

تَحْفِيفُ الْعَقُولِ
فِي
عِلْمِ الْأَصْبُوكِ

بِقَرْنِ الْإِسْلَامِ الْأَخِيرِ
أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْخَطَّابِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبْرِ بْنِ

الْبَزْجِ الْأَوَّلِ

تَأليف: آغا آغا علي الكركاشي



تحف العقول في علم الأصول

بمقر الخزانة الأستاذ الأعظم سماحة
آية الله العظمى الشيخ حسين الرضا الخراساني

الجزء الأول

تأليف: آمل الباعدي على الكراسي



مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت
آیت الله العظمی و حیدر خراسانی





مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت
آیت الله العظمی و حیدر خراسانی



تحف العقول في علم الأصول (الجزء الأول)

تقرير أبحاث آية الله العظمى الشيخ حسين الوحيد الخراساني دام ظلّه

تأليف: علي الكرباسي

الناشر: مدرسة الإمام باقر العلوم عليه السلام

الطبعة الاولى: ١٤٤١ هـ ق - ١٣٩٨ هـ ش .

المطبوع: ٥٠٠ نسخة

المطبعة: نگارش

ردمك (ج ١): ٩-٣-٩٦٣٤٦-٦٢٢-٩٧٨

ردمك (الدورة): ٢-٢-٩٦٣٤٦-٦٢٢-٩٧٨

قم، شارع صفائيه، فرع ٣٧، رقم ٢١، هاتف ٣٧٧٤٣٢٥٦ - ٢٥

مراكز التوزيع:

- ١) قم، شارع معلم، بناية الناشرين، الطابق الأرضي، رقم ٩، منشورات دليل ما، الهاتف ٣٧٨٤٢٤٦٦
- ٢) قم، شارع ازم، فرع ١١، مؤسسة پیام الإسلام، هاتف ٣٧٧٤٢٤٩٨ - ٣٧٧٤١٨٤٧
- ٣) طهران، شارع إنقلاب، شارع الفخر الرازي، رقم ٦١، هاتف ٦٦٤٦٤١٤١
- ٤) مشهد، شارع الشهداء، شمالي حديقة نادري، زقاق خوراكيان، بناية گنجينه الكتتاب، الطابق الأول، منشورات دليل ما، هاتف ٥ - ٢٢٣٧١١٣
- ٥) النجف الأشرف، سوق الحويش، مقابل جامع الهندي، مكتبة الامام باقر العلوم عليه السلام، هاتف ٠٧٨٠١٢٦٣٥٧٩
- ٦) كربلاء المقدسة، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، مكتبة ابن فهد الحلبي عليه السلام، هاتف ٠٧٨٠١٥٥٨٩٤٣ - ٠٧٨٠١٥٨٨٧٠٧

سرشناسه: كرباسي، علي، ١٣١٩-

عنوان و نام پديدآور: تحف العقول في علم الأصول: تقريراً لبحاث حسين الوحيد الخراساني

/ مؤلف علي الكرباسي

مشخصات نشر: قم: مدرسة الامام باقر العلوم (ع)، ١٤٤٠ق. = ١٣٩٨-

مشخصات ظاهري: ج.

شابك: ٩٧٨ - ٦٢٢ - ٩٦٣٤٦ - ٢ - ٢ - دوره: ٩٧٨ - ٦٢٢ - ٩٦٣٤٦ - ٢ - ٢ - ٩٧٨ - ٦٢٢ - ٩٦٣٤٦

وضعت فهرستبوسی: قبا

عنوان ديگر: تقريراً لبحاث حسين الوحيد الخراساني.

موضوع: اصول فقه شيعه

موضوع*: Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction

شناسه افزوده: وحيد خراساني، حسين، ١٢٩٩ -

شناسه افزوده: Vahid Khorassani, Hossein

رده بندي كننگره: BP١٥٩ / ٨:

شماره رده ديوي: ٢٩٧ / ٣١٢:

شماره كتابناسی ملی: ٥٩١٦٨٤٣:



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
محمد وعترته الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين واللعنة الدائمة
على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

وبعد: فقد لاحظت بعض ما قرره جناب الفاضل العلامة المحقق حجة
الإسلام والمسلمين قرة عيني الحاج الشيخ علي الكراخي دامت تأييداته
وتوفيقاته في كتابه تحف العقول في علم الأصول ما حرره من بعض
أبحاثنا الأصولية التي ألقيناها على طلاب وفضلاء الخزانة العلمية في قم
المقدمة فوجدتها وتسلحها متقنة الضبط، مستوعبة لنكات البحث
ودقائقه، مما يدل على إحاطته العلمية وكفايته الفكرية ويلو فيه إلى
مراتب عالية ولا عجب في ذلك فإنه من حضرة أماننا في الأصول الفقه
والتفسير وغيرهما منذ كان شابا يافعاً حضورهم وتدقيق واستنباط
فلم تدره وعلى المنهج وأسأل التبارك وتعالى أن يديم عليه نعمة التوفيق
وأن تشمله عناية صاحب الأمر صلوات الله عليه وعلى آله وصحبه وأهل بيته
وأخرو دعوانا أن الحمد لله رب العالمين هـ شهر ربيع الثاني ١٤١١ هـ

الشيخ
سید مرتضیٰ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين واللعنة على أعدائهم إلى يوم الدين.

أما بعد فيقول العبد الآثم الخاسر الراجي عفورته الكريم: هذه مجموعة من تقرير ما استفدته حسب فهمي القاصر من محاضرات الأستاذ الأعظم زعيم الحوزة العلمية وحيد العصر فخر المحققين، وافتخار المدققين مروج شريعة سيد المرسلين، صاحب النفس القدسية والأفكار القيمة والآراء الدقيقة الرصينة في العلوم الدينية من المعارف الإلهية والمباحث الأصولية والأحكام الفقهية، الفقيه البارع الكامل، آية الله العظمى الحاج الشيخ حسين الوحيد الخراساني دام ظله وأيام إفاضاته في الدورة الثانية من درس الخارج لمباحث الأصول العملية التي ألقاها في اعظم مجمع علمي للحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة للعلماء والخواص من الفضلاء الراغبين المشتاقين للحضور في محضره الشريف والاستفاضة من إفاضاته العلمية «ما يقرب غالباً عددهم اكثر من الالفين» حيث ألقى المعظم له في هذه المباحث آراء أعظم المحققين غالباً من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحققين النائيني والإصفهاني

والآغا ضياء العراقي والخوئي وأمثالهم أعلى الله مقامهم، مع تقريب كلماتهم ببيان بليغ وأسلوب بديع غاية ما يمكن من التقريب، وبيان ما يرد عليها من وجوه النظر والإيراد، ثم التعرض لما هو الحق في المبحث حسب ما تقتضيه نهاية التدقيق وغاية التحقيق.

وبالجملة كان دأبه الشريف على استقصاء البحث في كل مبحث على قدر وسع المجال وما يقتضيه الحال من ناحية تحمل الحاضرين في المجلس، وكان المعظم له شديد الاهتمام بتربية المستعدين من الحاضرين في مجلس الدرس لإيصالهم الى مراتب عالية من الاجتهاد المتوقفة على حسب نظره الصائب على الإحاطة بأنظار أكابر المحققين في المسائل الأصولية واستنباط الأحكام الفقهيّة، وحصول القدرة لهم على نقدها كالسلف من الفقهاء الماضين قدس الله أسرارهم وكان ذا أسفٍ شديدٍ على قصور الهمم وقلة الجدّ والاجتهاد في هذا الزمان.

فجزاه الله تبارك وتعالى عن الإسلام والمسلمين وحملة العلم خير الجزاء وأدام أيام افاضاته لتنتفع الحوزة العلمية والمسلمون من بركات وجوده المبارك إن شاء الله.

البحث في الأصول العملية

تقديم أُور:

الأمر الأول

بيان كلمات الأعلام في تعريف الأصول العملية وما يرد عليها.

نظرية الشيخ الأنصاري رحمته الله في تعريفها

قال الشيخ رحمته الله في هذا المقام تمهيداً لتعريفها وبيان افتراقها عن مباحث القطع والأمارات ما محصله: إنَّ المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعة إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعي، وإما أن يحصل له الظن، وإما أن يحصل له الشك.

وقد عرفت أنَّ القطع حجة في نفسه لا يجعل جاعل، والظن يمكن أن يعتبر في متعلقه؛ لأنه كاشف عنه ظناً لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعاً.

وأما الشكّ فلما لم يكن فيه كشف أصلاً فلا يعقل أن يعتبر، فلورود في مورده حكم شرعيّ - كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا - كان حكماً ظاهرياً مقابلاً للحكم الواقعيّ المشكوك بالفرض. ويطلق عليه الواقعيّ الثانوي أيضاً؛ لأنه حكم واقعيّ للواقعة المشكوك في حكمها، وثانويّ بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه^(١).

ثمّ تعرّض ﷺ لوجه تقديم الأمارات وعدم تعارضها مع الأصول الجارية في موردها: بأنّ الحكم الظاهريّ المجمعول في الأصول العمليّة متأخر طبعاً عن الحكم الواقعيّ المجمعول في مورد الأمارات للأفعال بعناوينها الأولى، فلا يقع التعارض والتنافي بين الأمارات المثبتة للأحكام الواقعيّة والأصول العمليّة المتضمّنة للأحكام الظاهريّة، ولكن لا بمناسط تعدّد الموضوع فيهما، ولا بمناسط كون الأمانة مخصّصاً لها كما عن بعض، بل بمناسط ارتفاع الموضوع في الأصول بقيام الأمانة على الحكم الواقعيّ الثابت في موردها؛ لأنّها رافعة للشكّ في الحكم الواقعيّ تعبداً، فيكون حاكماً عليها لامخصّصاً لها^(٢).

ثمّ تعرّض ﷺ لبيان حصر موارد الأصول عقلاً في أربعة، ببيان: أنّ في مورد الشكّ في الحكم الشرعيّ إمّا أن تلاحظ الحالة السابقة، وإمّا لا، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني فإمّا أن يمكن فيه الاحتياط أم لا، فالأخير مجرى التخيير. وعلى الأول من إمكان الاحتياط، فإمّا أن تقوم الحجّة عقلاً أو نقلاً باستحقاق العقاب على مخالفة الحكم الواقعيّ المشكوك أم لا، والأول

١. فرائد الأصول ٢: ٩ - ١٠.

٢. المصدر السابق ٢: ١١ - ١٣.

مجري قاعدة الاشتغال وأصالة الاحتياط، والثاني مورد أصالة البراءة الشرعية والعقلية^(١).

«ففي هذه المقدمة بين أقسام مباحث الكتاب وترتيبها من مباحث القطع، ومباحث الأمارات، ثم مباحث الأصول العملية وكونها أربعة. وبين حصر مواردها عقلاً على ما تقدّم من البدء بالاستصحاب والختم بالبراءة مع ابتدائه في مقام البحث عنها بأصل البراءة والختم بالاستصحاب، عكس ما صنعه في بيان الحصر لنكتة».

هذا ما هو المهمّ ممّا أفاده في هذا التمهيد.

نقد كلام الشيخ رحمته

وفيه موارد للنظر لا بأس بالتعرض لما هو العمدة منها، فيرد عليه:
 أولاً: أنّ ما ذكره في أول الكتاب وفي المقام أيضاً من أخذ عنوان «المكلف» في المقسم وإخراج غير البالغ عنه، لا وجه له بناءً على إمكان جهتين، بل وقوعهما للصبّي المميّز: الأولى: شرعية عباداته، إمّا من جهة أنّ حديث رفع القلم عن الصبّي^(٢) رافع للزوم التكاليف الشرعية عن غير البالغ لأصل ثبوتها كما ذهب إليه عدة من الفقهاء^(٣)، وإمّا من جهة دلالة ما ورد من أمر الشارع وليّه بأمرهم بالصلاة من قوله صلى الله عليه وآله «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع

١. فرائد الأصول ٢: ١٤.

٢. الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١١ و١٢.

٣. مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٢٤.

سنين^(١)» فإن الأمر بأمرهم بالعبادات دال على شرعية العبادات بالنسبة لهم كما ذهب إليه جمع آخر،^(٢) وكيف كان فشرعية عباداته ثابتة عند المتأخرين من المحققين خلافاً لمن ذهب إلى تمرينيتها؛ ولأجل ذلك وقع البحث في صحة تبرع الصبي لقضاء ما فات عن الميت من الصلاة والصيام. بل وكذا صحة استئجاره لذلك وفراغ ذمة الميت عنها بإتيانه وعدمها^(٣).

الثانية: إمكان حصول ملكة الاجتهاد لغير البالغ بل وقوعها، ولا إشكال في حجّية رأيه بالنسبة إلى عمل نفسه، ضرورة أنّ رجوعه إلى غيره على هذا التقدير يكون من رجوع العالم إلى الجاهل، نعم تقليد غيره عنه يكون مورداً للتأمل، فإنهم اعتبروا في جواز التقليد بلوغ المجتهد، والعمدة في مستنده هو الإجماع^(٤).

وبالجمله بعد إمكان حصول الأمرين لغير البالغ من الاجتهاد وحجّية رأيه بالنسبة إلى عمل نفسه، ومن شرعية العبادات في حقّه يحصل له أيضاً في مقام الاستنباط الأقسام الثلاثة، فلا وجه لتقييده المقسم بالمكلف^(٥) وإخراج الصبي عنه وتبعية المتأخرين عنه في التقييد، المستلزم لالتزامهم باختصاص اعتبار الأصول العملية من الاستصحاب والبراءة والاشتغال والتخيير في حق

١. الوسائل ٤: ١٩، الباب ٤ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥.

٢. مفتاح الكرامة ٥: ٢٤٢، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ١: ١١٠، موسوعة الإمام الخوئي ٣: ٤٥٧.

٣. راجع العروة الوثقى ٣: ٨٦، صلاة الاستنجار، مسألة ١١.

٤. راجع التنقيح في شرح العروة الوثقى، مجلد الاجتهاد والتقليد: ٢١٦ مؤسسة انصار بيان للطباعة

والنشر.

٥. فرائد الأصول ١: ٢٥.

البالغين، مع ذهابهم إلى شرعية عبادات الصبي وحجّية آرائه على تقدير بلوغه مرتبة الاجتهاد لعمل نفسه، ومن المعلوم عدم إمكان الجمع بين الأمرين.

وثانياً: بأنه جعل الفرق بين الأصول والأمارات بأنّ الأصول يختصّ جريانها بموارد الشكّ في الحكم الواقعيّ وحيث لاكاشفيّة للشكّ بالنسبة إلى الحكم الواقعي فلا اعتبار له عقلاً ولا معنى لجعله طريقاً إلى الحكم الواقعي. فيكون الحكم المجعول في موردها هو الحكم الظاهريّ المجعول لما شكّ في حكمه الواقعي، ويكون موضوعها متأخراً طبعاً عن الحكم الواقعي المشكوك بمرتبته، والحكم المجعول في موردها متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين وذلك بخلاف الحكم المجعول في مورد الأمارات فإنّ الحكم المجعول فيها هو الحكم الواقعي.^(١)

وفيه - مع تسليم ما ذكره في تأخر الحكم، الظاهري عن الحكم الواقعي والغمض عمّا سنتعرّض له من الإشكال^(٢) - أنه لا يصحّ جعل الفارق بين الأصول والأمارات هو تأخر الحكم المجعول في الأصول عن الحكم الواقعي بمناط كون الموضوع فيها هو الواقعة التي شكّ في حكمها الواقعي دون الحكم المجعول في مورد الأمارات، وذلك لعدم الفرق بين الأصول العمليّة، والأمارات من هذه الجهة، ضرورة أخذ الشكّ في موضوع الحكم المجعول في الأمارات أيضاً بناءً على ما اعترف به من كون المجعول في الأمارات هو الحكم الظاهري، لتصريحه بتشكيل القياس في مورد حكم المجعول في

١. فرائد الأصول ٢: ١٠.

٢. في الصفحة ٢١.

مورد الأمارات بما هو المشهور بأن: هذا ما أدى إليه ظنّي، وكلّ ما أدى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي، فهذا حكم الله في حقّي^(١) إذ عليه يكون الشكّ في الحكم الواقعي ماخوذاً في موضوع الحكم المجعول في الأمارات أيضاً، كالحكم المجعول في مورد الأصول. فلا فارق بينهما من جهة أخذ الشكّ في الموضوع بينهما ثبوتاً بعد الاعتراف بكون المجعول في كليهما هو الحكم الظاهري وتسليم ما هو المشهور من تشكيل القياس المذكور، هذا مضافاً إلى اقتضاء البرهان ذلك؛ إذ مع استحالة الإهمال في الواقع وبطلان الإطلاق - للزوم اللغوّيّة من جعل الاعتبار للأمارّة بالنسبة إلى العالم بحكم الواقعة والجاهل - يثبت لزوم التقييد بخصوص الجاهل.

بل الفارق بين الأصول والأمارات على هذا المبني إنّما هو في مقام الإثبات من أخذ الشكّ في الحكم الواقعي في موضوع أدلة الأصول من: لانتقضى اليقين بالشكّ، ورفع ما لا يعلمون، ونحوهما، وعدم أخذه في أدلة اعتبار الأمارات. وأمّا على مبني القائل بعدم كون المجعول في الأمارات هو الحكم الظاهري وبطلان القياس المشهور بنظره فيكون الفارق بين الأصول والأمارات من ناحية ما هو المجعول في الأمارات وما هو المجعول في الأصول، لا من ناحية الموضوع.

ونالئاً: بأنّ ما ذكره من تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي من ناحية تأخر موضوعه طبعاً وهو الشكّ في الحكم الواقعي عن الحكم الواقعي فليس بتأمّ، ضرورة أن المناط في التأخر والتقدم الطبعي هو عدم احتياج المتقدّم

في تحقّقه إلى وجود المتأخّر، واحتياج المتأخّر في الوجود إلى وجود المتقدّم، كالواحد والاثنتين، وهذا المنطوق غير ثابت في موضوع الحكم الظاهري، وهو الشكّ في الحكم الواقعي بالنسبة إلى نفس الحكم الواقعي، وذلك لإمكان تحقّق الشكّ في الحكم الواقعي لفعل مع عدم جعل حكم واقعي له أصلاً كما في القطع أيضاً فإنه قد يحصل القطع بوجود شيء مع عدم وجوده واقعاً ويعتبر عنه بالجهل المركب، بل يكون الحكم الظاهري المجعول متأخراً عن الشكّ في الحكم الواقعي بمنطوق تأخر كلّ حكم عن موضوعه لا عن نفسه، نعم إنّما يتمّ ما أفاده على مبنى عدم خلوّ الوقائع عن الأحكام الواقعيّة، وأمّا مع التأمل في تماميّة هذا المبنى والقول بعدم ضرورة قائمة عليه فلا وجه لدعوى المذكور. فظهر أنّ مقتضى التحقيق هو تأخر الحكم الظاهري في الأصول والأمارات عن الشكّ والظنّ بالحكم الواقعي بمنطوق تأخر كلّ حكم عمّا هو موضوعه.

ورابعاً: بأنه ﷺ جعل مباحث الأصول على ثلاثة أقسام، الأول: ما يكون الموضوع فيه هو القطع بالحكم الشرعي، والثاني: ما يكون الموضوع فيه هو الظنّ بالحكم الشرعي وهو مبحث الأمارات، والثالث ما يكون الموضوع فيه الشكّ، وهذا القسم هو المشتمل على مباحث الأصول العلميّة.

وفيه أن الموضوع في القسم الثاني - وهو مبحث الأمارات - ليس هو الظنّ، بل الموضوع فيها هو عناوين خاصّة من عنوان الإجماع والشهرة وخبر الثقة والظهور مثلاً، فإنّ المبحوث عنه في هذا القسم هو جعل الحجية لهذه العناوين وعدمه من دون أيّ دخل لحصول الظنّ فيها. فأخذ الظنّ في موضوع الحكم الظاهري المجعول لهذه العناوين بلا وجه.

وخامساً: بأنّ ما صرّح به - من عدم التنافي والتعارض بين الأصول والأمارات القائمة في موردها وذلك لحكومة الأمارات على الأصول من ناحية انتفاء موضوع الأصل وهو الشك في الحكم الواقعي بقيام الأمانة في مورده تعبداً - وإن كان تاماً غير قابل للمناقشة؛ ولكن ما ذكره في ذيله - من عدم التنافي والتعارض بين الحليّة الظاهرية المستفادّة من: كل شيء لك حلال^(١) مع ثبوت الحرمة واقعاً في موردها - باطل ناشئ من قياس الحكم الظاهري والواقعي الثابت في مورده على الأصل والأمانة القائمة في مورده والخلط بين الموردين، وتوهم عدم التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي المجمعول في مورده كما لاتنافي بين الأصل والأمانة القائمة في مورده، مع أنّ الحكم الظاهري والحكم الواقعي الثابت في مورده متنافيان لا يمكن جعلهما في مورد واحد، للزوم اجتماع الضدّين أو المثليين بناء على ثبوت التضادّ بين الأحكام كما قرّر في بحث إمكان التعبدّ بالظنّ واستحالته^(٢) ولاجل ذلك قد تفضّى ﷺ وغيره من المحقّقين في ذلك البحث لدفع الاستحالة ورفع التنافي بوجه مختلفة على ما تقرّر في ذلك البحث.

نظريّة صاحب الكفاية في تعريف الأصول العمليّة

عرّف صاحب الكفاية الأصول العمليّة بأنها هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل ممّا دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل.^(٣)

١. وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢. كفاية الأصول: ٣٨٤.

٣. كفاية الأصول: ٤٨٤.

وفيه جهات من البحث، الأولى: في توضيح كلامه: وهو أنّ في الفنون والصناعات كالطب وغيره مرحلتين للمباحث:

المرحلة الأولى: المباحث التي يبحث فيها عن القواعد التي تحضّل المقصد الأصلي الذي يكون الباحث في الفنّ بصدد تحصيله، وهي المرحلة الابتدائية لمسائل الفنّ.

والمرحلة الثانية: المباحث التي يبحث فيها عمّا هو وظيفة الباحث وذو الفنّ عند عدم الظفر على ما هو المحضّل للمقصد الأصلي في مقام العمل لرفع الحيرة والشكّ عند فقده، وهي المرحلة النهائية لمسائل الفنّ، ففي الطب مثلاً حيث إنّ الغرض الأصلي فيه هو تشخيص الأمراض ومعرفة ما هو علاجها من الأدوية، يبحث الباحث ابتداءً عن المسائل المربوطة بمعرفة الأمراض وعلائِمها ومعرفة الأدوية التي يتوقّف علاج كلّ مرض عليها، وثانياً وبالنهاية يبحث عن الأمور التي لا بدّ له من رعايتها وإعمالها عند فقد علائم تشخيص المرض وعدم معرفة ما هو العلاج له.

فالمرحلة الأولى هي البحث عن الأمور التي يتوقّف عليها حصول الغرض الأصلي من الطبّ، والثانية – وهي المرحلة النهائية – هي البحث عن الوظائف التي يلزم على الباحث إعمالها عند فقد تلك الأمور واليأس عن الوصول إلى معرفة المرض وعلائِم تشخيصه أو فقد ما هو علاج له. فالمرحلة الأولى هي المباحث التي يلزم البحث عنها ابتداءً، والثانية هي المباحث التي ينتهي أمر الباحث إلى البحث عنها نهاية.

وعلم الأصول أيضاً مندرج تحت هذا الضابط، وتنقسم مسائله إلى قسمين،

القسم الأول: مباحث الطرق والأمارات، وهي المسائل المربوطة بالمرحلة الابتدائية حيث إنَّ المقصد الأصلي للمجتهد في هذا الفنّ هو معرفة ما يكون حجة على الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية وطريقاً للوصول إليها، كما تشهد به تسمية الأمارات الشرعية المعتمدة بالطرق؛ لكونها طرق إيصال المجتهد إلى مقصده من الظفر بالأحكام الشرعية فلا بدّ له في هذا العلم من البحث ابتداءً عن القواعد التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وهي الطرق والأمارات.

والقسم الثاني: المسائل التي تعيّن وظيفة المكلف في مقام العمل من الحكم العقلي أو الدليل النقلي عند عدم قيام الطريق عليه، وهذه هي المرحلة النهائية، وتكون تلك الوظائف هي الأصول العملية. وهذا هو السرّ في تعبيره عن الأصول العملية بما ينتهي إليه المجتهد بعد فقد الدليل على الحكم، وتقسيمه مباحث الأصول إلى قسمين، وهي: القواعد التي تقع في طريق الاستنباط، والأصول العملية التي ينتهي إليها أمر المجتهد.

وأما جعله الباحث في هذه المرحلة هو المجتهد لا مطلق المكلف، فالوجه فيه هو أنّ الأصول العملية بقسميها من الشرعية والعقلية يكون الموضوع فيهما مقيداً بالفحص عن الدليل واليأس عنه، وهذا الموضوع لا يتحقّق إلا للمجتهد القادر على الفحص.

ثمّ إنّه بأخذ هذا القيد في موضوع الأصول أدرج الأصول العملية في مباحث علم الأصول وأخرجها عن مباحث علم الفقه مع انطباق تعريفه عليها، لكون المجعول فيها أيضاً هو الحكم الشرعي، حيث إنّ المجعول

مثلاً في البراءة الشرعية هورفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر، وهو حكم شرعي، إذ كما أن وضع الحكم بيد الشارع كذلك رفعه بيده. فلا فرق بين أصالة الحل وأصالة البراءة في كون كليهما من الأحكام المجعولة، وحينئذ أشكل الأمر عليه من جهتين:

من جهة إخراج الأصول العملية عن القواعد الفقهية مع كون المجعول في كليهما من الأحكام الشرعية فينطبق عليها تعريف علم الفقه، حيث إنه العلم بالأحكام الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

ومن جهة إدراجها في مسائل علم الأصول مع عدم كونها واسطة في استنباط الأحكام حتى ينطبق عليها تعريف علم الأصول.

فتفصّل عن الإشكال الثاني بضمّ المرحلة الثانية إلى تعريف علم الأصول^(١) وجعل مباحثه على قسمين: القواعد في طريق الاستنباط والقسم الذي ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عمّا يستنبط به الحكم.

وعن الإشكال الأول بتقييد الموضوع في الأصول بالشك في الحكم ليمتاز عن القواعد الفقهية، حيث إنّ الموضوع في القواعد - كقاعدة الضرر والخرج وقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده - وغير القواعد من مسائل علم الفقه كوجوب الصلاة والصيام والحجّ هو العناوين الأوليّة من دون تقيدها بالشك. فبهذا تخرج القواعد عن علم الأصول، لعدم وقوعها في طريق

١. قال في الكفاية في تعريفه - بعد بيان تعريف المشهور -: كان الأولى تعريفه بأنّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل، كفاية الأصول: ٢٣، المقدمة في موضوع علم الأصول.

الاستنباط وعدم كونها ممّا ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل. وتخرج الأصول العمليّة عن علم الفقه، لأخذ الشكّ في موضوعاتها وعدم أخذ الشكّ في موضوعات مسائل الفقه.

ولقد دقّق النظر في دفع الإشكال بجميع جوانبه، فعلى مثله ينبغي إطلاق عنوان المجتهد.

وجوه عدم اندراج قاعدة الطهارة في مسائل علم الأصول

ثمّ إنه ﷺ تعرّض لإشكال آخر، وهو انطباق هذا التعريف على قاعدة الطهارة في الشبهات الحكميّة، حيث إنّها ممّا ينتهي إليه المجتهد فيما شكّ في طهارة عنوان كلّ كطهارة الحيوان المتولّد من الكلب والغنم مع عدم صدق عنوانهما عليه، بعد الفحص واليأس عن الدليل، ولكن القاعدة المذكورة غير مندرجة، لافي ما يستنبط منها الحكم الشرعي ولا في ما ينتهي إليه المجتهد، وهي الأصول العمليّة. وها هنا وجوه لعدم اندراج القاعدة في مسائل علم الأصول:

الوجه الأول: عدم كون الطهارة والنجاسة من الأحكام الشرعيّة، بل هما من الأمور التكوينيّة التي كشف عنها الشارع، فلا ربط لها بعلم الأصول الذي شأنه بيان ما هو طريق استنباط الأحكام أو معرفة ما ينتهي إليه المجتهد عند فقد الطريق للاستنباط.

ولكنه ردّ هذا الجواب أولاً: بعدم صحّة كونهما من الأمور التكوينيّة التي كشف عنها الشارع، وذلك لوحدة لسان الدليل في الطهارة الظاهرية - من

قوله ﷺ «كُلْ شَيْءٍ نَظِيفٍ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْرٌ»^(١) الدال على طهارة مشكوك الطهارة والقذارة مع عدم معقولية كون الطهارة الظاهرية من الأمور الواقعية - ولسان الدليل في الطهارة الواقعية من قوله ﷺ: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر». ^(٢) ووحدة اللسان فيهما دليل قطعي على كون كليهما مجعولين شرعيين فإنه لو كانت الطهارة الواقعية من الأمور التكوينية كالبياض والسواد مثلاً لاختلف مقام الإثبات فيهما.

وثانياً: بأنه على فرض التنزل وتسليم كونها من الأمور الواقعية حيث كان طريق كشفها منحصراً ببيان الشارع كانت من الشبهات الحكمية التي يكون المرجع في تعيين الوظيفة عند فقد الدليل هو المجهتد القادر على الفحص عن الدليل الكاشف عنها واليأس عنه لا المقلد العاجز عنهما وإن لم تكن من الشبهات الحكمية لتباً وواقعاً.

الوجه الثاني: ما ذكره في متن الكفاية، من أن قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية وإن كانت من الوظائف المختصة بالمجهتد دون المقلد كسائر الأصول العملية ولكنه ليست كل ما كانت وظيفة للمجهتد تكون من المسائل الأصولية؛ وذلك لأن مدركها واضح غير محتاج إلى البحث حتى تحتاج إلى إدراجها في مسائل علم الأصول ليبحث عما يرتبط في مدركها من الإشكالات ودفعها بخلاف سائر الأصول العملية.

الوجه الثالث: أن قاعدة الطهارة مختصة بباب واحد من أبواب الفقه مع أن

١. وسائل الشريعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢. وسائل الشريعة ١: ١٣٤، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

القواعد الأصولية هي ما تكون مرجعاً للمجتهد لتعيين الوظيفة في أكثر أبواب الفقه أو جميعها لا ما يختص بباب منه. هذا محصل ما أفاده في تعريف الأصول العملية مع توضيح ما أراده منه.

نقد المحقق الإصفهاني لنظرية صاحب الكفاية

وللمحقق الإصفهاني في التعليقة^(١) كلام نتعرض له إجابة عن سؤال عدة من الطالبين وهو أنه قد أُورد على ما أفاده صاحب الكفاية بإيرادين. ثم تعرض لما هو التحقيق عنده في هذه المسألة.

الإيراد الأول: أن صاحب الكفاية^(٢) قد اعترف بتمامية قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» وبنى عليه في الأصول^(٣) بأن وحدة العلم وتعددته بوحدة الغرض وتعددته، فعلم النحو عبارة عن المسائل التي يترتب عليها صيانة اللسان عن الخطأ في الكلام، كما أن الغرض من علم المنطق هو صيانة الفكر عن الخطأ، فمسائلهما مما يترتب عليها الغرض المذكور. وعلى هذا المبني أُورد عليه بأنه لو كانت المسائل المبحوثة في علم الأصول يترتب على قسم منها استنباط الحكم الشرعي، وعلى قسم آخر انتهاء المجتهد إليه عند العجز عن استنباط الحكم الشرعي لفقد الدليل، يلزم منه تعدد الغرض الحاصل من القسمين فلا بد من الالتزام بكونهما علمين لا علماً واحداً.

الإيراد الثاني: أن عدة من مباحث علم الأصول لا يكون الموضوع فيها

١. نهاية الدراية ٤: ٩، التعليقة ١.

٢. كفاية الأصول: ١٧٤، في الوجوب التخييري.

٣. كفاية الأصول: ٢١، الأمر الأول من المقدمة.

مشروطاً بالفحص واليأس عن الدليل، مثل مباحث حجّية السند وحجّية الظهور وكذا حجّية قول الثقة غير مشروطة بالفحص واليأس، مع أنها ليست ممّا يترتب عليها استنباط الحكم الشرعي، فيلزم خروج تلك المباحث عن مسائل علم الأصول؛ لعدم انطباق ما ذكره في التعريف عليها وهو لا يلتزم به.

نظريّة المحقق الإصفهاني في تعريف علمي الأصول والفقّه

وأما ما ذكره تحقيقاً في التعريف لعلمي الأصول والفقّه فهذا لفظه: والتحقيق أنّ الحجّية إمّا بمعنى الوساطة في إثبات الواقع عنواناً أو اعتباراً، وإمّا بمعنى الوساطة في إثبات الواقع أثراً وتنجزاً، والمبحوث عنه في علم الأصول وساطة الخبر ونحوه بأحد الوجوه، والمبحوث عنه في علم الفقّه قيام الوساطة على إثبات الحكم لا وساطتها، انتهى^(١).

توضيحه: أنّ الوساطة على قسمين، فإنّها تارة تكون واسطة لثبوت الشيء وتحققه يعني علّة وجود الشيء، ويعبر عنه بالوساطة في مقام الثبوت، وأخرى تكون واسطة في مقام الإثبات، وهي التي تكون واسطة للعلم بثبوت الشيء ووجوده. ومن المعلوم أنّ المراد من الحجّية في علمي الأصول والفقّه ليس هي الوساطة في مقام الثبوت، بدهاء أنّ البحث عن حجّية خبر الثقة أو الظهور أو الاستصحاب مثلاً وعدمها ليس بمعنى أنّ الخبر والظهور والاستصحاب هل هي علل لوجود المخبر به والظاهر والمستصحب أم لا؟ بل المراد من الحجّية فيهما هي الوساطة في مقام الإثبات، لكن لابعنى المصطلح منها، من

كونها واسطة للعلم بوجود الشيء واقعاً، كالتغير الموجب لحصول العلم بحدوث العالم واقعاً لإبناءً على ما هو الباطل على مذهب الحق من القول بالتصويب، وأما على مبنى التخطئة من إصابة الحجج الشرعية إلى الواقع تارة وخطئها عنه أخرى فلا يحصل بها العلم بالواقع، فقيام خبر الثقة مثلاً على حرمة فعل لا يوجب العلم بحرمته واقعاً، بل الحجّة الذاتية وهي القطع أيضاً لا يكون حجّةً بهذا المعنى، إذ هو نفس العلم والإذعان بثبوت المقطوع من دون كونه واسطة في ذلك.

بل المراد من الحجّة فيهما هي الواسطة في الإثبات بمعنى الواسطة في العلم بثبوت ما هو الواقع عنواناً أو اعتباراً بقيامها، أو الواسطة في ثبوت الواقع بقيامها ثراً وتنجزاً لاعنواناً واعتباراً، وذلك لأجل اختلاف لسان الدليل الدالّ على اعتبار الأمارات والدليل الدالّ على اعتبار الأصول واختلاف الاستظهار منه، حيث إنّ الدليل على اعتبار الأمانة يدلّ على أنّ مؤداهما الواقع، مثل «ما أدى عتيّ فعتي يؤدي»^(١)، ونحو «لا يجوز التشكيك فيما يروي عتنا ثقتانا»^(٢) والتحفظ على ظاهرها مستلزم للتصويب، فإما يستظهر منها أنّ المؤدّى مجعول شرعاً بعنوان أنّه واقع أو أنّ الشارع اعتبر المؤدّى واقعاً، وذلك بخلاف لسان الدليل الدالّ على اعتبار الأصول مثل الاستصحاب وأصالة الحلّ وأصالة الاحتياط من «لاتنقض اليقين بالشك»^(٣) و«كل شيء لك حلال»^(٤)

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠ بتفاوت في اللفظ.

٣. وسائل الشيعة ٣: ٤٧٩، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

وغيرها فإنها لما أخذ في موضوع المَجْعول فيها الشكَّ في الواقع فلا دلالة لأدلة اعتبارها على كون مؤداها الواقع حتى يحمل على كونه الواقع عنواناً أو اعتباراً، بل حيث يكون الظاهر من أدلتها كون المَجْعول فيها هو الواقع من حيث التنجيز والتعذير يكون مقتضاها أنها واسطة للعلم بثبوت أثر الواقع بقيامها من حيث التنجيز والتعذير.

ولكنه لما التفت إلى أن هذا التعريف أيضاً موجب لانقسام مسائل علم الأصول إلى قسمين، يترتب على كل واحد منهما غرض غير ما ترتب على الآخر من الغرض، فيرد عليه ما أورده على التعريف المتقدم من استلزامه تعدد العلم عدل عن هذا في آخر البحث وجعل الحجّة في جميع المسائل بمعنى ما يوجب إثبات الواقع أثراً، فيكون المراد من الحجّة في التعريف ما هو المنجز للواقع أو المعدّر عنه، فإنها بهذا المعنى تشمل مباحث الأمارات والأصول العملية وتجمعها تحت جامع واحد، ويرجع البحث في الجميع إلى أن خبر الثقة وغيره من الطرق والاستصحاب وسائر الأصول هل هو منجز للواقع ومعدّر عنه يترتب على مخالفته استحقاق العقاب في صورة الإصابة وعدم الاستحقاق عند الخطأ وعدم الإصابة أم لا؟ فيكون المجتهد الباحث في مسائل علم الأصول من مباحث الأمارات والأصول العملية بأجمعها بصدد معرفة ما هو المنجز للحكم الواقعي والمعدّر عنه.

وعلى هذا يتضح الإشكال فيما هو المشهور في تعريف علم الفقه من أنه: العلم بالأحكام الكلية الشرعية من مداركها الأربعة. ومن المعلوم عدم حصول العلم بها منها، وليس الفقيه بصدده، بل الفقيه كما اتضح بصدد

تحصيل إقامة ما هو الحجة وما هو المؤتمن من العقاب على المخالفة أو الموافقة وما هو المنجز والمعذر.

فظهر أن التعريف السالم عن الإشكال لعلم الفقه هو: العلم بما يكون منجزاً للأحكام الكلية أو معذراً عنها، كما ظهر الإشكال فيما هو المشهور في تعريف علم الأصول من أنه: العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بعد ما اتضح من عدم كون مسائل الأصول موجباً لاستنباطها، بل الصحيح في تعريفه - بحيث يكون سالماً عن الإشكال شاملاً لجميع المباحث من مباحث الأمارات والأصول - هو: العلم بما يكون منجزاً لها وما يكون معذراً عنها، وعلى هذا يكون الفارق بين العلمين هو كون الباحث في مسائل علم الأصول بصدد معرفة ما يكون حجة شرعية أو عقلية بالمعنى المتقدم. وفي علم الفقه بصدد معرفة ما قام منها حجة على الأحكام الشرعية. الإيراد الثاني من المحقق الإصفهاني على ما أفاده صاحب الكفاية في بيان الفارق بين الأصول العملية والقواعد الفقهية الموجب لكون الأصول العملية من مسائل الأصول، والقواعد من مسائل الفقه من حيث جعل الفارق كون الموضوع في الأصول العملية مقيداً بالفحص واليأس الموجب لاختصاصها بالمجتهد لعدم تحقق موضوعاتها في حق المقلد، بخلاف القواعد فإن الموضوع فيها غير مقيد بالفحص واليأس، فهو عام يشمل المجتهد والمقلد.

يرد عليه بأن الموضوع في الأصول وإن كان خاصاً عنواناً بالمجتهد، لكون المجتهد في الشبهات الحكمية هو الشاك في الحكم الواقعي أو المتيقن بالحدوث والشاك في البقاء، وكذا حجية الظهور أو خبر الثقة مثلثاً ثابت

للمجتهد، إذ هو الذي قام عنده خبر الثقة أو الظاهر وهو الذي يصدق عليه من جاءه الخبران المتعارضان لا المقلد؛ لكن الحكم المجعول في الجميع تارة عام للجميع، وأخرى خاص للمقلد كوجوب الحجج الثابت للمقلد المستطيع وكأحكام النفاس والحيض والاستحاضة المختصة بالنساء، وبالجملة فغالب الأحكام مجعولة للمقلدين كالخمس والزكاة والحدود والديات أو لطائفة منهم، وبعض منها عامة للمجتهدين والمقلدين، كما أن الأحكام المجعولة في الإمارات والأصول غير مختصة بالمجتهد، بل عامة لعموم المكلفين من المجتهد والمقلد من حجية الحجج والأحكام المجعولة في موارد الأصول العملية من رفع ما لا يعلم من الحكم الواقعي في الظاهر وبقاء الحكم الذي شك في بقاءه، ففي الجميع يكون الحكم المجعول في الظاهر لمطلق المكلف، لكنه لما كان المقلد عاجزاً عن تحقيق موضوعاتها يكون المجتهد بمقتضى أدلة جواز التقليد منزلاً منزلة المقلد ونائباً عنه في تحقيق موضوعاتها وموارد جريانها.

هذا مضافاً إلى أن ما أفاده في بيان الفارق بين الأصول العملية والقواعد الفقهية من كون تشخيص موارد الأصول وتحقيق موضوعاتها بيد المجتهد دون القواعد غير تام؛ وذلك لاشتراك القواعد مع الأصول في كون التشخيص في كليهما بيد المجتهد؛ ضرورة أن تشخيص موارد القواعد وبيان مصاديقها أيضاً تختص بالمجتهد ويكون المقلد عاجزاً عنها، فإن مثل قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وأمثالها لا يكون المقلد قادراً على تطبيقها في موارد، بل التطبيق فيها كما في الأصول والإمارات بيد

المجتهد، والحكم المجعول فيها وفي الأصول والأمارات عام لجميع المكلفين من المجتهد والمقلد.

نظريته في وجه اخراج القواعد عن علم الأصول

ثم ذهب إلى أن التحقيق في إخراج القواعد عن مسائل الأصول وبيان ما هو الفارق بينهما هو أن كل مسألة كانت نتيجة البحث فيها واسطة في المنجزية والمعذرية تكون من المسائل الأصولية، سواء في ذلك مسائل الأمارات والأصول العملية، وكل مسألة لا تكون نتيجة البحث فيها حجبية المبحوث عنه ووساطتها في منجزية الحكم والمعذرية عنه تكون من المسائل الفقهية، وبذلك يتضح الفارق بين القواعد والأصول العملية، فإن كلاً من الأصول والقواعد وإن كان متضمناً لأحكام مجعولة؛ ولكن الأحكام المجعولة في الأصول العملية والأمارات من خبر الثقة والاستصحاب والاشتغال تكون منجزة أو معذرة ما عدا قاعدة الحل، والأحكام المجعولة في القواعد كالضمان وعدم الحكم الضروري والحرجي وغيرها لا تكون واسطة لمنجزية حكم أو معذريته عنه، بل كلها تكون من الأحكام الواقعية المستفادة من الحجج القائمة عليها.

نظريته في مدلول حديث الرفع

ثم أورد بأنه يلزم على هذا التعريف أن يخرج أصل البراءة الشرعية من مسائل علم الأصول ويكون البحث فيها في هذا العلم استطرادياً حيث إنَّ المستفاد من: «رفع ما لا يعلمون» هو كون المجعول فيها عدم التكليف فلا يكون هذا الأصل منجزاً لحكم أو معذراً عنه، ولا محذور في لزوم الاستطراد

من الضابط لتشخيص مسائل العلم بالنسبة إلى مسألة واحدة. هذا تمام كلامه بالنسبة إلى ما أورده وما حققه وفيه موارد من النظر.

نقد كلام المحقق الإصفهاني

الأول: أن ما أورده على صاحب الكفاية - من لزوم تعدد العلم من تنويعه المسائل إلى نوعين؛ وذلك لاختلاف الغرض المترتب على القسمين، وإن كان وارداً على ظاهر كلامه هنا^(١) وعلى ما ذكره في أول الكفاية في تعريف علم الأصول^(٢) فإن الظاهر من العبارتين هو اختلاف الغرض المترتب على النوعين، وعدم اندراجهما تحت غرض واحد يترتب على كليهما، واندفاعه بالوجه الذي ذكره في التحقيق، من أن الغرض في علم الأصول المترتب على جميع مسائله هو معرفة ما هو الحجة على الأحكام الشرعية الموجبة لتنجيزها أو التعذير عنها - غير وارد على صاحب الكفاية.

وذلك لما افاد في تعليقه الرسائل بما يرجع إلى هذا الوجه الذي ذكره المحقق الإصفهاني^(٣) لدفع الإشكال، فإنه قال في تعليقه: إن الغرض المهم للأصولي هو التفحص عما يكون مستنداً عقلاً أو شرعاً لاقتحام المكلف في مقام العمل أو لاجتنابه^(٣) فهذا الغرض الذي ذكره يشمل جميع مسائل الأصول من الأمارات والأصول الشرعية والعقلية، ويكون عبارة أخرى عن

١. كفاية الأصول: ٣٨٤، المقصد السابع في الأصول العملية.

٢. كفاية الأصول: ٢٣، المقدمة.

٣. قال^(٣): إن ما بهم الأصولي هو بيان القواعد العامة التي يستعملها الفقيه في مقام تعيين ما للعمل من الحكم عقلاً أو شرعاً الذي يصح أن يستند إليه في الامتناع عنه أو الاقتحام فيه. درر الفوائد ٢١.

معرفة ما هو الحجة الموجبة لتنجيز الحكم الواقعي واستحقاق العقاب على مخالفته أو التعذير عنه وعدم استحقاق العقاب على مخالفته.

الثاني: أن ما ذكره في التحقيق وفاقاً لصاحب الكفاية^(١) من كون المجتهد نائباً عن المقلد في تحقيق موارد الأمارات ومجاري الأصول غير تام، حيث إن النيابة والتنزيل منزلة المقلد يحتاج إلى دليل دال على تنزيل الشارع للمجتهد منزلة المقلد في استنباط الأحكام، ولا دليل على هذا التنزيل، وما ذكره من اقتضاء أدلة جواز التقليد ذلك فمخدوش، بأن حد دلالة تلك الأدلة لا تكون أزيد من حجية فتوى المجتهد للمقلد، سواء كان المستند فيه هو السيرة العقلانية - فإنها لا تدل إلا على كون رأي الخبرة حجة وطريقاً عقلائياً لكشف الواقع من دون أن تكون السيرة على نيابة الخبرة - أو كان المستند لجوار التقليد هو الأدلة الشرعية من آية النفر^(٢)، والروايات الواردة في جواز إفتاء المجتهد، فإن المستفاد من الجميع على فرض التسليم لا يكون أزيد من حجية فتوى المجتهد للجاهل.

الثالث: أن ما أورده على صاحب الكفاية من خروج الأمارات عن مسائل علم الأصول لعدم كون المجعول فيها مشروطاً بالفحص واليأس عن الدليل فغير وارد؛ وذلك لكون المستفاد من كلماته اختلاف الأمارات مع الأصول ذاتاً وأثراً، أما من حيث الذات فإنه وإن ذهب في الكفاية بأن المجعول في الأمارات هو

١. راجع التعليقة في شرح قول الماتن: اعلم أن المكلف، درر الفوائد: ٢١.

٢. سورة التوبة: الآية ١٢٢.

الحجية بمعنى المنجزية^(١) ولكنه صرح في التعليقة بكونها طرقاً شرعية^(٢)، ومن المعلوم أن الطريق هو الكاشف عن الواقع إما ذاتاً كالقطع، وإما جعلاً كخبر الثقة وذلك بخلاف الأصول العمليّة فإنها غير كاشفة عن الواقع، وأما من حيث الأثر فلعدّه الأمارات في الأدلة الاجتهادية الموجبة لحصول الظنّ بالحكم الشرعي لمناسبتها مع تعريف الاجتهاد بأنّه استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ على الحكم الشرعي؛ ولهذا جعل الأمارات من القواعد الممهدة للاستنباط فتكون مندرجة في القسم الأول من مسائل علم الأصول غير المشروط بالفحص واليأس عن الدليل لا من الأصول العمليّة المشروط بهما.

الرابع: أن ما أفاده من التحقيق في تعريف علم الأصول بكونه العلم بتحصيل ما هو المنجز للأحكام الشرعيه وما هو المعذر عنها وإن كان متيناً سالمًا عن الإشكال؛ لكونه شاملاً لجميع مسائله من دون استلزامه لتعدد الغرض الحاصل منها، ليرد عليه ما أورده على تعريف صاحب الكفاية من لزوم تعدد العلم؛ ولكن يرد عليه أن ما التزمه من استلزام تعريفه لخروج البراءة الشرعية عن مسائل علم الأصول، وكون البحث عنها في هذا العلم استطرادياً في غير محلّه، حتى بناء على ما اختاره من كون مدلول حديث الرفع هو جعل عدم التكليف لرفع فعلية تكليف المجهول لادعائه استحالة تعلق الجعل لفعلية التكليف وضعاً ورفعاً بناء على مبناه في مناط فعلية التكليف من

١. كفاية الأصول: ٣١٩، في أحكام الأمانة غير العلمية.

٢. درر الفوائد: ٣٥، في بيان اقسام الظن، قال: وبالجملة انحاء الظن ثمانية، أحدها: ما اعتبر أمانة وطريقاً إلى متعلقه عقلاً، ثانيهما: ما اعتبر كذلك شرعاً، وقد عرفت الحكم بثبوت متعلقه.

كون المناط في فعليته هو وصول التكليف إلى المكلف مع كونه أمراً تكوينياً غير قابل للجعل، وعلى هذا يكون المجعول في البراءة الشرعية عدم جعل التكليف (المجهول) ويكون وزانه وزان الحلية المجعولة في قاعدة الحلّ لا المعذريّة حتى تندرج في مباحث علم الأصول.

فإن هذا الذي أفاده في وجه خروج أصل البراءة عن علم الأصول غير سالم عن الإشكال من حيث المبنى والبناء، أما الإشكال من حيث المبنى وكون فعلية التكليف بوصله فيما سيجيء في البحث عن حديث الرفع^(١)، وأما الإشكال من حيث البناء من استلزام هذا المبنى عدم شمول التعريف للبراءة الشرعية وكون البحث عنها استطرادياً لكون المجعول فيها هو عدم التكليف لا عدم فعلية التكليف، فيردّه ما اعترف به في ذيل تعليقه^(٢) على قول الماتن في مدلول حديث الرفع: فهو رفع فعلاً، من كون أصالة الاحتياط منجزة للتكليف ومن أجله تكون من المباحث الأصولية، وحديث الرفع وإن كان مدلوله هو جعل عدم التكليف ولكنّه يدل على عدم جعل الشارع في مورده الاحتياط الموجب لتنجيز التكليف المجهول، فهذا يكون اعترافاً منه ﷺ بأن لحديث الرفع دلالتين، أحدهما: جعل عدم التكليف، والثانية: عدم تنجز الحكم المجهول في مورده لدلالته على عدم جعل وجوب

١. في الصفحة ٥٣.

٢. قال ﷺ: يكون ايجاب الاحتياط بداعي تنجيز الواقع فإنه إيصال الواقع بأثره فيرجع إلى جعل احتماله منجزاً له إلى أن قال: ففائدة إيصال عدم التكليف وجعل عدمه فعلياً بإيصال دلالاته على عدم وجوب الاحتياط المبلغ للحكم الواقعي إلى مرتبة الفعلية والتنجيز، بل حيث إنّ لسانه لسان عدم التكليف فهو وارد على دليل الاحتياط. نهاية الدراية ٤: ٣٦.

الاحتياط بالنسبة إليه، فهذه الدلالة يكون أصل البراءة المستفاد من حديث الرفع داخلًا في مباحث علم الأصول، لكونه موجباً للعلم بعدم تنجز التكليف المجعول في مورد من ناحية دلالته على عدم جعل الاحتياط بالنسبة إليه. هذا مضافاً إلى أنه قال بعد هذا: بل يكون حديث الرفع وارداً على أصل الاحتياط وموجباً لارتفاع موضوع أصل الاحتياط حيث إن الموضوع لأصل الاحتياط هو احتمال التكليف فبدلالة الحديث على جعل عدم التكليف يرتفع احتمال التكليف، ومع انتفاء احتمال التكليف لا يبقى موضوع لجعل الاحتياط، فإنه بيانه هذا يظهر وجه آخر لاندراج البراءة في علم الأصول؛ إذ على هذا يكون أصل البراءة مقدماً رتبة على أصل الاحتياط الذي هو من مسائل علم الأصول، ومن ناحية أخرى تكون مسائل الأصول في الرتبة المتقدمة على مسائل الفقه، فلا مجال لجعل ما هو المتقدم رتبة على مسائل علم الأصول من مسائل الفقه؛ إذ يلزم منه تأخر ما هو المتقدم برتبتين، فاتضح كون أصل البراءة من مسائل علم الأصول حتى بناء على مبناه من كون المجعول في حديث الرفع هو جعل عدم التكليف لرفع فعليته. هذا تمام البحث في تعريف الأصول العملية.

بيان أقسام الشبهة

الأمر الثاني

لما كان الموضوع في الأصول العملية هو الشك في الحكم الواقعي فلا بد من بيان أقسام الشبهة والشك في الحكم، وتوضيحه أن الشك تارة يكون

موضوعاً للحكم الواقعي فلا ربط له بالأصول العملية، بل هو مندرج في مسائل علم الفقه، وذلك كالشكّ في ركعات الصلاة فإنه يكون موضوعاً لوجوب صلاة الاحتياط، وأخرى يكون الشكّ موضوعاً للحكم الظاهري، وهذا هو الذي يكون موضوعاً للأصول العملية ويكون مورداً للبحث في المقام.

ثمّ الأصول الجارية في مورده قد تكون عقلية، تنجزية كانت كأصالة الاشتغال أو تعديريّة كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث إنّ الأصل الجاري فيهما يكون من الأحكام العقلية أو من مدرّكاتها على القولين فيها، وقد تكون أصولاً عملية شرعية من البراءة والاحتياط والاستصحاب والمجعول الشرعي فيها يكون حكماً ظاهرياً على ما هو المشهور في مقابل القول بكون بعضها من الأمارات كما في مصباح الأصول^(١) بالنسبة إلى الاستصحاب، وما ذهب إليه المحقق الإصفهاني^(٢) فيه من جعل اليقين السابق منجزاً بقاء بالنسبة إلى المستصحب.

والشبهة في هذا القسم وهو كون الشكّ فيه موضوعاً للحكم الظاهري تارة تكون موضوعية وهي عبارة عمّا يكون منشأ الشكّ فيها هو الأمور الخارجية المانعة عن تشخيص الموضوع، كالظلمة وغيرها، ويكون رفع الشكّ بارتفاع

١. قال في التنبية الثامن: إن الاستصحاب أيضاً من الأمارات ولا ينافي ذلك تقديم الأمارات عليه؛ لأن كونه من الأمارات لا يقتضي كونه في عرض سائر الأمارات، فإن الأمارات الأخرى أيضاً بعضها مقدم على بعض. مصباح الأصول ٣: ١٥٤.

٢. قال في نهاية الدراية: والتحقيق أنّ الاستصحاب - كما يناسب المشتقات - هو الإبقاء العملي، والموصوف بالحجّة بناء على الأخبار هو اليقين السابق (إلى أن قال): فاليقين السابق يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً، وبقاءً جعلاً. نهاية الدراية ٥: ١١، التعليقة ١.

هذه الأمور، وأخرى تكون حكميّة وهي ما يكون منشأ الشكّ فيها مستنداً إلى ما يرتبط بالشارع المقدس من فقد الدليل على الحكم الواقعي أو إجماله أو تعارض الدليلين أو الأدلة.

ثمّ في صورة كون المنشأ للشك هو إجمال الدليل؛ فإن كان الإجمال في ناحية الموضوع المأخوذ في الدليل كإجمال الغروب الموضوع لدخول وقت الفريضة، يعتبر عنها بالشبهة المفهومية، وإن كان في ناحية المحمول والحكم المترتب على الموضوع، كما إذا تردد الدليل المتضمن للأمر بالدعاء عند رؤية الهلال بين الوجوب والاستحباب يعبر عنها بالحكمية وإن كانت كلتاها من الشبهة الحكميّة واقعاً.

وإن كان المنشأ فيها تعارض النصين فقد يرتفع التعارض إما لوجود الترجيح في أحد المتعارضين أو لأجل القول بالتخيير عند التكافؤ وعدم الترجيح، فتزول الشبهة، ثمّ على القول بالتساقط مع التكافؤ فقد تكون الوظيفة الرجوع إلى العموم أو الإطلاق الفوقاني إن كان موجوداً، فترتفع الشبهة به أيضاً، وعليه فينحصر استقرار الشبهة في مورد التعارض بصورة التكافؤ والتساقط وانتفاء العموم والإطلاق الفوقاني، ويكون المرجع فيه وفي الشبهة الموضوعية والحكمية لفقْد الدليل هو الأصل العملي.

وأيضاً الشبهة تارة تكون وجوبية وأخرى تحريمية، وكل منهما إما أن تكون نفسية وإما غيرية، فهذه هي صور الشبهة الحكمية التي يكون المرجع في تعيين الوظيفة العملية فيها هو الأصول العملية.

وقد أفرد الشيخ كل واحد من أقسام الشبهة التحريمية والوجوبية من

الحكمية والموضوعية في مسائل مستقلة^(١) فصارت المسائل ثمانية وجمعتها صاحب الكفاية^(٢) في مسألة واحدة من دون جعل كل واحد منها منفرداً مورد البحث وهو الأولى، وذلك لوحدة مناط البحث في الجميع من وجود الشبهة في الحكم الكلّي وعدم الظفر بدليل عليه وإن اختلف مورد الشبهة فيها فيكون تارة هو الوجوب وأخرى هو الحرمة، وكذا منشأها قد يكون هو فقد النصّ وأخرى إجمال النص، وثالثة تعارض النص ويكون بعضها مورداً للاتفاق وبعضها مورداً للاختلاف، ولكن هذه الافتراقات في الصور لا تكون دخيلة في ما هو جهة البحث في الجميع من كون مقتضى الأصل فيها بحسب الأدلة النقلية والعقلية هل هو البراءة أو الاحتياط؟ وهذا هو الغرض الأساسي في مباحث الأصول العمليّة للفقهاء من تعيين الوظيفة العمليّة في جميع هذه الصور بمقتضى الأدلة بعد الفحص واليأس عن الدليل على الحكم الكلّي.

تعيين مقتضى الأصل على فرض عدم تمامية الدليل على البراءة والاحتياط

الأمر الثالث:

قبل الشروع في البحث عن الأدلة ينبغي أن يعين ما هو مقتضى الأصل على فرض قصور أدلة الطرفين من القائل بالبراءة والقائل بالاحتياط هل هو البراءة أو هو الاحتياط؟ قد يقال بأن مقتضى الأصل هو الاحتياط، والوجه فيه هو عدم الريب في لزوم الاحتياط بمجرد احتمال الحكم من المولى ولزوم

١. فرائد الأصول ٢: ١٨، الموضوع الأول.

٢. كفاية الأصول: ٣٨٥، فصل في البراءة.

الفحص عنه واحتمال العقاب عليه، فبعد الفحص أيضاً حيث يكون الاحتمال باقياً ويحتمل العقاب عليه ما لم يتم دليل من ناحية المولى على عدم العقاب فلا بد من تحصيل الأمن منه بالاحتياط.

نظرية المحقق النائيني رحمته

وذهب المحقق النائيني^(١) إلى أن الأصل على فرض عدم تمامية أدلة الطرفين مع جانب البراءة حيث إنَّ المناط للزوم الاحتياط بمجرد احتمال الحكم هو أحد أمرين، أحدهما: العلم الإجمالي بوجود الأحكام الإلزامية في الشريعة المقدسة الموجب لتنجز تلك الأحكام بترك كل ما يحتمل الحرمة وفعل كل ما يحتمل وجوبه، والثاني: حكم العقل بلزوم الفحص عن أحكام المولى حسب ما تقتضيه وظيفة العبودية، والمفروض ارتفاع كلا الأمرين بعد الفحص من انحلال العلم الإجمالي والظفر على مقدار المعلوم بالإجمال بالعلم أو العلمي تفصيلاً ومن أداء وظيفته التي اقتضته العبودية وعدم قصور منه في ذلك، فيكون معذوراً لعدم البيان من ناحية المولى عند العقلاء، وحق الطاعة بالنسبة إلى المولى وإن كان مقتضياً للزوم إطاعة أحكامه؛ لكنه لا يقتضي أزيد من لزوم فحص العبد عن الوظائف التي يحتمل تعيينها من المولى والسؤال عنه، ولكنه بعد الفحص وعدم حكم من ناحيته يكون معذوراً عند العقل وكذلك العقلاء كما هو واضح بالنسبة إلى العبيد ومواليهم العرفية ولو كان الأمر عند المولى الحقيقي بالنسبة إلى عبيده على خلاف ما

استقرت عليه السيرة العقلانية لزم عليه التنبيه على ذلك، هذا غاية ما يمكن لتقريب ما ادّعاه.

نقد نظريته

لكن التحقيق عدم تمامية ما ذهب إليه، والوجه فيه هو أنه لا إشكال ولا خلاف في تمامية حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، والموضوع في هذه القاعدة هو الحكم الذي لا بيان عليه، والمحمول فيها هو حكم العقل (بقبح العقاب) ففي رتبة الموضوع مع غض النظر عن المحمول وإدراك العقل وحكمه بالقبح لا يخلو أمر الموضوع - وهو الحكم المحتمل الذي لا بيان عليه - من أحد أمرين إما احتمال العقاب عليه أو القطع بعدم العقاب، والثاني باطل إذ لا يبقى مع القطع بعدم الاستحقاق مجال لحكم العقل بالقبح للزوم تحصيل ما هو حاصل.

وبالجملة نفس الاحتياج إلى قاعدة قبح العقاب كاشف عن كون احتمال التكليف ملازماً لاحتمال العقاب، واحتمال العقاب موضوع للزوم دفعه عقلاً، وعلى الأول من احتمال العقاب فلا بد من تحصيل الأمن منه بالاحتياط، فتبين أن الأصل على فرض عدم تمامية أدلة الطرفين (الأصولي والأخباري) يوافق قول الأخباريين.

أدلة أصل البراءة

قد استدل على أصل البراءة بالأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والعقل والإجماع.

الاستدلال بالكتاب

قد استدل من الكتاب بآيات متعددة عمدتها الآية الشريفة: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) وتقريب الاستدلال هو أنه وإن كان ظاهر الآية بدأً كون الموضوع لنفي العذاب عن الأمة عدم بعث الرسول اليهم حيث إن الأصل في كل عنوان أخذ موضوعاً للحكم في لسان الدليل هو الموضوعية ودخل ذلك العنوان في ثبوت الحكم إلا في مورد قامت القرينة على عدم دخله والآية الشريفة مما قامت القرينة على عدم دخل خصوص بعث الرسول في ثبوت العذاب، والقرينة هو مناسبة الحكم والموضوع وذلك للقطع بأن مجرد بعث الرسول من دون حصول البيان من ناحيته على الحكم الالزامي لا يوجب ترتب العقاب على مخالفته، بل ما هو الجزء الأخير لترتب استحقاق العقاب على مخالفة الحكم هو بيان الرسول، فالمستفاد من الآية الشريفة بهذه القرينة هو توقف عذاب الأمة في مخالفة الحكم على بيان الشارع له بتوسط الرسول لا مجرداً للبعث بدون تحقق البيان منه، فالحكم المجهول بعد الفحص وعدم البيان عليه من الشارع يكون ممّا لا عذاب على مخالفته. وقد أورد على الاستدلال بالآية الشريفة على البراءة إشكالات.

الإشكالات الواردة على الاستدلال بالآية الشريفة

الإشكال الأول

أن مدلول الآية أخصّ مما هو مدعى القائل بأصالة البراءة حيث إن المدعى

في موردها هو عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم المجهول ومدلول الآية هونفي ترتب العقاب وفعليته على المخالفة ولا ريب في أن عدم فعلية العقاب عليها لا ينافي استحقاق المكلف للعقاب كما في مورد الشفاعة والعتو تفضلاً من الله والتوبة.

وقد أُجيب عن هذا الإيراد بأجوبة:

الجواب الأول: أن همّ الأصولي من أصالة البراءة هو الأمن من العذاب على مخالفة الحكم الشرعي من دون حاجة إلى إحراز نفي استحقاق العقاب في مقابل الأخباري القائل بلزوم الاحتياط بمقتضى احتمال العقاب في مخالفته ولزوم دفعه عقلاً ولكنه غير وافي بدفع الإشكال.

عدم وفاء الجواب بدفع الإشكال

لوجهين: الأول: أنّ علم الأصول قد مهّد لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي من المنجز والمعذر، والترخيص في العمل إنما يثبت إذا ثبت عدم استحقاق العقاب على العمل، وأما نفي فعلية العذاب التي هي أعم من عدم الاستحقاق فلا يثبت المطلوب كما لا يخفى.

الثاني: ترتب الأثر العملي على ثبوت استحقاق العذاب حتى في فرض عدم فعلية العذاب لأجل العفو عنه تفضلاً أو الشفاعة، إذ منشأ استحقاق العذاب هو ارتكاب المعصية، ولا ريب في كون ارتكابها موجباً للفسق والخروج عن العدالة وعدم قبول الشهادة وعدم جوار التقليد وغيرها من الآثار العملية.

نظرية الشيخ ﷺ في الجواب عن الاشكال

الجواب الثاني: ما أجابه الشيخ ﷺ^(١) بأن نفي فعلية العذاب في الشبهات الحكمية ملازم لعدم استحقاق العذاب على المخالفة عند الأخباريين فتكون الآية دليلاً على البراءة حسب اعترافهم ويكون الاستدلال بالآية جدلياً من باب إقناع الخصم.

نقد نظرية الشيخ ﷺ

وهذا الوجه أيضاً كسابقه إذ فيه:

أولاً: أن اعتراف الخصم بالملازمة بين نفي فعلية العذاب وعدم الاستحقاق على فرض ثبوته يفيد إسكات الخصم، ولكن لا يثبت عدم الاستحقاق بحسب الواقع حتى يتم أصل البراءة شرعاً بحسب الواقع.

وثانياً: عدم ثبوت اعتراف الأخباريين بالملازمة بين الأمرين، بل الظاهر خلافه، ضرورة إمكان عدم فعلية العذاب تفضلاً من الله تعالى أو لأجل الشفاعة في مورد المعاصي القطعية والعلم باستحقاق العذاب فكيف بمخالفة الحكم الاحتمالي.

نظرية المحقق الإصفهاني ﷺ في الجواب عنه

الجواب الثالث ما أفاده المحقق الإصفهاني^(٢) وتوضيحه يحتاج إلى بيان مقدمتين، الأولى: أن وجود المعلول يتوقف على تحقق تمام أجزاء العلة من

١. فرائد الأصول ٢: ٢٣، أدلة البراءة.

٢. نهاية الدراية ٤: ٢٦، أصالة البراءة.

المقتضي والشرط وعدم المانع ولا يمكن تحققه مع انتفاء واحد منها.

الثانية: أن استحقاق العقاب على المعصية والثواب على الإطاعة تارة يقال بأنها من الآثار التكوينية للأعمال، وتكون نسبة الأعمال إلى العقاب والثواب المترتب عليها نسبة ما بالاستعداد إلى ما بالفعل، ونسبة ما بالقوة إلى ما بالصورة وزان النطفة إلى الإنسان والبذرة إلى الثمرة، وأخرى يقال بأنها من الجعليات العقلانية الموجبة لحفظ النظام، وثالثة بأنها من الجعليات الشرعية التي اقتضت الحكمة جعلها لنيل الإنسان ما يوجب كماله المادي والمعنوي بدهاء أن عامة الناس لا ينبعثون من الأوامر ولا ينجرون عن النواهي التي توصلهم إلى مصالحهم وتصونهم عن الالتقاء في المفاصل إلا بداعي الخوف من العقاب ونيل الثواب، فجعل الشارع المقدس العقاب والثواب لحكمة بعث الناس إلى الأفعال المتضمنة لما هو الصالح وزجرهم عما هو موجب للفساد بعد ملاحظة قبح الكذب على الشارع الحكيم، وعلى جميع هذه المباني تكون دلالة الآية الشريفة على نفي فعلية العذاب ملازمة لنفي الاستحقاق.

أما على المبني الأول من كون العمل بمنزلة المادة المستعدة لصيرورتها بصورة العذاب فكما أن النطفة مستعدة لصيرورتها إنساناً والبذرة لصيرورتها ثمرة تكون الملكات الرذيلة الحاصلة من الأعمال السيئة والقبائح المتكررة مادة مستعدة لأن تتصور بصور العذاب في النشأة الآخرة، وعليه يكون معنى الاستحقاق قبول المادة الدنيوية وهي تلك الملكات الرذيلة لإفاضة مفيض الصور ما هي مقتضاها من العذاب عليها عند تحقق سائر أجزاء العلة من الشرائط الوجودية والعدمية، فالمانع عن فعلية العذاب لا يكون إلا فقد ما هو

شرط في إفاضة الصورة لها، والشرط إما أن يكون متمماً لفاعلية الفاعل أو متمماً لقابلية القابل، وحيث يكون المبدأ المفيض للصور على المواد القابلة تام الفاعلية فيكون عدم فعلية العذاب من ناحية فقد الشرط المؤثر في تتميم قابلية القابل الموجب لنقص في قابلية العمل حدوثاً من عدم البيان المقارن للعمل مثلاً أو بقاء مما يوجب سقوط العمل عن قابليته واستعداده لإفاضة صورة العذاب كالتوبة أو الحسنه المكفرة للسيئه، وعلى هذا فيكون عدم فعلية العذاب ملازماً لعدم الاستحقاق، وعدم تمامية قابلية العمل لصيرورتها عذاباً إما حدوثاً وإما بقاءً.

وأما بناء على كون العذاب المترتب على الأعمال بجعل من العقلاء من دون كونه ذاتياً للعمل فنفي العذاب عليه أيضاً يكون ملازماً لعدم استحقاق العذاب وعدم كون العمل أهلاً لجعل العقلاء وبنائهم على مؤاخذة عامله، حيث إن جعلهم المؤاخذة على العمل في مورد وعدم المؤاخذة منهم عليه في مورد آخر لا يكون جزافاً بلا منشا عقلائي، بل كان مبتنياً على التحسين والتقبيح العقلائين، بمعنى كون الفعل بحيث يصح ذم فاعله عقلاً ويصح عقاب الشارع عليه فمع وجود المانع عن صحة الذم حدوثاً أو بقاءً لا يكون العمل قبيحاً يصح ذم فاعله والعقاب عليه، وهذا معنى نفي الاستحقاق.

والإشكال بأن عدم فعلية المؤاخذة والعقاب إن كان لأجل كون عدم البيان مانعاً عن فعلية العذاب لكان ملازماً لنفي الاستحقاق، وأما إن كان عدم فعلية الذم لا لأجل وجود المانع، بل كان لأجل التفضل منه تعالى والامتنان على عبده فلا يكون ملازماً لعدم الاستحقاق.

مندفع بأن التفضل منه تبارك وتعالى أيضاً لا يكون جزافاً كما يقول به الأشاعرة لاستلزامه جواز الترجيح بلا مرجح، بل يكون ناشئاً عن خصوصية موجبة للتفضل والامتنان، فهذه الخصوصية المقتضية للتفضل موجبة لعدم حسن الذم والعقاب منه تعالى، فيكون نفي العذاب منه تفضلاً أيضاً موجباً لنفي الاستحقاق بالنسبة إليه تعالى.

وأما بناء على كونه من جعل الشارع فلأن العذاب والثواب يدور مدار الوعد والوعيد وتكون فعلية العذاب بالوفاء بالوعيد، وفيما إذا تحقق مانع عن الوفاء والتصديق بالوعيد من توبة أو حسنة مكفرة كان مانعاً عن بقاء وعيده وكان موجباً لتحديد الوعيد بالعقاب بعدم حصول التوبة والحسنة المكفرة بقاء وعدم ما يوجب عدم الوفاء به بدواً من عدم البيان فلا يكون الفعل موعوداً عليه العذاب إما بدواً أو بقاء وينتفي استحقاق العذاب بعدم الوعيد عليه فاتضح أن نفي فعلية العذاب في الآية الشريفة ملازم لنفي الاستحقاق على جميع المباني.

نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله

والنظر فيما أفاده من دفع الإشكال في مقامين.

المقام الأول: البحث فيما هو الصحيح من المباني الثلاثة.

المبنى الأول: كون المؤاخذة والعقاب من الآثار التكوينية للأعمال وكونها معاليل تكوينية لها لكون العمل مادة بالقوة مستعدة لها وصيرورتها عذاباً فعلياً بتحقق ما هو شرط في فعليتها.

ويرد عليه أولاً: أنه دعوى بلا دليل لم يقم عليها برهان، بل الأدلة الشرعية

من الآيات والروايات قائمة على خلافها، فإن غاية ما تدل الأدلة عليه هو كون العمل مقتضياً للعقاب أو الثواب، بمعنى كون العمل موجباً لكون العامل أهلاً لأن يعاقب أو يثاب من دون أن يكون العقاب أو الثواب، بمنزلة الصورة الفعلية للعمل وكون العمل ما بالقوة لها، بل الله يفعل ما يريد ويحكم ما يريد.

وثانياً: أن مقتضى هذا المبنى كون جزاء الأعمال السيئة والأعمال الحسنة من العقاب والثواب في النشأة الآخرة متولداً من الأعمال في النشأة الدنيا وكان صورتها التي تتصوّر تلك الأعمال بها في تلك النشأة هي الجنة والنار التي أوعدها الله تبارك وتعالى من دون أن تكون جنة ونار موجودة وراء تلك الاعمال، فيكون هذا المبنى مستلزماً لإنكار خلق الجنة والنار، مع أن الآيات الشريفة والروايات الواردة دالة على كونهما مخلوقين موجودين في هذه النشأة، من مثل قوله تعالى: ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١) ﴿وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^(٢) ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي﴾^(٣) فإن جملة الماضي تدل على الوقوع والتحقق في الخارج، وأما الروايات فقد صرح بوجودهما كما ورد عن الرضا عليه السلام في العيون في جملة ما سأله عبد السلام بن صالح الهروي «قال: قلت له: يا بن رسول الله فأخبرني عن الجنة والنار هما اليوم مخلوقتان؟ فقال: نعم، وإن رسول الله ﷺ قد دخل الجنة ورأى النار لَمَّا عرج به إلى السماء قال، فقلت له: إن قوماً يقولون إنهما اليوم مقدرتان غير مخلوقتين، فقال ﷺ: لا هم

١. سورة الفتح: الآية ٦.

٢. سورة النساء: الآية ٩٣.

٣. سورة التوبة: الآية ١٠٠.

متنا ولا نحن منهم، من أنكر خلق الجنة والنار كذب النبي ﷺ وكذبنا وليس من ولايتنا على شيء ويخلد في نار جهنم، قال الله تعالى: هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون...» الحديث^(١).

وقد ورد في هذا الباب أكثر من ثلاثمئة رواية نكتفي برواية منها.

وهي: ما ورد بسند صحيح عن زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: إن رسول الله ﷺ حيث أسرى إلى السماء لم يمر بخلق الله إلا رأى منه ما يحب من البشر واللطف والسرور به حتى مر بخلق من خلق الله فلم يلتفت إليه ولم يقل له شيئاً فوجده قاطباً عابساً، فقال: يا جبرئيل ما مررت بخلق من خلق الله إلا رأيت البشر واللطف والسرور منه إلا هذا، فمن هذا؟ قال: هذا مالك خازن النار، وهكذا خلقه ربّه، قال: فإني أحب أن تطلب إليه أن يريني النار، فقال له جبرئيل عليه السلام: إن هذا محمّد رسول الله وقد سألتني أن اطلب إليك أن ترية النار، قال: فأخرج له عنقاً منها فرأها، فلما ابصرها لم يكن ضاحكاً حتى قبضه الله عز وجل^(٢).

وثالثاً: بأنه على فرض التنزل عما ذكر من الإشكال إنما يمكن كون الجزاء من الآثار التكوينية للأفعال الوجودية كالمحرمات من الغيبة والكذب والزنا، وأما بالنسبة إلى التروك - كترك العبادات مثلاً - فهي غير قابلة لكونها مادة لما يترتب عليها من العقاب والثواب، وذلك لاتّفاق الفلاسفة على تقوّم المادة وما بالقوّة بالأمر الوجودية، وأما الأمور العدمية فلا معنى لكونها مواداً مستعدّة لقبولها الصور الفعلية.

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٣٢، الباب ١١ من باب ما جاء عن الرضا عليه السلام، الحديث ٣.

٢. بحار الأنوار: ١٨: ٣٤١، باب اثبات المعراج.

ورابعاً: أن هذا المبنى مستلزم لأن لا يكون مجرد العمل مقتضياً للجزء من العقاب والثواب، ضرورة أن ما يكون بمنزلة المادة المستعدة لصيرورته عقاباً فعلياً أو ثواباً كذلك هو الملكة الراسخة في النفس، وهي الحاصلة من تكرار العمل بحيث يصير عادة راسخة في النفس، ومجرد المعصية مالم تصر عادة راسخة في النفس لا تكون مادة مستعدة لصيرورتها عقاباً فعلياً وناراً نفسانياً، مع أن الضرورة الفقهيّة قائمة على أن مطلق المعصية موجب لاستحقاق العقاب عليها بلغت بحدّ الملكة أو لم تبلغ.

وبالجملة: فهذا المبنى وإن كان ممكناً ثبوتاً لعدم قيام برهان على استحالته إلا في السيئات العدميّة؛ ولكنه ممنوع إثباتاً لكونه مخالفاً لما تدلّ عليه الأدلة الشرعيّة. نعم في بعض الروايات بالنسبة إلى بعض الأعمال ما يشير إليه بنحو الموجبة الجزئية في موارد، مثل ماورد بالنسبة إلى خلق السيئ، ولا إشكال فيه لاثبوتاً ولا إثباتاً على فرض تماميّة دلالة ما ورد، ولكنه غير مربوط بما هو مورد البحث في هذا المبنى.

المبنى الثاني: وهو كون المؤاخذه والعذاب من الاعتبارات العقلائيّة المعدودة من القضايا المحمودة المبتنية على الحسن والقبح الاعتباريين المجموعولين بالاعتبار العقلائي المبتني على لزوم حفظ النظام الاجتماعي والاجتناب عمّا يوجب اختلاله. وهذا المبنى هو الذي اختاره هذا المحقق وأصرّ عليه في مبحث التجري^(١).

ويرد عليه أيضاً أنه مخالف لحكم العقل، ضرورة درك العقل قبح الظلم

وحسن العدل بما هو ظلم وبما هو عدل بتجريده عن العناوين الثانوية الطارئة عليهما أي لحاظهما بذاتهما، فيكون القبح والحسن بنظر العقل من لوازمهما الذاتية غير المنفكة عنهما من دون أن يكون الحسن والقبح العارضين لهما بالعرض، وأن ما بالذات حسن وقبيح هو حفظ النظام واختلاله، فإن العقل يدرك قبح معصية الله وحسن إطااعته وإن لم تكن المعصية دخيلة في اختلال النظام، مع أن لازم كون الحسن والقبح فيهما من القضايا المحمودة انتفاء القبح والحسن فيما لم يكونا دخيلين في النظام حفظاً واختلالاً. وهو واضح البطلان، فإن قبح معصية الله وحسن إطااعته لا يدور مدار النظام الاجتماعي وعدمه، ولا ينتفي على فرض انتفاء الاجتماع، وعليه فحيث يكون القبح من اللوازم الذاتية لما هو من مصاديق الظلم فلا يمكن الجعل التأليفي بينه وبين ملزومه على ما هو المقرر في محلّه من استحالة الجعل التأليفي بين الذات وذاتياته. فالحق في المقام الأول هو أن أصل استحقاق العقاب على المعصية والثواب أمر عقلي، حيث إنّ العقل يدرك أن الظلم بذاته قبيح والعدل بذاته حسن وأنّ معصية الله وإطااعته من أبرز مصاديق الظلم والعدل، وأما تعيين حدّ العقاب والثواب كمّاً وكيفاً بيد الشارع وبجعله جلّ شأنه.

المقام الثاني: دعواه ﷺ ملازمة نفي فعليّة العذاب على كلّ واحد من المباني الثلاثة لكون عدم بعث الرسول واللايبانية مانعاً عن ثبوت استحقاق الفاعل من جهة كونه موجباً لقصور في قابليّته.

ويرد عليه أنّ المانع حيث يكون امراً وجودياً مزاحماً لفعليّة اقتضاء المقتضي مع تماميّة المقتضي في اقتضائه فدائماً يكون المانع هو الأمر

الوجودي المقتضي لأمر يكون ذلك الأمر مزاحماً ومانعاً عن فعلية اقتضاء المقتضي لأمر آخر، فلا يمكن أن يكون عدم البيان ملازماً لنفي استحقاق العقاب من حيث كونه مانعاً عن فعلية التكليف.

هذا مضافاً إلى أنه على فرض تمامية ما ادّعاه - من ملازمة نفي فعلية العذاب في ظرف عدم البيان مع عدم استحقاق العذاب - فهو اجنبي عن مورد البحث، حيث إن المدعى المبحوث عنه هو دلالة الآية الشريفة على نفي الاستحقاق، وما أفاده من نفي الاستحقاق إنما هو بمقتضى البرهان العقلي الذي استند إليه من دون إثبات دلالة الآية الشريفة عليه.

نظرية المحقق الخوئي رحمته الله في الجواب عن الإشكال

الجواب الرابع: ^(١) هو أن جملة ما كان الله أو ما كنا وأمثالهما من مادة الكون مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى وأن صدره غير مناسب لشأنه فإنه يظهر من استقراء موارد استعمالها من مثل قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾ ^(٢) وقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ^(٣) وقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ ^(٤) أن الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان فيكون المراد من الآية الشريفة أن التعذيب قبل البيان غير لائق به تعالى، وهو ملازم لعدم كون العبد مستحقاً للعذاب قبل البيان، إذ على فرض استحقاق

١. مصباح الأصول ٢: ٢٥٦، الاستدلال على البراءة بالآية الشريفة.

٢. سورة التوبة: الآية ١١٥.

٣. سورة آل عمران: الآية ١٧٩.

٤. سورة الأنفال: الآية ٣٣.

العبد لا وجه لعدم كونه لائقاً به تعالى فالمدلول المطابقي للآية الشريفة وإن كان نفي فعلية العذاب إلا أنها بالالتزام تدل على نفي الاستحقاق أيضاً.

نقد هذه النظرية

وهذا الوجه أيضاً غير سالم عن الإشكال حيث إن مقتضى القاعدة في كل لفظ حمله على معناه الحقيقي ما لم تنصب القرينة على إرادة غيره وارتكاب المجاز أو الإضمار هو خلاف الأصل، ولا ريب في كون الجملة المشتملة على الفعل الماضي المنفي حقيقة تدل على مجرد عدم صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه منه، وأما دلالتها على عدم كون صدور الفعل عن الفاعل لائقاً مناسباً لشأنه فهو خارج عن مدلولها ويحتاج إلى الإضمار، فلا يصح حمل الجملة عليها بلا قرينة، ومجرد استعمالها في موارد كثيرة وإرادة هذا المعنى لأجل القرينة لا يوجب حمل الجملة عليها بلا قرينة، هذا مضافاً إلى عدم تمامية الاستقراء إذ في مثل قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾^(١) لا ريب في استحقاق المنافقين للعذاب، ومجرد كون الخاتم ﷺ فيهم لا يوجب سلب الاستحقاق عنهم، بل عدم العذاب منه تعالى إنما يكون لاجل لطفه بالخاتم ﷺ.

ما هو التحقيق في الجواب عن الإشكال

الصحيح في الجواب عن الإشكال وتمامية دلالة الآية الشريفة على نفي الاستحقاق هو وجود القرينة الداخلية والخارجية على كون نفي العذاب في

الآية ناشئاً من نفي الاستحقاق أما القرينة الداخلية هو أنه لا ريب في كون بعث الرسول كناية عن البيان وذلك للقطع بعدم دخل لخصوص البعث في التعذيب، بل الغرض بعث الرسول لأجل البيان للمكلف فيكون مدلول الآية كناية عن نفي العذاب على مخالفة الحكم قبل بيانه، ولا ريب في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وحيث إنَّ حكمه هذا من الأحكام العقلية غير المحتاجة إلى النظر وإقامة البرهان كان قرينة عقلية متصلة دالة على أن نفي الفعلية إنما يكون من ناحية نفي الاستحقاق.

وأما القرينة الخارجية فهي قوله تعالى ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْنَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ ذِكْرَى وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾^(١) فإنَّ قوله تعالى في الذيل دال على أن العذاب قبل الإنذار ظلم والظلم لا يليق بالله جل شأنه فيكون الذيل إرشاداً إلى ما يدركه العقل وقرينة على كون نفي العذاب من ناحية عدم الاستحقاق وكون المنطوق لعدم الاستحقاق عدم الوصول إلى العبد، سواء كان عدم الوصول من ناحية عدم البيان من الشارع أو من ناحية إخفاء الظالمين؛ وذلك لكون الموضوع للقبح هو مطلق عدم البيان وعدم استناد تفويت الغرض ومخالفة التكليف إلى تقصير من المكلف، فتحصل إلى هنا تمامية دلالة الآية على نفي الاستحقاق.

الإشكال الثاني

على الاستدلال بالآية أنها تدل على نفي العذاب الدنيوي والمدعى هو نفي العقاب والعذاب الأخروي.

والجواب عن هذا الإيراد لا يحتاج الى زيادة بحث ودقة نظر فإن عدم فعلية العذاب الدنيوي وإن كان غير ملازم لعدم فعلية العذاب الأخروي، وكذا غير ملازم لعدم استحقاق العذاب الأخروي، ولكن عدم الاستحقاق للعذاب الدنيوي ملازم بالأولية القطعية لعدم استحقاق العذاب الأخروي بدهاءة أن عدم استحقاق العذاب الأخف على عمل موجب لعدم استحقاق العقاب الأشد على ذلك العمل قطعاً والآية الشريفة حيث تدل على عدم استحقاق العذاب الدنيوي على مخالفة التكليف بلا بيان تكون دالة على عدم استحقاق العذاب الأخروي الذي لا يقاس به العذاب الدنيوي بطريق أولى، فإن العقل يحكم بأن من لم يستحق المؤاخظة بالأخف على فعل فهو لم يستحق المؤاخظة بالأشد منه على ذلك الفعل قطعاً.

الإشكال الثالث

إن جملة: «ما كنا» تدل بمقتضى هيئة الماضي على نفي العذاب عن الأمم السالفة لانفي العذاب بنحو الاطلاق.

جواب صاحب الكفاية رحمته عنه ونقده

وقد أجاب بعض الأكابر^(١) بأن الأفعال الزمانية من الماضي وغيره المسند إلى الله تبارك وتعالى منسلخة غالباً عن الزمان ولكنه مورد للنظر والإشكال إذ ما ذكره رحمته تام بالنسبة إلى الفعل المسند الى ذاته تعالى أو صفاته كالعلم

١. درر الفوائد: ١٨٨، عند الاستدلال بالآية.

والقدرة فإنهما غير زمانيين، وأما المستند إلى الأفعال الزمانية الواقعة في الزمان فلا وجه لانسلاخها عن الزمان كالخلق والرزق والمسند اليه في هذه الآية من هذا القبيل.

الصحيح في الجواب

الجواب الصحيح هو ما أفاده المحقق العراقي^(١) بأن الماضي في الآية وإن كان دالاً على نفي العذاب في الزمان الماضي، ولكنه ليس المراد زمان الماضي بالنسبة إلى زمان نزول الآية، بل المراد الماضي بالنسبة إلى زمان بعث الرسول فإن هيئة فعل الماضي وإن كانت دالة على النسبة التحقيقية في مقابل هيئة المضارع الدالة على النسبة الترقبية ولكن التحقق والترقب إنما يلاحظ إلى الزماني المذكور في الكلام فيكون المراد من الآية نفي العذاب عن كل أمة في الزمان المتقدم على بعث الرسول فيهم. فظهر إلى هنا تمامية دلالة الآية على نفي استحقاق العذاب على مخالفة التكليف الذي لم يتم بيان من الشارع عليه وسلامتها عما أورد عليها من الإشكالات.

الحق في الإشكال على الاستدلال بالآية

ولكن ما هو العمد في الإشكال على الاستدلال بها عدم دلالتها على مدعى الأصوليين فإن مدعاهم هو ثبوت البيان على البراءة عن التكليف المجهول في مقابل دعوى الأخباريين من ثبوت البيان على الاحتياط، والآية

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٠٥، في الاستدلال بالآيات على البراءة.

غير متعرضة لثبوت البيان ولا لعدمه بل متعرضة لكبرى عدم استحقاق العذاب قبل البيان على ما هو الوظيفة، وهذه الكبرى متفقة عليها بين الفريقين وكان وزان مدلول الآية وزان قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع أدلة الأصوليين على البراءة على فرض التمامية أو أدلة الأخباريين على الاحتياط من عدم وصول التوبة إليها لكونها محكومة وأدلة البراءة والاحتياط حاکمة عليها أو واردة، وحيث يظهر البحث في سائر الآيات مما ذكر من البحث في هذه الآية فلا حاجة إلى الإطالة والتعرض للبحث فيها.

وأما السنة فقد استدلت على البراءة في الشبهات الحكمية بعدة روايات والعمدة.

الاستدلال على البراءة بحديث الرفع

وهو ما رواه الصدوق رحمته الله في التوحيد^(١) والخصال^(٢) عن أحمد بن يحيى عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله رحمته الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة أشياء الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة^(٣) وهذا الحديث وإن صرحوا بكونه صحيحاً ولكننا نتعرض للبحث عن سنده في خاتمة البحث بعد الفراغ عن البحث في دلالاته على البراءة في الشبهات الحكمية وما يرتبط به.

١. التوحيد: ٢٤ / ٣٥٣.

٢. الخصال: ٩ / ٤١٧.

٣. وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩ الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

والبحث فيها من حيث الدلالة في جهات:
 الأولى: في تمامية دلالته من حيث الاقتضاء.
 الثانية: البحث من جهة وجود المانع.
 والثالثة: فيما يستفاد من الحديث من سائر الأمور المهمة المربوطة بالأصول
 والفقه.

البحث في دلالة الحديث على البراءة

الجهة الأولى: وهي أهم الجهات المبحوث عنها فيه؛ وذلك لامتياز الاستدلال به عن الاستدلال بالآية الشريفة بما تقدم من كون الآية على فرض تمامية دلالتها على عدم استحقاق العذاب على مخالفة التكليف قبل البيان وزانها وزان حكم العقل بقبح العقاب على البيان، وكأن أدلة الأخباريين من الروايات وغيرها على فرض تمامية دلالتها على لزوم الاحتياط بياناً على التكليف ومقدماً عليها بالورود وذلك بخلاف الحديث فإنه على فرض تمامية دلالته على البراءة صار معارضاً لأدلة الاحتياط من ناحية كونه بياناً على عدم التكليف وعدم استحقاق العقاب بمخالفته ومورد الاستدلال منه هو إسناد الرفع فيه إلى ما لا يعلمون، إذ لا ريب في كون الشبهات الحكمية مما ينطبق عليها عنوان ما لا يعلم، فيكون من مصاديقها، فلا بد أن يلاحظ ما هو المرفوع بالنسبة إلى هذا العنوان، وما هو المحتمل منه في مقام الثبوت أمور:

المحتملات من الحديث ثبوتاً وما هو المتعين منها إثباتاً

١. كون المرفوع هو العقاب

٢. كون المرفوع هو استحقاق العقاب
٣. كون المرفوع جميع الآثار (أو الأثر الظاهر منه)
٤. كون المرفوع وجوب الاحتياط
٥. كون المرفوع هو الحكم واقعاً
٦. كون المرفوع هو فعلية الحكم الواقعي
٧. كون المرفوع هو الحكم ظاهراً

التحقيق في المحتملات المذكورة

يرد على الاحتمال الأول من كون المرفوع هو العقاب أنه إنما يصح بناء على كون العقاب من الأمور المجعولة من الشارع حتى يمكن رفعها من الشارع بما هو شارع، وأما بناء على سائر الأقوال من كونه من الآثار التكوينية أو من الأمور الجعلية العقلانية فلا يكون قابلاً للرفع الشرعي، لعدم كونها من الأمور الشرعية ليكون وضعها ورفعها بيد الشارع.

ولا يخفى أنه على القول الأول من كون العقاب على العصيان من الجعليات الشرعية وإن كان هذا الاحتمال ممكناً ثبوتاً ولكن يتوجه على الاستدلال بالحديث على هذا الاحتمال إشكالان: الأول عدم تمامية دلالة الحديث على ما ادعاه الأصوليون في جريان البراءة في الشبهات الحكمية من عدم استحقاق العذاب في ارتكاب الشبهة، إذ لا ريب في كون رفع العقاب أعم من عدم استحقاق العقاب.

والثاني احتياج إرادة هذا الاحتمال إلى التقدير وذلك لأن الرفع أسند في

الحديث الى نفس «ما لا يعلمون» فلا بد من تقدير المؤاخذة أو المجاز في الإسناد، وهذا خلاف أصالة الحقيقة.

الاحتمال الثاني: أن يكون المرفوع استحقاق العقاب، فيرد عليه أنه غير ممكن إذ لا ريب في كون استحقاق العقاب إما من الاعتبارات العقلانية بناء على كون قبح الظلم وحسن العدل من القضايا المشهورة التي تطابقت عليه أراء العقلاء حفظاً للنظام كما هو أحد القولين فيهما، وإما من اللوازم الذاتية للأفعال يدركها العقل بمعنى كون قبح الظلم وحسن العدل من الأمور الواقعية الثابتة لذاتهما يدركها العقل كما هو الصحيح فعلى كلا القولين لا يمكن تعلق الرفع الشرعي باستحقاق المؤاخذة لكونه إما من الاعتبارات العقلانية أو من الأمور التكوينية، هذا مضافاً إلى كون هذا الاحتمال أيضاً محتاجاً إلى التقدير.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد جميع الآثار من الآثار العقلية والشرعية وقد ظهر الإشكال فيه من ناحية عدم قابلية الآثار العقلية للرفع الشرعي، وإن كان المراد جميع الآثار الشرعية فرفعها ممكن ثبوتاً ولكن يرد الإشكال عليه بأن رفع جميع الآثار الشرعية عن الحكم مستلزم للغوية وضعه مع فرض عدم ترتب أي أثر عليه.

اللهم إلا أن يقال بكفاية ترتب الأثر العقلي على وضعه في عدم لزوم اللغوية من جعله حيث لا يمكن للشارع رفعه.

الاحتمال الرابع وهو كون المرفوع وجوب الاحتياط: فلا محذور في هذا الاحتمال ثبوتاً لكون وضعه بيد الشارع فهو قابل للرفع شرعاً ومع رفعه يتم الاستدلال بالحديث على البراءة إذ برفع الاحتياط يحصل الأمن من استحقاق

العقاب على مخالفة التكليف الواقعي ويثبت الترخيص في العمل، وإنما الإشكال من حيث الإثبات لاحتياج دلالة الحديث على التقدير، وذلك لظهوره في كون المرفوع هونفس ما لا يعلم، فيلزم من حمل الحديث على هذا الاحتمال رفع اليد عمّا هو ظاهر فيه من دون أي دليل يقتضيه.

الاحتمال الخامس وهو كون المرفوع هو الحكم الواقعي المجهول، وهذا أيضاً وإن كان قابلاً للرفع والوضع شرعاً ولكنه يلزم منه أولاً ما هو ضروري البطان والاستحالة وهو التصويب، وثانياً بأنه يلزم منه محال آخر وهو كون المحمول معدماً لموضوعه، وبيانه أن وزن الحكم بالنسبة إلى موضوعه وزان المغلول بالنسبة إلى علته، حيث إنّ الحكم متقوم بالموضوع عارض عليه فلا بد من وجود الموضوع في ظرف وجود الحكم فيستحيل أن يكون الحكم معدماً لموضوعه، وحيث إنّ الموضوع في «ما لا يعلمون» هو الحكم الواقعي الذي فرض وجوده ويكون المكلف جاهلاً به، فيلزم من رفعه عدم وجوده بمقتضى كونه مرفوعاً ليس بموجود في الشريعة فيكون الحكم وهو الرفع معدماً لموضوعه وهو محال.

الاحتمال السادس: وهو كون المرفوع في التسعة هو الأثر الظاهر أو أظهر الآثار (فلا محذور فيه ثبوتاً) وإنما الإشكال فيه أيضاً في مقام الإثبات حيث إنّ الظاهر من إسناد الرفع إلى التسعة كون المرفوع في الجميع أمراً واحداً تعلق الرفع به، ويلزم من حمله على الأثر الظاهر أن لا يكون المرفوع في الجميع أمراً واحداً. إذ الأثر الظاهر في الحسد مثلاً هو التكليف فيكون المرفوع هو عدم الحرمة ولكن النسيان مثلاً غير قابل للتكليف عقلاً فلا يمكن أن يكون الموضوع فيه هو الحكم التكليفي، بل المرفوع فيه منحصر في الحكم الوضعي.

نظرية صاحب الكفاية في مدلول الحديث

الاحتمال السابع كون المرفوع في «ما لا يعلم» هو فعلية الحكم لانفسه فقد اختار صاحب الكفاية رحمته هذا الاحتمال وقال: فالإلزام المجهول من (ما لا يعلمون) فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذه عليه قطعاً.^(١)

ثم إنه رحمته أجاب عن الإشكال بعدم إمكان تعلق الرفع باستحقاق المؤاخذه حيث إنه أمر عقلي غير قابل للرفع الشرعي، بأن استحقاق المؤاخذه وإن كان غير قابل لتعلق الرفع الشرعي بنفسه، ولكنه قابل للرفع برفع سببه وهو جعل وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم الواقعي المجهول، حيث إن الحكم المجهول قابل لجعل الشارع وجوب الاحتياط فيه حتى يترتب على مخالفته استحقاق المؤاخذه عليه، فيكون قابلاً للرفع وجوب الاحتياط بالنسبة اليه ليترتب عليه عدم المؤاخذه على مخالفته، وعليه يكون أمر رفع المؤاخذه على الحكم الواقعي بيد الشارع بواسطة رفع سببها وهو وجوب الاحتياط.

ثم تعرض لإشكال آخر وهو أن مقصود الأصولي رفع المؤاخذه على الحكم الواقعي وتحصيل المؤتمن عليه، وأما رفع المؤاخذه على وجوب الاحتياط فيوجب رفع أثر وجوب الاحتياط لا أثر الحكم الواقعي. وأجاب عنه بأنه إنما يرد فيما إذا كان وجوب الاحتياط وجوباً نفسياً ناشئاً من مصلحة قائمة بعنوان الاحتياط، وأما إذا كان وجوبه طريقياً بداعي التحفظ على الحكم الواقعي المجهول وعدم فوته عنه كما هو المفروض في المقام، فعدم وجوبه يكون موجباً

لعدم لزوم موافقة الحكم الواقعي وعدم استحقاق المؤاخذه على مخالفته كما هو شأن الوجوب الطريقي.

ثم إنه عليه السلام ذهب في صدر كلامه إلى أن المرفوع هو الحكم فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً، ولكنه في آخر كلامه قال بأن المرفوع هو الحكم ظاهراً، فلا بد أن يبحث في ما هو المراد من رفع الحكم فعلاً ورفع الحكم ظاهراً هل المراد منهما أمر واحد أو هما مختلفان؟

إشكال المحقق الإصفهاني عليه السلام في كون المرفوع هو فعلية الحكم

وقد استشكل المحقق الإصفهاني عليه السلام ^(١) في ذلك باستحاله تعلق الرفع بفعلية الحكم ابتناءً على ما اختاره في حقيقة فعلية الحكم من كون فعلية الحكم بوصوله إلى المكلف فما لم يصل الحكم إليه لا يكون فعلياً، والوجه فيه أن الإنشاء حيث كان من الأفعال الاختيارية لا يمكن تحققه بدون الداعي كما هو شأن الأفعال الاختيارية، والدواعي في الإنشاءات مختلفة، فتارة يكون الإنشاء بداعي الامتحان وأخرى بداعي التعجيز وثالثة بداعي البعث، والإنشاء بكل داعٍ يكون مصداقاً لذلك الداعي، فالإنشاء يداعي الامتحان هو الامتحان، وبداعي البعث هو البعث، وحيث إن الإنشاء بكل داعٍ مصداق لذلك الداعي تكون فعلية ذلك الإنشاء بفعلية ما هو الداعي له وتحققه في الخارج، والداعي لإنشاء بعث المكلف إلى الفعل هو إمكان الانبعاث نحو الفعل باختياره بحيث لو كان خالياً من موانع العبودية لانبعث

نحو العمل، وليس الداعي فعلية الانبعاث، لعدم تحققه في الفساق والعصاة مع أنهم مكلفون بالأحكام. ففعلية البعث بفعلية إمكان الانبعاث، وهو متوقف على وصول التكليف إلى المكلف، والوصول وعدمه أمر تكويني ليس وضعه ورفع بيده الشارع بما هو شارع، فعليه لا يعقل تعلق الرفع بفعلية التكليف في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، لعدم كون فعلية الحكم مجعولة للشارع بما هو شارع.

ثم ذهب إلى أن الحق في مدلول الحديث هو جعل الشارع عدم التكليف في ظرف الشك كما أن المجعول في قاعدة الحل (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) هو جعل الحلية في ظرف الشك.

نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله

والتحقيق في الجواب عن هذا الإشكال يحتاج إلى ملاحظة الأقوال في حقيقة الحكم وفعليته، وعمدة الأقوال فيها ثلاثة: قول صاحب الكفاية، وقول الشيخ ومن وافقه، وقول المحقق الإصفهاني.

مختار صاحب الكفاية في مراتب الحكم

قد اختار صاحب الكفاية في التعليقة^(١) بأن للحكم أربعة مراتب من دون تجديد نظر له في ذلك - إلا ما أفاده في الكفاية في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وتقسيم الفعلية إلى الفعلية المطلقه والفعلية من وجه -^(٢):

١. درر الفوائد: ٧٠.

٢. كفاية الأصول: ٣٠٧ في أقسام القطع وأحكامه وفي الصفحة ٣٢٠، في أحكام الأماره.

الأولى: مرتبة الإقتضاء وهي مرتبة الملاكات القائمة بالأفعال ففي هذه المرتبة تكون الملاكات مقتضية لإنشاء الحكم من دون جعل الإنشاء على طبقها؛ وذلك لوجود المانع عن الإنشاء كما في عصر قبل البعثة، ففي هذه المرتبة يكون الحكم في مرتبة القوة والشأنية.

الثانية: مرتبة إنشاء الحكم لأجل تحقق الشرط ورفع المانع عنه فيصل الحكم إلى مرتبة إنشاء الشارع له، ولكنه لا يصل إلى حدّ البعث والزجر؛ وذلك لوجود المانع عن انقداح الإرادة في نفس النبي أو الولي، وبعد رفع المانع وحصول انقداح الإرادة أو الكراهة في نفسها تحقق المرتبة الثالثة منه.

الثالثة: وهي مرتبة تحقق البعث إلى الفعل والزجر عنه وانقداح الإرادة والكراهة في نفس النبي ﷺ.

الرابعة: هي مرتبة تنجز الحكم على المكلف بوصوله إليه واستحقاق العقوبة على مخالفته.

نقد المحقق الخراساني رحمته الله في مراتب الحكم

ويرد عليه عدم كون ما جعله في المرتبة الأولى والرابعة من مراتب الحكم وذلك لكون المقتضي للشيء من أجزاء علته، ومن المعلوم عدم كون العلة من مراتب المعلول، وكذا تنجز الحكم بمعنى ترتب استحقاق العقاب وعدمه على مخالفة الحكم في ظرف العلم بالحكم والجهل به إنما هي من آثاره ولا يكون مما هو داخل فيه، فهما من مبادئ الحكم وتبعاته لا من مراتبه.

نظرية المنسوب إلى المشهور في مراتب الحكم

نسب إلى المشهور واختاره المحقق النائيني رحمته ^(١) أن للحكم مرتبتين مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية، أما مرتبة الإنشاء فهي عبارة عن جعل الحكم على الموضوع بنحو القضية الحقيقية، بأن يجعل الحكم على الموضوع الذي يفرض وجوده مع جميع شرائطه، سواء كان موجوداً حين إنشاء الحكم أم يوجد بعداً، فالموضوع للحكم في هذه المرحلة يكون مفروض الوجود ومن أجل ذلك لا يكون الحكم فعلياً موجوداً في الخارج بل يكون محض الإنشاء على ما فرض وجوده في الخارج. وأما مرتبة تحقق الحكم ووجوده الخارجي في عالم الاعتبار فوجود الموضوع وتحققه في الخارج مع جميع شرائطه، ففي مثل قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ ^(٢) أنشأ الشارع وجوب الحج على البالغ العاقل المستطيع الذي فرض وجوده في الخارج من دون نظر إلى وجوده الخارجي حين الإنشاء، ثم هذا الوجوب المنشأ على الموضوع الذي فرض وجوده يصير فعلياً متحققاً في الخارج بالنسبة إلى كل بالغ عاقل مستطيع تحقق في الخارج، وأما قبل تحقق الموضوع خارجاً مع الشرائط فلا معنى لوجود الحكم، وما تحقق من الحاكم إنما هو مجرد الاعتبار، وأما المعتمر وهو البعث الاعتباري مثلاً فهو لا يتحقق إلا بعد تحقق المبعوث وهو المستطيع مثلاً فما هو المتحقق بالإنشاء هو مجرد

١. أجود التقريرات ١: ١٨٨ - ١٨٩، في المطلق والمشروط.

٢. الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

اعتبار المولى من دون تحقق المعبر، وهو الحكم وبعد تحقق الموضوع مع الشروط يتحقق المعبر فالاعتبار في ظرف الإنشاء والمعتبر وهو الحكم في ظرف وجود الموضوع، فتبين أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه، ثم إن الحكم الفعلي إذا وصل إلى المكلف يصير منجزاً عليه يستحق العقاب على مخالفته وإن لم يصل إليه يكون معذوراً في مخالفته.

نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله في فعلية الحكم

القول الثالث الذي اختاره المحقق الإصفهاني رحمته الله ^(١) هو أن فعلية الحكم ليست بفعلية الموضوع وشروطه، بل فعلية الحكم تدور مدار وصول الحكم إلى المكلف وعدم وصوله، فلا يكون الحكم فعلياً بمجرد تحقق الموضوع وهو المكلف الواجد للشروط ما لم يصل الحكم إليه، والوجه في ذلك ما تقدم من مبناه في حقيقته إنشاء الحكم من كون الإنشاء بداعي جعل الداعي الإمكاناني في نفس المكلف بالنسبة إلى المتعلق، ولما كان الإنشاء بكل داع مصداق لذلك الداعي، فالإنشاء بداع الامتحان مثلاً مصداق للامتحان، والإنشاء بداعي جعل الداعي الإمكاناني إلى البعث مصداق للبعث، فتكون فعلية ذلك الإنشاء بفعلية الداعي الإمكاناني للانبعث في نفس المكلف وتحققه في الخارج، ومجرد تحقق الموضوع مع الشروط لا يكون موجباً لفعلية ذلك الداعي وتحققه في نفس المكلف، بل هو موقوف على وصول الحكم إليه فلا تكون فعلية الحكم إلا بوصوله إلى المكلف لا بفعلية الموضوع

مع شرائطه كما هو المشهور؛ إذ بالوصول يكون البعث والزجر الإنشائي داعياً وزاجراً امكانياً للمكلف لا بفعلية الموضوع مع الشرائط.

نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته

يرد على نظريته ما يحتاج بيانه إلى تقديم أمور:

الأول: أنّ فعلية الشيء مساوق لوجوده؛ لوضوح عدم كون ما به قوة الشيء مصداقاً لذلك الشيء فنطفة الإنسان مثلاً لا يصدق عليه الإنسان حقيقة إلا بعد تحقق صورة الإنسان ووجودها، وهذا الأمر من الأصول الموضوعية المسلمة.

الثاني: أن مساوقة الفعلية مع الوجود من الأحكام الثابتة لمطلق الوجود بلا فرق في ذلك بين الوجود التكويني والاعتباري أو الانتزاعي ففي الجميع تكون فعليتها مساوقة لوجودها في عالمها المناسب لها من الخارج أو الاعتبار، ولا ريب في كون الحكم من الأمور المجعولة من الحاكم، إما اعتباراً بناء على كونه من الأمور الاعتبارية التي فيها الاقتضاء أو التخيير كما في الأحكام التكليفية الخمسة أو الاعتبارية التي ليس فيه الاقتضاء أو التخيير من الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية أو كونه من الأمور الانتزاعية التي توجد بإيجاد منشأ انتزاعها وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي في المكلف أو الزاجر كما هو مختاره رحمته فينتزع مثلاً من قول الشارع صلّ بداعي تحريك المكلف إلى الصلاة البعث والحكم عند العرف.

وعلى أي تقدير تكون فعلية الحكم مساوقة لوجوده في عالم الاعتبار أو لفعلية انتزاعه من منشأ انتزاعه.

الثالث: أن نسبة الحكم إلى الموضوع كنسبة المعلول إلى علته التامة فكما أن المعلول لا يمكن تخلف وجوده عن وجود علته التامة كذلك لا يمكن تخلف الحكم عن موضوعه، فلا يمكن وجوده وفعليته قبل وجود موضوعه مع الشروط، كما لا يمكن عدم وجوده مع وجود الموضوع بشرائطه وإلا يلزم الخلف وعدم كون ما جعل موضوعاً له موضوعاً، مثلاً إذا جعل وجوب الحج على المكلف المستطيع فمع تحقق المكلف المستطيع لا يمكن أن لا يتحقق وجوب الحج عليه، فلو قلنا بعدم تحقق وجوب الحج عليه إلا بعد علمه بالوجوب يلزم أن يكون الموضوع للوجوب هو المكلف المستطيع العالم بالوجوب لا مطلق المستطيع وهو خلاف الفرض، وإذا ثبت تحقق الوجوب ثبتت فعلية الوجوب إذ لو قلنا بكون الفعلية بعد الوصول يلزم تخلف فعلية الوجود عن وجوده، وهو خلاف الأصل المسلم المذكور من مساواة الفعلية مع الوجود واتحادها معه.

فالحق ما ذهب إليه الشيخ من كون فعلية الحكم بفعلية الموضوع مع قيوده. ومن الأمور المذكورة يظهر النقاش في ما استدلل على نظريته من توقف تحقق الداعي الإمكاناني في نفس المكلف على وصول الحكم اليه، وبدونه لا يتحقق الداعي حتى يكون بعثاً حقيقياً وجه النقاش - على فرض تسليم مبناه في حقيقة إنشاء الحكم من كونه الإنشاء بداعي جعل الداعي الإمكاناني للمكلف - في أن الحكم حيث إنه من الأمور الاعتبارية أو الانتزاعية عند العقلاء وأهل الشرع فلا بد في تحقيق حقيقته ووجوده الانتزاعي أو في عالم الاعتبار من ملاحظة ما هو منشأ انتزاعه عندهم في الأحكام العرفية والشرعية

بحسب ما هو المرتكز عندهم، ولأريب في أن العقلاء والملتزمين يرون حكم الحاكم ثابتاً بمجرد إنشاء الحاكم وتحقق الموضوع في الخارج مع سائر الشرائط إذا كان الإنشاء في طريق الداعوية بحيث لو وصل إليه لصار داعياً له فيما إذا كان خالياً من موانع العبودية، وإن لم يصل إليه فيكون منشأ الانتزاع عندهم نفس الإنشاء بذلك الداعي مع تحقق الموضوع في الخارج وكون الإنشاء في معرض الوصول سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل إليه بلافق في ذلك بين المباني المختلفة في حقيقة الحكم من كونه البعث الاعتباري أو اللابدية الاعتبارية مثلاً وأنه الإنشاء بداعي جعل الداعي الامكاني.

فالصحيح في فعلية الحكم هو ما نسب إلى المشهور من كون فعليته بفعلية الموضوع مع جميع شرائطه وعليه فلا استحالة في تعلق الرفع في الحديث بفعلية الحكم غير المعلوم.

نظرية الشيخ والمحقق العراقي رحمهما الله في مدلول الحديث

اختار الشيخ رحمهما الله ^(١) أن المرفوع في: «ما لا يعلمون» هو وجوب الاحتياط بالنسبة إلى ما لا يعلم من الحكم المجهول، ووافق على ذلك المحقق العراقي رحمهما الله ^(٢) مدعياً عدم كون المرفوع هو الحكم الواقعي بفعليته كما اختاره صاحب الكفاية، بل المرفوع هو وجوب الاحتياط كما ذهب إليه الشيخ واستدل على مدعاه نفيًا وإثباتًا بوجوه.

١. فرائد الأصول ٢: ٣٤.

٢. نهاية الأفكار ٣: ٢١٣.

الوجه الأول^(١) أن ظاهر الحديث بمقتضى جملة: «عن أمتي» وكما هو مورد الاتفاق كونه في مقام الامتنان على الأمة، وعليه فيكون المرفوع هو ما يكون وضعه خلاف المنة على الأمة لإيقاعه الأمة في المشقة والصعوبة.

هذا مضافاً إلى كون مقتضى القاعدة أيضاً الاقتصار على القدر المتيقن مما تعلق الرفع به من الأحكام، حيث إنه كدليل لا ضرر ولا حرج ناظر إلى رفع الأحكام المجعولة في الشريعة فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منه في مورد الشك (تحفظاً على أدلة الأحكام الواقعية مهما أمكن)، والمقدار المتيقن مما تعلق الرفع به من الحكم المجهول هو رفع ما يستلزم وضعه على الأمة خلاف الامتنان، ومن المعلوم أن وضع الحكم الواقعي وفعليته غير مستلزم لوقوع المكلف في المشقة من ناحيته، إذ مجرد إنشاء الحكم وفعليته لا يوجب لزوم الامتثال على المكلف، بل ما يوجب الوقوع في المشقة هو العلم بالحكم الفعلي والمفروض انتفاؤه.

وبالجملة الحكم الواقعي ولو كان فعلياً - مع قطع النظر عن وجوب الاحتياط بالنسبة إليه - لا يوجب ضيقاً على المكلف، فلا يتم ما ذهب إليه المحقق الخراساني من تعلق الرفع بالحكم الواقعي بفعليته، بل الموجب لوقوع المكلف في الكلفة هو وجوب الاحتياط، فلا بد من تعلق الرفع بوجوب الاحتياط.

الوجه الثاني^(٢) هو اقتضاء وحدة السياق في رفع التسعة ذلك، حيث إن إسناد الرفع في: ما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه والخطأ والنسيان وغيرها من

١. نهاية الأفكار ٣: ٢١٤.

٢. نهاية الأفكار ٣: ٢١٤.

الأمر الثمانية، ليس بنحو الحقيقة، بدهة عدم إمكان كون المرفوع نفس هذه الأمور، بل يكون اسناده اليها بالعناية والتجوز بلحاظ رفع الآثار المترتبة عليها، فوحدة السياق تقتضي أن يكون اسناد الرفع في: «ما لا يعلمون» أيضاً بالعناية بلحاظ رفع وجوب الاحتياط منه لا بنفس الحكم المجهول على نحو الحقيقة. الوجه الثالث^(١) هو عدم إمكان كون المرفوع هو نفس الحكم عقلاً بحسب مقام الثبوت فلا بد من حمله على رفع وجوب الاحتياط فيه وتوضيحه يحتاج إلى بيان مقدمات.

وجه لزوم وحدة الرتبة في النقيضين

المقدمة الأولى: أنه يعتبر في النقيضين اتحاد الرتبة فإن النقيض هو عدم الشيء في مرتبة وجوده؛ إذ لو لم يعتبر فيهما اتحاد الرتبة يلزم منه اجتماع النقيضين وهو محال؛ ضرورة أن المعلول متأخر عن مرتبة وجود العلة، فالمعلول معدوم في مرتبة العلة، فلولم يعتبر اتحاد المرتبة في النقيضين لزم اجتماع عدم المعلول في مرتبة العلة مع وجود المعلول في المرتبة المتأخرة عن العلة، وهو من اجتماع النقيضين. فحرارة النار مثلاً وجودها متأخر عن النار، ويصدق عدم وجودها في مرتبة علتها وهو النار، فلولم يعتبر في النقيضين اتحاد الرتبة لزم اجتماع النقيضين من كون الحرارة موجودة في المرتبة المتأخرة عن العلة وغير موجودة في مرتبة العلة.

المقدمة الثانية: أن من الأصول الموضوعية كون المعلول متأخراً عن علته في الرتبة.

المقدمة الثالثة: أن إطلاق الحكم عبارة عن سعة الحكم وجوداً بحيث يكون شاملاً لجميع أقسامه لأنه أمر آخروا الحكم.

المقدمة الرابعة: أنه لا يمكن إطلاق الحكم لمرتبة الجهل والعلم بالحكم حيث إن العلم بالحكم متأخر طبعاً عن الحكم لإمكان وجود الحكم من دون وجود العلم به ولا يمكن العلم به إلا مع فرض وجوده فلا يمكن سعة الحكم وشموله للمرتبة المتأخرة عنه.

وبعد وضوح هذه المقدمات وظهور الحديث في كون الجهل بالحكم علّة لرفعه يظهر عدم إمكان تعلق الرفع بالحكم الواقعي المجهول ولا بفعليته لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه، وذلك لكون الحكم في المرتبة المتقدمة على الجهل به طبعاً لتقدم كل متعلق على ما يتعلق به، والجهل بالحكم متقدم رتبة على رفع الحكم، لتقدم العلة على معلولها، وبما أن النقيضين في مرتبة واحدة فرغ الحكم وثبوته في مرتبة واحدة، فيلزم تقدم الحكم على نفسه؛ لأن الحكم متقدم على الجهل به، وهو متقدم على رفعه وعلى نفس الحكم، فيكون الحكم متقدم على الحكم بمرتبين.

هذه هي الوجوه التي استدلل بها المحقق العراقي رحمته على كون المرفوع في: ما لا يعلمون، هو وجوب الاحتياط لانفس الحكم الواقعي فعلاً، كما ادعاه صاحب الكفاية.

ولكنها مورد للمناقشة والإشكال.

نقد نظرية المحقق العراقي رحمته

وبيان الإشكال فيها يحتاج إلى بيان مقدمات.
 المقدمة الأولى: أن متعلقات الأحكام كالصلاة والصيام لها انقسامات،
 بملاحظه ذات المتعلق مع قطع النظر عن عروض الحكم عليه كالصلاة في
 الدار وفي المسجد مثلاً، وانقسامات بملاحظة عروض الحكم عليها كالعلم
 بالحكم والجهل به وقصد الوجه، ولا إشكال في إمكان إطلاق الحكم كتقييده
 بالنسبة إلى القسم الأول من الانقسامات، كما لا إشكال ولا خلاف في عدم
 إمكان تقييد الحكم بالنسبة إلى القسم الثاني كتقييد وجوب الصلاة مثلاً
 بالعلم بوجوبه وذلك لوجهين:

أحدهما: استلزام التقييد لاجتماع المتقابلين من التقدم والتأخر في شيء
 واحد.

ثانيهما: استلزامه الدور.

أما الوجه الأول فتوضيحه هو أن القيد مقدم على المقيد رتبة، وذلك لكون
 وزان القيد بالنسبة إلى المقيد وزان المتعلق بالنسبة إلى الحكم، فكما أن
 الصلاة مقدمة على الوجوب كذلك يكون تقيدها بالزوال مقدماً على
 الوجوب، وحينئذ فلو كان وجوب الصلاة مقيداً بعلم المكلف بالوجوب يلزم
 أن يكون الوجوب متقدماً على العلم به رتبة لكون العلم متقوماً به، ومتأخراً
 عنه لكون الوجوب مقيداً به، كما يلزم أن يكون العلم بالوجوب أيضاً مقدماً
 رتبة على الوجوب لكونه قيداً له، ومتأخراً عنه لكونه متفرعاً على وجوده.

وأما الوجه الثاني من استلزامه الدور، فللزم توقف الوجوب مثلاً على العلم

به توقف كل مقيد على وجود قيده كتوقف وجوب الحج على وجود الاستطاعة، ووجوب الصلاة على دخول الوقت مع أن العلم بالوجوب متوقف على الوجوب لتوقف كل أمر ذي تعلق على متعلقه.

وإنما الإشكال والخلاف في إمكان إطلاق الحكم بالنسبة إلى الانقسامات الثانوية وعدم إمكانه حيث إنه يختلف باختلاف المباني في حقيقة الإطلاق، فعلى بعضها يكون إطلاق الحكم بالنسبة إليها غير ممكن كالتهييد، وعلى بعضها يكون الاطلاق ممكناً.

فعلى القول بكون الإطلاق هو أخذ القيود بأن يلاحظ الحاكم خصوصية الأقسام ويأخذها في الموضوع فلا يمكن الإطلاق بالنسبة إلى الانقسامات الثانوية كما لا يمكن تقييده بها بمناط واحد من الدور واجتماع المتقابلين في الشيء الواحد لرجوع الإطلاق على هذا القول إلى التهييد.

وعلى القول بكون الإطلاق هو رفض القيود كما هو مقتضى التحقيق بأن يلاحظ الحاكم خصوصيات الأقسام، فإن لم تكن دخيلة في الملاك فلا يأخذها في المتعلق، بل يجعل الحكم على طبيعة المتعلق فإن قلنا بكون التقابل بين الإطلاق والتهييد هو تقابل العدم والملكة فهنا مسلكان، أحدهما: لزوم قابلية التهييد بشخص ذلك القيد، فعليه أيضاً يكون الإطلاق بالنسبة إلى الانقسامات الثانوية غير ممكن حيث إنها غير قابلة للتهييد بها لما مرّ من لزوم الدور واجتماع المتقابلين من التهييد بها فلا يمكن الإطلاق بالنسبة إليها.

ثانيهما: عدم اعتبار قابلية التهييد بشخص ذلك القيد في العدم والملكة وكفاية قابلية المتعلق للتهييد بطبيعي القيد، فيكون الإطلاق بالنسبة إلى

الانقسامات الثانية ممكناً؛ وذلك لقابلية تقييده بطبيعي القيد وإن كان غير قابل للتقييد بخصوص الانقسامات الثانوية. وكذا على القول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل التضاد كما هو مقتضى التحقيق لأن حقيقة الإطلاق مركب من أمر وجودي وهو ملاحظة القيود وأمر عدمي وهو رفضها فيكون الإطلاق بالنسبة إلى تلك الانقسامات ممكناً وإن لم يمكن التقييد بها وذلك لعدم اعتبار قابلية التقييد في إمكان الإطلاق.

المقدمة الثانية أنه بناء على مسلك العدالة من تبعية الأحكام للملاكات الواقعية القائمة بالأفعال من المصالح والمفاسد، فخصوصية الأقسام من الانقسامات الأولية والثانوية لا يخلو أمرها من أنها إما أن تكون دخيلة في ملاك القائم بالمتعلق بحسب الواقع أو تكون غير دخيلة ويكون الملاك قائماً بطبيعي المتعلق، وحيث يكون الإهمال من الحاكم الملتفت إلى خصوصيات متعلق حكمه محالاً فلا بد من أخذ الخصوصية وتقييد المتعلق بها في صورة دخلها في الملاك، ومن رفضها وعدم أخذها فيه في صورة عدم دخلها في الملاك بلافق في ذلك بين الانقسامات الأولية والثانوية، وعليه فإن كان لخصوصية العلم بالحكم مثلاً دخل في ملاك المتعلق فلا بد من تقييد الحكم به، وإن كانت غير دخيلة في الملاك فلا بد للحاكم من إطلاق الحكم بالنسبة إليه، وحينئذ فإن كان الإطلاق والتقييد ممكناً بنفس الجعل الأول كما في الانقسامات الأولية بلا إشكال، وفي الانقسامات الثانوية بناءً على أن الإطلاق هو رفض القيود والتقابل بينه وبين التقييد هو التضاد أو العدم والملكة مع كفاية القابلية للتقييد النوعي تحقق الإطلاق والتقييد بالجعل الأول وإلا

فمع عدم امكانهما فيه فبمتمم الجعل كما اختاره المحقق النائيني على مبناه من كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكية^(١).

عدم لزوم وحدة الرتبة في النقيضين

المقدمة الثالثة إن ما أفاده من لزوم اتحاد الرتبة في النقيضين ففيه أن اختلاف الرتبة واتحادهما بين الشئيين يتوقف على وجود ملاك الاختلاف أو الاتحاد بينهما وملاك اختلاف الرتبة هو عدم تحقق المتأخر إلا أن يكون المتقدم موجوداً، كاختلاف الرتبة بين العلة والمعلول، لكون وجود المعلول ناشئاً عن وجود العلة فيكون وجود العلة في المرتبة المقدمة على وجود المعلول، وملاك اتحاد الرتبة بين الشئيين كونهما معلولين لعللة ثالثة، فليس بين الشئيين وعدمه أي نقيضه ملاك لاتحاد الرتبة، وذلك لأن نقيض كل شيء رفعه، وأما كون ذلك في مرتبة وجوده فلا دليل عليه، بل لا معنى لاتحاد الرتبة بين الشئيين ونقيضه، لعدم تحقق ملاك اتحاد الرتبة بينهما، فإن ملاكه كما تقدم كون الشئيين معلولين لعللة ثالثة، ولا عليّة في الأمور العدمية.

وذلك لانتفاء العلية والمعلولية فيها فلا يتصور فيه اختلاف الرتبة واتحادهما ولأجل ذلك يكون عدم المعلول مع وجود العلة بل قبل وجودها، فظهر عدم صحة ما أفاده من اعتبار اتحاد الرتبة بين النقيضين، بل نقيض الشئيين رفعه من دون اعتبار أن يكون الرفع في مرتبة وجوده وذلك لعدم تعقل العلية والمعلولية في الأعدام.

وبعد هذه المقدمات فنقول تظهر المناقشات في كلامه:

المناقشة الأولى: أنه لا إشكال في عدم دخل خصوصية العلم بالحكم أو الجهل به بالنسبة إلى الملاك القائم بالأفعال الواجبة والمحرمة من المصالح والمفاسد فالصلاة والصيام والحج فيها المصلحة للزومية، سواء علم المكلف بالوجوب أو جهله، وكذا شرب الخمر والغيبة والكذب مثلاً فيها المفسدة اللازمة الاجتناب، سواء كان المكلف عالماً بالحرمة أو جاهلاً بها، ومع اطلاق الملاك لا بدّ من اطلاق الحكم بالنسبة إلى العالم والجاهل، وذلك لتبعية الحكم سعة وضيقاً للملاك واستحالة اهمال الحاكم بالنسبة إلى رفض الخصوصيات غير الدخيلة في الملاك فيكون الحكم مطلقاً بالنسبة إليه، إما بنفس الجعل الأول فيما اذا كان الاطلاق فيه ممكناً كما اذا قلنا بأن الاطلاق رفض القيود والتقابل بينه وبين التقييد هو التضاد، أو بمتتم الجعل بناء على عدم إمكان جعل الحكم مطلقاً بالنسبة إلى الانقسامات الثانوية كالعلم بالحكم والجهل به في الجعل الأول كما ذهب اليه المحقق النائيني رحمته الله (١) من اثبات الإطلاق بنتيجة الإطلاق.

وظهر فساد ما أفاده من عدم إطلاق الحكم بالنسبة إلى الجاهل به بعد ثبوت إطلاق الملاك بالنسبة إليه وسقط برهانه على عدم إمكان كون المرفوع هو الحكم الواقعي، من جهة امتناع تعلق الرفع في ظرف الجهل بالحكم الواقعي الملحوظ في المرتبة السابقة على الجهل بزعم عدم إطلاق الحكم بالنسبة إلى الجاهل فما يمكن تعلق الرفع به هو وجوب الاحتياط.

ووجه السقوط أنه بعد ما ثبت إطلاق الحكم في ظرف جهل المكلف به فلا محذور في تعلق الرفع بفعلية الحكم عند الجهل والتحفظ على ما هو ظاهر الحديث .

المناقشة الثانية في ما أفاده في الوجه الأول من ظهور الحديث في تعلق الرفع بما يكون وضعه خلاف المنة على الأمة والحكم الواقعي حتى بفعليته لا يوجب إيقاع المكلف في الضيق والمشقة بمجرد ثبوته وفعليته، وإنما الموجب لوقوع المكلف في الضيق والمشقة هو العلم به، والمفروض انتفاؤه، فينحصر ما يكون وضعه خلاف الامتنان في جعل وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم المجهول وتكون هذه قرينة على كون المرفوع هو وجوب الاحتياط .

وجه المناقشة أنه بعد ما ثبت إطلاق الحكم الواقعي بالنسبة إلى الجاهل به تبعاً لإطلاق ملاكه كان جعله في ظرف الجهل سبباً لوقوع المكلف في المشقة من ناحية استلزامه جعل وجوب الاحتياط عليه، فيكون رفعه في ظرف الجهل منة عليه من جهة رفعه مشقة الاحتياط عنه .

وبالجملة لا مانع من تعلق الرفع بنفس الحكم من ناحية كون الرفع امتنانياً فلا بد من التحفظ على ظهور إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلم على نحو الحقيقة، لابعناية تعلقه حقيقة بوجوب الاحتياط وكون إسناد الرفع إلى ما لا يعلم من الحكم الواقعي المجهول مجازياً .

المناقشة الثالثة في ما أفاده - من اقتضاء وحدة السياق كون المرفوع في «ما لا يعلمون» هو وجوب الاحتياط لا الحكم الواقعي المجهول وذلك أن إسناد الرفع في عدا ما لا يعلمون بالعبارة والمجاز، لأن ما عداه أمور تكوينية

غير قابلة للرفع الشرعي، فيكون إسناد الرفع إليها باعتبار رفع آثارها الشرعية - وجه المناقشة أن إسناد الرفع إليها أيضاً يكون بنحو الحقيقة لا بالعناية فإنها وإن كانت أموراً تكوينية، ولكن يصح تعلق الرفع بها حقيقة في وعاء التشريع بلحاظ عدم جعلها موضوعات للأحكام الشرعية، كما في أدلة نفي الضرر والحرَج أيضاً مثل «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(١) و﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢). من اسناد النفي الى الضرر والحرَج.

مع أنهما من التكوينيات بلحاظ عدم جعلهما في الشريعة موضوعات للآثار الشرعية، فتكون من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وبالجملة فالإسناد في جميع التسعة إسناد حقيقي بلحاظ رفعها عن صفحة الشريعة.

نظرية المحقق الحائري رحمته الله فيما هو المرفوع

وذهب المحقق الحائري رحمته الله في الدرر^(٣) إلى أن المرفوع في «ما لا يعلمون» جميع الآثار ومحصل كلامه هو أنه لا محيص عن حمل إسناد الرفع إلى «ما لا يعلمون» على كونه بالعناية لا على نحو الحقيقة، وذلك لأن الموصول فيها يشمل الحكم والموضوع في الشبهة الحكمية والموضوعية، ولا يمكن حمل الإسناد فيهما على نحو الحقيقة، أما بالنسبة إلى الحكم فلأنه في ظرف الجهل إما فعلي حقيقة، وإما غير فعلي، فعلى الأول لا معنى لرفعه حقيقة، وعلى الثاني وإن أمكن إسناد الرفع إليه حقيقة ولكن لا يكون إسناد الرفع

١. حكى عن التذكرة مرسلأ في رسائل فقهية للشيخ الأنصاري: ١١١، قاعدة لا ضرر.

٢. الآية ٧٨ من سورة الحج.

٣. درر الفوائد: ٤٤٢، أصالة البراءة.

بالنسبة إلى الموضوع بنحو الحقيقة، بل يكون بالعناية والتجوز، وكيف كان فحيث إن الموصول أعم من الموضوع والحكم فلا بد من حمله على كون الإسناد بالعناية لا على نحو الحقيقة.

وعليه فالمحتمل في ما هو المرفوع أحد أمور ثلاثة، كون المرفوع خصوص المؤاخذه، أو جميع الآثار، أو خصوص الأثر الظاهر من كل واحد من التسعة، فعلى كون إسناد الرفع إلى الموصول بلحاظ رفع جميع الآثار فلو كان للشيء آثار متعددة يرتفع الجميع عند عروض الجهل أو النسيان أو غيرهما من التسعة، مثلاً لو جهل بكون الثوب من الحرير أو كون الحرير مانعاً من الصلاة لو اضطر لابسه ارتفع حرمة لبسه ومانعيته عن الصلاة فتكون الصلاة صحيحة، بخلاف ما لو كان المرفوع هو المؤاخذه إذ عليه كانت الصلاة في المثال باطلة، ولو كان المرفوع هو خصوص الأثر الظاهر من كل واحد من التسعة فيختلف المرفوع في كل واحد منها بلحاظ اختلافها في الأثر الظاهر فيكون المرفوع ما هو الانسب إلى ذلك الشيء.

والظاهر من المحتملات بملاحظة نفس الحديث هو كون المرفوع خصوص المؤاخذه ولكنه ينافيه ما في صحيحة البنظي عن أبي الحسن عليه السلام من استشهاد الإمام في الحكم ببطلان الحلف على الطلاق والعتاق وصدقة ما يملك فيما إذا أكره عليها بالحديث^(١) فإنه يدل على عدم اختصاص الرفع في الحديث بخصوص رفع المؤاخذه، بل يعم رفع الأثر الوضعي أيضاً.

وعلى هذا يدور الأمر بين الاحتمالين الآخرين، وحيث إن احتمال كون

١. وسائل الشيعة ٢: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٦.

المرفوع خصوص الأثر المناسب لكل واحد مستلزم لملاحظات عديدة (بحسب اختلاف ما هو المناسب لكل واحد من التسعة) فيتعين كون المرفوع هو جميع الآثار.

نقد نظرية المحقق الحائري رحمته

وفي كلامه إيرادات ثلاث: الإيراد الأول: أن المجعولات الشرعية لا بد أن يترتب عليها الأثر وبدونه يلزم اللغوية، وعليه فلا يمكن الالتزام بأن يكون الحكم في ظرف الجهل باقياً على فعليته وترتفع جميع آثاره المترتبة عليه اذ يلزم منه لغوية الجعل ويكون نظيراً أن يعتبر الشارع ملكية مال لأحد مع الحكم بسلب سلطنته وسلطنة وليه عن جميع التصرفات الاعتبارية والتصرفات الخارجية في كونه لغوياً لا يصدر عن الحكيم، وعليه فرفع جميع الآثار لا يمكن إلا برفع نفس الحكم.

الإيراد الثاني: حيث لا يمكن أن يكون المراد من رفع جميع الآثار العقلية والشرعية معاً وذلك لعدم كون وضع الآثار العقلية ورفعها بيد الشارع فيكون المراد من الآثار خصوص الآثار الشرعية، وعليه يلزم أن لا يكون الحديث من أدلة البراءة لقصور دلالاته على عدم استحقاق المؤاخذه على مخالفة الحكم المجهور كما هو المطلوب من الاستدلال به؛ لأن غرض الأصولي تحصيل الحجة المعذرة في الشبهات الحكمية، ورفع الآثار الشرعية بلا رفع الآثار العقلية كاستحقاق العقاب لا يفيد الأصولي.

الإيراد الثالث: أنه لا يصح ان يكون المراد رفع جميع الآثار الشرعية أيضاً

وذلك لظهور الحديث في كون الرفع لأجل الامتنان على الأمة فلا يشمل الآثار الشرعية التي يكون رفعها خلاف الامتنان مثل رفع الضمان في مورد الإكراه أو الاضطرار أو الجهل بإتلاف مال الغير، فإن رفع الضمان بالنسبة إلى المال المتلف يكون خلاف الامتنان على مالكة فلا بد من تخصيص الرفع بغير هذه الآثار.

نظرية المحقق الخراساني رحمته الله

ذهب صاحب الكفاية رحمته الله في تعليقه الرسائل^(١) وتعليقه الكفاية^(٢) بأن المرفوع في حديث الرفع هو الحكم ظاهراً في مقابل القول بأن المرفوع هو فعلية الحكم والقول بأن المرفوع هو وجوب الاحتياط حسب ما تقدم البحث عنهما وعن سائر الاحتمالات مفصلاً.

نقد نظرية المحقق الخراساني رحمته الله

إن مقتضى التحقيق على مسلكه عدم إمكان تعلق الرفع بالحكم ظاهراً، وذلك لأنه لا شك في بقاء الحكم الواقعي من الوجوب والحرمة في ظرف الشك بمقتضى تعميم الملاك وثبوت الحكم للجاهل، ولزوم التصويب الباطل على فرض عدم بقاءه، وعليه فرغ الحكم الواقعي ظاهراً وجعل الإباحة والحلية للعمل يوجب اجتماع الحرمة والحلية مثلاً في شيء واحد، وهو من اجتماع الضدين على مسلكه من تحقق التضاد بين الأحكام، كما أن رفع

١. درر القوائد: ١٩٠.

٢. كفاية الأصول: ٣٨٦.

الحكم الواقعي في ظرف الشك وجعل عدم الحكم الواقعي في ذلك الظرف يوجب اجتماع النقيضين من ثبوت الحكم وعدمه في ظرف الشك، واجتماع الضدين من الحرمة والحلية بمقتضى قاعدة الحل.

وبتقريب أوضح لا ريب في كون الأحكام على مسلك العدالة تابعة للملاكات فلو كان ملاك الحكم الواقعي مختصاً بصورة علم المكلف لزم منه انتفاء الحكم الواقعي في ظرف الشك وهو التصويب، وهو خلاف ضرورة المذهب وإن كان مطلقاً غير مختص بصورة علم المكلف لزم منه ثبوت الحكم الواقعي في ظرف الشك ولو بمتتم الجعل؛ لتبعيّة الحكم للملاك وعدم تخلفه عنه، فيلزم اجتماع الضدين من الحرمة الواقعية والحل ظاهراً مثلاً بمقتضى قاعدة الحل فتبين عدم إمكان كون متعلق الرفع هو الحكم ظاهراً أي في ظرف الشك على القول بثبوت التضاد بين الأحكام كما هو مبني صاحب الكفاية.

وأما على ما هو مقتضى التحقيق من عدم التضاد بين الأحكام بنفسها حيث إنها أموراً اعتبارية تابعة لاعتبار المعبر ولا استحالة في اعتبار الضدين أو النقيضين فلا مانع من اعتبار الشارع حرمة فعل وحليته، حيث إنه قائم باعتباره وأنه خفيف المؤنة، وإنما الاستحالة في اجتماع الضدين أو النقيضين في الأمور التكوينية الواقعية مثل اجتماع السواد والبياض في محل واحد أو الحرارة والبرودة في شيء واحد، وعليه فلا مانع من جعل الحرمة والحلية لفعل واحد في مقام الجعل والاعتبار إن لم يلزم منه محذور في ناحية المبدأ والمنتهى من مرحلة الملاك ومرحلة الامتثال؛ لاستحالة كون

الفعل ذا مصلحة لازمة الاستيفاء وذا مفسدة لازمة الاجتناب، واستحالة لزوم ترك الفعل والترخيص في ارتكابه في مقام الامتثال كما في جعل الحرمة والحلية الواقعية لفعل واحد من استلزام كونه ذا مفسدة وغير ذي مفسدة، واستلزام لزوم تركه بمقتضى حرمة والترخيص في فعله بمقتضى حليته، ولكنه لا يلزم من جعل الحكم الواقعي مثل الحرمة مطلقاً في ظرف العلم والجهل ورفعه ظاهراً بجعل الإباحة والحلية في ظرف الشك محذور لا في مرحلة الملاك ولا في مرحلة الامتثال حيث إن الملاك في الحرمة الواقعية مثلاً قائم بالفعل وفي الحلية الظاهرية قائم بنفس جعل الحكم من التسهيل على المكلف في ظرف الشك، فلا تنافي بين الملاكين، وكذا في مرحلة الامتثال لا تقتضي الحرمة الواقعية لزوم الاجتناب عن الفعل إلا في ظرف العلم فلا تنافي بينه وبين الترخيص في الفعل في ظرف الشك، فعلى مسلك التحقيق لا مانع من ثبوت الحكم واقعاً ورفعه ظاهراً بمقتضى «رفع ما لا يعلمون».

نظريه المحقق الإيرواني رحمته الله في متعلق الرفع

ذهب المحقق الإيرواني إلى أن المرفوع هو الحكم الواقعي ولا معنى لبقاء الحكم بحسب الواقع ورفعه في الظاهر كما ذهب إليه المشهور، إذ منشأ ذهابهم إلى ذلك أمران:

أحدهما: زعمهم استلزام الدور من رفع الحكم الواقعي في صورة الجهل به، إذ يلزم منه اختصاص الأحكام المجعولة بالعالمين بها، فيكون العلم بالحكم مأخوذاً في موضوعه فيلزم الدور؛ لتوقف العلم بالحكم على وجود

الحكم مع أن الحكم متوقف على العلم به حيث إن موضوعه العالم بالحكم ووجود كل حكم متوقف على فعلية موضوعه ثانيهما: استلزام التصويب منه .

ولكنه فاسد حيث لا يستلزم من رفع الحكم المجهول واقعاً لا الدور ولا التصويب، أما الدور فلأنه إنما ينشأ من اتحاد الموقوف والموقوف عليه، وهو إنما يلزم فيما إذا قلنا بتوقف ما هو الحكم حقيقة وهو إرادة الشارع الفعل مثلاً من المكلف على علم المكلف بإرادته - كما زعمه المشهور، وليس الأمر في المقام كذلك، بل الحكم بمرتبة الفعلية وهي الإرادة يكون موقوفاً على علم المكلف بالحكم في مرتبة الإنشاء لا على العلم بالحكم بمرتبته الفعلية، حيث إن للحكم مرتبتين: مرتبة مادة الحكم وهي مرتبة انشائه، ومرتبة صورة الحكم وفعليته وهي إرادة الحكم، وحيث يكون المرفوع هو الحكم في مرتبة الفعلية فيختص الحكم في مرتبة الفعلية بالعالم به في مرتبة الإنشاء فيكون الحكم الواقعي مختصاً بالعالم بالحكم في مرتبة الإنشاء فيكون الموقوف غير الموقوف عليه . ولا مجال للإشكال بأن العقل حاكم برفع الحكم الفعلي في ظرف الجهل، ومعه لا يكون الرفع من الشارع مئة على العباد، وهو منافٍ لظهور الحديث في كون الرفع امتناناً على الأمة لاندفاعه بأنه مع قدرة الشارع على جعل الاحتياط تحفظاً على الحكم الفعلي كان عدم جعله والحكم برفع الحكم الفعلي مئة منه تعالى .

وأما التصويب فلأنه إنما يلزم من الالتزام برفع الحكم الواقعي في كلا المرتبتين، وإما مع بقاءه في مرتبة الإنشاء فلا يلزم منه التصويب الباطل .

نقد نظرية المحقق الإيرواني رحمته

وفيه - مضافاً إلى ما في كلامه من التنافي والتناقض من ناحية ذهابه في أول البحث بكون حقيقة التكليف هو الإزادة وفي آخر كلامه بكونها هو البعث، مع وضوح الاختلاف بين الإزادة والبعث من كون الإزادة أمراً تكوينياً غير البعث الذي هو أمر اعتباري - أولاً: بأن ما ادعاه في صدر كلامه - من أن قول المشهور بكون المرفوع هو الحكم ظاهراً مع ثبوته واقعاً لا معنى له - إنما يتم فيما إذا لم يترتب على ثبوت الحكم واقعاً ورفع ظاهراً أثر شرعي، فيشكل عليه بلزوم اللغوية لثبوت الحكم الواقعي مع رفعه في الظاهر، دون ما إذا ترتب الأثر على الثبوت واقعاً مع الرفع في الظاهر، ولا ريب في أن ثبوت الحكم بحسب الواقع والرفع بحسب الظاهر يكون ذا أثر شرعاً، وهو إمكان جعل وجوب الاحتياط من الشارع، فالرفع في الظاهر يرفع وجوب الاحتياط مئة على العباد، وبقاؤه بحسب الواقع يترتب عليه حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً، لكفاية احتمال الحكم الواقعي لحسن الاحتياط شرعاً وعقلاً، وعليه فدعواه بأن قول المشهور لا معنى له دعوى باطلة لا معنى لها وذلك لترتب الأثر الشرعي والعقلي عليه.

وثانياً: بأن ما ادعاه في أن المرفوع هو صورة الحكم وفعليته واقعاً.

ففيه - مضافاً إلى ما تقدم من البرهان على بطلانه من استلزامه تخلف الحكم عن الموضوع وكون الحكم معدماً لموضوعه^(١) - هو أنه لا ريب في كون

١. لكون موضوع الرفع في الحديث هو الحكم المجهول، فلو كان الحكم غير موجود في ظرف الرفع لكان الرفع وهو الحكم الذي ترتب على الحكم المجهول بلا موضوع، وتخلف الحكم عن موضوعه محال، ومن استلزام كون الحكم وهو الرفع معدماً لموضوعه وهو الحكم المجهول وهو أيضاً محال لكون وزان الحكم بالنسبة إلى موضوعه وزان المعلول إلى علته.

متعلق الرفع في جملة: «رفع ما لا يعلمون» متحداً مع متعلق عدم العلم، لظهور الجملة في أن الذي لا يعلمونه هو المرفوع، وبعد وضوح هذا المعنى، فلا يخلو الأمر من كون متعلق الرفع ومتعلق الجهل في الحديث إما متحدين من الحكم في مرتبة الإنشاء والمادة أو الحكم في مرتبة الفعلية والصورة - وكلاهما محال للزوم التصويب على الأول، واستلزامهما الدور على الثاني حسب ما اعترف به - أو مختلفين بكون متعلق عدم العلم هو الحكم في مرتبة الإنشاء ومادة الحكم، ومتعلق الرفع هو الحكم في مرتبة الإرادة والفعلية كما اختاره ﷺ، وعليه وإن ارتفع به محذور الدور ومحذور التصويب على ما أفاده، ولكنه يلزم منه رفع اليد عن ما هو ظاهر الجملة من كون متعلق الرفع متحداً مع متعلق عدم العلم.

وبالجملة فما أفاده في المراد من جملة: «ما لا يعلمون» لا يرجع إلى محصل وإن كان مشكوراً في إفاداته.

والحق من المحتملات التسعة هو ما استظهره المشهور من كون المراد هو رفع الحكم ظاهراً في ظرف الشك مع ثبوته واقعاً.

تبيينان متعلقان بدلالة الحديث

التبيين الأول: قد يشكل في إطلاق كلمة الرفع بمعناه الحقيقي في الحديث، ووجه الإشكال هو أن مفهوم الرفع يختلف عن مفهوم الدفع حيث إن الرفع إعدام شيء موجود بخلاف كلمة الدفع فإنه يطلق في المنع عن وجود شيء بعد تحقق المقتضي لوجوده فهما مشتركان في إطلاقهما في

المنع عما له اقتضاء للوجود، ولكنهما مختلفان في أن الرفع حقيقة في المنع عن الشيء بعد وجوده، والدفع هو المنع عن وجوده، وبعبارة أخرى الرفع هو المنع عن بقاء الشيء بعد وجوده، والدفع هو المنع عن حدوثه مع تحقق ما هو المقتضي لوجوده، وحينئذ يظهر الإشكال في مدلول الحديث من ناحية إطلاق كلمة الرفع وعدم إرادة رفع هذه الأمور التسعة بقاءً بعد حدوثها وجعلها على هذه الأمة، بل أريد من كلمة الرفع عدم وضع هذه الأمور ودفعها، فيكون من باب استعمال الرفع في الدفع وهو مجاز. وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه:

نظرية المحقق النائيني رحمته في الجواب عن الإشكال

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني رحمته ^(١) ومحصل كلامه أن الإشكال إنما نشأ من زعم اختلاف حقيقة معنى الرفع والدفع، مع أن التحقيق عدم الإختلاف بينهما بحسب الحقيقة، بل هما متحدان واقعاً، والوجه فيه هو أن الرفع حقيقة هو الدفع عن الوجود، حيث إن الممكن كما في الحدوث يحتاج إلى العلة فكذلك في البقاء أيضاً محتاج إلى العلة، إذ البقاء عبارة عن الوجود بعد الوجود ولا يمكن وجود الممكن بدونها، وعليه تكون حقيقة الرفع والدفع هو المنع عن تأثير المقتضي لوجود المقتضي، فكما أن الدفع حقيقة هو المنع عن تأثير المقتضي لوجود مقتضاه حدوثاً فكذلك الرفع حقيقة هو المنع عن تأثير المقتضي في تحقق مقتضاه بقاءً، فكلاهما عبارة عن المنع عن تأثير المقتضي في وجود المقتضي.

ويرد على هذا الوجه أن الكبرى المذكورة وإن كانت تامة، لاحتياج الممكن في الحدوث والبقاء إلى العلة، وليس وزان الممكن بالنسبة إلى احتياجه في الوجود إلى العلة وزان البناء إلى البناء في افتقاره إليه حدوثاً لا بقاءً، بل وزانه وزان ضوء الجدار بإشراق الشمس عليه في النهار من حيث احتياج الضوء في الحدوث والبقاء إلى حدوث الإشراق وإدامته، فالممكن حدوثاً وبقاءً يحتاج إلى العلة، وإلّا صار واجباً وهو شرك، باطل عقلاً ونقلاً.

ولكنه غير وافي بدفع الإشكال حيث إنّ البحث في مفهوم الرفع وأن مفهومه هو رفع الشيء الموجود الذي يعبر عنه بالفارسية (برداشتن) والدفع هو المنع عن وجود الشيء، وفي المقام حيث إنّ الأمور التسعة لم تكن مجعولة في الشريعة حتى يصح إطلاق كلمة الرفع حقيقة، بل الشارع لم يجعلها مئة على الأمة مع وجود المقتضي لجعلها كما في الشرايع السابقة إذ أفلا يصح إطلاق كلمة الرفع بمعناه الحقيقي في الحديث الشريف.

نظرية المحقق العراقي رحمته في الجواب عنه

الوجه الثاني ما أجاب به المحقق العراقي^(١) من صحة إطلاق كلمة الرفع بالنسبة إلى عدم جعل التسعة حقيقة من دون تجوّز، وبيان ذلك أن الشيء يعد موجوداً في اعتبار العقلاء وبحسب نظرهم إذا كان المقتضي له موجوداً، وبهذا الاعتبار يصح إطلاق كلمة الرفع بالنسبة إلى المنع عن وجوده وتحققه في الخارج، فلا مانع من إبقاء الرفع على ظهوره في الرفع الحقيقي في جميع

الأمر التسعة حيث إنه يكفي في صحة إطلاق الرفع فيها مجرد اعتبار وجود الشيء عند وجود مقتضيه سابقاً على الرفع بلا حاجة إلى جعل الرفع في الحديث بمعنى الدفع بالمصير إلى التجوز في الكلمة أو الإسناد^(١)، وذلك نظير ما التزم به الفقهاء من اشتراط سقوط الخيار في متن العقد مع عدم ثبوته قبل تمام العقد مع أن السقوط بمعناه الحقيقي فرع الثبوت، فإن المصحح لإطلاق السقوط عليه وجوده الإدعائي بلحاظ وجود مقتضيه وهو العقد^(٢).

وفيه أن هذا الوجه أيضاً كسابقه مردود حيث إنه لو كان المراد من اعتبار العقل وجود المقتضي حقيقة بمجرد وجود مقتضيه ولو مع عدم تحقق الشروط أو مع وجود المانع فذلك واضح البطلان، فإن الممكن كما يتوقف وجوده وتحققه على وجود المقتضي كذلك يتوقف وجوده على تحقق الشرط وعدم المانع بدهة عدم تحقق الاحتراق حقيقة عند عدم المماسمة مثلاً أو بوجود الرطوبة بلافق في ذلك عند العقلاء وغيرهم، وإن كان المراد إدعاء وجود المقتضى بتحقق المقتضي مسامحة، فلا يكون الإطلاق حقيقياً. وبهذا يظهر التنافي والتناقض في كلامه من التصريح بكون الرفع في الجميع بمعناه الحقيقي من دون الحاجة إلى ارتكاب التجوز في الكلمة أو الإسناد وتصريحه بأن المصحح للإطلاق وجوده الإدعائي بلحاظ وجود مقتضيه فإن لزوم المصحح للإطلاق إنما هو في الاستعمال المجازي لا الحقيقي.

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٠٩.

٢. نهاية الأفكار ٣: ٢٠٩.

الوجه الثالث: ما ذكره في مصباح الأصول^(١) من أن الرفع في الحديث الشريف إنما هو باعتبار ثبوت تلك الأحكام في الشرايع السابقة ولو بنحو الموجبة الجزئية ويستظهر ذلك من اختصاص الرفع في الحديث بالأمة.

وهذا الوجه أيضاً غير وافي لحل الإشكال إذ فيه أولاً: أن وجود التسعة بنحو الموجبة الجزئية على ما اعترف به لا يوجب صحة الإطلاق الحقيقي بالنسبة إلى جميع التسعة؛ إذ صحة إسناد الرفع بمعناه الحقيقي إلى الجميع يتوقف على كون كل واحد منها موجوداً تعلق الرفع ببقائه، وإلا يكون اسناد الرفع إلى غير الموجود قبل الرفع مجازاً إما في الاسناد أو في الكلمة.

وثانياً: بأن وجود تلك الأمور في الأمم السابقة لا يوجب رفع الإشكال حيث إن صحة إطلاق رفع التسعة بمعناه الحقيقي عن هذه الأمة تتوقف على وضعها عليها ابتداءً ثم الرفع عنها بقاء حتى يصدق الرفع بالنسبة إليها حقيقة، والأحكام الشرعية حيث يكون وضعها بنحو القضايا الحقيقية، فالأحكام المجعولة على الأمم السابقة إن كانت مجعولة على نحو شامل لهذه الأمة لصح إطلاق الرفع بمعناه الحقيقي على عدم استمرارها بقاء في هذه الأمة وذلك كسنن إبراهيم عليه وعلى نبينا وآله السلام، حيث تكون تلك السنن مورداً للإمضاء في هذه الشريعة.

أما مجرد كون الحكم مجعولاً في الشرع السابق مع عدم جعله في هذه الشريعة فلا يوجب صحة إطلاق الرفع بمعناه الحقيقي على عدم جعله في هذا الشرع.

فالحق في المقام هو كون إطلاق الرفع على عدم جعل التسعة على هذه الأمة مجازياً بعناية وجود المقتضي لوضعها وعدم تأثيرها لأجل الامتنان الناشء من إرساله ﷺ رحمة للعالمين.

هل المرفوع هو الحكم الجزئي أو الأعم منه ومن الحكم الكلي

التنبيه الثاني: في أن الموضوع للرفع بالنسبة إلى: «ما لا يعلمون» هل هو الحكم الكلي غير المعلوم أو الأعم منه ومن الحكم الجزئي حتى تدل الجملة على رفع الحكم في الشبهة الحكمية بعد الفحص وتكون نتیجتها حكماً أصولياً مرجعاً للمجتهد في تعيين وظيفته ووظيفة مقلديه في هذه الشبهة، أو الموضوع فيه هو خصوص الحكم الجزئي، بناء على كون المراد هو الفعل الذي لا يعلم عنوانه الموجب للجهل بحكمه الجزئي كالمائع المشكوك الخمرية، حتى تكون نتیجته قاعدة فقهية على ما تقدم من المايزين القاعدة الفقهية والمسألة الأصولية؟ وبالجملة فدلالة الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية متوقفة على إثبات كون الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» هو خصوص الحكم أو الأعم منه ومن الفعل، وقد استشكل في ظهورها في الحكم بوجه:

وجوه الإشكال في شمول المرفوع للحكم الكلي

الإشكال الأول: مانعية وحدة السياق من ذلك حيث إن المراد من الموصول في «ما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا إليه» هو الفعل الذي طرأ عليه أحد هذه العناوين؛ لأنها من العوارض الطارئة على الأفعال لا على

الأحكام، فوحدة السياق الحاصلة من وقوع «ما لا يعلمون» بين هذه الجمل تكون قرينة موجبة لظهور الموصول في هذه الجملة أيضاً في الفعل.

جواب المحقق العراقي رحمته عن الإشكال

أجاب عن هذا الإشكال المحقق العراقي بوجهين:

الوجه الأول: منع الصغرى من عدم تمامية دعوى وحدة السياق من ناحية توقف وحدة السياق على كون متعلق الرفع في جميع التسعة هو الفعل وهو غير متحقق، إذ من التسعة الخطأ والنسيان والحسد، ومن المعلوم عدم كون هذه الأمور من الأفعال^(١).

وفيه أولاً: عدم تمامية منع وحدة السياق لصحة دعوى كون متعلق الرفع في الجميع عدا «ما لا يعلمون» هو الموضوع، فلو كان المتعلق فيه خصوص الحكم لاختل السياق، فوحدة السياق تقتضي أن يكون متعلق الرفع في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الموضوع.

وثانياً: نسلم أن المراد من الحسد والخطأ والنسيان ليس هو الفعل، لكن كلمة «ما» في الجمل التي وقعت هذه الكلمة فيها ظاهرة في الفعل، فوحدة السياق من هذه الجهة تقتضي أن يكون المراد من كلمة «ما» في «ما لا يعلمون» هو الفعل أيضاً.

الوجه الثاني: أن في الرواية سياقين، أحدهما: يقتضي كون المراد من

١. الموجود في النهاية: الطيرة والحسد والوسوسة، ففي النهاية: إن من الفقرات في الحديث: الطيرة والحسد والوسوسة ولا يكون المراد منها الفعل. نهاية الأفكار ٣: ٢١٦.

الموصول هو الفعل وهو كون متعلق الرفع في الجميع هو الموضوع والمراد من الموصول في الجملات الثلاث هو الفعل.

وثانيهما: يقتضي كون الوصف في الجملات الثلاث وصفاً لنفس الموصول، بداهة طرو الاضطرار والإكراه وعدم القدرة على نفس الفعل، فوحدة السياق من هذه الجهة تقتضي أن يكون المراد من الموصول في "ما لا يعلمون" هو نفس الحكم، حيث إنّ الجهل يكون وصفاً عارضاً على الحكم، بخلاف ما لو أراد منه الفعل إذ الجهل عليه يكون وصفاً لحال متعلقه، وهو عنوان الفعل من كون هذا الشرب مثلاً هل هو معنون بعنوان أنه شرب الخمر أو بعنوان أنه شرب الماء؟ وحينئذ يقع التزاحم بين السياق من حيث اقتضاء أحدهما كون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو الفعل، والآخر كون المراد منه هو الحكم ولا ريب في أن العرف يرجح الثاني فيتعين الحمل في «ما لا يعلمون» على إرادة الحكم^(١) وذلك لظهور الوصف في كونه وصفاً لحال الموصوف لا لحال متعلقه.

وهذا الجواب أيضاً كسابقه غير رافع للإشكال؛ إذ فيه أولاً: أنّ ما ذكره من تزاحم السياقين - في اقتضاء أحدهما كون المراد من الموصول هو الحكم، والآخر كون المراد منه الفعل - تام؛ ولكن ما ذكره من دعوى أرجحية سياق كون الوصف بحال الموصوف دعوى بلا دليل، وحينئذ مع تزاحم السياقين تصير الجملة مجملة غير قابلة للاستدلال على البراءة في الشبهة البدوية.

وثانياً: وهو العمدة أن منشأ سياق الوصف بحال الموصوف هو أصالة

الحقيقة في الإسناد لكون إسناد الوصف إلى الموصوف بلحاظ اتصاف متعلقه إسناداً مجازياً والأصل في الإسناد هو الحقيقي، وحيث إن أصالة الحقيقة من الأصول العقلانية اللبّية الناشئة من سير العقلانية فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها، والمتيقن منها هو ما لا يزاحمه مزاحم أصلاً، وأما مع وجود المزاحم لها فهو خارج عن المتيقن (وعليه فتنتفي وحدة السياق من هذه الجهة) ويشهد على ذلك أن القائلين بكون صيغة الأمر حقيقة في الوجوب لا يتمسكون بأصالة الحقيقة لإثبات الوجوب للمردد بين الوجوب والاستحباب في ما إذا تعلق الأمر بأمر مستحبة في خلال تعلق الأمر بذلك الفعل المردد. كما إذا قيل اغتسل للجمعة وأول الشهر ووسطه والجنابة مع فرض الشك في وجوب الجنابة.

الوجه الثالث: ما أجاب به في مصباح الأصول^(١) وبعض آخر بأن إرادة الحكم من الموصول إنما يخلّ بوحدة السياق فيما إذا استعمل الموصول في «ما لا يعلمون» بمعنى الحكم وفي سائر الفقرات بمعنى الفعل؛ ولكنه لم يستعمل كذلك، بل استعمل في جميع الفقرات بمعنى واحد وهو معناه الحقيقي أي المبهم المرادف لكلمة (الشيء) فكأنه قال: رفع الشيء الذي لا يعلم والشيء المضطر إليه وهكذا، غاية الأمر الشيء في سائر الفقرات لا ينطبق خارجاً إلا على الأفعال الخارجية بخلاف الشيء في «ما لا يعلم» فإنه ينطبق على الحكم أيضاً، والاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا يوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول كي يضر بوحدة السياق.

ويرد عليه أن هذا الجواب إنما يتم بناء على دوران وحدة السياق مدار المراد الاستعمالي حيث إن الموصول في الجميع استعمل في معنى واحد وهو (الشيء) في مقابل (من) الموصولة، وأما لو كان المناط في وحدة السياق هو المراد الجدّي لا المراد الاستعمالي فلا يندفع الإشكال بهذا الجواب، كما يظهر ذلك مما جعله الفقهاء مورداً لقرينية وحدة السياق، فإنهم جعلوا مثل: اغتسل للجمعة وليالي القدر والجنابة، مورداً لسقوط ظهور (اغتسل) في الوجوب بالنسبة إلى ما لم يقدّم دليل على استحبابه من جهة القطع بعدم إرادة الوجوب في الجمعة وسائر المنضمات مما قام الدليل على استحبابه، مع أن الصيغة في الجميع استعملت في معناها الحقيقي من البعث أو الطلب أو غيرهما على حسب اختلاف المباني.

الحق في الجواب

والتحقيق في الجواب هو المناقشة في الكبرى وهو عدم قرينية السياق لسقوط ظهور الكلام عما هو ظاهر فيه لولا وحدة السياق، والوجه فيه هو أن أصالة الحقيقة وأصالة الجّد كلاهما من الأصول العقلانية الدائرة بين العقلاء ويعتمدون عليها في محاوراتهم العرفية، والمراد من الأول هو حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما إذا كان المعنى معلوماً للمخاطب؛ ولكنه يحتمل إرادة المعنى غير الحقيقي منه، والمراد من الثاني هو حمل الكلام على كون المراد الجدّي منه مطابقاً للمراد الاستعمالي فيما إذا كان المراد الاستعمالي معلوماً للمخاطب واحتمل عدم كونه مراداً له بالجد، ففي مثله يحملون

الكلام على كونه مراداً جدياً للمتكلم، وهذان الأصلان من الأصول المسلمة العقلائية في المحاورات يستندون عليها في فهم المرادات ويؤخذون بهما في الاحتجاجات، ولا يرفعون اليد عنهما إلا فيما إذا أحرز مانع على خلافهما ثبت ما نعيته أو صلاحيته للمانعية عندهم فيكون الكلام محتفياً بالقرينة أو بما يصلح للقرينة، والاستقراء في المحاورات العرفية يشهد بعدم صلاحية وحدة السياق للقرينية الموجبة لسقوط الكلام عما هو ظاهر فيه، ويظهر ذلك بالتتابع في مثل الأقارير والأسناد والمكاتبات والمحاورات المتداولة فإنهم يحتجون بظاهر الكلام وإن انضم إليه ما استعمل في خلافه.

الإشكال الثاني استحالة تعلق الرفع بالحكم

إنه يلزم منه كون إسناد الرفع إلى التسعة في الحديث حقيقياً ومجازياً وهو محال، حيث إن الإسناد بسيط وهو نسبة الشيء إلى أمر آخر، فهذه النسبة الواحدة إن كانت نسبةً إلى غير ما هو له تكون مجازاً، وإن كان نسبة إلى ما هو له تكون حقيقة فتكون النسبة الواحدة حقيقة ومجازاً من المتنافيين.

أما الصغرى وهو لزوم كون إسناد الواحد حقيقياً ومجازياً من كون المرفوع هو الحكم، فالوجه فيها هو أن الرفع في الحديث أسند بإسناد واحد إلى التسعة ولا ريب في كون إسناده بالنسبة إلى غير «ما لا يعلمون» من الفعل المضطر إليه والمكروه عليه والفعل غير المقدور مجازاً، ضرورة أنها من الأمور التكوينية غير القابلة للرفع التشريعي فيكون إسناد الرفع إليها بلحاظ أحكامها الشرعية لا بلحاظ أنفسها، فلو كان المراد من «ما لا يعلمون» الذي هو أحد

التسعة هو الحكم يكون إسناد الرفع بلحاظه إسناداً حقيقياً، حيث يكون هو المرفوع حقيقة، وعليه يلزم كون إسناد الرفع إلى التسعة حقيقياً بلحاظ «ما لا يعلمون» ومجازياً بلحاظ غيره من الأمور الثمانية.

وهذا الإشكال مندفع بأحد وجهين، إما باختيار كون الإسناد بلحاظ الجميع هو إسناد حقيقي كما هو مقتضى التحقيق، حيث إنّ الرفع والوضع لا بد أن يلاحظ بحال الواضع، وحيث إنّ الواضع والرافع هو الشارع بما هو شارع لا بما هو متصرف في عالم التكوين كان المراد من الرفع في الحديث هو الرفع في عالم التشريع بمعنى عدم جعل الشارع متعلق الرفع مورداً لاعتباره بلحاظ الأحكام الشرعية وغير «ما لا يعلمون» من الأمور المندرجة في عنوان التسعة وإن كانت غير قابلة للرفع الحقيقي خارجاً وفي عالم التكوين، لكنها قابلة للرفع حقيقة في عالم التشريع كما أنها قابلة للوضع في هذا الوعاء يجعلها الشارع موضوعات لأحكامه في الشريعة ويكون رفعها بخلو صفحة الشريعة عن جعلها مورداً لاعتبارها موضوعات لأحكامه.

أو باختيار كون الإسناد في الجميع إسناداً مجازياً بملاحظة أن لازم كون الإسناد بالنسبة إلى بعض التسعة وهو الحكم المجهول هو الإسناد الحقيقي وإلى البقية من التسعة هو الإسناد المجازي أن يكون الإسناد إلى المجموع من حيث المجموع وهو عنوان التسعة إسناداً مجازياً حيث إنّ الإسناد إلى ما هو المركب من الإسناد إلى ما هو له، وإلى إسناد إلى غير ما هو له يكون إسناداً إلى غير ما هو له، إذ النتيجة تكون تابعة لأخس المقدمتين.

الإشكال الثالث في تعميم الرفع للحكم والموضوع

وهو أن إسناد الرفع إلى التسعة يقتضي كون المرفوع أمراً ثقیلاً على المكلف من جهة الخصوصية في مفهوم الرفع^(١) إذ مفهومه هو وضع الشيء الثقيل وما يوجب المشقة على المكلفين، وما يوجب الثقل والمشقة هو الأفعال الخارجية كالصلاة مثلاً، فإنها لكبيرة إلا على الخاشعين لا الأحكام الشرعية حيث إنها أمور اعتبارية مجعولة من الشارع غير صادرة عن المكلف فلا معنى لكونها ثقيلة عليهم حتى يناسب تعلق الرفع بها، وعليه فيختص الرفع في الحديث بالمشبهة الموضوعية بمقتضى أخذ هذه الخصوصية في مفهوم الرفع^(٢) ولكن هذا التقريب في بيان الإشكال غير سالم عن الإيراد وذلك لعدم أخذ الثقل في مفهوم الرفع حيث إنه يصدق حقيقة على رفع الشيء الخفيف كما يصدق على رفع الشيء الثقيل، بل الصحيح في تقريب الإشكال أن الحديث الشريف لما كان في مقام الامتنان، فلا بد أن يكون المرفوع أمراً ثقیلاً موجباً لوقوع المكلف في الكلفة والمشقة ليكون رفعه امتناناً على الأمة، وإلا فرغ الأمر الخفيف لا امتنان فيه.

والجواب عن هذا الإشكال أن الامتنان على الأمة كما يحصل برفع الأمور الشاقة كذلك يحصل برفع ما يكون سبباً لوقوعهم في المشقة من الأحكام الإلزامية التي توجب وقوع المكلف في كلفة إتيان الواجب أو ترك الحرام كما يشهد على ذلك حديث: رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن النائم حتى

١. مصباح الأصول ٢: ٢٦١.

٢. المصدر السابق.

يستيقظ^(١)، فإنَّ الرفع فيه تعلق بالقلم، والمراد منه هو قلم التكليف وجعل الأحكام وكما أُطلق عنوان الثقل على يوم القيامة في الآية الشريفة ﴿وَيَذُرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾^(٢) من حيث إسناد الثقل بلحاظ وقوع الحساب وسائر الأمور الشاقة على الناس في ذلك اليوم.

وبالجمله فكون الرفع لأجل الامتنان على الأمة لا يكون قرينة مانعة عن شمول الموصول للشبهة الحكمية.

الإشكال الرابع في تعلق الرفع بالحكم الكلي

من جهة أن الظاهر من الحديث الشريف تعلق الرفع بما يكون موضوعاً على المكلف شرعاً، وما هو موضوع شرعاً على ذمة الأمة هو متعلقات الأحكام من الصلاة والصيام والحج وغيرها لانفس الأحكام، وعليه فالمرفوع في الحديث متعلقات الأحكام لانفسها فلا يكون شاملاً للشبهة الحكمية التي يكون المتعلق فيها نفس الحكم.

وأجيب عن هذا الإشكال بأنه إنما يتم فيما إذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمة المكلف، وأما إذا كان ظرفهما الشرع كان متعلق الرفع والوضع هو الحكم، حيث إنَّ المجمعول في الشريعة هو الأحكام لا الأفعال، وظاهر الحديث كون ظرف الرفع هو الإسلام.^(٣)

١. الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١١ و١٢.

٢. الآية ٢٧ من سورة الانسان.

٣. مصباح الأصول ٢: ٢٦٢.

ولكن هذا الجواب انما يتم فيما لو كان لسان الحديث لسان رفع التسعة في الإسلام نظير لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، أو كان مدلوله هو رفع التسعة من دون إسناد الرفع إلى جملة (عن أمّتي) ففي هاتين الصورتين كان الحديث ظاهراً في كون المرفوع هو المجعولات في الإسلام، وأما مع إسناد الرفع بجملة (عن أمّتي) فلا ظهور فيه بكون ظرف الرفع هو الإسلام، بل هو ظاهر في كون الرفع عن الأمة والموضوع على الأمة هو الأفعال كما تقتضيه الآيات الشريفة مثل ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٢).

والحق في الجواب عن الإشكال هو أن الحديث وإن دل على كون ظرف الرفع والوضع هو الأمة؛ ولكنه لا يوجب اختصاص ما هو المرفوع في الحديث بالأفعال، بل مقتضى ملاحظة الأنظار العرفية والأدلة الشرعية هو كون الموضوع على الأمة والمرفوع عنهم هو الأحكام، أما من ناحية النظر العرفي والعقلاني فلا شك في صحة إطلاق جعل القوانين ووضعها على المجتمع ورفعها عنهم، فيقال وضع هذا القانون على الملة أو رفع هذا القانون عنهم، فالعرف يرى جعل القوانين على الرعايا كما يرى رفعها عنهم، وأما من حيث الأدلة الشرعية فيشهد على كون جعل الحكم على العباد وعدم جعله عليهم الآية الشريفة ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣)، وقد تقرر في محله أن متعلق عدم الجعل على الأمة هو الحكم الناشئ منه الحرج، فيكون مدلول

١. الآية ٩٧ من سورة آل عمران ٧٦.

٢. الآية ١٨٣ من سورة البقرة.

٣. الآية ٧٨ من سورة الحج.

الآية أن الحكم الحرجي لم يجعل على الأمة، وكذلك ما ورد في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾^(١) من الروايات الداله على أن الامانة المعروضة هي ولاية أميرالمومنين^(٢) والدالة على أن الامانة المعروضة هي الأوامر والنواهي^(٣) فتكون الأوامر والنواهي هي التي وضع على الإنسان وحملها. وأيضاً ما ورد عنه عليه السلام من «حكيم على الواحد حكيم على الجماعة»^(٤).

الإشكال الخامس في شمول الحديث للشبهة الحكمية

هذا الإشكال يختص بجملة «ما لا يعلمون» إذا أريد منها تعميم الرفع للشبهات الحكمية والموضوعية من لزوم إسناد الرفع إلى الموصول حقيقياً ومجازياً. وللإشكال تقريران:

التقريب الأول: أن شمول الموصول للشبهات الحكمية يقتضي أن يكون إسناد الرفع إليه حقيقياً؛ لأن الحكم الشرعي أمر وضعه ورفعته بيد الشارع، وشموله للشبهات الموضوعية يقتضي كون الإسناد مجازياً؛ لأن الموضوعات أمور تكوينية غير قابلة للوضع والرفع من الشارع بما هو شارع، فلا بد من كون إسناد الرفع إليها من جهة رفع الحكم المتعلق بها.

التقريب الثاني: أن إسناد وصف الجهل وعدم العلم بالموصول في «ما لا يعلمون» على تقدير إرادة الشبهات الحكمية يكون من باب الوصف بحال

١. الآية ٧٢ من سورة الاحزاب.

٢. أصول الكافي ١: ٤١٣، باب فيه نكت ونتف من التنزيل في الولاية، الحديث ٢.

٣. تفسير القمي ٢: ١٨.

٤. بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، كتاب العلم، الباب ٢٢، ما يمكن أن يستنبط من الآيات....

الموصوف؛ لأن الحكم هو الذي غير معلوم، وإسناد الجهل إلى الموضوعات يكون من باب الوصف بحال متعلق الموصوف؛ لأن الجهل متعلق بحكم الموضوع لا نفس الموضوع.

والفارق بين التقريبيين هو كون منشأ الإشكال في التقريب الأول عدم الجامع بين ما هو المراد من الموصول في الشبهة الحكمية، وما هو المراد منه في الشبهة الموضوعية، فيلزم من إرادة خصوص كل واحد منهما كون الإسناد الواحد وهو إسناد الرفع إلى الموصول حقيقياً ومجازياً، ومنشأ الإشكال في التقريب الثاني هو اختلاف وصف الموصول، وهو عدم العلم في الشبهتين من كونه وصفاً حقيقياً للموصول في الشبهة الحكمية، ووصفاً مجازياً له في الشبهة الموضوعية.

الجواب عن الإشكال ونقده

وقد أُجيب عن الإشكال^(١) بأنه إنما يرد في ما إذا أُسند الرفع إلى الموصول وأريد منه خصوص الحكم وخصوص الموضوع؛ ولكنه ليس كذلك، بل المراد من الموصول الذي هو من المبهمات معناه الحقيقي، وهو الشيء المبهم، فينطبق على الموضوع تارة وعلى الحكم أخرى، فالإسناد واحد لا متعدد، أي ما هو مجهول، ومصداقه في الشبهات الموضوعية الموضوع وفي الشبهات الحكمية الحكم. كما يقال: ما تركه الميت فلوارثه، والمتروك تارة يكون لباساً وأخرى كتاباً وهكذا، وهذه الأمور من مصاديق ما تركه الميت، من

١. الظاهر أن المراد من البعض هو ما في مصباح الأصول ٢: ٢٥٢.

دون أن يستعمل عنوان ما ترك في اللباس والكتاب مثلاً. وهذا الجواب وإن كان يندفع به الإشكال على التقريب الأول. عن طريق وجود الجامع بين الأمرين وهو الشيء المبهم؛ ولكنه غير وافي لدفع الإشكال بالتقريب الثاني؛ إذ منشأ الإشكال فيه ليس من ناحية عدم وجود الجامع حتى يندفع بإثبات وجوده، بل الإشكال نشأ من كون الوصف بالنسبة إلى الحكم يكون وصفاً حقيقياً لما هو الموصوف في الكلام، ومجازياً بالنسبة إلى الموضوع.

الحق في الجواب

والحق في الجواب ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من أن الموضوع في كلا الشبهتين هو الحكم، بلافق في ذلك بين الشبهة الحكمية والموضوعية حيث إن الحكم الشرعي فيهما غير معلوم ويكون الوصف فيهما حقيقياً بحال الموصوف، وإنما الافتراق بينهما في أمرين، أحدهما: كون الحكم المجهول في الشبهة الحكمية كلياً، وفي الموضوعية جزئياً، والثاني: كون منشأ الجهل في الشبهة الحكمية هو فقد النص وإجماله أو التعارض، ومنشأ الجهل في الشبهة الموضوعية هو الأمور الخارجية، والافتراق فيهما لا يكون موجباً لعدم اتصاف الحكم بالجهل حقيقة.

وما قيل من عدم حصول الجهل بالحكم في الشبهات الموضوعية وذلك لكون الأحكام الشرعية من الأوامر والنواهي مجعولة على عناوين معينة كعنوان شرب الخمر والزنا والغيبة وأمثال ذلك، فليس الحكم المجعول الشرعي مجهولاً، وإنما المجهول هو الموضوع الخارجي.

فمردود وذلك لانحلال الحكم بتعدد افراده، والوجه فيه أن الحكم وإن تعلق بالعنوان؛ ولكنه لا يرب في التفات الشارع إلى انقسامات العنوان إلى اقسام عديدة مختلفة من حيث الخصوصيات الدخيلة في الملاك وغير الدخيلة والإهمال منه بالنسبة إلى هذه الخصوصيات محال، حيث إنه نقض للغرض فلا بد له من ملاحظة تلك الخصوصيات وتقييد المتعلق بالنسبة إلى ما تكون دخيلة في الملاك وإطلاقه بالنسبة إلى ما لا تكون دخيلة فيه، فلا محالة يتعدد الحكم بتعدد الأفراد التي تكون مصداقاً لتلك الطبيعة المطلقة التي تعلق الحكم بها، ولأجل ذلك تتعدد الإطاعة والعصيان بتعددتها، وإلا فمع وحدة الحكم لا يعقل تعددهما ففي الشبهة الموضوعية يصير الحكم مجهولاً بسبب الجهل في تحقق موضوعه.

هذا تمام الإشكالات الواردة على شمول الحديث للشبهة الحكمية وتبين أنها غير واردة فدلالة الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية تامة.

تتمة

البحث في سند الحديث

المشهور حكموا بصحته وعبروا عنه بالصحيح ولا إشكال في رواية السند فإنهم ثقات إلا في أحمد بن محمد بن يحيى فقد حكم صاحب المدارك بجهالته^(١) حيث لم يوثق في كتب الرجال، ووافقه على ذلك صاحب معجم

١. مدارك الأحكام ١: ٤٩، مقدار الكر، قال بالنسبة إلى رواية أبي بصير، وهي ضعيفة السند بأحمد بن محمد بن يحيى فإنه مجهول.

الرجال ﷺ فإنه تعرض لجميع الوجوه التي استدلت بها على وثاقته، وناقش في الجميع وحكم بعدم ثبوت وثاقته، ولما كانت هذه الرواية من عمدة الروايات التي استدلت بها على البراءة وتتفرع عليها فروع فقهية كثيرة، مضافاً إلى أن أحمد بن محمد وقع في أسناد روايات كثيرة نتعرض لما يمكن أن يستدل بها على وثاقته من الوجوه المذكورة وغيرها ومناقشاتها وما هو مقتضى التحقيق فيها أما ما ذكره في المعجم^(١) من الوجوه فأربعة.

وجوه توثيق أحمد بن محمد بن يحيى ونقدها

ذكر في المعجم وجوهاً أربعة لوثاقته وناقشها: الوجه الأول: كونه من مشايخ الإجازة، فقد روى عنه الصدوق والتلعكبري، بل قيل إنه من مشايخ النجاشي وشيخ الإجازة لا يحتاج إلى التوثيق.

وهذا الوجه كما نوقش فيه غير قابل للاستناد إليه فإن دأب الفقهاء والمحدثين من الخاصة والعامة وإن كان الإجازة والاستجازة في نقل الروايات كل من الآخر، ولكن الإجازة والاستجازة إنما صدرت عنهم لوقوعهم في سلسلة رواة الروايات المنقولة عن المعصومين ﷺ بعنوان التبرك والتشرف من دون أن تكون شهادة عملية على وثاقة المجيز أو المستجيز، والذي يشهد على ذلك كون كثير من المحدثين العامة من مشايخ الإجازة لفقهاء الخاصة ومحدثيهم مع عدم الريب في أن الإيمان بإمامة الأئمة ﷺ من أعظم شرائط العدالة، وعدمه من أعظم أنحاء الفسق عند الفقهاء. وقد نهي عن أخذ معالم

الدين منهم كما ورد عنهم عليهم السلام: وَعَنْ حَمْدَوَيْهِ وَإِبْرَاهِيمَ ابْنِي نَصِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الرَّازِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَبِيبِ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدِ السَّائِي قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام وَهُوَ فِي التَّجْنِ وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ يَا عَلِيُّ مِمَّنْ تَأْخُذُ مَعَالِمَ دِينِكَ لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا - فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ عَنِ الْخَائِنِينَ الَّذِينَ خَانُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَخَانُوا أَمَانَاتِهِمْ إِنَّهُمْ أَوْثَمُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَحَرَّفُوهُ وَبَدَّلُوهُ فَعَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَلَعْنَةُ رَسُولِهِ وَلَعْنَةُ مَلَائِكَتِهِ وَلَعْنَةُ آبَائِي الْكِرَامِ الْبُرَّةِ وَلَعْنَتِي وَلَعْنَةُ شِيعَتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِي كِتَابٍ طَوِيلٍ.^(١)

الوجه الثاني ونقده

الوجه الثاني توثيق عدة من المتأخرين كالشهيد الثاني^(٢) والشيخ البهائي^(٣) وهذا الوجه أيضاً غير سالم عن المناقشة؛ وذلك لحصول الاطمئنان بعدم كون توثيقهم مستنداً للحس من جهة بُعد عصرهم عن الصدر الأول بزمان كثير، وبُعد وجود ما يكون عندهم من المنابع الرجالية الموجبة لكون شهادتهم مستندة إلى الحس، بل كان توثيقهم بالوجوه الاجتهادية المذكورة لوثاقه هذا الرجل فلا يكون مندرجاً في أدلة حجية الخبر الدالة على حجية خبر الثقة فيما إذا كان مستنداً إلى الحس على ما تقرر في الأصول.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

٢. الرعاية في علم الدراية ١٢٨ طبعة النجف الأشرف، نقلاً عن تنقيح المقال ٨: ١١٢.

٣. مشرق الشمسين ٢٧٦ - ٢٧٧، نقلاً عن تنقيح المقال ٨: ١١٢.

الوجه الثالث

الوجه الثالث من الوجوه التي ذكرها في المعجم هو ما ذكره النجاشي بالنسبة إلى طريقه إلى كتب ابني سعيد الأهوازي، من إخبار السيرافي في جواب كتابه إليه ومسالته عن طريقه إلى تلك الكتب بوجود طرق متعددة له إلى كتبهما، وقوله بعد ذلك أما ما عليه أصحابنا والمعول عليه طريقان، وقد وقع في الطريق الثاني احمد بن محمد بن يحيى فيكون موثقاً به حيث يكون في طريق اعتمد عليه الأصحاب وكان المعول عليه.

ما ذكر من المناقشة في هذا الوجه والجواب عنها

وقد ناقش في هذا الوجه في المعجم أولاً بعدم دلالة وقوع الرجل في الطريق الثاني على كونه موثقاً به عند الأصحاب؛ وذلك لتامة الطريق الأول فيحتمل كون ذكر الطريق الثاني إلى كتبهما من باب التأييد للطريق الأول من دون أن يكون تاماً مورداً لاعتماد الأصحاب كأول فلا يكون ذكر هذا الطريق مثبتاً لتوثيق رواته مع تمامية الطريق الأول.

والظاهر عدم ورود هذه المناقشة على هذا الوجه حيث إن ظاهر عبارة السيرافي كون كل واحد من الطريقين مورداً لاعتماد الأصحاب قد عولوا عليهما فإنه بعد ذكر كتبهما قال: أخبرنا بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة فمنها ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن علي بن نوح السيرافي في جواب كتابي إليه والذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي رحمته الله، فقد روى عنه أبو جعفر أحمد بن محمد بن

عيسى الأشعري القمي وأبو جعفر أحمد بن محمد خالد البرقي، وذكر ثلاثة آخرين من الرواة ثم قال: وأما ما عليه أصحابنا والمعول عليه ما رواه عنهما أحمد بن محمد بن عيسى (إلى أن قال) وأخبرنا أبو علي أحمد بن محمد بن يحيى العطار،^(١) فذكره أولاً الطرق الخمسة ثم ذكره هذين الطريقتين وكونهما مما عول عليه الأصحاب واضح الظهور على كون كل منهما مما اعتمد عليه الأصحاب والمعول عليه عندهم لا خصوص الأول منهما، وإلا لما جمع بينهما بواو العطف، بل ذكر الثاني بعنوان التأييد كما هو دأب الفقهاء والرجاليين في كتب الفقه والرجال من التفريق في التعبيرين الدليل التام وغير التام بجملة تؤكد في الأول وتؤيد في الثاني، وناقش ثانياً بأن اعتماد القدماء على رواية شخص لا يدل على توثيقهم إياه وذلك لابتنائهم في ذلك على أصالة العدالة.

وهذا الإيراد كسابقه غير وارد إذ فيه أولاً: النقص بأنه يلزم على تقدير كون التوثيقات الواردة من القدماء مبنية على أصالة العدالة - إسقاط جميع التوثيقات الواردة عن الشيخ المفيد^(٢) وذلك لما هو المسلم في مسلكه من الحكم بعدالة كل مؤمن ثبت إيمانه ولم يثبت فسقه فلا ريب في كونه من القائلين بأصالة العدالة مع عدم التزامهم بسقوطه، وثانياً: حلاً بأن القائلين بأصالة العدالة ديدنهم على الاعتماد على أصالة العدالة في مثل الاقتداء في صلاة الجماعة والشهادات على الدعاوى وغيرها في مقابل القائلين بكون

١. رجال النجاشي: ٤٦، ترجمة حسين بن سعيد، مركز نشر كتاب تهران.

٢. المصدر السابق.

العدالة هي الملكة اعتماداً على الأمارات الأخر من حسن الظاهر وغيره، وأما بالنسبة إلى الرواة في علم الرجال فلم يترك طرق أخر لو ثابقتهم من الاعتماد على الإخبارات الحسية أو الطرق الاجتهادية، كما يشهد على ذلك توثيقات الشهيد الثاني من المتأخرين والشيخ الطوسي من القدماء (مع كونهما من القائلين بأصالة العدالة).

وثالثاً: بأنه ليس مسلك جميع القدماء هي أصالة العدالة، بل لهم في ذلك ثلاثة أقوال كما يظهر ذلك بالمراجعة إلى المتون الفقهية فمنهم من يقول بأصالة العدالة، ومنهم من يعتمد على حسن الظاهر، ومنهم من يقول بكون العدالة هي الملكة، وقد صرح المحقق الأردبيلي وغيره من أعظم الفقهاء بأنه هو المشهور بينهم، وظاهر عبارة السيرافي هو اعتماد جميع الأصحاب من السلف على الطريقتين لا بعضهم حتى يحتمل كونه مبتنياً على أصالة العدالة فهذا الوجه قوي لإثبات وثاقة أحمد بن محمد يحيى.

الوجه الرابع: من الوجوه المذكورة في المعجم توثيق العلامة في الخلاصة لأحمد بن محمد من ناحية تصحيحه في الفائدة الثامنة منه، في طريق الصدوق إلى عبد الرحمن بن الحجاج وكذا طريقه إلى عبد الله بن أبي يعفور وفيهما أحمد بن محمد.

وقد ناقشه في المعجم بأن توثيقات العلامة مبتنية على أصالة العدالة والمبنى باطل فلا يكون توثيقه قابلاً للاستناد.

ولكن هذه المناقشة غير واردة، والوجه فيه أولاً: هو أن مبنى العلامة في

العدالة ليس هو أصالة العدالة حيث إنه صرح في كتبه الفقهية من القواعد^(١) والمختلّف والإرشاد بأن العدالة هي الملكة ومعه لا يمكن لمثله أن يحكم بعدالة شخص مبتنياً على أصالة العدالة مع كونها مخالفة لفتواه الفقهية.

وأما ما في المعجم من نسبة ابتناء توثيقاته على أصالة العدالة فيكون مستنداً إلى ما استظهره من كلام العلامة في الخلاصة في ترجمة أحمد بن إسماعيل بن سمكة حيث قال^(٢) عربي من أهل قم من أهل الفضل والأدب وعليه قرأ أبو الفضل محمد بن الحسين العميد، وله كتب عديدة لم يصنف مثلها، فمن كتبه كتاب العباسي وهو كتاب عظيم نحو عشرة آلاف ورقة في أخبار الخلفاء والدولة العباسية مستوفى لم يصنف مثله هذا خلاصة ما وصل إلينا في معناه ولم ينص علماؤنا عليه بتعديل، ولم يرد فيه جرح فالأقوى روايته مع سلامتها من المعارض.^(٣)

وفيه أولاً: أن هذا الكلام من العلامة بالنسبة إلى أحمد بن إسماعيل لا يدل على أزيد من أنه مع عدم الظفر على التصريح بتوثيق الرجل حكم بتوثيقه وهو أعم من كون مبناه في مطلق التوثيقات على أصالة العدالة إذ من المحتمل بل الظاهر من كلامه أنه اطمأن بوثاقة الرجل من القرائن والخصوصيات التي ظفر عليه بالنسبة إلى السمكة فلا بد لتعيين مبناه في العدالة من المراجعة

١. قال في القواعد في الفصل الأول من الشهادات: الأول: في صفات الشاهد وهي سبعة... الرابع العدالة وهي كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروءة فلا تقبل شهادة الفاسق.

ايضاح القوائد ٤: ٤٤٠.

٢. الخلاصة: ١٦ باب أحمد.

٣. الخلاصة: ١٧ باب أحمد.

إلى كتبه الفقهية وقد عرفت تصريحه فيها بأن العدالة هو الملكة.

هذا مضافاً إلى تصريح العلامة في الخلاصة في موارد متعددة بالنسبة إلى الأفراد وبالنسبة إلى ما هو الأساس عنده في تصحيح الطرق بكونه من المتوقفين بالنسبة إلى من لا جرح ولا تعديل في حقّه.

أما بالنسبة إلى الأفراد ففي الفصل العاشر من الباب الأول من القسم الثاني من الخلاصة قال في ترجمة زيد الزراد وزيد النرسي: ولما لم أجد لأصحابنا تعديلاً لهما ولا طعناً فيهما توقفت عن قبول روايتهما^(١) فكلامه هذا يدل على أن مبناه في التعديل ليس هو أصالة العدالة، وإلا لزم أن يحكم بالنسبة إليهما بالعدالة لعدم وجدان طعن فيهما على ما ذكر الشيخ في الخلاف^(٢) في بيان هذا المبنى وسائر الفقهاء في كتبهم.

وقال في الباب السادس بالنسبة إلى سفيان بن مصعب العبدي ولم يثبت عندي عدالة الرجل ولا جرحه فنحن فيه من المتوقفين^(٣) فإنه فيه ذهب إلى التوقف مع أن مقتضى أصالة العدالة هو الحكم بالعدالة.

وأما بالنسبة إلى الطرق ففي الفائدة الثامنة التي ذكر فيها طرق الشيخ الطوسي^(٤) في كتابيه وطرق الشيخ الصدوق^(٥) في كتاب الفقيه قال في ما هو الأساس عنده في تصحيح الطرق: وإن كان في الطريق من لا يحضرنا معرفة

١. الخلاصة: ٢٢٣ باب الزاء.

٢. الخلاف.

٣. وقال في آخر هذه الفائدة أيضاً: وقد تختلف طرق أخرى في الكتب بينها أيضاً إن حضرنا

حال روايتها من جرح أو تعديل الخلاصة: ٢٨١.

حاله من جرح أو تعديل تركناه^(١)، وبالجملة فمع تصريحه بأن الأساس في تصحيح الطرق وتوثيق الرواة على معرفة حال الرواة في موارد كثيرة مما ذكر ومن غيرها من الموارد التي يظهر بالتتابع في القسم الأول والثاني بأن الأساس عنده في تصحيح الطرق وتوثيق الرواة على معرفة حال الرواة ومع ما عرفت من مبناه في العدالة في كتبه الفقهية لا يبقى مجال لكون توثيقاته مبتنية على أصالة العدالة، وتوثيقه بالنسبة إلى ابن سمكة مع عدم ظفره على الجرح والتعديل في حقه إنما هو لأجل حصول الاطمئنان له بوثوقه من الأوصاف التي ذكره في ترجمته من كونه من أهل قم مع ملاحظة ما هو المتعارف فيه في تلك العصور بين الرواة من بنائهم على عدم نقلهم الرواية عن الضعاف، كما يشهد بذلك إخراج مثل العبيدي عن قم مع كونه من الثقات لإكثاره الرواية عن الضعاف ومن كونه من أهل العلم والأدب والفضل، وكون كتبه التي صنفها عديمة النظر عنده، فبملاحظة هذه الكمالات وبملاحظة ما ظفر عليه من التأمل في كتبه من الأمور التي دلت على وثاقة المصنف عنده اطمأن بوثاقته.

وبالجملة فهذا التوثيق منه بالنسبة إلى مورد خاص مع وجود هذه الخصوصيات من دون وجود الجرح والتعديل لا يدل على كون توثيقاته في سائر الموارد مبتنية على أصالة العدالة سيما مع ملاحظة ما ذكر من مبناه الفقهي في تعريف العدالة.

وعليه فلا فرق بين توثيقات العلامة رحمته وتوثيقات القدماء مثل النجاشي والشيخ الطوسي رحمته في عدم معاصرته لمن وثقوه من الرواة لبعده عصرهم

منهم أيضاً إلى قريب ثلاثمئة سنة وعدم إمكان استناد شهادتهم وثيقة هؤلاء أو بالجرح إلى الحس مباشرة، وعدم كونها عن طريق نقل الخلف عن السلف في كل عصر معنعناً متصلاً إلى النقل عن يعاصرهم مع تسالم الفقهاء على اعتبار شهادتهم، فما يندفع به الإشكال عن توثيقاتهم يندفع به الإشكال عن توثيقات مثل العلامة أيضاً، والوجه الذي أُجيب به عن الإشكال بالنسبة إلى شهادات القدماء هو كون شهاداتهم متلقاة من المتقدمين عليهم عن طريق التلقي كإبراهيم عن كابر وعالمياً عن شيخه بحيث يكون تلقي كل خلف عن السلف مسلسلأ متصلاً إلى من عاصر الراوي، وهذا الوجه بعينه جارٍ بالنسبة إلى توثيقات العلامة رحمته وإنما الفارق بينه وبين من ذكر من قدماء الرجاليين من أمثال الشيخ هو اختلاف زمن البعد إلى حدود الضعف، ولكن هذا الاختلاف لا يوجب انتفاء احتمال استناد مثل العلامة في الشهادة إلى الحس، وكون شهادته بالوثيقة أو الجرح عن طريق التلقي كإبراهيم عن كابر أو مستنداً إلى تأليف من القدماء وذلك لامتيازهم عن الآخرين من المتأخرين من ناحية موقعيته الاجتماعية من ارتباطه بعلماء عصره وإلى ما عندهم من المكتبات وملاحظة ما كان موجوداً عنده من المستندات الروائية والكتب الرجالية مما لم يكن موجوداً عند غيره من الفقهاء المتأخرين؛ وذلك لأجل رئاسته العامة وارتباطه مع السلطات الحكومية، فهذه الملاحظات يقرب احتمال كون توثيقاته المتفرد بها ناشئة من الاخبارات الحسية التي سمعها ممن عاصره مشافهة متلقياً كإبراهيم عن كابر كأن تلقيه عن المحقق والمحقق عن ابن نما وهكذا معنعناً إلى أن وصل إلى الشيخ الطوسي أو ابن عقدة وغيره من الموثقين،

والإشكال في عدم كون ابن عقدة مورداً للاعتماد لذكره في القسم الثاني من الخلاصة مندفع بأن اندراجه فيها في القسم الثاني لا ينافي وثاقته، وكون رجاله مورداً للاعتماد بعد ملاحظة كون المدار في الحجية على الوثاقة لا على العدالة أو كان منشأها ظفره على التوثيق في الأصول المعتمده عنده أو الكتب الرجالية المعتمدة التي كانت بيده، ولم يكن عند المتأخرين من الفقهاء مثل رجال ابن عقده فإنها معتمدة وكانت موجودة عند القدماء من النجاشي والشيخ، وضاعت عن المتأخرين كالشهيد الثاني والشيخ البهائي ويحتمل كونها موجودة عند العلامة فيكون هذا الاحتمال كافياً في اندراج توثيقاته في أدلة حجية خبر الثقة بعد كون الضابط في الحجية والاعتبار هو احتمال استناد الخبر إلى الحس لا القطع به، كما هو كذلك بالنسبة إلى توثيقات القدماء من مثل الشيخين والنجاشي من احتمال استنادهم في ما أخبروا به من الجرح والتعديل بالحس وعدم القطع بكونها اجتهادية ناشئة عن الحدس. وبالجملة فما أورد من المناقشة على توثيقاته من كونها اجتهادية غير واردة فيما إذا لم يحرز كونها مستندة إلى الحدس فتحصل أن توثيق أحمد بن محمد سالم عن الإشكال وخبره مندرج في أدلة حجية خبر الثقة، هذا مضافاً إلى تأييده بذهاب الشهيد الثاني مع كمال دقته وتبحره في الرجال والدراية إلى وثاقته في كتاب الدراية^(١) وتصريح صاحب المعالم في المنتقى بذلك.^(٢)

١. الرعاية في علم الدراية: ١٢٨ طبعه النجف الأشرف (د).

٢. منتقى الجمال في الأحاديث الصحاح والحسان، الفائدة التاسعة.

وجه آخر لوثيقة أحمد بن محمد

ولنا وجه آخر لإثبات وثيقة أحمد بن محمد، وهو كثرة رواية النجاشي في رجاله في إسناد الكتب إلى مؤلفيه عن أحمد بن محمد وإن كانت مع وساطة فرد واحد بينه وبينه؛ وذلك بملاحظة ما صرح به في مقدمة الكتاب من كون السبب لتأليف كتاب الرجال هو تعيير العامة لعلماء الخاصة بعدم التأليف والتصنيف لهم افتراء عليهم فأقدم على تأليف كتاب الرجال لقطع ألسنتهم عن هذه التهمة وإثبات كثرة كتب الخاصة وتصانيفهم في العلوم المختلفة، وذلك بأمر من علم الهدى السيد المرتضى له في تأليف كتاب لهذا الغرض كما أن الشيخ الطوسي ألف الفهرست بأمر من الشيخ المفيد عليه السلام لهذا الغرض.

فحيث إن الغرض من تأليفه الرجال هو إتمام الحجة على المخالفين بإثبات كثرة تصانيف الخاصة وتأليفهم مع اعتراضه على المخاصمين بأن من لا علم ولا معرفة له لا حجة له علينا لا معنى لدعواه وجود الكتب الكثيرة للخاصة بسند ضعيف غير حجة عنده، مع الاعتراض بأن المخالف لا حجة له، إذ للمخالف أن يرد عليه ويقابله بأنه هو المدعي بلا حجة على مدعاه، وبالجملة فالغرض من تأليف الكتاب من مثل النجاشي في الدقة والتحقيق والتمانة يقضي بأن كل الكتب المنسوبة فيه إلى الأصحاب بأسناد معتبرة بحيث لا يمكن للمخالف المناقشة فيها سيما بالنسبة إلى واسطة كثر وقوعها في أسناد الكتب مثل أحمد بن محمد وإلا يلزم عليه نقض الغرض.

فتحصل أن ما هو العمدة من الوجوه الموجبة للاطمئنان بوثيقة أحمد بن

الأول: توثيق العلامة في الخلاصة له وعدم تمامية المناقشات التي أوردت عليه، وأما توثيق الشهيد الثاني وتصحيح صاحب المعالم وتصحيح المحقق الأردبيلي له بالنظر إلى مبانيهم في التوثيق والتصحيح وإن ناقشنا فيه بكونه مستنداً إلى الحدس فيكون من المؤيدات.

والثاني: وقوعه في طريق كتب ابن سعيد مع دعوى السيرافي باعتماد الأصحاب على ذلك الطريق.

والثالث: كثرة وقوعه في أسناد الكتب التي نسبها النجاشي في الرجال إلى الأصحاب بتلك الأسناد، فبهذه الوجوه ترتفع الجهالة عن أحمد بن محمد ولا يبقى مجال لما عليه صاحب المدارك والسيد الخوئي رحمهما الله من المناقشة في وثاقته.

السند الآخر لحديث الرفع

هذا مضافاً إلى أن لحديث الرفع سنداً آخر وهو ما رواه في البحار عن الحسين بن سعيد أو النوادر عن فضالة عن سيف بن عميرة عن اسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الأمة ستة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه.^(١) وهذا السند مع قلة وسائطه سالم عن المناقشة وذلك لعدم الإشكال في سيف وفضالة، وإنما الكلام في إسماعيل حيث إنه مرددٌ بين ثلاثة اشخاص من إسماعيل بن جابر وإسماعيل الخثعمي وإسماعيل بن عبد

١. بحار الأنوار ٥: ٣٠٤، الباب ١٤ من أبواب العدل باب من رفع عنه القلم، الحديث ١٥.

الرحمن فلو قلنا بانصراف الإطلاق بمن هو مشهورٌ صاحب الكتاب وهو إسماعيل بن جابر الجعفي كما هو مبني صاحب المعجم فلا إشكال حيث إنه ثقة، وأما بناء على عدم تمامية هذا المبني كما مر تحقيقه في محله، فالسند أيضاً سالم عن الإشكال وذلك لكون إسماعيل بن جابر والختمعي موثقان بلا إشكال وإسماعيل بن عبد الرحمن (وإن لم يرد نص على وثاقته) ولكن قال النجاشي في ترجمة بسطام بن الحصين: واسماعيل كان وجهاً في أصحابنا وأبوه وعمومته وكان أوجههم اسماعيل^(١)، والوجه عند الطائفة يلازم الوثاقة ولا يجمع مع الضعف أبداً فهذه الرواية تامة سنداً ودلالة على أصل البراءة في الشبهات الحكمية على ما مر في بحث دلالة الحديث آنفاً.

تنبيهات حديث الرفع

بعد الفراغ من تمامية حديث الرفع سنداً ودلالةً على رفع الحكم المجهول مطلقاً في الشبهات البدوية من الحكمية والموضوعية لابد من التنبيه على أمور:

التنبيه الأول

أن مقتضي تعلق رفع التسعة وإطلاقها هو كون الرفع في التسعة واقعياً وكونها مرفوعة واقعاً على حسب ما يقتضيه إسناد الرفع فإن المفهوم من رفع الشيء هو إعدامه بقاءً.

ولكنه لابد من رفع اليد عن هذا الإطلاق بالنسبة إلى ما لا يعلمون، وحمله

١. رجال النجاشي: ٨٦، باب بسطام، مركز نشر كتاب تهران.

على رفع الحكم المجهول ظاهراً مع بقاءه واقعاً دون سائر التسعة من الفعل المضطر إليه والمكره عليه وغير المقدور والخطأ والنسيان ، فإن الرفع فيها واقعي بمقتضى ظهور إطلاق الرفع وعدم المانع عنه ، وذلك بخلاف الرفع في خصوص ما لا يعلمون فإنه لا يمكن فيه التحفظ على هذا الظهور في مرحلة الاقتضاء ، مضافاً إلى وجود المانع عنه على فرض غمض العين عن عدم تمامية المقتضي أما عدم إمكان التحفظ على ظهور إطلاق الرفع في مرحلة الاقتضاء فالوجه فيه:

أولاً: هو أن وزان الحكم بالنسبة إلى موضوعه كوزان المعلول إلى علته فكما لا يمكن تخلف المعلول عن العلة كذلك لا يمكن انفكاك الحكم عن الموضوع ، وذلك لتقوم الحكم بالموضوع وتقوم القضية بالطرفين فمع انتفاء الموضوع ينتفي الحكم ولا يمكن بقاءه وتنعدم القضية ، فلو كان المرفوع في ما لا يعلمون هو الحكم الواقعي لزم منه العلم بانتفاء الحكم واقعاً وبقاء الرفع بلا موضوع وتخلف الحكم عن موضوعه .

وثانياً: أن الحكم حيث إنه فرع الموضوع ووزانه وزان المعلول فلا يمكن أن يكون متعرضاً لموضوعه وجوداً وعدمياً؛ إذ المعلول لا يمكن أن يكون علة لانعدام علته فلو كان المرفوع في ظرف الجهل هو الحكم الواقعي لزم أن يكون الحكم والمحمول معدياً لموضوعه وهو باطل .

وأما من ناحية وجود المانع فلا ستلزامه التصويب المحال لو كان المرفوع هو الحكم الواقعي أو التصويب المجمع على بطلانه .

وبالجملة فالرفع في ما لا يعلمون لا بُدَّ أن يحمل على رفع الحكم المجهول

ظاهراً لما ذكر من الوجهين الموجب لعدم إمكان حمل الرفع على الرفع الواقعي مع افتراقهما من ناحية كون أحدهما راجعاً إلى عدم تمامية المقتضي والآخر إلى وجود المانع، مضافاً إلى افتراقهما من ناحية جريان الوجه الأول في الشبهة الحكمية والموضوعية، بخلاف الوجه الثاني فإنه مختص بالشبهة الحكمية.

التنبيه الثاني

التنبيه الثاني في نسبة حديث الرفع مع أدلة الأحكام الأوليّة، بيانها أن الرفع في الحديث بالنسبة إلى التسعة من: ما لا يعلمون وما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه، إن لوحظ مع مجموع الأحكام الواقعيّة تكون النسبة بينه وبينها هو العموم والخصوص المطلق فيقيد إطلاق أدلتها بالحديث، حيث إنّ مجموع المحرمات تارة تكون مورداً للاضطراب، وأخرى يكون مورداً للاختيار فيخصص إطلاقها بنسبته إلى الاضطراب ويختص بمورد الاضطراب، وكذا تارة يكون مكرهاً عليه وأخرى غير مكره عليه وكذا تكون مقدوراً عليه وغير مقدور عليه، وكذا بالنسبة إلى بقية التسعة فيخصص إطلاق أدلتها بالنسبة إلى المكره عليها وما لا طاقة عليها والخطأ والنسيان، وكذا بالنسبة إلى ما لا يعلمون في الشبهات الموضوعية حيث إن إطلاق أدلتها تشمل صورة الجهل بها والعلم فيخصص بصورة العلم.

وأما إن لوحظ بالنسبة إلى كل واحد واحد من الأحكام الشرعية تكون النسبة بين الرفع في الحديث وبينه هي العموم والخصوص من وجه، حيث إنّ الاضطراب مثلاً قد يتعلق بشرب نجس وأخرى بغيره، كما أن شرب

النجس تارة يكون مضطراً إليه وأخرى غير مضطراً إليه، فتكون مادة الاجتماع بالنسبة إلى حرمة شرب النجس هي الاضطراب إلى شربه ومادتي الافتراق الاضطراب إلى شرب المسكر وشرب النجس غير المضطراً إليه، وعليه فيقع التعارض بدوياً بين الحديث وأدلة الواجبات والمحرمات، وحيث إن مقتضى التحقيق هو الوجه الثاني من ملاحظه الحديث مع كل واحد من أدلة الواجبات والمحرمات فقد ذكر لرفع التعارض وتقديم الحديث عليها وجهان: الوجه الأول: كون الحديث حاكماً بالنسبة إلى أدلة الاحكام الواقعية حيث يكون الحديث شارحاً لها ناظراً إليها فيقدم عليها من دون ملاحظة النسبة بينهما كما هو شأن الحاكم والمحكوم عليه.

الوجه الثاني: أنه قد حقق في مبحث التعادل والتراجع أن الدليلين إذا كان بينهما عموم من وجه وكانا بحيث إذا حكمنا بتساقطهما أو تقديم أحدهما على الآخر لزم لغوية الدليل الآخر، فصونا لكلام الحكيم عن اللغوية يصير ذلك الدليل الآخر نصاً في مادة الاجتماع وقدم على معارضه، مثل تقديم دليل اعتصام الماء الجاري^(١) على ما دل على انفعال الماء القليل مطلقاً من مفهوم قوله ﷺ الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه شيء^(٢) فإنه لو قدم المفهوم على ما دل على اعتصام الماء الجاري الذي يكون ذا مادة لم يبق لاعتصام الماء الجاري وذو المادة بعنوانه مورد، حيث إن الكثير منه مندرج

١. كصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيغ، الوسائل ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق،

الحديث ١.

٢. الوسائل ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

في عنوان الكرواقليل منه مخصص بمفهوم دليل ماء الكتر، بخلاف تقديم دليل اعتصام الماء الجاري على مفهوم، الماء إذا بلغ قدر كتر، حيث يبقى للمفهوم، الماء القليل غير الجاري غير البالغ مقدار الكتر مع كون أفراده كثيرة غير نادرة.

وما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّ تقديم أدلة الأحكام على مدلول الحديث يوجب عدم بقاء المصداق لمدلول الحديث وصيروته لغوياً بلا مورد بخلاف تقديم الحديث عليها حيث تبقى لها بعد تخصيصها بالحديث مصاديق كثيرة، مثلاً إذا قدم الاضطرار في الحديث على حرمة الكذب وشرب النجس وغيرهما من المحرمات تبقى حرمة شربهما في موارد عدم الاضطرار وكذا غير الاضطرار من المرفوعات الأخر، أما إذا قدم أدلة الواجبات والمحرمات على رفع المضطر اليه لا يبقى لرفعه مورد ويصير لغوياً فلاجل محذور اللغوية يقدم الحديث على إطلاق أدلتها.

التنبيه الثالث

عموم الحديث لأقسام الحكم من التكليفي والوضعي والاستقلالي والضممني قد تبين أن المرفوع في جميع التسعة هو الحكم حيث يكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً بلافق في ذلك بين ما لا يعلمون وغيره من: ما اضطرروا إليه وما استكروهوا عليه وما لا يطبقون والخطأ والنسيان، غاية الأمر يكون متعلق الرفع نفس الحكم فيما لا يعلمون، وفي غيره يكون المتعلق هو الحكم ولكن بلسان نفي موضوعه في عالم التشريع، إذ نفي الموضوع شرعاً هو عبارة عن

نفي حكمه، وحينئذ فلا بد من ملاحظة حد رفع الحكم سعة وضيقاً.
 فنقول: إن المجعول الشرعي ينقسم تارة إلى الحكم التكليفي والوضعي،
 وفي كل منهما تارة يكون استقلالياً وأخرى ضمناً، فلا بد من ملاحظة أن
 المرفوع هو مطلق الحكم من التكليفي والوضعي والاستقلالي والضميني أو
 بعض أنواعه.

إن مقتضى إطلاق الرفع في الجميع هو رفع مطلق الحكم المجعول من
 التكليفي والوضعي ما لم يكن له مقيد عقلي أو نقلي، مثلاً في صورة الإكراه
 على البيع أو الصلح يحكم بعدم الصحة واللزوم بمقتضى إطلاق الرفع ولا بد
 من الالتفات إلى أن إطلاق الحديث مقيد بما إذا لم يلزم منه خلاف الامتنان
 كما لو اضطر إلى بيع داره لعلاج مرض مثلاً فلا يجرى حديث الرفع بالنسبة
 إلى الصحة واللزوم، وذلك لوجود المانع عن إطلاقه بالنسبة إلى هذا المورد
 لكون الرفع فيه خلاف الامتنان والرفع مقيد بما فيه الامتنان.

ثم إن التكليف الذي تعلق الرفع به تارة يكون استقلالياً كما إذا تعلق
 الاضطرار أو الإكراه بترك الصلاة أو بإفطار الصوم أو شرب الخمر، وأخرى
 يكون التكليف ضمناً كالاضطرار أو الإكراه بترك القيام مثلاً في الصلاة،
 والتكليف الاستقلالي تارة يكون متعلقاً بالفعل بنحو صرف الوجود كما في
 أكثر الواجبات، فإن الواجب مثلاً هو صرف وجود الصلاة في الوقت الملقى
 عنها جميع الخصوصيات الزمانية والمكانية والحالية؛ ولذا لا يمكن قصد
 الأمر بالصلاة مع الخصوصيات فإنه تشريع محرم، وأخرى يكون متعلقاً
 بالفعل بنحو مطلق الوجود كما في غالب المحرمات، فتختلف الثمرة بين

كون متعلق الحكم - في هذه العناوين من الاضطرار والإكراه وغيرها - صرف الوجود أو مطلق الوجود، فلو أكره على ترك الصلاة في أول الوقت لا يرفع عنه الوجوب وذلك لعدم تعلق الإكراه على متعلق التكليف وهو طبيعي الصلاة في تمام الوقت فما يكون مكرهاً عليه ليس متعلقاً للتكليف وما يكون متعلق التكليف لا يكون مكرهاً عليه، وفي الثاني يرفع الحكم بالنسبة إلى ما هو متعلق الإكراه أو الاضطرار، ويبقى حكم الفرد غير المضطر اليه أو المكروه عليه على حاله، مثلاً إذا أكره على شرب فرد من الخمر ترتفع الحرمة عنه ويبقى باقي الأفراد. على حرمتها، وذلك لتعدد الحكم في هذه الصورة بعدد الطبيعي الموجود في ضمن الأفراد ويرتفع الحكم عما هو متعلق للإكراه مثلاً دون ما كان غير مكره عليه، بلافرق في ذلك بين كون المكروه عليه متعلقاً للحكم المرفوع أو موضوعاً له، فإفطار الصوم مثلاً يكون متعلقاً للحرمة وموضوعاً لوجوب الكفارة، ويكون الإكراه على الإفطار موجباً لارتفاع كلا الحكمين، وهكذا الكلام في الحكم غير الاستقلالي من التكليفي والوضعي، فالإكراه على ترك الجزء أو الشرط في تمام الوقت يوجب ارتفاع حكمه التكليفي الضمني من الوجوب وحكمه الوضعي من الجزئية أو الشرطية، وحينئذ هل يرفع التكليف الضمني بالجزء أو الشرط، فيبقى التكليف لسائر الأجزاء أو العمل الفاقد للشرط، أو يرفع التكليف الاستقلالي بالمرة، فلا تكليف بما يبقى من الأجزاء والفاقد للشرط؟

بيان مقتضى القاعدة في الاضطرار إلى بعض الأجزاء أو الشرائط

إن لأحكام الضمنية حيثيتين: حيثية التكليف، وهي لزوم الإتيان به، وحيثية الوضع وهي كون المتعلق جزءاً أو شرطاً أو مانعاً، فالاضطرار إلى الجزء أو الشرط مثلاً يوجب رفع ذلك الحكم الضمني فيبقى التكليف أو الوضع بالنسبة إلى سائر الأجزاء أو العمل الفاقد للشرط المضطر إليه مثلاً، لكن لما كان وضع هذا الحكم الضمني كالوجوب الضمني للجزء بوضع الوجوب الاستقلالي لكل الصلاة، والوجوب أمر بسيط فرفع ذلك الحكم والوجوب الضمني يكون برفع الحكم والوجوب الاستقلالي المتعلق بالكل، وليس البسيط مما يتبع بعض ليرفع بعضه ويبقى بعضه الآخر، فعلى هذا وجوب سائر الأجزاء أو العمل الفاقد للشرط يحتاج إلى دليل آخر، ومع عدمه يكون من الشك في أصل التكليف ومورداً للبراءة؛ ولهذا تمسك الفقهاء لوجوب سائر الأجزاء أو الفاقد للشرط بمثل قاعدة الميسور والصلاة لا تسقط بحال ونحوهما.

بيان مقضى القاعدة في الجهل بالجزء أو الشرط

هذا بالنسبة إلى الاكراه والاضطرار والخطأ والنسيان والعجز المؤدي إلى ترك بعض أجزاء المركب أو شرائطه، وأما بالنسبة إلى الرفع في «ما لا يعلمون» فيكون الأمر بالعكس من بقاء الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة أو العمل الفاقد للشرط والشرائط المعلومة، وإنما يرتفع الوجوب عن خصوص ما هو مجهول الوجوب من محتمل الجزئية أو الشرطية، والفارق بين تعلق الجهل وبقية الستة كون الوجوب معلوماً في مورد الجهل بالجزء أو الشرط المشكوكين،

وإنما الشك في حدّ الوجوب هل شمل الاستعانة المشكوك وجوبها مثلاً زائداً على الأجزاء المعلوم وجوبها أم لم يشملها؟ وبعبارة أخرى نعلم إجمالاً بتعلق الوجوب مردداً بين الأقل وهو الأجزاء المعلوم وجوبها، والأكثر وهي تلك الأجزاء مع الجزء المشكوك، فالوجوب بالنسبة إلى الأقل معلوم تفصيلاً وبالنسبة إلى الأكثر من الشك في أصل التكليف، فتجري البراءة فيه، مثلاً إذا دار أمر أجزاء الصلاة بين عشرة وأحد عشر يكون وجوب العشرة معلوماً وإنما المجهول هو وجوب خصوص الجزء الحادي عشر، وذلك بخلاف ما إذا كان بعض الأجزاء مكرهاً على تركه، فإن المفروض هو الشك في كون جزئية المكره عليه مطلقة بمعنى كون الواجب هو الصلاة مع الطهارة، سواء كان مضطراً إلى تركه أم لا أو كون جزئيته مختصة بحال الاختيار دون حال الاضطرار والإكراه ومع هذا الاحتمال يكون أصل وجوب الكل مع الإكراه، على ترك الجزء أو الشرط مشكوكاً تجري البراءة فيه بخلاف مورد عدم العلم.

التنبية الرابع في ما يتوقف عليه جريان الحديث

لابدّ في جريان حديث الرفع بالنسبة إلى التسعة في مقام التطبيق من ملاحظة أمور.

الأمر الأول: أن مدلول الحديث هو رفع الحكم في التسعة ونفيه، لا إثبات الحكم، وتترتب على هذا الأمر آثار: منها أن حصول الاضطرار أو الإكراه أو غيرها من التسعة إلى ترك جزء أو شرط من أجزاء الواجب أو شرائطه إنما يوجب رفع الوجوب الاستقلالي عن الكل المركب من الأجزاء والمشروط

بتلك الشرائط، ولكن لا يثبت به الوجوب لفاقد الجزء أو الشرط، بل يحتاج وجوبه إلى دليل آخر كما أشرنا إليه آنفاً.

الأمر الثاني: أن الرفع في الحديث يتعلق بالأمر الشرعية التي يكون وضعها بيد الشارع مطلقاً وضيعة كانت أو تكليفية نفسية كانت التكليفية أو غيرية أو طريقية، ولا يجري في الأمور العقلية التكوينية، وعليه فالإكراه مثلاً على المعاملة الفاسدة لا يوجب رفع الفساد وانقلاب الفاسد الى الصحيح؛ لعدم ترتب أثر شرعي على المعاملة الفاسدة من النقل والانتقال ليرفع بالحديث، نعم لو كانت المعاملة صحيحة من جميع الشرائط إلا أنه مكروه عليها لجرى حديث الرفع، فيرفع به للزوم - لأنه خلاف الامتنان على المكروه عليه - والصحة؛ لأنها على خلاف المنة، حيث إن خروج المال عن ملك المالك رغم أنه خلاف المنة عليه. وكذلك يجري الحديث في البيع الربوي المكروه عليه من جهة رفع الحرمة التكليفية، ولا يجري من جهة الحكم الوضعي ليرفع الفساد فيحكم بالصحة.

الأمر الثالث: أن الاستفادة من الحديث كون رفع الحكم بالنسبة إلى التسعة امتنانياً على الأمة، فلا يشمل الحديث ما إذا كان رفع الحكم عن أحد هذه الأمور خلاف الامتنان على الفاعل أو غيره من أفراد الأمة، ولأجله لا تجري البراءة فيما اذا اضطر المكلف إلى بيع داره لأجل علاج مرضه أو مرض ولده مثلاً، فإن جريان البراءة بالنسبة إلى صحة البيع ولزومه يكون خلاف الامتنان لفرض انحصار توقف العلاج على ثمن الدار، فيكون رفع الصحة خلاف الامتنان على البائع، وذلك بخلاف ما لو أكره على بيع داره فيوجب الإكراه

رفع اللزوم لكونه مئة على البايع المكروه، وكذا الصحة فإن رفع الصحة أيضاً يكون مئة عليه من جهة عدم خروج ماله عن ملكه بدون رضايته فيجري حديث الرفع بالنسبة إليه، وهذا هو السرفي إفتاء الفقهاء بصحة بيع المضطر وعدم صحة بيع المكروه.

هذا وقد استكشفت^(١) في أصل شمول الحديث لبيع المضطر إلى ثمنه للعلاج بأن المضطر إليه في هذا المثال ليس هو البيع ليجري فيه الحديث ويحكم بصحته، بل المضطر إليه ثمن المعاملة، فلا وجه للحكم ببطلان البيع لأجل الاضطرار ولكن الإشكال غير وارد حيث إن مورد البحث هو ما كان علاج المرض منحصراً في ثمن الدار وفي هذه الصورة وإن كان الاضطرار واقعاً إلى الثمن ولكنه ليس من قبيل الوساطة في العروض في اتصاف البيع بالاضطرار كعروض الحركة على الجالس في السفينة بواسطة حركة السفينة حتى يكون إسناد الاضطرار إلى البيع مجازياً، بل هو من الوساطة في الشبوت؛ إذ الاضطرار إلى الثمن لأجل انحصار مقدمته في البيع يكون علة تامة لاتصاف البيع بكونه مضطراً إليه حقيقة نظير الاضطرار للدخول في الأرض المغصوبة الذي يكون مقدمة لانقاذ الغريق لتوقف الانقاذ على الدخول في الأرض المغصوبة الذي يكون مقدمة لانقاذ الغريق لتوقف الانقاذ عليه.

الأمر الرابع: أن الرفع في الحديث يختص بالأحكام التي تترتب على فعل المكلف من حيث إنه مستند إليه ويكون فعله، ولا يشمل الآثار التي تترتب على الفعل بما هو لا من حيث استناده إلى المكلف، فلا يشمل الرفع في

١. نهاية الأصول ٢: ١-٥٨٦ تقريرات لأبحاث آية الله العظمى البروجردي ؑ.

الحديث مثل النجاسة الحاصلة من الاضطرار إلى تنجيس بدنه بملاقة النجس أو الإكراه عليه، فإن الاضطرار إلى التنجيس أو الإكراه عليه لا يوجب رفع النجاسة عن بدنه، وذلك لكون التنجيس من أحكام الملاقة مع النجس بأي نحو حصل ولا دخل في تنجسه حيث صدره عن المكلف، وكذا لا يشمل الرفع في الحديث وجوب القضاء للفريضة الفائتة لأجل الاضطرار أو الإكراه على الترك حيث إن الموضوع لوجوب القضاء إما هو الفوت كما هو المشهور أو عدم إتيان الفريضة في الوقت، فعلى الأول يكون الموضوع هو الأمر التكويني الأعم من كونه صادراً باختيار المكلف أم حاصلاً بلا اختياره، وعلى الثاني أيضاً يكون الموضوع هو عدم الإتيان الأعم من كونه باختياره أم بدون اختياره، نعم لو كان الموضوع لوجوب القضاء هو الترك المستند إلى المكلف لشملة حديث الرفع في صورة الترك بالاضطرار أو الإكراه عليه.

الأمر الخامس: هو أنه بعد ما تبين من أن الظاهر من الحديث كما هو المسلم عندهم كون رفع التسعة امتنانياً لا بد من البحث في جهتين:

الجهة الأولى: أن الامتنان هل هو شخصي؟ - بمعنى كون الرفع لأجل الامتنان على شخص الفاعل من الجاهل والمضطر والمكره، سواء كان مئة على غيره من أفراد الأمة أم كان خلاف المئة على غيره - أو الامتنان نوعي - بمعنى كون الرفع لأجل الامتنان على نوع أفراد الأمة - وتظهر الثمرة فيما لو كان رفع الحكم عن أحد هذه الأمور مئة على الفاعل وخلاف المئة على غيره، فعلى كون الامتنان شخصياً كان الحكم مرفوعاً في ذلك المورد، بخلاف ما لو كان نوعياً، مثلاً لو اضطر إلى إتلاف مال غيره أو أكره عليه يكون ضمان المال

منتفياً على المضطر والمكروه على الأول دون الثاني.

الظاهر من الحديث هو الثاني فإن مقتضى قوله ﷺ: «عن أمتي» كون الرفع لأجل الامتنان على الأمة، فإذا كان المرفوع خلاف المنّة على بعض أفراد الأمة لا يصدق أن الرفع منّة على الأمة، ولو كان منّة على بعضهم، كما أن المقام أيضاً - بحسب اقتضاء كون الرفع عن الأمة بلحاظ كونها أمة للرسول ﷺ يقتضي أن لا يلزم من الرفع خلاف المنّة على بعض الأمة) يقتضي كون الامتنان نوعياً.

ثم على فرض التنزل عن ذلك وتردد الأمرين كون المنّة نوعية أم شخصية يكون مقتضى القاعدة هو العمل على طبق نتيجة كون الامتنان نوعية.

بيان ذلك: هو أن مقتضى إطلاق الأدلة الأولية للأحكام هو ثبوتها في الموارد التسعة أيضاً؛ ولكنها قد قيدت بمقتضى حديث الرفع بغير التسعة، وحيث يكون الحديث في مقام الامتنان ويكون الامتنان مردداً بين الأقل تقييداً على فرض كونه نوعياً، وبين الأكثر على فرض كونه شخصياً، فمقتضى القاعدة الأخذ بالقدر المتيقن من التقييد وهو الحكم بالرفع فيما لا يلزم من الرفع خلاف المنّة على بعض الأمة على ما هو المحقق في محله من الرجوع إلى العام في المخصص المنفصل المجمل المردد بين الأقل الأكثر.

وقد يقال^(١) بعدم الحاجة في إثبات الضمان على المتلف إلى إثبات كون الامتنان نوعياً، بل الضمان ثابت وإن قلنا بعدمه، والوجه فيه أنه وإن كان مقتضى حديث الرفع هو عدم الضمان على المتلف بناء على كون الامتنان

شخصياً؛ ولكن يزاخمه قاعدة لا ضرر حيث إن مقتضاها إثبات الضمان على المتلف، ويقدم القاعدة من حيث كون حرمة المال أهم من رفع الاضرار أو الإكراه للضمان، وعلى فرض التساوي والتساقت يكون المرجع هو عموم قاعدة من أتلف، ومقتضاها أيضاً ثبوت الضمان.

ولكنه مورد للإشكال بوجوه:

الوجه الأول: أنه على فرض شمول القاعدة لمورد الاضرار أو الإكراه بالإتلاف يكون المورد من موارد تعارض الدليلين لا التزاحم، فإن المناط في التعارض هو التنافي بين الدليلين بتكاذبهما في مقام الجعل، باستلزامهما أو استلزام إطلاقهما التناقض كما في أكرم العالم ولا تكرم الفاسق لاقتضاء إطلاق الأول وجوب إكرام العالم الفاسق والثاني حرمة، والمناط في التزاحم هو عدم التنافي بينهما في مقام الجعل وعروض التنافي بينهما في مقام الامتثال لعدم قدرة المكلف على امتثال كليهما، كما في انقاذ الغريق ولا تعصب من عدم التنافي بين جعل وجوب الإنقاذ للغريق وجعل الحرمة للغصب، ولكنه قد لا يتمكن المكلف من امتثال كليهما لعدم قدرته كما في انقاذ الغريق في الأرض المغصوبة، والتنافي بين القاعدة والحديث يكون من قبيل الأول؛ إذ إطلاق الحديث يقتضي عدم ضمان المضطر بالإتلاف، وإطلاق القاعدة يقتضي الضمان فيه ولا يمكن جعل كليهما.

الوجه الثاني: أنه على فرض كون المورد من باب التزاحم يكون مقتضى القاعدة هو تقديم الأهم، وعلى فرض التساوي التخيير لا الرجوع إلى العام، فإن الرجوع إلى العام إنما هو في باب التعارض لا التزاحم.

الوجه الثالث: أن قاعدة لا ضرر لا تكون مثبتة للحكم، بل مفادها نفي الحكم الضرري فإن لسانها النفي لا الإثبات، فلامعنى لإثبات الضمان بها.

الامتنانية علة أو حكمة

الجهة الثانية: في أنه هل الامتنان علة للرفع أو حكمة، فعلى الأول يكون الرفع دائراً مدار الامتنان بمقتضى أن الحكم في السعة والضيق تابع للعلة لا للموضوع، فإن العلة تعمم وتخصص، وعلى الثاني يكون الرفع في العموم والخصوص تابعاً للموضوع من الاضطرار والإكراه وغيرها لا للامتنان، مثل كون عدم اختلاط المياه، حكمة لوجوب العدة على المطلقة مع كون وجوبها ثابتاً عليها وإن لم يلزم من عدمها اختلاط المياه.

مقتضى ظاهر الحديث هو علية الامتنان، والوجه فيه هو اقتضاء تناسب الحكم والموضوع ذلك.

وتوضيح ذلك أن مقتضى إطلاق الأدلة الأولية ثبوت الملاك للحكم حتى في مورد عروض أحد هذه الأمور التسعة، ولكن الإمتنان ورعاية التسهيل أوجب رفعه، فإذا كان نفس الحكم مئة على المكلف وخيراً فلاوجه لرفعه مع ثبوت ملاكه وعدم التسهيل في رفعه، مثلاً إذا كانت صحة البيع خيراً له ومئة عليه كما في مورد الاضطرار إلى بيع الدار لعلاج المرض لا وجه للحكم بعدم الصحة مع وجود الملاك للصحة بمقتضى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١).

ثم على فرض التنزل وتردد المدلول بين كونه على نحو العلة أو الحكمة

فمقتضى القاعدة هو الأخذ بنتيجة العلية وذلك لما تقدم في الجهة الأولى من أن اقتضاء الأدلة الأولية من العمومات والإطلاقات هو ثبوت الحكم مطلقاً حتى في الموارد التسعة، ولكنه يرفع اليد عن الأطلاق والعموم بالنسبة إلى التسعة بمقتضى تقييدها بحديث الرفع، والحديث لما كان منفصلاً ومردداً بين التقييد بالأكثر بناء على كون الامتنان حكمة للرفع والتقييد بالأقل بناءً على كون الامتنان علة له، يكون مقتضى القاعدة هو الأخذ بالأقل والتمسك بإطلاق الأدلة الأولية بالنسبة إلى الزائد عن الأقل وهو فيما إذا كان الرفع خلاف الامتنان.

فتحصل أن الرفع في الحديث يختص بما إذا كان الرفع مئة على الأمة، ولا يشمل مورداً يكون الرفع فيه خلاف المئة على الشخص أو على غيره من أفراد الأمة.

نظرية المحقق العراقي رحمته الله في المراد من الامتنان

ولكن المحقق العراقي وإن اعترف باختصاص الرفع في الحديث بمورد الامتنان لكنه عدل عما ذهب إليه المشهور من عدم جريانه في مورد يكون الرفع خلاف الامتنان، وذهب إلى اختصاص الرفع بما يكون وضع الحكم خلاف الامتنان بوقوع المكلف بوضعه في الضيق والكلفة فيكون رفعه مئة عليه وعدم جريانه بالنسبة إلى رفع حكم لا يكون وضعه خلاف الامتنان، ولهذا ذهب إلى أنه لا يكون المرفوع في: «ما لا يعلمون» نفس الحكم الواقعي المجهول ولا فعليته ظاهراً لعدم وقوع المكلف من ناحيته في الضيق، بل

المرفوع هو وجوب الاحتياط فإنه هو الذي يوجب وقوع المكلف في ضيق التكليف ويكون وضعه خلاف الامتنان على المكلف؛ ولأجل ذلك لا يجري الحديث في مورد الجاهل المقصر والمضطر والمكروه إذا كان الاضطرار أو الإكراه بسوء الاختيار؛ وذلك لعدم كون وضع التكليف عليهم خلاف الامتنان لكون منشأ وقوعه في الضيق سوء اختياره وإقدامه على ما يوجب الضيق عليه فلا يبايى العقل حينئذ عن فعلية التكليف واستحقاق العقوبة عليه.

نقد نظرية المحقق العراقي رحمته

وفيه أولاً: أن ما اختاره في الحديث باختصاص الرفع فيه بالحكم الذي يكون وضعه على خلاف الامتنان لا بما يكون الرفع فيه منته لا يمكن المساعدة عليه عقلاً ونقلاً، حيث إنه بعدما اعترف بكون الرفع في الحديث مختصاً بما يكون المرفوع ثابتاً لولا تعلق الرفع به فحينئذ الحكم الذي تعلق الرفع به لا يخلو أمره من تمامية ملاكه قبل تعلق الرفع به أو عدم تمامية ملاكه قبله، وذلك لاستحالة الإهمال، فعلى الثاني لا معنى لتعلق الرفع به بعد عدم المقتضي لجعله قبل مرتبه تعلق الرفع به، وعلى الأول من وجود المصلحة الملزمة غير المزاحمة لجعل الحكم لا معنى لكون وضعه خلاف المنته على المكلف لا عقلاً ولا نقلاً، أما عقلاً فلأن إيصال المكلفين إلى مصالحهم كمال المنته واللفظ من الله عز وجل، وأما نقلاً فلدلالة الأدلة النقلية على أن بعث الرسل والشرائع وجعل الأحكام على المكلفين امتنان منه عز وجل على عباده، إذاً فلا معنى لكون وضع الحكم على الأمة خلاف الامتنان عليها حتى

يكون رفعه مئة عليهم. هذا، مضافاً إلى ثبوت هذه التسعة المرفوعة في الجملة بالنسبة إلى الأمم السابقة ووضعها عليهم؛ ولكنها رفعت عن هذه الأمة ببركة مسألة النبي ﷺ ليلة المعراج كما يدل عليه الروايات الواردة في الكافي^(١) والبحار^(٢) فكيف يمكن الالتزام بكون هذه الأمور كان خلاف المئة عليهم مع أنه حكيم ومنان بالنسبة إلى جميع العباد وجميع الأمم.

وأما ما أورده على مبنى المشهور من أنه بناء على اختصاص الحديث بما يكون الرفع مئة على العباد لزم شمول الرفع في الحديث الجاهل المقصر والمضطر والمكره بسوء الاختيار لوضوح كون رفع الحكم عنهم مئة عليهم وموجباً لعدم استحقاق المؤاخذة على مخالفته مع عدم التزام الفقهاء بذلك وذهابهم إلى عدم جريان الرفع في الحديث بالنسبة إليهم.

فالجواب عنه أولاً: أن الأحكام الشرعية مبتنية على أساس ما اقتضته الحكمة عقلاً ونقلاً، حيث إنه تعالى حكيم على الإطلاق فلا يصدر منه ما ينافي الحكمة، والحكمة تقتضي كون المئة منه تعالى مختصة بمن يكون أهلاً للامتنان وقابلاً له، فإن حقيقة الحكمة هو وضع كل شيء في محله فتكون المئة على من لا أهلية له للامتنان خلاف ما اقتضته الحكمة كما تشهد به الروايات، مثل ما ورد في الكافي عن أبي عبدالله ﷺ قال: قام عيسى بن مريم ﷺ خطيباً في بني إسرائيل فقال: يا بني إسرائيل لا تحذثوا الجهال

١. الكافي ٢: ٣١٤.

٢. بحار الأنوار ١٨: ٣١٤، تاريخ نبينا، باب كيفية المعراج... الحديث ٢٦، والصفحة ٣٢٩

الحديث ٣٤.

بالحكمة فتظلموها ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم^(١).

ولاشك في أن المقصر والمضطر والمكره بسوء الاختيار ليس لهم الأهلية والقابلية للامتنان فيكون رفع التكليف عنهم مخالفاً لمقتضى الحكمة والامتنان.

وثانياً: بأن وضع التكليف في هذه الموارد يكون على طبق الحكمة ومئة على الأمة والوجه فيه هو أن الغرض المهم للشارع المقدس أمران:

أحدهما: بث العلم في الأمة وصيرورتهم عالمين بأحكام الشريعة ورفع الحكم عن الجاهل المقصر يكون منافياً لهذا الغرض، حيث يكون موجباً لبقاء الأمة على جهلهم وحرمانهم من أعلى الكمالات وهو العلم بالأحكام الإلهية.

الثاني: هو سوق الأمة إلى العمل بالوظائف الشرعية التي تكون فيها مصالحهم وحفظهم عن الميل والانحراف إلى المعاصي وإيجاد حالة التقوى والورع فيهم ووضع التكليف على المضطر والمكره بسوء الاختيار يكون محضاً لهذا الغرض فيكون فيه المنّة عليهم كما أنّ رفع التكليف عنهم يكون نقضاً لهذا الغرض وخلاف المنّة عليهم.

وبالجملة فلا يرد على مبنى المشهور ما أورده عليهم من التزامهم بعدم شمول الرفع في الحديث بالنسبة إلى هذه الموارد مع كون الرفع فيها منة على الأمة.

١. الكافي ج: ١، ٤٢، كتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحديث ٤.

التنبيه الخامس في بيان ما يعتبر في الحكم المرفوع

إن الحديث مختص بالأحكام التي تكون لا بشرط بالنسبة إلى العناوين المأخوذة في الحديث من الجهل والإكراه والاضطرار وسائر العناوين دون الأحكام المشروطة بتلك العناوين نفيًا أو إثباتًا.

بيانه أن الأحكام الشرعية من جهة الموضوع على أقسام:

منها ما يكون موضوعها مشروطاً بالعمد كالقصاص.

ومنها ما يكون موضوعها مشروطاً بالخطأ أو النسيان.

ومنها ما يكون موضوعها لا بشرط بالنسبة إلى العمد والخطأ والنسيان

ونحوها، وأصل البراءة جارية في القسم الأخير منها، وأما القسم الأول فلا معنى

لجريان رفع الخطأ والنسيان حيث إنه في صورة الخطأ أو النسيان منتف

بانتفاء موضوعه فيكون خارجاً عن مجرى أصل البراءة تخصصاً.

وأما القسم الثاني وهو ما كان موضوعه مقيداً بالخطأ أو النسيان أو غيرهما

من العناوين الستة فلا يمكن أن يكون مورداً لحديث الرفع حيث إن المفروض

كون موضوع الحكم فيها أحد العناوين المذكورة فلا يمكن تخلفه عنها إذ

الموضوع يكون بمنزلة العلة لثبوت حكمه، فيلزم من كونه معدماً له الخلف

فلا معنى لشمول حديث الرفع مثل الدية في قتل الخطأ أو وجوب سجدة

السهو في موارد السهو إذ فيختص الرفع في الحديث بالنسبة إلى الأحكام

المرتبة على الموضوعات بعناوينها الأولية فيما إذا كانت مطلقة بالنسبة إلى

العناوين التي تعلق الرفع بها في الحديث من الجهل والإكراه والاضطرار

والخطأ والنسيان والعجز.

التنبيه السادس في عدم اختصاص الرفع بالأحكام الإلزامية

التنبيه الأخير: في أن أصل البراءة هل هو مختص بالأحكام الإلزامية فلا يجري في المستحبات أم هو عام يجري في المستحبات أيضاً.

لا إشكال في عدم جريان البراءة العقلية في المستحبات، وذلك لعدم ترتب العقاب على مخالفتها حتى تكون مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأما البراءة الشرعية فهي جارية بالنسبة إلى المستحبات غير الاستقلالية من الجزئية والشرطية والمانعية حيث إن هذه الأمور توجب الضيق على المكلف بالنسبة إلى فعل المستحب فيكون أصل البراءة موجباً لرفع الضيق والكلفة عنه برفع جزئية المشكوك أو شرطيته مثلاً، وأما بالنسبة إلى المستحبات الاستقلالية مثل الأوامر الواردة بالنسبة إلى كيفية اللبس والجلوس والتكلم (للسك مثلاً في كونها مولوية أو ارشادية) ففيه خلاف من القول بعدم جريان البراءة فيها والقول بالجريان.

واستدل للقول بعدم الجريان باللغوية وعدم ترتب الأثر على رفع الاستحباب وذلك لعدم احتمال وجوب الاحتياط بالنسبة إليها حتى يرفع بجريان البراءة تسهياً على الأمة مع عدم الريب في استحباب الاحتياط في مورد الشك في الاستحباب ولا أثر آخر لجريانه.

وفيه أنه كما يمكن ثبوتاً شمول الرفع للمستحبات غير الاستقلالية من الشرطية والمانعية في المستحبات كذا لا مانع ثبوتاً من شموله للمستحبات الاستقلالية حيث إنه كما لا تنافي بين استحباب الاحتياط وحسنه في المستحبات غير الاستقلالية وشمول حديث الرفع لها بمناط التوسعة على

المكلف في مقام العمل، كذا لاتنافي بين استحباب الاحتياط وحسنه بالنسبة إلى المستحبات الاستقلالية المشكوكة وشمول حديث الرفع لها. وإنما المانع المتصور هو استلزام لغوية جعل الرفع من ناحية عدم ترتب الأثر عليه كما ذكر في وجه عدم الشمول ولكنه مندفع وذلك لترتب الأثر على رفع المستحبات المشكوكة بالنسبة إلى مكلف أراد امتثال جميع المستحبات الشرعية النفسية والإتيان بالأفعال التي تعلق غرض الشارع بإتيانها لكونها ذات مصلحة فيكون رفع الأمر الاستحبابي المشكوك ظاهراً توسعة عليه كما يكون رفع الأمر الاستحبابي غير الاستقلالي توسعة عليه. هذا تمام البحث فيما هو العمدة من المطالب المربوطة بحديث الرفع مما لزم التعرض له في المقام.

الاستدلال بحديث الحجب على أصل البراءة

ومما استدل به على البراءة الشرعية حديث الحجب من قوله ﷺ ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^(١). والبحث فيه أيضاً من جهتين، من حيث الدلالة ومن حيث السند، أما من حيث الدلالة فدلالته على البراءة في الشبهات الحكمية أقوى من دلالته على البراءة في الشبهات الموضوعية وإن كان الموصول شاملاً لكليهما حيث إن مدلول الحديث وضع كل ما كان محجوباً عن المكلف عن ذمته والوضع عن الذمة هو الرفع عنها في مقابل الوضع على الذمة، فمرجع مدلوله

إلى أن التكاليف الواقعية المجعولة على ذمة العباد تكون مرفوعة عنهم في ظرف جهلهم بها وهو منطبق على الشبهات الحكمية، حيث يكون ما هو المجهول فيها نفس الحكم الكلي بلا واسطة فيكون هو الموضوع عنه بدوياً، بخلاف الشبهات الموضوعية فإن المجهول فيها ابتداءً هو الموضوع ويكون الحكم مجهولاً بواسطة الجهل بموضوعه.

فيكون في شمول الموصول لها مجال توهم العناية والتجاوز دون الشبهات الحكمية، وإن كان التوهم في غير محله على ما تقدم في حديث الرفع^(١) وبالجملة فالحديث يدل على رفع الحكم المحجوب عن المكلف ووضعه عنه في الشبهات الحكمية والموضوعية.

إيراد الشيخ عليه السلام على الاستدلال به

وقد أورد الشيخ عليه السلام على الاستدلال بالحديث بأن مدلول الحديث هو رفع الحكم الذي كان محجوباً عنه من ناحية عدم بيان الشارع له لا مطلقاً ما كان محجوباً عن المكلف ولو كان سبب الحجب أمراً آخر، ومورد البحث في البراءة هو الأحكام المجهولة التي كان منشأ الجهل بها منع الغاصبين وسدّهم لأبواب الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين فالحديث أجنبني عن مورد البحث، ويكون وزان الحديث وزان ماورد عنهم: اسكتوا عما سكت الله^(٢) من الأخبار الكثيرة الدالة على عدم تعريض العباد أنفسهم في

١. تقدم في الصفحة ٩٠.

٢. نهج البلاغة: ٨٧، الحكمة ١٠٥.

ضيق التكليف بالنسبة إلى ما سكت الله عنه ولم يبينه لهم كما فعل بنو اسرائيل بالنسبة إلى البقرة التي أمرُوا بذبحها.

جواب المحقق العراقي رحمته عن الإشكال

وقد أجاب المحقق العراقي ^(١) بأن كون وزان الرواية وزان (استكتوا عمّا سكت الله عنه ^(٢)) بعيد حيث إن مدلول: استكتوا عما سكت الله، هو عدم التكليف بالنسبة إلى ما لم يبينه الله للعباد من الأحكام بالوحي إلى الرسول ﷺ فإن الحكم لا يصير فعلياً ما لم يوح إلى النبي حتى يلزم الفحص عنه، وهذا بخلاف ما إذا أُوحي إلى النبي فإنه يصير فعلياً ولو لم يبلغه النبي ﷺ حيث تكون فعلية الحكم من قبل الله تبارك وتعالى بإبراز ما أَراده من الأحكام بإبلاغها إلى النبي ووحياها إليه وإن لم تصل إلى المكلف لجهة من الجهات فتكون لأجل فعليتها قابلة للوضع على العباد وللرفع عنهم وتكون من مصاديق الأحكام التي حجب الله علمه في ظرف عدم الوصول.

وفيه أن مجرد إرادة الحكم وإبرازه بالوحي إلى النبي لا يوجب كونه فعلياً بل فعلية الحكم إنما تكون بتحقيق موضوعه في الخارج بجميع قيوده وشرائطه، وعليه فالأحكام التي أُوحي إلى النبي ولكنه ﷺ لم يبينها للمكلفين على حسب ما اقتضتها المصالح والحكم وتكون مودعة عند الأئمة عليهم السلام إلى ظهور ولي العصر عليه السلام لا تكون فعلية لعدم تحقق موضوعاتها بجميع قيودها.

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٢٦.

٢. بحار الأنوار ٢: ٢٦٠، كتاب العلم، الباب ٣١، الحديث ١٤ باختلاف.

ثم إنه عليه السلام تمسك بعدم القول بالفصل بين الأحكام الفعلية التي أوحيت إلى النبي ولكنه لم يبينه للعباد وكانت مودعة عندهم عليهم السلام وبين الأحكام الفعلية التي بينها للعباد ولكنها حجبت عنهم من جهة ظلم الظالمين حيث إنه لا ريب في شمول إطلاق ما حجب الله علمه عن العباد للأحكام الفعلية المحتجبة عن العباد لعدم بيانها للمكلفين وإيداع بيانها لعصر الظهور فتكون تلك الأحكام موضوعة عنهم بمقتضى حديث الحجب، وحيث إن الفقهاء في جريان البراءة لم يفضّلوا بين الأحكام المحتجبة لعدم بيان الرسول والأحكام المحتجبة عنهم لأجل ظلم الظلمة مع تمامية بيانها من ناحيته عليه السلام بل كل من قال بالبراءة قال بها في كلا القسمين فالحديث بضم الإجماع المركب يدل على البراءة بالنسبة إلى هذه الأحكام أيضاً.

ولكنه أيضاً غير وافي لإثبات البراءة، حيث إن المستند للبراءة في الأحكام المحتجبة لأجل عدم البيان وللبراءة في الأحكام المحتجبة لأجل ظلم الظلمة هو هذه الأدلة التي بأيدينا فلا يكون الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام أو عن دليل معتبر مع الغض عن هذه الأدلة، والمفروض تمامية دلالة الحديث على البراءة في القسم الأول حيث يصدق عليها أنها مما حجب الله علمه عن العباد، وعدم تمامية دلالته على البراءة في القسم الثاني لعدم صدق ما حجب الله علمه على هذا القسم فلا بد من مراجعة سائر الأدلة.

وأجاب ثانياً بصدق اسناد حجب العلم بالحكم إلى الله تبارك وتعالى بالنسبة إلى الأحكام المجهولة التي بينها الشارع ولكنها خفيت على المكلف بواسطة منع الظالمين وسدّ أبواب بيوت الانتماء عليهم السلام من ناحية قدرة

الله على رفع الظلم ودفعها ولكنه تبارك وتعالى خلى سبيلهم ليعملوا ما شاؤا، هذا بالنسبة إلى الشبهات الحكمية، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية في صحة إسناد حجب الحكم إليه لقدرة تعالى على رفع الأمور الموجبة للاشتباه في الموضوعات الخارجية المشتبهة لرفع الشبهة عن الحكم ولم يرفعها، فيكون الحجب من هذه الناحية مستنداً إليه.

ولكنه أيضاً كسابقه غير وافي لدفع الإشكال ضرورة أن الفعل الصادر بالاختيار عن فاعل يكون مستنداً إليه لا إلى غيره وإن كان غيره قادراً لمنع الفاعل عن فعله وسلب قدرته على الفعل، ففي المقام لا يكون مجرد قدرة الله تبارك وتعالى على دفع ظلم الظلمة موجباً لصدق حجب العلم إليه، فإن من الواضح عدم صدق نسبة الضرب أو اللطم على من كان قادراً على منع الضارب أو اللاطم عن الضرب أو اللطم بأخذ يده مثلاً ولم يأخذها، فهذا الوجه أيضاً مورد للمناقشة وإن وافقه في مصباح الأصول^(١).

جواب المحقق الإيرواني رحمته عن الإشكال

وأجاب المحقق الإيرواني^(٢) عن الإشكال بعد ما أضاف إلى إشكال الشيخ رحمته إشكالاً آخر على الاستدلال بالحديث، بأن الموضوع لوضع الحكم عن المكلفين هو حجب العلم بالحكم عن جميع المكلفين بأن لم يبين الحكم للجميع وذلك لأجل إسناد حجب الحكم عن العباد الدال على

١. مصباح الأصول ٢: ٢٧١.

٢. نهاية النهاية ٢: ٩٧-٩٦.

العموم بمقتضى كونها جمعاً محلّى بأل فلا يكون شاملاً لحكم حجب الله علمه عن بعض المكلفين وبينه تعالى لبعض آخر كما في مورد البحث ضرورة أن الأحكام المنخفية عنقاد بينت للأئمة المعصومين عليهم السلام فلا تكون محجوبة عن جميع العباد.

ثم أجاب عن الإشكال بأنه إنما يرد على ما هو ظاهر الحديث بدأً من أن الحكم الذي كان محجوباً عن العباد يكون موضوعاً عنهم، ولكنه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، والوجه في عدم الإمكان أن ترتب كل حكم متوقف على إحراز موضوعه، وبما أن الموضوع هو الحكم الواقعي المحجوب والمستور، فلا بد من إحراز الحكم الواقعي ومع إحرازه لا يكرن الحكم محجوباً، فلا يمكن فعلية هذا الحكم فيلزم لغوية الحديث. فيكون هذا المحذور قرينة عقلية على عدم إرادة ما هو الظاهر منها وأن المراد من حجب الحكم عدم بيان الشارع له، وحينئذ يحرز الموضوع للوضع عنهم في الشبهات الحكمية بالاستصحاب؛ إذ بعد عدم الدليل على الحكم المشكوك يحصل الشك في صدور البيان عن الشارع بالنسبة إليه وعدم صدوره، وحيث يكون الحكم المشكوك مسبقاً بعدم البيان في صدر الشرع يستصحب بقاؤه على عدم صدور البيان، ويحرز ما هو الموضوع للوضع من الحكم الذي لا بيان من الشارع عليه بالتعبد ويترتب عليه الوضع عنه، وعليه فيشمل الحديث مطلق الشبهات التي لا بيان من الشارع عليها ببركة إحراز ما هو الموضوع فيه بالاستصحاب.

عدم تمامية هذا الوجه أيضاً

وهذا الوجه أيضاً مع دقته لا يندفع به الإشكال حيث إنه يبتني على عدم إمكان التحفظ على ما هو ظاهر الحديث من كون الموضوع للرفع هو الحكم الذي حجبه الله عن العباد لعدم إمكان فعلية هذا الموضوع بما ذكره في وجه الاستحالة، مع أنه غير تام؛ إذ مدلول الرواية هو أن الأحكام التي لم يبينها الشارع وسكت عنها فهي موضوعة عن العباد، وبعد العلم بأن بعض الأحكام الشرعية كانت مودعة عند الأئمة عليهم السلام ولم يبينوها للمكلفين يكون مدلول الحديث أن تلك الأحكام موضوعة عن العباد، وليس مدلول الحديث أن الحكم الذي حجبه الله عن العبد في الواقعة التي جهل حكمها يكون موضوعاً عنه حتى يتوقف الرفع على العلم بأن الحكم محجوب.

وبعبارة أخرى ليس الموضوع للوضع عن العباد هو الحكم الواقعي المحجوب عن العبد في القضية التي اشتبه حكمها عليه حتى يلزم المحال، بل الموضوع للوضع عنهم هو الأحكام التي لم يبينها في الشريعة، بل كانت مستورة عنها مودعة عند الأئمة عليهم السلام لمصالح اقتضت الإخفاء والستر، في مقابل الأحكام التي أمر النبي والأوصياء عليهم السلام ببيانها فيها؛ ولكن ظلم الظلمة صار موجباً لإخفائها أو كتمانها، وحيث كان الموضوع للوضع هو القسم الأول من الأحكام المحجوبة دون القسم الثاني يكون وزان الحديث وزان اسكتوا عمّا سكت الله عنه، ويصير التمسك بالحديث بالنسبة إلى وضعها عن المكلفين في المقام تمسكاً بالدليل في الشبهة الموضوعية له؛ وذلك لاحتمال كون منشأ فقد الحجة على الحكم المحجوب هو ظلم

الظلمة وكونه موجباً لإخفاء الحجة على الحكم لا عدم بيان الشارع له. وعليه لا مجال للتمسك باستصحاب عدم بيان الشارع للحكم كما ادعاه؛ وذلك لكونه مثبتاً إذ الموضوع في الحديث هو الحجب عن الأمة وسترها عليهم، وهو أمر وجودي يكون من اللوازم العقلية لعدم البيان، فتحصل عدم تمامية دلالة الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية بما ذكره الشيخ رحمته من الإشكال وعدم وفاء ما ذكره من الأجوبة الثلاثة لدفعه.

الإشكال في سند الحديث

وأما من حيث السند، فالسند مشتمل على أحمد بن محمد بن يحيى وقد تقدم البحث في وثاقته في حديث الرفع، وعلى زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام، وزكريا بن يحيى في أصحابه عليهم السلام مشترك بين الثقة وهو الواسطي وغير الثقة، وقد يستفاد من كلام جامع الرواة بأن زكريا بن يحيى في الرواية هو الواسطي، حيث قال إن الواسطي يكون الراوي عنه هو داود بن فرقد فبقريته كون الراوي عن زكريا في الرواية هو داود بن فرقد يتعين كون زكريا في السند هو الواسطي، ولكن التحقيق عدم وفاء ما ذكره الأردبيلي رحمته لإثبات وثاقته وإن كان مورداً لاعتماد السيد الطباطبائي في الرجال، وكلاهما من الخبراء في هذا العلم، والوجه فيه هو أن ما ذكره الأردبيلي بالنسبة إلى زكريا الواسطي هو مجرد رواية داود بن فرقد عنه، وهذا لا يدل على كون كل ما روى داود عن زكريا بن يحيى هو الواسطي؛ إذ من الممكن روايته عن زكريا بن يحيى غير الثقة كما روى عن الثقة بعد كون الجميع من أصحاب الصادق عليه السلام، إذن فالرواية قاصرة سنداً ودلالة عن إثبات البراءة.

الاستدلال بروايات الحلّ

ومن الروايات التي استدلت بها على أصل البراءة في الشبهات الحكمية روايات الحل، وقد ذكرت عمدة هذه الروايات في مجلد السماء والعالم من البحار^(١)، وهي على قسمين؛ قسم منها قد عتبر فيها بقوله ﷺ: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه، كما في رواية عبدالله بن سنان^(٢) ورواية عبدالله بن سليمان^(٣) وقسم آخر منها غير مشتملة على جملة فيه حلال وحرام، كما في رواية مسعدة بن صدقة: كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك^(٤). وقد استدلت الشيخ ﷺ بالقسم الأول^(٥) وخالفه صاحب الكفاية ﷺ واستدل بالقسم الثاني.

بيان الشيخ ﷺ في الاستدلال برواية الحل

قد تعرض في مقام الاستدلال به لكلام صاحب الوافية ﷺ في بيان ما هو الموضوع للحلية في تلك الروايات من أنّ الشيء تارة يكون من الأعيان التي لم تقع متعلقة لفعل من الأفعال القابلة للتكليف، وأخرى يكون فعلاً من الأفعال الاضطرارية غير القابلة للتكليف، وثالثة يكون فعلاً من الأفعال القابلة للتكليف وتكون حرمة معلومة بالأدلة الشرعية، فهذه الاقسام الثلاثة خارجة

١. بحار الأنوار ٦٢: ١٥٢ و ١٥٥، كتاب السماء والعالم، الباب ١، جوامع ما يحل وما يحرم.

٢. الوسائل ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣. الوسائل ٢٥: ١١٧ - ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

٤. الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٥. فرائد الأصول ٢: ٤٦.

عما هو الموضوع للحلية في هذه الروايات، وينحصر الموضوع فيها بالأعيان التي تكون متعلّقة لفعل من أفعال العباد غير معلوم الحرمة كلحم الأرنب مثلاً من حيث الأكل فيكون مورداً للانقسام إلى القسمين من كونه حلالاً أو حراماً، وبالأفعال غير الاضطرارية المجهولة الحكم فإنها أيضاً مورد للانقسام إلى القسمين، حيث إنّ كلاً منهما قابل للانقسام وأنه إما حلال أو حرام، فتكون تلك^(١) الأفعال بمقتضى ظاهر هذه الروايات محكمة بالحلية ما لم تعرف الحلال منها بعينه، ثمّ تعرض لما في كلامه من النقص والابرام (واختار عدم شمول الروايات للشبهة الحكمية وكونها مختصة بالشبهة الموضوعية من ناحية اشتمالها على قوله: فيه حلال وحرام، وسيجيء توضيحه).

بيان المحقق الخراساني رحمته في الاستدلال برواية الحل

قد استدل صاحب الكفاية رحمته^(٢) برواية مسعدة، حيث إنّ الموضوع للحلية فيها هو الشيء من دون أن يكون مقيداً بالانقسام إلى قسمين، بل يكون الموضوع هو الشيء المشكوك الحرمة والحلية فيندرج فيه بمقتضى إطلاق صدر الرواية كل فعل شك في حليته، سواء كان منشأ الشك فيها هو عدم الدليل على الحكم الكلي لفقده أو إجماله أو التعارض، أو كان منشأ الشك هو الأمور الخارجيّة، فيكون صدر الرواية ظاهراً في أصالة الحل في الشبهات الحكمية التي تكون مورد البحث في أصل البراءة والشبهات الموضوعية. ولكنه حيث يرد على الاستدلال به بأنه أخص من المدعى؛ إذ المدعى هو

١. فرائد الأصول ٢: ٤٦.

٢. كفاية الأصول: ٣٨٨.

جريان أصل البراءة في مطلق الشبهات الحكمية من التحريمية والوجوبية مع أن الرواية مختصة بالتحريمية فأجاب عنه بوجهين:

الوجه الأول: التمسك بالإجماع المركب من عدم القول بالفصل بين الشبهات الوجوبية والتحريمية حيث لم يقل أحد من الأخباريين والأصوليين بالبراءة في الشبهات التحريمية والاحتياط في الشبهات الوجوبية، بل الأخباريون على البراءة في الشبهات الوجوبية، وعلى الاحتياط في الشبهات التحريمية والأصوليون على البراءة في كليهما إذا فبضم الإجماع المركب إلى الرواية يثبت أصل البراءة في مطلق الشبهات الحكمية من الوجوبية والتحريمية.

الوجه الثاني: هو الالتزام بأن عنوان الشيء يكون أعم من الفعل والترك، وفي الشبهات الوجوبية يكون ترك الفعل مردداً بين الحرمة والإباحة فتشملها الرواية كالشبهات التحريمية؛ ولكنه أمر بالتأمل بالنسبة إلى هذا الوجه وذلك للمناقشة فيه أولاً؛ بعدم حرمة الترك في الواجبات، بل المجعول فيها هولزوم الفعل دون حرمة الترك وإلا يلزم تعدد حكم المجعول فيها وهو واضح البطلان.

وثانياً؛ بعدم شمول مفهوم الشيء للعدميات بحسب الفهم العرفي، فلا يكون صادقاً على ترك الفعل.

وثالثاً: بما يجيء في مبحث الاستصحاب من استدلاله بروايات الحل على الاستصحاب وعليه فتكون هذه الروايات أجنبية عن الدلالة على أصل البراءة. والتحقيق في دلالة هذه الروايات يحتاج إلى ملاحظة ما أُورد على الاستدلال بها من الإشكال، وما أُورد على الاستدلال بها قسم منه عام بالنسبة إلى جميع روايات الحل، وقسم خاص ببعضها.

الإشكال العام في الاستدلال بروايات الحل

الإشكال العام فهو من جهة اشتمال جميع الروايات من رواية مسعدة وغيرها على كلمة (بعينه) المرددة بين كونها للتأكيد حتى تكون الروايات شاملة للشبهات الحكمية، أو تكون للتقييد فتكون مختصة بالشبهات الموضوعية.

وتوضيح الإشكال أنه على القول بكون (بعينه) تأكيداً لحصول الغاية وهو العلم بالحرام بعينه أي بحقيقة العلم من دون أن تكون تقييداً للموضوع كما ادعاه الشيخ رحمته ^(١) فلا مانع من شمول الروايات للشبهات الحكمية من هذه الناحية.

وأما بناء على كونها قيداً للموضوع كما هو الأصل في القيود المأخوذة في موضوعات الأدلة، وكون التأكيد والتوضيح خلاف الأصل فتكون الروايات بتمامها مختصة بالشبهات الموضوعية دون الشبهات الحكمية، والوجه فيه هو أنه على القيدية يختص موضوع الحل بمشكوك الحلية والحرمة الذي يكون ذا قسمين: قسم منها معلوم الحرمة، وقسم معلوم الإباحة، ويكون المشكوك مردداً بين كونه من مصاديق ما هو معلوم الحرمة أو مصاديق ما هو معلوم الإباحة فيحكم بحليتها ما لم يعلم بحرمتها بعينها، والشبهة الحكمية البدوية غير المقرونة بالعلم الإجمالي خارجة عن هذا القسم لعدم انقسام المشتبه فيها إلى قسمين حقيقة بل هو إما حلال أو حرام.

مثلاً نشك في كون لحم الأرنب أو الحيوان المتولد من الحيوانين هل هو

محكوم بالحلية أو الحرمة؟ ومن المعلوم أن لحم الأرنب ليس له قسمان قسم معنون بأنه حرام وقسم معنون بأنه حلال، ويكون المشكوك مردداً بين كونه من مصاديق الحرام أو مصاديق الحلال، بل المشكوك ذو عنوان واحد وهو عنوان لحم الأرنب أو لحم المتولد من الحيوانين؛ ولكن حكم هذا العنوان الواحد مردد بين الحرمة والحلية.

ويمكن حصر موارد جريان أصالة الحل باعتبار تحقق موضوعها من عدم العلم بالحرمة بعينه في ما يلي:

الأول: ما ذكر من الشبهات الحكمية البدوية غير المقرونة بالعلم الإجمالي.
الثاني: الشبهات البدوية الموضوعية، كما إذا شككنا في أن هذا المائع خمر أو ماء، فإنه لا يعلم حرمة بعينه.

الثالث: الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي حكمية وموضوعية؛ لأنه لا يعرف الحرام فيها بعينه، وهذه على قسمين، قسم منها لا تشملها هذه الروايات لوجود المانع عقلاً ونقلاً، حيث إنّ جريانها في كل الأطراف مستلزم للترخيص في المعصية، وجريانها في بعضها دون آخر ترجيح بلا مرجح، وجريانها في المردد محال؛ لأن المردد لا ماهية له ولا هوية وقسم منه لا مانع من شمول إطلاق الروايات للأطراف، وذلك في ما كان بعض الأطراف مورداً للأصل المثبت للكتليف.

وأما الشبهات التحريمية الموضوعية البدوية فتكون مندرجة في هذه الروايات حيث إنّ المشتبه فيها يكون مردداً بين ما هو الحلال وما هو الحرام، مثل ما إذا شك في أن هذا المائع خمر أو خل أو هذا الماء طاهر أو نجس فيكون

المائع مردداً بين كونه من مصاديق الحرام وهو الخمر والنجس وما هو من مصاديق الحلال وهو الخل والماء الطاهر فيكون محكوماً بالحلية ما لم يعلم أنه خمر أو نجس بعينه. فتبين أن هذه الروايات من حيث اشتغال جميعها على قيد «بعينه» تكون مختصته بالشبهات الموضوعية البدوية وبعض الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وتكون الشبهات الحكمية البدوية خارجة عنها تخصصاً، وبعض الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي خارجة عنها تخصصاً. هذا تمام البحث بالنسبة إلى الإشكال العام الوارد على الجميع.

الإشكال الخاص في بعض نصوص الحل

وهو ما أورد على رواية مسعدة بن صدقة من إيرادات ثلاث بخصوص رواية مسعدة.

الإشكال الأول: ما يستفاد من المرحوم النائيني^(١) والعراقي^(٢) وهو أن ما ذكره الإمام عليه السلام في ذيل الرواية بعنوان المثال كلها من الشبهات الموضوعية من مثل الثوب المشتري من ذي اليد مع احتمال كونه سرقة، وشراء العبد مع احتمال حرته ونكاح المرأة مع احتمال كونها أخته أو رضيعته، فيكون ذكر هذه الموارد التي هي من مصاديق المطلق وهو الشيء إما قرينة على اختصاصها بالموضوعية أو محتملاً للقرينية فلا يكون ظاهراً في الإطلاق.

هذا مضافاً إلى ما زاده المحقق العراقي من وجه آخر لعدم انعقاد الإطلاق

١. أجود التقريرات ٣: ٣٢٠.

٢. نهاية الأفكار ٢: ٥٧٤.

من وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وهو الأمثلة المذكورة في كلام الإمام عليه السلام وهو مانع عن انعقاد الإطلاق لما عدا المتيقن.

الجواب عن إيرادهما

وهذا الإشكال بوجهيه غير وارد على الاستدلال، أما الوجه الأول فلأن مجرد تطبيق العام أو المطلق على بعض مصاديقه لا يكون موجباً لتخصيص العام أو تقييد المطلق إلى خصوص ما ذكر في مقام التطبيق بعد كون الموضوع بعنوانه الذاتي شاملاً لما ذكر من المصاديق وغيره، حيث إن المناط في عموم الحكم وشموله هو العنوان المأخوذ في الموضوع من دون أن يكون ما ذكره المتكلم لبعض المصاديق بعنوان المثال مانعاً وقرينة على عدم الشمول، ولعل المحقق العراقي لتفطنه إلى عدم قرينية المثال أو كونه محتملاً للقرينية تمسك لعدم انعقاد الإطلاق بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب؛ ولكنه أيضاً مندفع، أولاً؛ بعدم تمامية المبنى وإن اختاره صاحب الكفاية^(١) وتبعه المستشكل^(٢).

وثانياً؛ بأن المقام ليس من موارد الأخذ بالقدر المتيقن حيث إن الشمول من ناحية العموم وبالوضع لا بمقدمات الحكمة، هذا تمام البحث في الإشكال الأول.

الإشكال الثاني على الاستدلال هو أن صدر الرواية وإن كان عاماً شاملاً للشبهة الحكمية والموضوعية؛ ولكن ذيلها من قوله: والأشياء كلها على هذا

١. كفاية الأصول: ٢٨٧.

٢. نهاية الأفكار ٢: ٥٧٤، المطلق والمقيد، المقدمة الثالثة.

حتى تستبين أو تقوم بها البينة، موجب لتخصيص الصدر، فإن الاستبانة في الغاية وإن كانت عامة بالنسبة إلى الشبهات الحكمية والموضوعية ضرورة حجية اليقين في مقام استنباط الحكم وفي مقام تشخيص الموضوع وتعيين الحكم الجزئي، ولكن لما كانت حجية البينة المختصة بالشبهات الموضوعية فهي قرينة على اختصاص المغيا وهي حلية مشكوك الحلية بالشبهات الموضوعية دون الحكمية، وهذا الإشكال وارد على الاستدلال غير قابل للإندفاع.

جواب بعض الأعظم عن الإشكال

أجاب عنه في مصباح الأصول^(١) بأن المراد من البينة في الرواية ليس معناه الاصطلاحي الفقهي من إخبار العدلين حتى تكون حجيتها مختصةً بالشبهات الموضوعية حيث إنه معنى اصطلاحى مستحدث بين الفقهاء فلا يحمل عليه ما في الروايات، بل المراد منه هو المعنى اللغوي العرفي أي ما يبين الشيء كما يشهد به ماورد في الآيات الكريمة، وعليه فتكون البينة في الذيل بمعنى ما يبين الحلية من مطلق الحجج الشرعية القائمة عليها. ويرد عليه ما حققناه في المباحث الفقهية من ظهور البينة في عرف المتشركة على شهادة العدلين، كما يظهر ذلك من التتبع في الروايات من مثل قوله: البينة على المدعى واليمين على من أنكر.^(٢)

١. مصباح الأصول ٢: ٢٧٤.

٢. الوسائل ٢٧: ٢٣٣، الباب ٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١ و ٣ و ٥ و ٦ بتفاوت في الجميع لفظاً.

الإشكال الثالث: ما استشكله في مصباح الأصول^(١) على الاستدلال بها من أن الرواية أجنبية عن الدلالة على قاعدة الحل، والوجه فيه هو أن ما ذكر في مقام التطبيق لعنوان الموضوع من الأمثلة الثلاثة بتمامها يكون خارجاً عن مورد أصالة الحل في الشبهات الحكمية؛ إذ الحلية فيها إما مستندة إلى الأمانة وإما إلى الاستصحاب، فإن الحكم بالحل في مورد الثوب أو العبد المشترى مع احتمال كون الثوب سرقة والعبد حراً فخدع يكون مستنداً إلى يد البائع وهي تكون أمانة على الملك، والحكم بالحلية في المرأة التي يتزوج بها مع احتمال كونها أختاً للمتزوج نسباً أو رضاعاً يكون مستنداً إلى الاستصحاب إما إلى استصحاب العدم النعتي كما في صورة احتمال الرضاع حيث إنها لم تكن مرتضعة حين الولادة فيستصحب بقاؤه على عدم تحقق اتصافه بالارتضاع، وإما إلى استصحاب العدم الأزلي المحمولي كما في صورة احتمال الانتساب فإنها قبل وجود المرأة والمتزوج كان انتساب أختيتها للمتزوج معدوماً بعدمها وبعد وجودهما يحصل الشك في تحقق انتسابها بتحققهما فيستصحب عدم تحققه، ومع خروج الأمثلة المذكورة عن مورد أصل الحل تصير الرواية أجنبية عن قاعدة الحل بقرينة الأمثلة التي ذكرت للحكم الكلي المذكور فيها وعدم كونها مصداقاً للقاعدة.

الجواب عن الإشكال

وفيه أن هذا الإشكال وارد لو اقتصر في الرواية على صدرها بدون ذكر ما في

ذيلها، وأما مع ملاحظة ما اشتملت عليه من الذيل من قوله ﷺ فيه «والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البينة» فلا مورد لهذا الإشكال لدلالته صريحاً على حلية كل ما شك في حليته من الأشياء بملاحظة الجمع المحلى، مضافاً الى التصريح بلفظ الكل الموضوع للعموم، ضرورة اندراج مشكوك الحلية في مورد الشبهات الحكمية في عموم هذا الذيل وإن لم يكن مندرجاً في عموم المصدر لولم يكن مقروناً بهذا الذيل.

الإشكال الخاص لبعض روايات الحل

الإشكال الخاص - بالنسبة الى الروايات المشتملة على جملة فيه حلال وحرام كما في صحيحتي ابن سنان هو ما أورده الشيخ رحمته ^(١) على الاستدلال بها بالنسبة إلى الشبهات الحكمية من ناحية اختصاص الحكم بالحلية فيها بما إذا كان المشتبه ذا قسمين قسم حلال وقسم حرام وكان المشتبه مردداً بين كونه من القسم الحلال أو القسم الحرام، فإن الظاهر من هذا القيد فعلية انقسامه إلى القسمين وكون منشأ الاشتباه هو ترده بين القسمين لا أمر آخر والمشتبه المتصف بهذين الخصوصيتين ينطبق على الشبهات الموضوعية، فإن المشتبه فيها ذو قسمين فعليين ويكون منشأ الاشتباه فيه ترده بين القسمين، كما في اللحم المردد بين كونه مذكى أو غير مذكى مع كونه مما يؤكل، أو ماء مردد بين كونه طاهراً أو نجساً، دون الشبهات الحكمية كلحم الإرنب أو شرب التتن مثلاً فإنها ليس لها قسمان فعليان قسم حلال وقسم حرام، بل يكون جميع أفرادها إما حلالاً وإما حراماً.

الاستدلال بحديث السعة

من الروايات المستدل بها رواية الناس في سعة ما لا يعلمون^(١) ويحتمل فيها وجهان كون كلمة (ما) موصولة ومضافاً إليها لكلمة «سعة»، وكون (ما) ظرفية زمانية من دون إضافة، وتقريب الاستدلال بها على الوجه الأول أن مدلولها كون الناس بالنسبة إلى الأمر الذي لا يعلمونه في السعة مطلقاً، سواء كان الجهل به من ناحية الشبهة الموضوعية أو الحكمية، وعلى الوجه الثاني أن مدلولها هو السعة للناس في زمان الجهل، وهو أيضاً بإطلاقه يدل على سعة الناس ما داموا جاهلين بالحكم، سواء كان منشأ الجهل بالحكم الشبهة في الموضوع أو الشبهة في نفس الحكم.

إشكال الشيخ على الاستدلال بالحديث

وقد أورد الشيخ^(٢) على الاستدلال بها بكون مدلولها هو السعة في ظرف الجهل بالوظيفة فلا يدل على السعة فيما دل الدليل عقلاً أو نقلاً على ما هي الوظيفة عملاً فيكون مدلولها مساوفاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعليه فتكون الأدلة الدالة على وجوب الاحتياط في الشبهات واردة عليها رافعة لموضوعها من دون أن تكون معارضة لها وكان وزان الرواية وزان الآيات التي استدل بها على البراءة.

١. عوالي اللآلي ١: ٤٢٤، الحديث ١٠٩، المستدرك ١٨: ٢٠، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود،

الحديث ٤.

٢. فرائد الأصول ٢: ٤١.

جواب صاحب الكفاية رحمه الله عن الإشكال

وأجاب صاحب الكفاية^(١) عما أورده الشيخ بأن هذا الإيراد إنما يرد فيما إذا كان مدلول أدلة الاحتياط وجوبه نفسياً، حيث إن الأمر المشتبه يكون له عنوانان، عنوانه الواقعي من عنوان لحم الأرنب مثلاً وعنوانه الطاري من كونه محتمل الحرمة، وهو بعنوانه الواقعي وإن كان مجهول الحكم ولكنه بعنوانه الطاري غير مجهول، بل حكمه معلوم بمقتضى أدلة الاحتياط الدالة على وجوب الاجتناب عنه بهذا العنوان، وأما بناء على ما هو مقتضى أدلة الاحتياط من كون وجوبه طريقيّاً مجعولاً لغرض التحفظ على الحكم الواقعي لا نفسياً ناشئاً عن المصلحة القائمة بالواقع من حيث كونه محتمل الحرمة - وذلك لكون الاحتياط هو جعل المحتمل لغرض حصول امتثاله في الحائط الذي أحاط به من الإتيان بجميع احتمالاته، والظاهر من هذا المفهوم هو تنجيز الواقع المحتمل ولزوم امتثاله بإتيان جميع احتمالاته - فيكون لسان أدلة الاحتياط هو تنجيز الواقع في ظرف الشكّ وعدم كونه معذوراً لأجل عدم العلم، ولسان الرواية هو السعة على المكلف عند الشكّ وكون الجهل بالحكم عذراً له في مخالفته شرعاً فتكون النسبة بينهما هو التعارض والتنافي لا الوجود وكانت دلالة الرواية على البراءة تامة بحسب الاقتضاء ولا مجال لما ادعاه الشيخ من عدم تمامية اقتضائه.

نظرية صاحب مصباح الأصول

وقد فصل بعض الأعاظم^(١) بين الوجهين في محتمل الرواية فذهب بناء على الوجه الأول من كون كلمة (ما) موصولة إلى صحة ما ادعاه صاحب الكفاية من تمامية دلالة الرواية، وذلك لأجل اشتمال: ما لا يعملون، على الضمير العائد إلى الموصول فيكون مدلولها: أن الناس في سعة من الذي لا يعلمونه، ويكون ظاهراً في أن الرفع لموضوع السعة هو العلم بالشيء، ومن المعلوم أن أدلة الاحتياط لا تكون موجبة للعلم حتى تكون رافعة للموضوع (حكومة أو وروداً).

وأما على الوجه الثاني من كون كلمة (ما) ظرفية زمانية فذهب إلى صحة ما أفاده الشيخ^(٢) من تقديم أدلة الاحتياط على مدلولها حكومة أو وروداً؛ إذ عليه يكون مدلول الرواية أن الرفع لموضوع السعة مطلق العلم، سواء كان متعلقاً بنفس الأمر المجهول أو بغيره، وذلك لعدم اشتمال جملة «ما لا يعلمون» على ضمير راجع إلى الأمر المجهول، كما في الوجه الأول حتى يوجب تقييد متعلق عدم العلم، بل يكون معناها: أن الناس في سعة ما داموا لم يعلموا ويكون مفادها مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولمّا كان الظاهر منها هو الوجه الأول وذلك لعدم دخول كلمة (ما) الزمانية على الفعل المضارع إلا فيما إذا كان بمعنى الماضي، فالصحيح هو تمامية دلالة الرواية على البراءة كما ذهب إليه صاحب الكفاية.

نقد نظرية صاحب مصباح الأصول

والتحقيق عدم الافتراق بين الوجهين بالنسبة إلى مدلول الرواية، والوجه فيه هو أن مفهومها بحسب ظاهر الجملة وإن كان يختلف على الوجهين في مقام الإثبات من ناحية اشتمال الأول على الضمير العائد إلى الموصول الموجب لكون غاية السعة هو العلم بنفس الحكم المجهول، بخلاف الثاني من كون الموضوع للسعة مطلق العلم؛ لكن مقام الثبوت يقتضي كون العلم المأخوذ في الغاية على الوجه الثاني أيضاً هو العلم المتعلق بنفس المجهول، حيث إن متعلق السعة في «الناس في سعة» هو الأمر المجهول، فإن المراد منها هو كون الناس في سعة بالنسبة إلى الأمر المجهول، وحينئذ لا يخلو كون متعلق العلم في الغاية هو هذا الأمر المجهول أو غيره، والثاني غير محتمل؛ إذ لا معنى لكون العلم المتعلق بغير الشيء المجهول الذي كان في سعة منه رافعا لسعته، فيكون الظاهر من هذه الجملة بمقتضى السبر والترديد وبمناسبة الحكم والموضوع من كون العلم بالحكم موجب لوقوع المكلف في الضيق كون الناس في سعة مما جهلوه ما داموا جاهلين بها، فلا فرق بين الوجهين في ما هو الظاهر من الرواية، ولما كان الظاهر من أدلة الاحتياط كون الوجوب المستفاد منها هو الوجوب الطريقي بمنظور التحفظ على الواقع في مقابل ما دل على البراءة الموجب لكونها معذرة عن الواقع فيكونان متعارضين كما تقدم بيانه.

نظرية المحقق الإصفهاني رحمته لحديث السعة

وقد ذهب المحقق الإصفهاني رحمته ^(١) إلى كون أدلة الاحتياط واردة على

الرواية حتى بناء على كون مفاد أدلة الاحتياط هو الوجوب الطريقي بتقريب أن المراد من «ما لا يعلمون» في الرواية هو عدم الحججة لا خصوص عدم العلم، حيث إن المنجز للتكليف هو مطلق الحججة، سواء كان علماً أو علمياً فلا مجال للسعة فيما إذا قامت الحججة على الحكم وإن لم يكن علماً، بل كان علمياً، وعليه تكون أدلة الاحتياط حجة على الحكم وتكون رافعة لموضوع السعة وهو عدم الحججة مثل خبر الثقة القائم على الحكم على القول باعتباره من باب الحجبية وانتفى التعارض بينهما.

ثم إنه أورد على ذلك بأنه يمكن أن يقال بأن مدلول الاحتياط وإن كان جعل المنجز على الواقع ولكنه لاستحالة الإهمال في الواقع مقيد بالواقع الذي لم يجعل له المعدر، والمفروض دلالة الرواية على جعل المعدر في ظرف الجهل كما أن رواية السعة مقيدة بالواقع الذي لم يجعل المنجز له والمفروض دلالة أدلة الاحتياط على جعل المنجز في ظرف الجهل فيعود التعارض بهذا التقريب.

ثم أجاب عن هذا الإشكال بأن المناط في كون التنافي بين الدليلين من باب التعارض أو باب الحكومة أو الورد هو لسان الدليلين لا ما هو المراد منها بحسب الواقع إذ التعارض وقسيميه من الأمور المربوطة بتنافي الدليلين في مقام الإثبات وما هو المتفاهم منها عرفاً، وحيث إن لسان الرواية جعل المعدر في ظرف عدم قيام الحججة على الحكم فيكون موضوعه هو الحكم الذي لا حجة عليه، وأما أدلة الاحتياط حيث إن متعلق الوجوب فيها هو الاحتياط يكون مدلولها هو جعل المنجز في مورد احتمال الحكم الإلزامي أو الغرض

كذلك للتحفظ عليها بجعله المكلف في حائطة العمل فيكون موضوعه هو احتمال الحكم، ورواية السعة وإن كانت دالة على جعل المعذر ولكنها غير دالة على انتفاء احتمال الحكم والغرض الإلزامي إذ الرفع لاحتماله هو العلم الوجداني أو التبدي فيبقى معها موضوع أدلة الاحتياط، بخلاف أدلة الاحتياط فإنها رافعة لموضوع السعة في الرواية وهو عدم الحجة على التنجيز فتبقى أدلة الاحتياط بلا معارض، وعلى هذا تسقط الرواية عن صحة الاستدلال بها على البراءة وتكون نتيجتها - مساوقة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان - وتقدم أدلة الاحتياط عليها نظير ما تقدم في الاستدلال بالآيات.

نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله

وهذا التقريب أيضاً غير تام كالتفصيل المتقدم، فإنه يجاب عنه بوجهين بالنقض وبالحل، أما النقص فبأن ما أفاده من البرهان لتقديم أدلة الاحتياط على مدلول رواية السعة جار لتقديمها على حديث الرفع أيضاً فإن الموضوع فيه أيضاً هو عدم العلم، ومقتضى ما أفاده في رواية السعة هو كون المراد منه أيضاً عدم قيام الحجة فيكون مدلوله هو رفع ما لم يتم عليه الحجة، وحيث إن الرفع بحسب الواقع يكون من التصويب الباطل فيكون المراد رفع ما لم يتم عليه الحجة بحسب الظاهر، وبمقتضى ما أفاده من استحالة الإهمال فلا محالة يكون الرفع في الظاهر مقيداً بما إذا لم يتم حجة على تنجيزه كما أن أدلة الاحتياط مقيدة بما لم يتم حجة على التعدير عنه فيتنافى الدليلان، ومقتضى ما أفاده في وجه حكومة أدلة الاحتياط على رواية السعة هو تقديم

أدلة الاحتياط على حديث الرفع أيضاً وسقوطه عن الاستدلال به مع أنه وغيره من الأصوليين غير ملتزمين به.

وأما الحل فبأنه لا ريب في كون كلمة العلم مباينة لكلمة الحجة مفهوماً، فإن العلم حقيقة في الصفة النفسانية الكاشفة عن الواقع، والحجة حقيقة فيما يحتاج به وتكون النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق لكون كل علم حجة وعدم كون كل حجة علماً، ومقتضى أصالة الحقيقة حمل كل لفظ على معناه الحقيقي، كما أن مقتضى أصالة الموضوعية كون العنوان المأخوذ في موضوع الدليل هو الموضوع للحكم، ومقتضى السيرة العقلانية حمل ما هو المراد الاستعمالي على كونه هو المراد الجدي، فلا وجه لحمل كلمة العلم على غير معناها الحقيقي، ورفع اليد عما هي ظاهرة فيه مع عدم القرينة على خلافه، بل القرينة على وفاقه، وذلك لكون مبنى الشريعة بمقتضى الأدلة القطعية على السماحة والسهولة، وهذا يوجب ويؤكد احتمال كون الشارع المقدس لأجل التسهيل على العباد والامتنان عليهم جعل خصوص الجهل بالحكم الواقعي موجباً لرفعه في الظاهر، وعدم استحقاق العقاب على مخالفته، وعلى هذا لا وجه لرفع اليد عن ظاهر ما لا يعلم وحمله على عدم قيام الحجة لافي حديث الرفع ولا في غيره من روايات الحل والطهارة والسعة.

وأما ما أفاده في وجه تقديم أدلة الاحتياط على حديث السعة من كون الموضوع لوجوب الاحتياط هو احتمال التكليف الإلزامي والموضوع للسعة في الرواية هو عدم الحجّة على الحكم فتكون أدلة وجوب الاحتياط حجة على الحكم ورافعاً لموضوع السعة ولا تكون رواية السعة متعرضة لموضوع أدلة

وجوب الاحتياط ونافية لاحتمال الحكم الإلزامي وإن كان حجة على السعة في ظرف الجهل بالحكم، فتكون أدلة الاحتياط واردة على الرواية ونافية لموضوعها دون العكس.

فيرد عليه أولاً: بأن المناط في الورد والحكومة هو مقام الإثبات ولسان الدليل كما اعترف به، وحيث إن الموضوع في لسان أدلة الاحتياط هو الشبهة فمع وجود الحجة على السعة والتعذير ترتفع الشبهة فتكون الرواية وسائر أدلة البراءة من حديث الرفع وغيره وارداً على دليل الاحتياط كما يقدم أصل البراءة وغيره من الأصول على دليل القرعة، حيث إن الموضوع فيها أيضاً هو الشبهة وبالأصل المتضمن للحكم الظاهري ترتفع الشبهة.

وثانياً: على فرض كون الموضوع لوجوب الاحتياط هو احتمال الحكم الإلزامي، فالجواب هو أن الموضوع في أدلة البراءة من رواية السعة وغيرها أيضاً هو عدم العلم بالحكم الإلزامي مع احتمال أنه المحتاج إلى جعل السعة لا الحكم الندي غير المحتاج إلى جعل السعة فلا فرق في هذه الجهة بين الدليلين فكما أن رواية السعة غير متعرضة لنفي احتمال التكليف كذلك دليل الاحتياط غير متعرض له، فلا وجه لورود أحدهما على الآخر من هذه الجهة ويكون التنافي بينهما على نحو التعارض.

وبالجمله فما أفاده المحقق الإصفهاني لعدم صحة الاستدلال بالرواية على البراءة حتى بناء على كون مدلول أدلة الاحتياط هو الوجوب الطريقي لكون وزانها مع أدلة الاحتياط على هذا المبنى أيضاً وزان قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع أدلته غير وافي لما ادعاه.

مقتضى التحقيق في حديث السعة

والتحقيق أن مدلول الرواية بحسب مقام الثبوت لا يخلو من أحد احتمالات ثلاثة، كون مدلول «ما لا يعلمون» هو ما لا يكون معلوماً عنده من الأحكام الواقعية فيكون في سعة منه، أو كون المكلف في سعة بالنسبة إلى ما لم يعلم ما هو وظيفته فيه، أو كون المكلف في السعة بالنسبة إلى ما لم يقم حجة عليه، وحيث إن الظاهر منه في مقام الإثبات هو الاحتمال الأول وكون الأخيرين خلاف الظاهر منه على ما تقر في البحث، فتكون الرواية تامة الدلالة على البراءة والسعة في الحكم المجهول مقابل دلالة أدلة الاحتياط على التنجيز والاحتياط فيتحقق التعارض بينهما ولا بد من علاجه على ما سيأتي، هذا بحسب الدلالة.

أما من حيث السند فالرواية مرسلة لا سند لها بما لها من الاختلاف في متنها من كون مدخول المضارع هو (ما) الموصولة أو (ما) المصدرية، ومن كون الداخلة على المضارع «لم» أو «لا».

نعم، قد روي في الكافي رواية مسندة وقعت في جواب الإمام عليه السلام لسؤال السائل جملة «هم في سعة حتى يعلموا»^(١) وهي أيضاً من حيث السند مشتملة على النوفلي، وتوثيقه مبني على الاعتماد على وثيقة رجال كامل الزيارات أو على إكثار الرواية عنه في الكافي مع ملاحظة ما قاله الكليني عليه السلام في مقدمته.

وأما مع عدم الاعتماد على وثاقته من هذين الوجهين فتكون تلك الرواية أيضاً ساقطة سنداً، وسيأتي البحث عن دلالتها في التنبيه الأول من تنبيهات أصل البراءة.

الاستدلال برواية كل شيء مطلق

ومنها رواية: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي^(١)، وقد اختلف أكابر القوم في دلالتها على البراءة، فقد ذهب الشيخ^(٢) إلى أنها أظهر الروايات دلالة عليها واختار صاحب الكفاية^(٣) والمحقق النائيني^(٤) وبعض آخر عدم دلالتها، ولفهم أنظارهم في صحة الاستدلال بها وعدمها لا بد من تمهيد مقدمة، وهي أن صحة الاستدلال بالرواية تتوقف على كون دلالة الرواية على البراءة على نحو تكون الرواية معارضة لأخبار الاحتياط، دون ما إذا كانت دلالتها عليها بنحو تكون أدلة الاحتياط مقدمة عليها بالحكومة أو الورد، فإنها حينئذ تكون قاصرة عن إثبات ما ادعاه الأصوليون من البراءة في الشبهات التحريمية.

وعلى ما ذكر في المقدمة فالبحث في دلالة الرواية يحتاج إلى ملاحظة محتملات مدلولها في مقام الثبوت وأن الاستدلال على أي منها يصح وملاحظة ما هو الظاهر منها،

وتوضيح ذلك أن الألفاظ المحتاجة إلى التأمل في الرواية هي الإطلاق والورد والنهي. أما الإطلاق فمحمول على ما هو معناه في العرف العام الذي يقابل التقييد ويعبر عنه في الفارسي بـ(رهائی) لا على معناه الاصطلاحي في علم الأصول لو كان، فهو مساوق للترخيص في الفعل والترك فيكون معنى الرواية: أن كل شيء مرخص فيه الفعل والترك، ولا يكون المكلف مقيداً بتركه

١. الوسائل ٦: ٢٨٩ باب ١٩ من ابواب القنوت، الحديث ٣.

٢. فرائد الأصول ٢: ٤٣.

٣. كفاية الأصول: ٣٨٩.

٤. أجدود التقريرات ٣: ٣١٧.

ما لم يرد فيه نهي. والورود إما بمعنى الصدور كما اختاره صاحب الكفاية أو الوصول كما ذهب إليه الشيخ. كما أن لفظ النهي أيضاً فيه احتمالان: كون المراد خصوص ورود النهي في الشيء بعنوانه الأولي أو ورود النهي فيه أعم من النهي بعنوانه الأولي وبمعنائه الثانوي الطاري من كونه مجهول الحكم، نظير تعلق الأمر بالتوقف عن الشيء في أدلة الاحتياط بعنوان كونه مشتبهاً لا بعنوانه الذاتي، فظهر أن المحتملات في مدلول الرواية في مقام الثبوت أربعة من جهة تردد كل من كلمة الورد والنهي بين احتمالين:

الأول: كون المراد: كل شيء مطلق حتى يصدر فيه نهي بعنوانه الأولي.

الثاني: كون المراد هذا المعنى من الورد وكون المراد من النهي هو الأعم.

الثالث: كون المراد كل شيء مطلق حتى يصل فيه نهي بعنوانه الأعم.

الرابع: كون المراد كل شيء مطلق حتى يصل فيه نهي بعنوانه الأولي.

وإنما يتم الاستدلال بها على الاحتمال الرابع من كون المراد من الورد هو الوصول ومن النهي خصوص النهي المتعلق بالشيء بعنوانه الأولي، إذ عليه يكون مدلول الرواية أن كل شيء لم يصل فيه نهي بعنوانه - مثل لحم الأرنب فيما إذا لم يرد من الشارع لا تأكل لحم الأرنب - يكون مرخصاً في أكله، فتكون الرواية على هذا المعنى دالة على البراءة في الشبهة التحريمية الحكمية والموضوعية، وهذا بخلاف سائر الاحتمالات فإنها تصير أجنبية عن مورد البحث، إذ على الاحتمال الأول والثاني يكون مدلول الرواية مدلول «اسكتوا عما سكت الله»^(١) وعلى الاحتمال الثالث يكون مدلولها مساوقاً

لقاعدة قبح العقاب ومدلول الآيات التي استدلت بها على البراءة. فتحصل مما ذكرنا أنه لو كانت الرواية ظاهرة في الاحتمال الرابع تمت دلالتها على البراءة، ولو كانت ظاهرة في سائر الاحتمالات أو مرددة بينها سقطت عن الدلالة عليها، ومن ذلك ظهور وجه نظر الشيخ رحمته الله من ذهابه إلى تمامية دلالة الرواية فإنه استظهر منها أن الورد فيها بمعنى الوصول، وأن المراد من النهي النهي عن الشيء بعنوانه الأولي، حيث قال: إنها أظهر روايات الباب في الدلالة على البراءة وقد تمسك الشيخ الصدوق^(١) بها على جواز القنوت بالفارسية.

والوجه في كون الرواية بنظره أظهر من سائر روايات الباب من جهات عديدة: من كون كلمة المطلق نصاً في الدلالة على الرخصة والبراءة، ومن كونها مصدرية بلفظ الكل الدال على العموم بالوضع الموجب لتقديمها على أدلة الاحتياط على فرض التعارض بينهما، وعدم ملاحظة كون نسبة الرواية إليها نسبة الخاص إلى العام، حيث إن دلالتها على العموم بالوضع ودلالة سائر الروايات بالإطلاق بناء على تقديم العام على المطلق عند التعارض لكون العام بالوضع بياناً مانعاً عن تمامية مقدمات الحكمة في المطلق المعارض معه كما هو مبنى الشيخ رحمته الله.^(٢)

ومن جهة كونها خاصة بالشبهات التحريمية التي هي مورد الاختلاف بين الأصوليين القائلين بالبراءة فيها، والأخباريين القائلين بالاحتياط في خصوصها

١. من لا يحضره الفقيه ١: ٢٠٨، الحديث ٩٣٧.

٢. فرائد الأصول ٤: ٩٨-٩٧، المرجحات الدلالية.

دون سائر الشبهات، وكون أدلة الاحتياط مطلقة في جميع الشبهات فتقدم الرواية عليها من باب تقديم الخاص على العام.

نظرية صاحب الكفاية رحمته

واتضح بما ذكرنا وجه نظر صاحب الكفاية^(١) في ذهابه إلى عدم دلالة الرواية على البراءة فإنه رحمته استظهر من الرواية كون الورد فيها بمعنى الصدور، حيث إنه وإن استعمل في الوصول أيضاً، لكنه عند الإطلاق وعدم القرينة ظاهر في الصدور وذلك لصدق الورد حقيقة على صدور النهي مثلاً ولو لم يصل إلى المكلف، ضرورة صحة أن يقال ورد النهي ولم يصل إليّ، سيما إذا كان ما هو الصادر واصلًا إلى بعض كما في المقام، من كون ما هو الصادر واصلًا إلى النبي والائمة عليهم السلام وإن لم يصل إلينا، وعليه يكون التمسك بالرواية في مورد الشك في صدور النهي وعدم صدوره تمسكاً بالدليل في الشبهة المصدقية له وهو باطل محال.

ثم تعرض للإشكال بإمكان إحراز موضوع الرواية بالاستصحاب حيث كان احتمال النهي عن الشيء مسبقاً بعدم الصدور قبل البعثة فيستصحب عدم صدوره بعد البعثة ويحرز به عدم صدور النهي ويحكم بأنه مطلق.

وأجاب عنه أولاً: بأنه وإن كان هناك مجال للتمسك باستصحاب عدم صدور النهي والحكم بالحليّة ولكنّه لا يثبت به المدعى حيث إن المدعى الاستدلال على الحليّة بالرواية بعنوان أنه مشكوك الحرمة، وبإجراء استصحاب

عدم صدور النهي المتعلق بالشيء يخرج الشيء عن كونه مشكوك الحرمة ويحصل القطع بعدم حرمة ظاهره بمقتضى الاستصحاب.

وثانياً: على فرض التنزل عن هذا الجواب والقول بأن الغرض هو إثبات البراءة والترخيص في الشبهة التحريمية في مقابل القول بالاحتياط، سواء كان مستنداً إلى الرواية أو الاستصحاب - بأن المدعى هو البراءة في جميع موارد الشبهات التحريمية مع أن الاستصحاب غير جارٍ فيما إذا علم بتوارد نهي وترخيص على الشيء وشك في المقدم منهما فإن استصحاب عدم صدور النهي عن الشيء غير جارٍ فيه، إما لفقد المقتضي له كما هو المختار أو لوجود المانع عنه من تعارضه مع استصحاب عدم صدور الترخيص كما هو مختار الشيخ، فلا يبقى مستند لدعوى البراءة في هذا المورد إلا أن يتمسك بعدم القول بالفصل، حيث إن القائل بالاحتياط قائل بوجوبه في جميع موارد الشبهة التحريمية والقائل بالبراءة أيضاً قائل بها في جميع الموارد فيكون التفصيل خلاف الإجماع المركب.

وأجاب بأنه لا مجال للتمسك بعدم القول بالفصل في المقام حيث إن التمسك بالفصل إنما يجدي فيما كان المثبت للإباحة في بعضها الدليل لا الأصل، ثم قال: فافهم.

وقيل في وجهه إنه إشارة إلى التأمل في وجه افتراق الأصل عن الدليل في اعتبار الإجماع المركب إذا كان المستند في البعض هو الدليل دون الأصل وهو كون الدليل حجة في لوازمه بخلاف الأصل، وحيث كان هذا الوجه مورداً للإشكال أفاد المحقق الأصفهاني في وجهه من أنه إشارة إلى كون منشأ اعتبار

الإجماع المركب هو ثبوت الملازمة بين الموردین في الحكم بلافق في ذلك بين الأحكام الواقعية والظاهرية، ولما لم يكن ملازمة بين ما هو مجرى استصحاب عدم صدور الحكم وبين ما لم يكن مجراه من توارد الحالتين فلامجال للتمسك بعدم القول بالفصل لإثبات وحدة الحكم بينهما، وذلك لعدم تمامية مناط انعقاد الإجماع المركب على عدم التفصيل بين الموردین في مثل هذا المقام.

وبالجملة فالمتحصل من كلامه عدم تمامية دلالة الرواية على البراءة كما ادعاه الشيخ لا بنفسها لكون الورد فيها بمعنى الصدور ولا بضميمة الاستصحاب لعدم كون التمسك حينئذ فيما هو المبحوث عنه من البراءة في مشكوك الحكم، مضافاً إلى كونه أخص من المدعى بعد عدم صحة التمسك بعدم القول بالفصل في مورد عدم جريانه.

نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله في وجه دلالة الرواية على البراءة

وقد ذكر في مصباح الأصول^(١) تحقيقاً لتقوية نظر الشيخ رحمته الله من كون الورد في الرواية بمعنى الوصول لا الصدور كما استظهره صاحب الكفاية، وحيث إن الأصل في هذا التحقيق هو ما أفاده المحقق الإصفهاني في تعليقه^(٢) فالأولى ملاحظة ما حققه في ذلك وهو مشتمل على البحث في جهتين: الأولى: في ما اقتضاه البرهان العقلي من كون الورد في الرواية بمعنى

١. مصباح الأصول ٢: ٢٨٠.

٢. نهاية الدراية ٤: ٧٢.

الوصول. الثانية: في كون الوجود بحسب معناه العرفي هو الوصول.

أما البرهان العقلي فلأن الإطلاق في الرواية لا يخلو أمره من وجوه ثلاثة: الأول: أن يكون المراد منه هو اللاحرجية العقلية، بمعنى إدراك العقل عدم كون الإنسان من حيث إنه عبد ممنوع التصرف مقبوض اليد في حركاته وسكناته في الأكل والشرب واللبس والمشى والتكلم وسائر التصرفات غير الضرورية بحيث يحتاج في أي تصرف من التصرفات إلى ترخيص من المولى، بل له التصرفات في ما يحتاج في معاشه ويتوقف عليه بقاؤه من المآكل والملابس والمسكن وغيرها في مقابل من هو قائل بالحظر العقلي وكون الإنسان عبداً مملوكاً يحتاج في كل واحد من تصرفاته في معاشه وما يتوقف عليه بقاؤه إلى ترخيص من المولى.

الثاني: أن يكون المراد منه هو الإباحة الواقعية الشرعية الناشئة من كون الشيء لا اقتضاء له بالنسبة إلى الفعل والترك؛ لعدم كونه ذا مصلحة موجبة للأمر وذا مفسدة موجبة للنهي.

الثالث: أن يكون المراد منه هو الإباحة الظاهرية المجعولة في ظرف الشك في الحكم الواقعي.

أما على الاحتمال الثاني فلا يمكن أن يكون الوجود بمعنى الصدور، حيث إن لازمه كون المراد من النهي فيه هو الحرمة الواقعية وهو باطل، لاستلزامه انقلاب ما هو اللاقتضاء ذاتاً إلى ما هو ذا اقتضاء، وكذا على الاحتمال الثالث، ضرورة أن الموضوع للإباحة الظاهرية هو الجهل بالحكم الواقعي فيكون ما هو الرافع له وغاية لزواله هو العلم بالحكم الواقعي وصدور النهي الواقعي لا يوجب

العلم به حتى يصح كونه غاية للحكم الظاهري .

فتبين تعيين احتمال كون الورد بمعنى الصدور إذا أُريد من الإطلاق اللاحرجية العقلية، لأن اللاحرجية العقلية مغياة بورود النهي من الشارع، مع أن كون المراد من الإطلاق هو هذا المعنى ممنوع، أولاً: لكون هذا المعنى أمراً واضحاً غير محتاج إلى البيان؛ إذ من الواضح أنه لا يمكن أن يكون الناس قبل البعثة ممنوعين من التصرف في جميع حركاتهم من التكلم والاستماع والمشى والنظر ومقبوضي اليد في مطلق ما يحتاجون إليه في معاشهم وبقاء حياتهم، وعليه يكون بيان الإمام عليه السلام لهذا المعنى توضيحاً لما هو واضح لجميع الناس بحسب ما تدركه عقولهم.

وثانياً: من جهة أن بيان هذا المعنى على فرض غمض العين عما ذكر فهو إنما يناسب أول البعثة قبل صدور الأحكام لا من الإمام الصادق عليه السلام وبعد إكمال الشريعة وصدور ما هو الحلال والحرام.

وثالثاً: بملاحظة كون شأن الإمام عليه السلام حيث إنه في مقام الشارعية هو بيان الأحكام الشرعية وتبليغها إلى المكلفين لا الإرشاد لما هو من المدركات العقلية وعلى هذا يتعين كون الورد بمعنى الوصول لا الصدور بحسب ما هو مقتضى البرهان في مقام الثبوت.

وأما بحسب ما هو المتفاهم عرفاً منه في مقام الإثبات فالتحقيق كون الورد بمعنى الوصول عرفاً لا الصدور، حيث إن مفهومه من المفاهيم المتضايقة لاحتياج الوارد إلى من يرد عليه ولما كان الوارد هو النهي يكون من يرد عليه هو المكلف ولا معنى للنهي الوارد على المكلف إلا وصوله إليه.

فتحصل أن مقتضى مقام الإثبات والشبوت كليهما كون الورد في الحديث هو الوصول ويكون الحديث تامّ الدلالة على البراءة كما ذهب إليه الشيخ.

نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله

ولكن ما أفاده من التحقيق لتثبيت نظر الشيخ غير سالم عن الإيراد من وجوه: الأول: أن ما أفاده من البرهان من عدم إمكان كون الورد بمعنى الصدور على احتمال كون المراد من الإطلاق في الحديث هو الإباحة الظاهرية وإن كان تاماً بعدم تعقل كون الغاية للإباحة الظاهرية هو صدور النهي؛ إذ غايتها هو العلم بالحكم الواقعي ولا يكون صدور النهي موجبا للعلم به.

لكن ما ادعاه من عدم إمكانه أيضا على كون المراد من الإطلاق هو الإباحة الواقعية فغير صحيح، وذلك لابتناء عدم إمكانه على أمرين من كون منشأ الإباحة الواقعية هو خصوصية لا اقتضائية متعلقها بالنسبة إلى الفعل والترك لخلو المتعلق عن المصلحة والمفسدة وكون منشأ النهي هو كون متعلقه ذا مفسدة.

وكلا الأمرين مورد للإشكال وذلك لعدم انحصار كون منشأ الإباحة هو لا اقتضائية المتعلق وإمكان كون منشأها هو تزامم المفسدة القائمة بالمتعلق مع مصلحة مانعة عن تأثيرها، وحينئذ تكون المفسدة بعد ارتفاع المصلحة منشأ لعروض النهي على ما كان مباحاً واقعاً من دون استلزام الانقلاب المحال كما كان ذلك ثابتاً بالنسبة إلى المحرّمات في أول البعثة، مثلاً كان الخمر ذا مفسدة مطلقاً ولكن مصلحة التسهيل بالنسبة إلى من كان حديث

العهد بالإسلام اقتضت تحريمه تدريجاً كما أن منشأ النهي أيضاً غير منحصر في كون المتعلق ذا مفسدة، بل يمكن كون المنشأ له هو قيام المصلحة بنفس النهي من كونه لمحض التعبد كما هو كذلك في كثير من الواجبات والمحرمات الشرعية.

وعليه فلا مانع من كون الوجود بمعنى الصدور والمراد من الإطلاق هو الإباحة الواقعية من دون أن يستلزم منه ما أفاده من المحذور.

الثاني: أن ما أفاده من عدم احتمال كون المراد من الإطلاق هو اللاهجرية العقلية مردود لعدم تمامية ما ذكره من الوجوه المانعة: أما ما ذكره من عدم المعنى لبيان الإمام الصادق عليه السلام أمراً مرتبطاً بزمان قبل البعثة وصدور الإسلام فإنه إنما يتم فيما إذا كان المراد من بحث كون الأشياء قبل الشرع على الحظر أو الإباحة هو القبلية الزمانية، وأما بناء على كون المراد من القبلية هو قبل صدور الحكم من الشارع وبلوغه إلى المكلف فهو لا يختص بزمان دون زمان والحق هو الثاني، إذ همّ العقل إنما هو درك ما هو وظيفة العبد بمقتضى عبوديته بالنسبة إلى ما لم يكن من الشارع فيه أمر ونهي من دون أن يكون البحث بالنسبة إلى زمان خاص.

وكذا ما ذكره من كون المسألة من الواضحات العقلية غير محتاجة إلى البيان ممنوع بعد ملاحظة كون المسألة ذات أقوال أربعة: القول بالحظر والقول بالإباحة والقول بالتوقف والقول بسكوت العقل فيه، ضرورة أنها لو كانت من الواضحات لما كان فيها مجال للاختلاف بين أهل التحقيق وأصحاب العقول.

وأما ما ذكره ثالثاً من كون شأن الإمام عليه السلام بيان الأحكام الشرعية دون الإرشاد

إلى الإدراكات العقلية، ففيه أولاً: أن دعوى عدم كون شأن الإمام عليه السلام هو الإرشاد إلى الأحكام العقلية لا يمكن المساعدة عليه بنحو السالبة الكلية ضرورة أن الإمام هو الخليفة من الله بين الناس فيكون شأنه بيان ما هو من شأن الله تبارك وتعالى بيانه للناس، ومن المعلوم احتمال آيات القرآن المجيد على كثير من الإرشادات العقلية مثل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ ولا ريب في كون ما هو من شأنه تبارك وتعالى بيانه، يكون من شأن الإمام عليه السلام أيضاً بيانه، نعم الأصل في كلامهم هو كونهم في مقام بيان الأحكام الشرعية لا الإرشاد فيحمل ما صدر عنهم على المولية وتشريع الأحكام أو تبليغها، لكنته حيث كان أصلاً مقامياً يكون اعتبارها منوطاً بعدم ظهور لفظي في الكلام على خلافه فلا مجال لجريانه مع ما ادعاه صاحب الكفاية في ظهور كلمة الورد في الصدور.

وثانياً: كون المرشد إليه حكم العقل تعبير مسامحي إذ الحكم شأن المولى ولا مولوية للعقل، بل شأن العقل هو الإدراك وهو حجة باطنية على الإنسان كما أن الرسول حجة ظاهرية، وكما أن ما بينه هو حكم الله كذلك ما يدركه العقل هو حكم الله قام عليه الحجة من الله على عبده، وعليه ففي موارد الاختلاف فيما يدركه العقل كما في المسألة المبحوث عنها من كونها ذات أقوال أربعة لا يكون ما يبينه الإمام عليه السلام ويعتبر عنه بالإرشاد إلى حكم العقل خارجاً عن بيان حكم الله حتى يقال بعدم كون بيانه من شأن الامام، بل يكون حكماً إلهياً يدركه العقل السليم وبينه الإمام لرفع الأوهام عن العقول المبتلية بها، فظهر عدم المانع عن احتمال كون المراد من الاطلاق هو اللاحرجية العقلية وعدم تمامية الوجوه التي ذكرت للمناعية.

الثالث: أن ما أفاده في تقريب كون المراد من الورد هو الوصول - بحسب المتفاهم العرفي في مقام الإثبات من ثبوت التضاييف في مفهوم الورد من حيث استلزامه الوارد والمورود عليه وفيهما يكون الوارد هو التكليف من الأمر والنهي والمورود عليه هو المكلف لكونه هو الذي يتوجه إليه التكليف لا غيره ومن المعلوم عدم صدق الورد على المكلف إلا بوصول التكليف إليه لا بمجرد الصدور - .

يرد عليه أن مفهوم الورد وإن كان من المفاهيم الإضافية المتقوم بالوارد والمورود لكنّه يختلف مفهومه بحسب تعديته بنفسه أو بـ (على)، ففي مثل وردني كتاب فلان أو ورد عليّ كتابه يكون مفهومه الوصول كما أفاده، وأما في صورة تعديته بكلمة (في) مثل ورد النهي في الخمر أو في لحم الأرنب مثلاً يصدق الورد بمجرد صدور النهي من دون دلالة على كون المورود عليه هو المكلف إلا ببيان زائد، والموجود في الرواية هو مجرد ورود النهي في الشيء من دون دلالة فيها على كون المورود هو المكلف ففي مثله يصدق الورد بمجرد صدور النهي وإن لم يصل إلى المكلف .

فظهر عدم تمامية ما أفاده لكون الورد بمعنى الوصول تثبيتاً لما اختاره الشيخ رحمته .

التحقيق في نظرية المحقق الخراساني رحمته

وقد يستشكل على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من كون الورد في الرواية بمعنى الصدور بأنه يلزم منه كون الرواية بياناً لما هو واضح إذ من الواضح

إطلاق الشيء الذي لم يصدر النهي من الشارع بالنسبة إليه .
وأجاب عنه المحقق العراقي^(١) بترتب الثمرة عليه وهو بيان عدم صحة قاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، حيث إن القائلين بتلك القاعدة ملتزمون بثبوت الحكم الشرعي فيما إذا أدرك العقل مقتضيات الحكم من كون الشيء ذا مصلحة ملزمة أو ذا مفسدة لازمة الاجتناب، وهذه الرواية تدل على الترخيص وعدم حرمة الشيء وإن أدرك العقل كونه ذا مفسدة فتدل الرواية على عدم تمامية القاعدة.

وما أفاده مردود لكون المدعى في قاعدة الملازمة هو الملازمة بين إدراك العقل الملاك التام للحكم من ثبوت المقتضي وفقد المانع وبين صدور الحكم من الشارع، وبعبارة أخرى المدعى إنما هو الملازمة بين إدراك العقل ما هو العلة التامة للحكم وبين صدوره من الشارع ومن المعلوم كون الملازمة بهذا المعنى ضرورية، بدهاء استحالة انفكاك المعلول عن علته التامة فما أفاده لدفع ما يتوهم من الإشكال لا يرجع إلى محصل.

إلى هنا ظهر عدم تمامية دلالة الحديث على البراءة إماماً لظهوره في كون الوجود بمعنى الصدور كما استظهره صاحب الكفاية أو لاحتماله كما بينا.

البحث في سند الرواية

قد روى الصدوق هذا الحديث في الفقيه مرسلأ بعنوان أنه قال ﷺ: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى^(٢)، وتعبيره بالنسبة إلى الروايات المرسلة إذا

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٣٠.

٢. من لا يحضره الفقيه ج ١: ٢٠٨، الحديث ٩٣٧.

كان على نحو إسناده الرواية إلى الإمام عليه السلام كما في هذه الرواية فهو يكشف عن كون الرواية حجة عنده صادرة عن المعصوم عليه السلام وإلا لم يصح إسناده إلى الإمام من غير حجة عنده على الصدور وهو غير محتمل في حقه مع شهادة الإمام عليه السلام بفقاہته بخلاف ما إذا عبر عنها بعنوان روي عن الإمام عليه السلام فإنه يكشف عن عدم ثبوت صدور الرواية من المعصوم عنده، هذا مضافاً إلى أنه استند إليها في مقام الفتوى وهو أيضاً كاشف عن كونها حجة عنده وإلا لما صح استناده إليها ومن أجل ذلك تكون الرواية معتبرة عند من يعتمد على مرسلات الصدوق في القسم الأول.

ولكن التحقيق على ما تقرّر في محلّه عدم صحّة الاعتماد على الرواية في مثله أيضاً إذ المناط في اعتبار السند هو اندراجه في خبر الثقة ومجرد كون الخبر حجة عند الصدوق لا يلازم وثاقه رواة الخبر، فالحق عدم تاميّة الاستدلال بالرواية دلالة وسنداً على البراءة.

الاستدلال برواية الشيخ في الأمالي

نعم، في المقام رواية أخرى بهذا المضمون تامة الدلالة على البراءة في الشبهات التحريميّة والوجوبيّة، وهي ما رواه الشيخ الطوسي في الأمالي مسنداً: الأشياء مطلقة حتّى يرد عليك أمر أو نهى^(١) فإنها سالمة عن الإشكالات الواردة على الرواية السابقة مضافاً إلى شمولها للشبهة الوجوبيّة أيضاً، وأما من حيث السند فهي وإن كان في سندها صفوان وهو من أصحاب

١. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٢٣ باب ١٢ من التوقف والاحتياط، الحديث ٦.

الإجماع لكتبتها غير معتبرة لجهالة بعض من في السند من الرواة. هذا تمام الكلام في الروايات التي استدّل بها على البراءة وقد تبين تمامية الاستدلال بما هو العمدة منها سنداً ودلالة على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية وهو حديث الرفع.

الاستدلال على البراءة بالإجماع القولي

قد استدّل عليه بوجوه تعرض لها الشيخ الأنصاري رحمته (١). الوجه الأول: دعواه الإجماع على البراءة فيما لم يعلم حكمه لا بعنوانه الأولي ولا بعنوان أنه مجهول الحكم.

ولكنه بعد التعرض لتقريبه استشكل فيه بأنه غير مثبت لدعوى الأصوليين، حيث يكون وزانه وزان الآيات الشريفة المستدلّ بها على البراءة ووزان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان من كون أدلة الاحتياط واردة عليه رافعة لموضوعه بالوجدان، إذ بها يكون الشيء بعنوانه الثانوي معلوم الحكم فيرتفع موضوع الإجماع أي ما هو المجمع عليه، وظاهر كلامه هو تمامية هذا الوجه بحسب الاقتضاء، والإشكال إنما هو من حيث وجود المانع له.

ولكن التحقيق عدم تماميته من حيث الاقتضاء ولا تصل النوبة إلى الإشكال بوجود المانع، وذلك لكون الإجماع مدركياً مستنداً إلى الآيات على فرض كونها في مقام بيان الحكم المولوي، لما تقدّم من كون وزانها وزان قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو مستنداً إلى القاعدة على فرض كون الآيات

إرشاداً إلى حكم العقل فلا يكون الإجماع دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب وحكم العقل.

الوجه الثاني: دعواه الإجماع المحض قولاً من الأصوليين والأخباريين على البراءة فيما لم يعلم حكمه بعنوانه الأولي، وبيانه أن المسألة وإن كانت مختلفاً فيها بين المتأخرين من الفريقين؛ ولكن القدماء منهما متفقون على جريان البراءة فيما لم يعلم حكمه، واستشهد في ذلك بكلام الكليني والصدوق عليه السلام من الأخباريين وكلام عدة من قدماء الأصوليين ومتأخريهم فاستظهر من كلام الكليني عليه السلام ^(١) في ديباجة الكافي التزامه بالتخيير في ما لم يعلم حكمه وإن كان لأجل فقد النص مع أنه لم يصرح بالتعميم، واستدل على التخيير بما يدل عليه في خصوص التعارض حيث قال: لقول العالم عليه السلام: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، والوجه في استظهاره ذلك من كلامه هو دعواه ظهور الرواية في التعميم وعدم اختصاص التخيير بموردها من باب الأولوية القطعية، فإن الالتزام بالتخيير في الخبرين المتعارضين مع ورود نص آخر بالتوقف فيهما وإرجاء الأمر إلى لقاء الامام عليه السلام موجب للالتزام بالتخيير فيما لا نص فيه بالأولوية القطعية حيث لم يرد فيه أمر بالتوقف.

كما أنه استظهر من كلام الصدوق ^(٢) كون البراءة فيما لم يرد النهي فيه هو مورد للاتفاق حيث قال: اعتقادنا أن الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي، من جهة أن قوله اعتقادنا كاشف عن كون الإباحة رأي المتقدمين عليه من

١. الكافي ١: ٩، المقدمة.

٢. الاعتقادات للشيخ الصدوق المطبوع ضمن مصنفات الشيخ المفيد ٥: ١١٤.

المحدثين لعدم تعبيره بذلك عادة مع مخالفتهم ثم تعرض لكلمات قدماء الأصوليين كالسيد المرتضى^(١) وابن زهرة^(٢) والشيخ الطوسي^(٣) والمتأخرين منهم كالمحقق^(٤) والعلامة^(٥) وغيرهما ممن صرح بجريان البراءة في مجهول الحكم هذا.

ولكن التحقيق عدم تمامية هذا الوجه أيضاً وذلك لعدم ثبوت الإجماع المحض بما تعرض من كلام القدماء والمتأخرين، فإن ما استظهره من كلام الكليني في الديباجة من التزامه بالإباحة فيما لم يعلم حكمه لفقد النص مع تقريبه بما تقدم من غير محلّه، وذلك لعدم تمامية دعوى الأولوية بالنسبة إلى ما لا نص فيه؛ إذ فيه أولاً: عدم اختصاص ورود النص على الأمر بالتوقف بخصوص المتعارضين، بل ورد الأمر بالتوقف أيضاً في مطلق الشبهة في كثير من الروايات، وكذا الأمر بالاحتياط في قوله: أخوك دينك فاحتط لدينك^(٦).

وثانياً: بأن المستند في التزام الكليني عليه السلام بالتخيير هو ما ورد في المتعارضين من قول العالم: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك^(٧)، ومن المعلوم عدم شموله لغير مورد تعارض الخبرين ممّا لا نص فيه فكيف يصحّ

١. الذريعة ٢: ٨٠٦-٨١٢.

٢. الذريعة ٢: ٨٠٦-٨١٢.

٣. العدة ٢: ٧٥٠.

٤. المعارج: ٢٩٣.

٥. نهاية الوصول مخطوط: ٤٢٤.

٦. وسائل الشريعة ٦: ٢٨٩، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

٧. الكافي ١: ٦٦، الحديث ٧.

اسناد القول بالتحخير فيه إلى الكليني رحمته الله مع احتمال عدم تمامية دلالة مثل حديث الرفع بنظره على رفع الحكم لو اطلع عليه.

وأما ما استظهره من كلام الصدوق من كونه كاشفاً عن رأي من تقدّم عليه من القدماء وإن كان تاماً ولكن الإشكال عليه ما تقدّم^(١) من أنه استند في كيفية القنوت في الصلاة إلى الإباحة الشرعية برواية كلّ شيء مطلق^(٢) ويحتمل استناد من تقدّم إليه أيضاً بهذه الرواية، وعليه فيكون الإجماع مدركياً ويسقط عن كونه دليلاً مستقلاً في مقابل السنة، وبهذا يظهر الإشكال على ما استدلل به من كلام السيد المرتضى وابن زهره وابن ادريس، فإن العمدة لمستندهم في ذلك كما يظهر من الذريعة والغنية هو القول بالإباحة العقلية كما أن الشيخ قد استدلل في القول بالإباحة بالآيات الدالة على حلية الطيبات^(٣) وعليه يكون المراد هو الإباحة الواقعية المستندة إلى الدليل، لا الإباحة الظاهرية المستندة إلى الأصل.

وبالجملة فما تعرّض له الشيخ من كلمات الفقهاء والمحدثين غير مثبت للإجماع على نحو يكون دليلاً مستقلاً في مقابل العقل والسنة.

الوجه الثالث: هو دعواه الإجماع المنقول على جريان البراءة فيما لا يعلم حكمه، ولا يخفى ما فيه من الإشكال؛ إذ فيه مضافاً إلى عدم حجّية الإجماع المنقول أنه على فرض حجّيته لا يزيد عمّا تقدّم من الوجهين في دعوى

١. السرائر: ٤٦.

٢. من لايحضره الفقيه ١: ٢٠٨، الحديث ٩٣٧.

٣. راجع العدة ٢: ٧٥٠.

الإجماع المحض في المسألة، حيث إنه يكون إخباراً عن تحققه بأحد الوجهين فيجري فيه الإشكال الثابت في المخبره من كونه مدركياً. هذه تمام الوجوه التي تعرض إليها بالنسبة إلى دعوى الإجماع قولاً، وقد ظهر أنها غير وافية لإثبات كون الإجماع دليلاً مستقلاً على البراءة في الشبهات الحكمية في مقابل السنة والعقل.

وجوه الاستدلال عليها بالإجماع العملي

ثم أنه ﷺ تعرض لدعوى الإجماع العملي الثابت بينهم بوجوده متعددة أيضاً، تارة بعنوان السيرة العملية الثابتة بين المتشركة من المسلمين على عدم الالتزام بترك ما يحتمل النهي فيه بعد الفحص واليأس عن الظفره. وفيه أولاً: عدم تمامية هذه الدعوى مع ملاحظة ما هو المنسوب إلى الأخباريين من القول بوجود الاحتياط.

وثانياً: على فرض الإغماض عنه وإصلاحه. بما تقدم من كون المراد السيرة بين المتقدمين يكون مرجع هذه الدعوى إلى ثبوت العمل من المتشركة على وفق البراءة، فالمتشركة بين طائفتين: المقلدين الذين مستندهم في العمل فتوى من قلدوه، والمقلدين الذين مستندهم ما تقدم من حكم العقل أو الأدلة النقلية.

فيرد عليه ما ورد على الطائفة الأولى من عدم كونه دليلاً مستقلاً في مقابل حكم العقل والسنّة.

وأخرى بعنوان السيرة العملية الثابتة بين جميع أهل الشرائع وفيه أيضاً ما

لا يخفى من عدم اعتبار السيرة العمليّة بين سائر الشرائع وكون ضمتها إلى المتشرعة من المسلمين كضمت الحجر إلى جنب الإنسان ومن رجوع السيرة الثابتة بين خصوص المسلمين إلى دليل النقل أو العقل.

وثالثة بعنوان السيرة العمليّة الثابتة بين جميع العقلاء إذ لا ريب في كون بنائهم على عدم المؤاخذة على مخالفة الحكم الذي لم يصل بيان من المولى عليه وكون العبد مرخصاً فيه فعلاً وتركاً.

وفيه: أن الثابت منها هو السيرة العمليّة منهم من دون أن يكون في موردها حكم من العقلاء على الإباحة، حيث إن الحكم شأن المولى بالنسبة إلى عبده ولا مولوية للعقلاء بالنسبة إلى غيرهم، وهذه السيرة منهم إنّما هي ناشئة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا تكون دليلاً مستقلاً وراء حكم العقل، فأتضح أنّ الإجماع بجميع وجوهه مدركي غير صالح للاستدلال به على البراءة مستقلاً.

الاستدلال على أصل البراءة بحكم العقل

قد استدلل لحكم العقل أي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لجريان البراءة في الشبهات الحكميّة، وحيث يكون المراد من عدم البيان الذي هو الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان من الشارع لا نقلاً ولا عقلاً على حكم الموضوع، لا بعنوانه الأولي ولا بعنوانه الثانوي تكون القاعدة في طول أدلة البراءة الشرعيّة وأدلة الاحتياط لا في عرضها، وذلك لانتفاء موضوعها بثبوت البراءة أو الاحتياط، فمع تماميّة دليل البراءة الشرعيّة أو

تمامية أدلة الاحتياط لاتصل النوبة إلى جريان القاعدة.
وعلى هذا فلا يصح دعوى كون دليل البراءة الشرعية هو الأدلة الأربعة، بل
تنحصر أدلتها في الكتاب والسنة والإجماع. وإنما يصح دعوى ذلك فيما إذا
كان المراد من البراءة الأعم من الشرعية والعقلية.
وأما البحث في الاستدلال بالقاعدة فيحتاج إلى البحث من جهة تمامية
المقتضي ومن ناحية عدم وجود المانع. أما من ناحية المقتضي فاستدل عليها
بوجوه:

وجوه الاستدلال على البراءة بحكم العقل

الوجه الأول: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله^(١) من أن العقلاء بحسب
ارتكازاتهم العقلية يحكمون بقبح المؤاخذة على مخالفة التكليف
الاحتمالي الذي لم يصل بيان من المولى عليه.

لكنه يمكن المناقشة في هذا التقريب بأن الارتكاز العقلائي الثابت بين
الموالي والعبيد العرفي التي تكون المولوية والعبودية بالنسبة إليهم جعلية
اعتبارية لا يكون شاهداً على قبح المؤاخذة على مخالفة تكليف الشارع
المقدس، إذ مولويته وعبودية المخلوق له تكون حقيقية واقعية غير اعتبارية.

وذلك لمجال دعوى الافتراق بينهما بدعوى توقف منجزية التكليف
والأغراض للموالي العرفيين بحسب ما هو المرتكز عندهم على العلم بها،
ودعوى كفاية احتمال تعلق الغرض والتكليف في المولى الحقيقي وإن لم

يصل بيان منه في لزوم تحصيل الغرض ومنجزية تكليفه بعد إدراكهم واقع المولوية الحقيقية وكونها ذاتية غير معللة بعلة ولا مقيدة بعنوان كما تدل عليه الآية الشريفة ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾^(١) فلا يصح قياسها بالمولوية الاعتبارية المجعولة المعلقة مثلاً لحفظ النظام ومتميدة بعنوانه الاعتباري من جعله حاكماً مثلاً.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله في تقريب الاستدلال به^(٢) بأن ما هو الباعث لانبعث المكلف إلى الفعل، وما هو الزاجر عنه ليس مجرد الحكم من الأمر والنهي الواقعي، بل إن الباعث والزاجر هو علمه بالحكم ويتعلق بإرادة المولى بصدور الفعل عنه، بدهاة عدم تحرك الإنسان إلى ما هو مطلوبه النفساني بمجرد وجود ما هو المطلوب والمقصود له في الخارج، وإنما المحرك له إلى حاجاته المادية والمعنوية والباعث له إلى امتثال التكليف هو علمه بوجودها في الخارج والاطلاع على تمكنه من تحصيلها مثلاً، وعلى هذا فما لم يصل التكليف إلى العبد ولم يحصل له العلم به لا يكون قادراً على الامتثال فيكون العقاب على مخالفته عقاباً على ما لا قدرة عليه وهو قبيح عقلاً.

وهذا الوجه أيضاً غير سالم عن المناقشة والإشكال، لوضوح عدم انحصار الانبعثات، في العلم بالشيء بل الاحتمال أيضاً موجب للانبعثات نحو المطلوب، فإنَّ المحرك للإنسان إلى ما يحتاج إليه إنما هو صورة وجوده الخارجي في النفس، سواء كانت علمياً أو احتمالياً، بدهاة أنَّ العطشان

١. الآية ٩٣ من سورة مريم.

٢. فوائد الأصول ٣: ٣٦٥.

والجوعان يتحرك في طلب الماء والخبز بمجرد احتمال وجودهما في مكان وإن لم يتيقن به .

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته ^(١) من عدم وصول النوبة في جريان البراءة العقلية ونفي العقاب على مخالفة التكليف المحتمل بالقاعدة، وذلك لتوقف التمسك بالقاعدة على فعلية الحكم واقعاً مع عدم علم المكلف به حتى يصح أن يقال: إن العقاب على مخالفة هذا التكليف عقاب بلا بيان فيكون قبيحاً عقلاً، مع أن مقتضى التحقيق هو توقف فعلية الحكم وتحققه في الخارج اعتباراً على الوصول إلى المكلف، فما لم يصل ما هو المجعول من الأمر أو النهي المولوي إلى العبد لا يكون حكماً فعلياً حتى يبحث عن قبح مخالفته وعدمه .

وهذا الوجه أيضاً مبني على ما اختاره في فعلية الحكم من توقف فعليته على وصوله إلى المكلف في مقابل مبنى المشهور في فعلية الحكم بفعلية موضوعه وصل إليه أم لم يصل، وقد تقدمت وجوه الإشكال فيما ذهب إليه في محلّه، ويضاف إليها دلالة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الواردة فيمن تزوج امرأة في عدتها فإن قوله عليه: «الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك» ^(٢) يدل صريحاً على ثبوت الحرمة قبل الجهل بالحرمة، وهو يلزم ثبوتها قبل العلم بها أيضاً بالبرهان ^(٣) .

١. نهاية الدراية ٤: ٨٣ .

٢. الوسائل ٢٠: ٤٥١، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٤ .

٣. لعل البرهان هو كون العلم والجهل في المرتبة المتأخرة عن الحكم فوجوده في الرتبة المتقدمة على الجهل يلزم وجوده في الرتبة المتقدمة على العلم وذلك لاتحاد رتبتهما .

مقتضى التحقيق في المقام

والتحقيق يقتضي تنقيح مورد البحث أولاً ثم ملاحظة ما هو حكم العقل فنقول: لا ريب في أن العقل يدرك لزوم انبعاث العبد نحو امتثال التكليف الاحتمالي للمولى وتحصيل غرضه الاحتمالي، وذلك لاحتمال العقاب في عدم الانبعاث والمخالفة الاحتمالية إلا فيما إذا قام المؤمن عنه عقلاً أو شرعاً، والمدعى في الاستدلال بالقاعدة هو كونها مؤمناً عقلاً بالنسبة إلى العقاب المحتمل، فلا يكون احتمال التكليف أو الغرض مؤثراً في الانبعاث عقلاً، والاستناد إلى القاعدة وادعاء كونها مؤمناً إنما هو في مورد احتمال التكليف أو الغرض وعدم العلم به لا تفصيلاً ولا إجمالاً مع الفحص عن الحجة النقلية والعقلية على بيان الحكم أو الغرض بعنوانه الأولي والثانوي إلى حد حصل له اليقين أو الاطمينان باليأس عن الظفر بها. وأما قبل الفحص عنها إلى هذا الحد فلا ريب في عدم جريان القاعدة وكون احتمال التكليف أو الغرض منجزاً، وإن حصل الظن بعدم الدليل عليه فإن الظن لا يبغي من الحق شيئاً.

وأما بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل فتارة يستدل على ثبوت المؤمن بحكم العقل، وأخرى بالسيرة العقلانية.

أما تقريب حكم العقل هو أن العقل يدرك عدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف أو تفويت الغرض فيما إذا تفحص عنه في مظانّ البيان من المولى من الكتاب والسنة وحكم العقل ولم يظفر على البيان منه على الحكم لا نقلاً ولا عقلاً لا بالعنوان الأولي ولا بالعنوان الثانوي، لكونه معذوراً عند العقل

في المخالفة بعدم نصب الشارع حجة على حكمه، فحكم العقل هذا ثابت بحسب الاقتضاء.

وأما في مرحلة المانع فما يحتمل المانع عنه أمران، أحدهما: دعوى الافتراق بين أحكام الموالي العرفية والأحكام الشرعية فقد يدعى أن حكم العقل تام بالنسبة إليها؛ لكون المولوية فيها اعتبارية دائرة مدار اعتبار المعبر، فتكون صحة المؤاخذة العقلية منوطاً بوصول الحكم إليه بعد الفحص عنه، بخلاف الأحكام الشرعية المجعولة من المولى الحقيقي الذي تكون مولويته ذاتية غير مجعولة بجعل جاعل، فإن حق الطاعة في موردها يقتضي لزوم الطاعة حتى في مورد احتمال التكليف والغرض غير الواصل إليه.

وفيه: أن لزوم الإطاعة بمقتضى حق الطاعة في هذه الصورة ممنوع حيث إن حق الطاعة بنظر العقل لا يقتضي أزيد من كون العبد في مقام إطاعة المولى على نحو لا يستند تفويت حكمه أو غرضه إليه بحيث يكون مقصراً في ذلك من ناحية مخالفة التكليف المعلوم، أو من جهة عدم الفحص التام عنه حسب ما تقتضيه وظيفة العبودية، وأما مع الفحص التام، وعدم وصول التكليف إليه من جهة عدم بيان المولى أو إخفاء الظالمين وعدم سدهم عن ذلك وعدم جعل الاحتياط مع قدرته عليها فيكون عدم إيصال التكليف إليه عذراً عقلياً موجباً لكون العقاب عليه قبيحاً، وذلك لعدم تقصيره فيما تقتضيه وظيفة العبودية وكون التفويت من ناحية المولى لعدم بيانه الحكم مع قدرته عليه.

نظريّة المحقق الإيرواني رحمته في وجود المانع لقاعدة قبح العقاب

الأمر الثاني: ممّا يحتمل مانعيته: احتمال كون قاعدة لزوم دفع الضرر

المحتمل عقلاً مانعةً من قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما ادّعاه المحقق الإيرواني حيث زعم تعارض القاعدتين، وذلك لتحقيق الموضوع لكليتهما من ناحية عدم البيان على الحكم لا عقلاً ولا شرعاً وهو الموضوع لقاعدة قبح العقاب، ومن ناحية احتمال التكليف الإلزامي الموجب لاحتمال العقاب وهو الموضوع لقاعدة لزوم دفع الضرر مع عدم إمكان حكم العقل بكليهما لوجود التناقض بينهما وعدم الترجيح بينهما، فيتحير العقل ويصير عاجزاً عن إدراك ما هو الجاري منهما، فيسقطان عن الحجية ويكون المرجع حينئذ هو حكم العقل بالترخيص بعد فقد الحجّة على الأمرين من احتمال العقاب وعدم احتماله^(١).

عدم تمامية نظريته

ولكن التحقيق عدم مانعيته أيضاً، والوجه فيه: أنه لا ريب في كون اللزوم في هذه القاعده عقلياً غير شرعي، والأمر بالإطاعة في مثل قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ إرشاداً إلى حكم العقل على ما تقرّر في محلّه من استلزام شرعية تلك الأوامر التسلسل والعقابات المتعدّدة، ضرورة أنّ وجوب الإطاعة شرعاً مستلزم لوجوب إطاعة أخرى لأمر آخر، وهذا الأمر الآخر مستلزم لوجوب إطاعته أيضاً وهكذا فيلزوم وجوبات متعددة وعقابات متعدده، كما أن قبح العقاب بلا بيان أيضاً قاعدة عقلية مستندة إلى درك العقل قبح العقاب على مخالفة حكم لا بيان عليه من الشارع، وحيث إن القاعدتين عقليتان فلا

يمكن الشك في تحققهما عقلاً، وذلك لاستحالة شك كل حاكم في حكمه، فإنه لا يخلوا الأمر من تحقق ما هو الموضوع لحكمه مع جميع خصوصياته الدخيلة فيكون قاطعاً بالنسبة إلى حكمه، وأما ما لا يكون موجوداً بنظره فيقطع بعدم حكمه، فالشك من الحاكم بالنسبة إلى حكمه غير معقول.

وعليه فلا يمكن تحقق التعارض والتماثل بين قاعدتين عقليتين، حيث إنه موجب لاجتماع النقيضين، بل القاعدتان إما لا تنافي بينهما لاختلاف موضوعهما، وإما تكون إحداها رافعة لموضوع الأخرى. وعليه فدعوى تحقق التعارض بين القاعدتين لا معنى له بل لا بد من ملاحظة أن أيهما تكون رافعة لموضوع الأخرى، وقد تبين أن الموضوع لقاعدة قبح العقاب هو عدم البيان العقلي والشرعي على الحكم لا بعنوانه الأولي ولا بعنوانه الثانوي، فمع فحص المكلف عن البيان والحجة عن المولى وعدم الظفر عليه يتحقق موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان من ناحية ويرتفع موضوع قاعدة وجوب دفع العقاب المحتمل.

وأما كون هذه القاعدة بياناً على العقاب المحتمل فغير معقول، وذلك لعدم إمكان تكفل الحكم لإحراز موضوعه واستلزامه الدور، حيث إن الحكم متوقف على تحقق موضوعه، فلو كان الموضوع متوقفاً على وجود الحكم لزم الدور، وعلى هذا يكون موضوع قاعدة قبح العقاب - وهو عدم البيان على الحكم - محققاً ويترتب عليه حكم العقل بقبح العقاب، ويحزبه عدم احتمال العقاب ويرتفع به موضوع قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، ولا يتحيز العقل في حكمه بل يكون قاطعاً بعدم العقاب على مخالفة التكليف الذي لا بيان عليه.

وبالجمله، فيرد عليه أولاً: أنّ ما ادّعاه من تحيّر العقل بين القاعدتين لا معنى له، وذلك لاستحالة الشكّ من الحاكم في حكمه.

وثانياً: بأنّ دعواه التعارض بينهما لا وجه له، لما ظهر من فرض عدم البيان لا عقلاً ولا شرعاً على الحكم لا بعنوانه الأولي ولا بعنوانه الثانوي، ومعه يحصل القطع بعدم العقاب، ولا يبقى مجال لتحقيق ما هو الموضوع لقاعدة لزوم دفع عقاب المحتمل، حيث يقطع العقل بقبحه واستحالة صدوره عن الحكيم.

وثالثاً: بأنّه على فرض التنزّل وتسليم تحيّر العقل بالنسبة إلى جريان القاعدتين فلا يكون مقتضى القاعدة هو حكم العقل بالترخيص، بل مقتضى القاعدة هو حكم العقل بلزوم الاحتياط، وذلك لاحتماله الحكم الإلزامي وعدم وجود المؤمن من العقاب بالنسبة إليه. هذا تمام البحث فيما إذا كان المراد من الضرر في القاعدة الثانية هو العقاب.

وأما لو كان المراد من الضرر فيها هو الضرر الدنيوي، فعلى فرض تمامية الصغرى من ملازمة الحكم الإلزامي لاحتمال الضرر وتمامية الكبرى من حكم العقل بلزوم دفع الضرر بهذا المعنى تصير هذه القاعده بياناً عقلياً على تنجز الحكم الإلزامي، وموجبة لعدم تحقّق موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولكن كلتا المقدمتين من تمامية الصغرى والكبرى باطلة، أما الصغرى فلعدم اشتمال المحرّمات والواجبات على الضرر الدنيوي بمعناه اللغوي العرفي من الضرر في طريق تحصيل المنافع أو احتمال حصولها، وكذا العقل يحكم بحسن ارتكابه لذلك، غاية ما يقال هو درك العقل عدم حسن ارتكاب الضرر فيما لم يكن مقدّمة لتحصيل منفعة مادية أو معنوية، ولكنه ليس إلى

حدّ يحكم العقل باستحقاق العقاب على ارتكابه ولا سيرة من العقلاء على صخّة المؤاخذة عليه، وإذا لم يكن ارتكاب الضرر القطعي موجباً لاستحقاق العقاب فالضرر الاحتمالي غير موجب له بالأولوية القطعية.

هذا مضافاً إلى أنه لا شك في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية والوجوبية، مع أنه لو كانت قاعدة وجوب دفع الضرر بياناً موجباً للزوم الاحتياط ومانعاً عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لكان موجباً لعدم جريان البراءة مطلقاً لا في الشبهة الحكمية ولا في الموضوعية، ولم يقل به أحد من الأصوليين والأخباريين.

وأما لو كان المراد من الضرر فيهما هو المفسدة ففي هذه الصورة أيضاً كانت القاعدة مع تماميتها بحسب الصغرى والكبرى بياناً مانعاً عن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولكنها بهذا المعنى أيضاً غير تامة لا من ناحية الصغرى ولا الكبرى.

أما من جهة الصغرى فلعدم اشتمال الواجبات على المفسدة وانحصار المفسدة في المحرّمات فيكون الدليل بحسب الصغرى أخصّ من المدعى. هذا مضافاً إلى احتمال كون الحرمة في بعض المحرّمات أيضاً لأجل المصلحة في أصل الحكم من الامتحان والتعبّد، كما في حرمة صيد الحيتان في يوم السبت وحليته في سائر أيام الأسبوع، مع عدم الفرق بين يوم السبت وبقية الأيام في اشتماله على المفسدة وعدمه.

وأما من حيث الكبرى فما يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الدفع هي المفسدة البالغة إلى حدّ لزوم الاجتناب غير المزاحمة مع مصلحة لازمة

التحصيل، كما أنّ المصلحة البالغة إلى حدّ لزوم التحصيل مع عدم المزاحمة لملاك آخر محكومة بحكم العقل بلزوم التحفظ، وعليه ففيما أُحرز المفسدة القطعية البالغة إلى هذا الحد وكانت بلا مزاحم تكون مورداً لحكم العقل بوجوب الدفع وتكون بياناً عقلياً موجباً لانتفاء الموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولكن المفسدة إلى هذا الحد وعلى هذا النحو غير محرزة حتى في مورد القطع بالمفسدة، وذلك لاحتمال كون المفسدة المتيقّنة غير بالغة إلى حدّ الإلزام بالاجتناب عنه واحتمال كونها مزاحمة بملاك أهم على فرض بلوغها إلى ذلك الحدّ، ضرورة عدم إحاطة العقل بالملاكات القائمة بالأفعال. ففي مورد احتمال المفسدة تكون الكبرى غير محرزة بالأولوية القطعية وذلك لعدم إحراز المفسدة فضلاً عن إحراز كونها لازمة الاجتناب بلا مزاحم.

هذا مضافاً إلى ما ذكر من النقض بالشبهات الموضوعية الوجوبية والتحريمية من الاتفاق على جريان البراءة العقلية في موردهما دون جريان الاحتياط عقلاً، مع أنه لو كان لزوم دفع المفسدة عقلاً مانعاً من جريان قاعدة قبح العقاب للزم منه حكمهم بعدم جريان قاعدة القبح في الشبهات الموضوعية أيضاً، ضرورة احتمال المفسدة في موردهما أيضاً كالشبهات الحكمية.

فالتحقيق هو تمامية الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان على البراءة على فرض عدم تمامية أدلة الاحتياط.

وجوه الاستدلال على أصل البراءة بالاستصحاب

الدليل الخامس على أصل البراءة في الشبهات الحكمية هو التمسك

بالاستصحاب، وقد ذكر في تقريبه وجوه كثيرة: من التمسك باستصحاب عدم التكليف في حال الصغر، ومن استصحاب عدم جعل التكليف أزلاً، ومن استصحاب عدم المجعول كذلك.

الوجه الأول

الوجه الأول: قد استدلل الشيخ عليه السلام ^(١) تارة باستصحاب براءة ذمة الصبي عن الاشتغال بالتكليف في حال الصغر بعد بلوغه، وأخرى باستصحاب عدم استحقاقه العقاب، وثالثة باستصحاب عدم منعه عن الفعل.

ومحصل كلامه: هو أنه إن قلنا بحجية الاستصحاب من باب الظن فتكون الحالة السابقة بالوجوه الثلاثة موجبة للظن ببقائها بعد البلوغ، فتكون أمارة معتبرة شرعاً على البقاء، ولكنه على هذا لا يكون الاستصحاب من الأصول العملية، بل يكون من الأمارات المعتبرة مثل خبر الثقة مضافاً إلى بطلان المبنى على ما سيجيء في الاستصحاب من أن حجية الاستصحاب تعبداً من باب الأخبار لا من باب الظن.

وأما بناءً على حججته من باب الأخبار فذهب إلى عدم جريان الاستصحاب بالوجوه المذكورة، لما يرد عليه أولاً: من أن التعبد الشرعي ببقاء ما هو المتيقن حدوثاً مع الشك في البقاء يتوقف على كون المتعبد به مجعولاً شرعياً من الأحكام التكليفية أو الوضعية أو ذا أثر شرعي، والمستصحب في الوجوه الثلاثة المذكورة في المقام لا يكون من المجعولات الشرعية ولا ذا أثر

شرعي، بل هو حكم عقلي غير قابل للجعل الشرعي.
 وثانياً: أن جريان الاستصحاب يتوقف على كون ما هو مشكوك البقاء متحدداً عرفاً مع ما هو متيقن الحدوث، بأن يكون منشأ الشك في بقاءه هو تغير ما يعد عند العرف من الحالات المتيقنة لا من مقوماته التي يكون انتفاؤها موجبا لكون المشكوك غير المتيقن عرفاً، ولا مما يحتمل مقومته أيضاً، وذلك لعدم صدق ما هو الموضوع المأخوذ في الأخبار للاستصحاب من نقض اليقين بالشك في الأول والشك في الصدق في الثاني، وفي المقام تكون الخصوصية الزائلة من المقومات لعدم المنع العقلي وعدم استحقاق العقاب، حيث إن الموضوع لهما هو الصغير غير القابل للتكليف وما هو المشكوك هو البالغ القابل للتكليف.

نظريّة المحقق العراقي رحمته الله في الوجه الأول

وأجاب المحقق العراقي عن الوجه الأول من الإشكال^(١) بأن الأمر العقلي إذا كان منشأه بيد الشارع يكون قابلاً للتعبد الشرعي وضعاً ورفعاً، وحيث إن منشأ استحقاق العقاب يكون قابلاً للوضع شرعاً من جعل الاحتياط، فيكون استحقاق العقاب قابلاً للتعبد، كما يكون منشأ عدم استحقاق العقاب وهو الإذن في الترخيص بيده فيكون عدم الاستحقاق قابلاً للتعبد أيضاً، ثم قال: والصواب في الإشكال هو أن يقال بعدم تحقق موضوع الاستصحاب وهو الشك في البقاء، حيث إن الأمر لا يخلو من تحقق البيان على التكليف أو

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٣٩، في الاستدلال على البراءة بالاستصحاب.

عدم تحققه، فعلى الأول يكون عدم بقاء الحكم العقلي متيقناً، وعلى الثاني يكون بقاءه متيقناً، وعلى التقديرين لا مجال للاستصحاب.

ما يرد من الإشكال على نظريته

وما أفاده من الإشكال على الشيخ وما ذكره في بيان ما هو الصواب في وجه الإشكال كلاهما مورد للمناقشة، أما الأول فلأنّ نظر الشيخ إلى عدم قابلية نفس الحكم العقلي للتعبّد ولجريان الاستصحاب فيه، وذلك لعدم معقولية تصرف حاكم في حكم حاكم آخر، فالحكم العقلي لا يخلو أمره من تحقق موضوعه فيكون محققاً، ومع عدمه لا حكم لعدم موضوعه. نعم يكون للشارع التصرف في ناحية موضوع حكم العقل بنصب البيان وعدم النصب، ولكنه أجنبي عن ما أفاده الشيخ من عدم قابلية نفس حكم العقل بقبح العقاب للتعبّد وجريان الاستصحاب فيه.

وأما ما أفاده في ما هو الصواب من الإشكال فيرد عليه، بأنه وإن كان بحسب الواقع لا يخلو الأمر من تحقق البيان على الحكم أو عدمه، ولكنه في مقام الإثبات قد يحرز البيان وقد يحرز عدمه، وقد يحصل الشك في حصوله وعدمه، كما أشير إليه في ما تقدّم من دعوى المحقق الإيرواني الشك في حكم العقل لزعمه تعارض قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل وتحيّر العقل في حكمه، فيتحقق الموضوع لجريان الاستصحاب في هذه الصورة بالنسبة إلى الشاك من مثله.

إيراد صاحب الكفاية رحمته على نظرية الشيخ رحمته

وأورد صاحب الكفاية في التعليقة^(١) على ما أفاد الشيخ بوجهين، الأول أن الاستصحاب وإن كان غير جارٍ بالنسبة إلى عدم استحقاق الصبي للعقاب، لعدم كونه قابلاً للجعل الشرعي، ولكنه لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبة إلى عدم منع الصبي عن الفعل، إذ كما أن المنع عن الفعل قابل للجعل الشرعي فكذا عدم المنع عنه يكون قابلاً للجعل، ضرورة أن وضع الحرمة ورفعها يكون بيد الشارع وقابلاً لجعله ويدرّب على كلّ منهما الأثر من حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل في الأول، وعدم استحقاق العقاب عليه في الثاني، ضرورة عدم الفرق في ترتّب حكم العقل بالاستحقاق وعدمه بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية فكما يترتب على حرمة الفعل واقعاً حكم العقل باستحقاق العقاب على فعله، كذلك يكون استصحاب الحرمة موجباً لحكمه بذلك، وكما يدرك العقل عدم استحقاق العقاب على الفعل في صورة جعل الشارع عدم الحرمة واقعاً كذلك يدرك عدم استحقاقه في صورة استصحاب عدم الحرمة، وعليه فاستصحاب عدم منع الشارع الصبي عن الفعل في الصغر إلى ما بعد البلوغ جارٍ لتحقّق المقتضي لجريانه وعدم المانع عنه.

وجه النظر في كلام صاحب الكفاية

وما ذكره رحمته وإن كان في حدّ نفسه غير قابل للإشكال ضرورة كون عدم

المنع عن الفعل كالمنع عنه من الأمور القابلة للجعل الشرعي وكون كل منهما موضوعاً لحكم العقل لاستحقاق العقاب وعدمه .

ولكنه إنما يصح بالنسبة إلى استصحاب عدم المنع أولاً لا بالنسبة إلى استصحاب عدم المنع الثابت في حال الصغر الذي هو مورد كلام الشيخ، فإن عدم المنع في حال الصغر غير قابل للاستصحاب، ضرورة كون عدم المنع بالنسبة إلى الصبي غير المميز غير قابل للجعل الشرعي، وذلك لعدم قابلية التكليف للتأثير بالنسبة إليه فيكون لغواً لا يصدر عن الشارع، وإنما الثابت هو اللاحقية العقلية، وأما بالنسبة إلى البالغ إلى حد التمييز وإن كان عدم المنع شرعياً بمقتضى حديث «رفع القلم عن الصبي»^(١) ولكنه غير قابل لاستصحابه بعد البلوغ، لتبدل الموضوع وهو الصباوة بالنسبة إليه، ولا أقل من عدم إحراز وحدة الموضوع، فظهر عدم صحة استصحاب عدم المنع في حال الصغر الذي هو مورد كلام الشيخ بعد البلوغ، إنا لعدم كونه من المجعولات الشرعية إن أُريد استصحاب ما هو الثابت في حال عدم التمييز، وإنا لتبدل الموضوع إن أُريد استصحاب حال التمييز.

جريان استصحاب العدم الأزلي

وأما استصحاب عدم المنع الثابت في الأزل حيث إن المنع من المجعولات الشرعية المسبوق بالعدم، فتارة يراد به استصحاب عدم الجعل، وأخرى يراد به استصحاب عدم المجعول.

١. الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١١ و١٢.

فإنّ المجموعات الشرعيّة لها مرحلتان كلتاها مسبوقتان بالعدم أزلًا: مرحلة الإنشاء، وهي مرحلة اعتبار الحكم من الحرمة أو الوجوب على الموضوع الذي فرض وجوده في الخارج، سواء كان له أفراد موجودة في الخارج أم لا كجعل وجوب الحجّ على البالغ المستطيع الذي فرض وجوده والحرمة على شرب الخمر كذلك. وهذا الجعل يكون مسبقاً بالعدم، حيث إنّه من الحوادث، فإذا شكّ في جعل الحرمة أو الوجوب يستصحب بقاء عدم الجعل في الأزل على حاله، وهذا يعبر عنه باستصحاب عدم الجعل الأزلي، وقد اتضح تحقّق موضوع الاستصحاب في هذه المرحلة من اليقين بثبوت عدم جعل الحكم قبل الشرع والشرعة كاليقين بعدم جعل الحرمة - مثلاً - للحم الأرنب ولشرب التتن في الأزل والشكّ في بقاء هذا عدم على حاله وعدم بقائه فيستصحب بقاءه على حاله ويحرزبه عدم إنشاء الحرمة في الشرعة، ويترتب عليه الأثر العملي من ترخيص المكلف في الفعل وعدم استحقاق العقاب على ارتكابه، والأثر العلمي من عدم جريان البراءة الشرعيّة والعقليّة مع جريانه، وذلك لارتفاع موضوعهما تعبدًا وهو عدم العلم وعدم البيان لحكم الشارع بعدم إنشاء الحرمة والوجوب مثلاً بمقتضى الاستصحاب، فإن الاستصحاب وإن أخذ في موضوعه الشكّ؛ ولكنّه يوجب ارتفاع الشكّ من ناحية محموله وهو الحكم بعدم نقض اليقين والبناء على كونه متيقناً عملاً فيقوم مقام العلم بمقتضى هذا التعبد ويصير حاكماً على البراءة الشرعيّة ووارداً على البراءة العقليّة، فاتضح تاميّة جريان استصحاب عدم الجعل أزلًا بحسب الاقتضاء.

وجوه الإشكال على الاستصحاب والجواب عنها

قد استشكل على جريانه بخمسة وجوه:

الإشكال الأول: عدم ترتب الأثر على هذا الاستصحاب، ضرورة أنّ الأثر إنّما يترتب على إنشاء الحكم وعدم إنشائه فيما إذا كان منتسباً إلى الشارع مجعولاً منه، وعدم الإنشاء في الأزل غير منتسب إلى الشارع، وما هو المنتسب إليه من عدم الإنشاء في ظرف الشرع ليس مسبوقاً باليقين حتى يستصحب، وإثبات الانتساب بالاستصحاب المذكور أصل مثبت، حيث إنّ الانتساب من الآثار العقلية المترتبة على استصحاب بقاء العدم على حاله.

وقد أجاب عن هذا الإشكال بعض الأكابر بأننا نستصحب نفس العدم المنتسب إلى الشارع لا العدم الأزلي، والإشكال بعدم الحالة لعدم الجعل المنتسب غير وارد، ضرورة كون جعل الأحكام تدرجية مسبوقاً بالعدم في بداية الشريعة فيستصحب عدم الجعل الثابت في صدر الإسلام لا عدم الجعل في الأزل^(١).

ولكن هذا الجواب محلّ للنظر والإشكال؛ وذلك لأنّ ما هو الثابت بالأدلة هو كون بيان الأحكام تدرجية تسهيلاً على الأمة، وأما كون جعلها تدرجية فلا دليل عليه إنّ لم نقل بقيام الدليل على خلافه.

والتحقيق في الجواب عن الإشكال هو تحقّق الانتساب بنفس الاستصحاب ولا يكون من الأصل المثبت، حيث إنّ الأصل المثبت هو ترتيب اللوازم العقلية الثابتة للمستصحب عليه فإنها لا تثبت لأن التعبد الشرعي يتعلق

١. مصباح الأصول ٢: ٢٨٩، الاستدلال بالاستصحاب على البراءة.

بالآثار الشرعية دون العقلية، وأما الآثار العقلية الثابتة لنفس الاستصحاب فاتها تترتب بالاستصحاب، كترتب لزوم الإطاعة على استصحاب الحكم التكليفي مع كونها من الأحكام العقلية.

الإشكال الثاني: عدم كون المستصحب ذا أثر شرعي، وذلك لعدم ترتب الباعثية والزاجرية على الحكم الإنشائي وإنهما من الآثار والأحكام البالغة إلى حد الفعلية بتحقق موضوعاتها بجميع قيودها المأخوذة فيها، ضرورة أن الحكم الإنشائي لا يترتب عليه الأثر من الانبعاث والانزجار حتى في ظرف العلم فضلاً عن صورة الجهل، فيكون التعبد ببقاء المستصحب لغواً غير صادر عن الشارع المقدس.

وقد أُجيب عنه بوجهين^(١) بالنقض والحل، أما النقص فباستصحاب عدم النسخ في ما إذا شك في بقاء حكم أو نسخه، فإن حقيقة النسخ عدم إنشاء الحكم وعدم جعله في الزمان الثاني مع أن جريانه مفروغ عنه عند الكل.

وأما الحل فبأن الحكم الإنشائي هو الحكم الفعلي بحسب الحقيقة، فالأثر الثابت للحكم الفعلي هو الثابت للحكم الإنشائي أيضاً بعد كونهما متحدين بحسب الواقع وذلك لكون حقيقة إنشاء الحكم هو إبراز الاعتبار النفساني، والاعتبار كما يتعلّق بالأمر الحالي كذلك قابل لتعلقه بالأمر الاستقبالي. وعلى هذا يكون مرجع إنشاء الحكم وجعله إلى اعتبار ثبوت الحكم في ذمة المكلف عند تحقق موضوعه وإبراز هذا الاعتبار، فيكون الجعل وهو اعتبار ثبوت الفعل في ذمة المكلف هو نفس المجعول، ويكون الاختلاف بينهما

بالاعتبار من باب اختلاف المصدر واسمه، فإنّ هذا الاعتبار إذا لوحظ منتسباً إلى الجاعل والمعتبر يعتبر عنه بالجعل، ومع قطع النظر عن هذا الانتساب يعتبر عنه بالمجعول والمعتبر.

وفيه: أنّ مقتضى التحقيق عدم سلامة كلا الوجهين من النظر والإشكال، أمّا النقض فلأنّ النسخ إنّما يحتمل بالنسبة إلى الحكم الفعلي البالغ إلى حدّ الباعثية والزاجرية وذلك لوضوح عدم تعلق الإنشاء والجعل إلى ما لا يبلغ إلى حدّ الفعلية والباعثية والزاجرية لكون الجعل لغواً غير صادر عن الشارع المقدّس، فيكون استصحاب عدم النسخ راجعاً إلى استصحاب بقاء الحكم الفعلي على حاله وعدم ارتفاعه في ظرف الشكّ، فلا يصحّ قياس استصحاب عدم جعل الحكم الإنشائي به، وإنّما يصحّ هذا بناء على القول بجواز نسخ الحكم قبل حضور العمل مع أنّه لا يمكن الالتزام به.

وجه النظر في الجواب الحلي

هو عدم تمامية ما أفاده من كون وزان الاعتبار والمعتبر وزان المصدر واسم المصدر من كونهما ذا حقيقة واحدة والاختلاف بينهما بالاعتبار، وذلك لأنّ الاعتبار أمر تكويني، حيث إنّ حالة نفسانية تكون نسبتها إلى المعتبر نسبة العلة إلى المعلول، ضرورة أنّ الاعتبار والمعتبر وزانهما وزان الخيال والمتخيّل، فكما أنّ الخيال صورة حاصلة للنفس بها توجد المتخيلات التي لا واقع لها إلاّ إيجادها في النفس كالجبل من الذهب، كذلك الاعتبار صورة حاصلة في النفس بها تتحقّق الملكية الاعتبارية مثلاً في النفس في

الوضعيات وثبوت الفعل على الذمة مثلاً اعتباراً في التكليفيات، فتبين أنّ الاعتبار والمعتبر لا يكونان حقيقة واحدة وكون الاختلاف بينهما بالاعتبار من قبيل اختلاف المصدر واسمه، بل هما أمران، أحدهما من التكوينية، والآخر من الاعتباريات، وزانهما وزان العلة والمعلول نظير الخيال والتمثيل، والذي يكون مصداق الحكم عرفاً ولا واقع له إلا في وعاء الاعتبار هو نفس المعتبر الذي يتحقق بالاعتبار من الوجوب والحرمة التكليفي مثلاً والملكية الوضعيّة، وله مرحلتان:

مرحلة الإنشاء والجعل الصادر من الشارع وهي مرحلة اعتبار ثبوت الفعل على ذمة المكلف المفروض وجوده في الخارج ويكون ما حصل بالاعتبار من ثبوت الفعل على ذمة المكلف هو المعتبر، الذي يعتبر عنه تارة بجعل الحكم وأخرى بالحكم المجعول.

فتبين أنّ ما هو ذو حقيقة واحدة يعتبر عنه بعنوانين ويكون وزانهما وزان المصدر واسمه هو المعتبر لا الاعتبار، فإنّ المعتبر إذا لوحظ منتسباً إلى الجاعل والمعتبر يعتبر عنه بجعل الحكم، وإذا قطع النظر عن حيثية انتسابه إلى المعتبر يعتبر عنه بالحكم المجعول. فما أفيد - من كون الاعتبار والمعتبر ذا حقيقة واحدة والاختلاف بينهما بالاعتبار من قبيل اختلاف المصدر واسمه - في غير محلّه، بل الجعل والمجعول حقيقة واحدة وزانهما وزان المصدر واسمه. وفي هذه المرحلة وإن كان الحكم صادراً من الشارع ولولم يتحقق الموضوع له ولكنّه ليس فعلياً بمعنى وجوده في الخارج متوجّهاً إلى المكلف وباعثاً له.

والمرحلة الثانية مرحلة فعليته وهو حين تحقّق الموضوع في الخارج بجميع خصوصياته، ففي هذه المرحلة يصير الحكم المجعول من الشارع متوجّهاً إلى المكلف وباعثاً له إلى الفعل وزاجراً عنه، فلا يكون ما هو المجعول في مرحلة الإنشاء غير ما هو المجعول في مرحلة الفعلية حتى يستشكل بأنّ الأثرانما هو للحكم الفعلي الثابت في مرحلة وجود الموضوع لا الحكم الإنشائي، بل الحكم الفعلي هو نفس الحكم الإنشائي من الشارع وإتّما الاختلاف في ناحية الموضوع بكونه مفروض الوجود في مرحلة الإنشاء فلا يكون متوجّهاً إلى أحد من المكلفين حتى يكون باعثاً له أو زاجراً ثمّ يصير فعلياً بتحقّق موضوعه في الخارج فيكون باعثاً، فالأثر لنفس الحكم المجعول في مرحلة الإنشاء بعد تحقّق موضوعه، وعليه ففي ظرف الشكّ يستصحب عدم المعتمد إلى زمان تحقّق الموضوع في الخارج، ويترتب عليه الترخيص في الترك مثلاً، لا عدم الاعتبار كما قاله بعض الأعاظم^(١).

الإشكال الثالث: هو ابتلاء هذا الاستصحاب بوجود المانع على فرض تماميته في مرحلة الاقتضاء وسلامته عمّا أورد عليه بما تقدّم من الإشكال والمانع المحتمل هو معارضته مع استصحاب عدم جعل الإباحة، وذلك لعدم خلوّ الأفعال من أحد الأحكام الخمسة، فكما أنّ الحرمة مسبوقه بعدم الجعل أولاً، كذلك الإباحة أيضاً مسبوقه بعدم الجعل، فيستصحب عدم جعل الإباحة أولاً في ظرف الشرع ويتعارض مع استصحاب عدم جعل الحرمة.

والجواب عن هذا الإشكال هو عدم التنافي بين الاستصحابين لعدم لزوم

المخالفة العملية من جريانهما حيث لا يترتب على جريانهما مخالفة التكليف الإلزامي، هذا بناءً على كون المانع عن جريان الاستصحابيين المتخالفين هو لزوم المخالفة العملية من جريانهما كما هو مقتضى التحقيق. وأما بناءً على عدم جريانهما - وإن لم يلزم من جريانهما المخالفة العملية - إنا للمانع الثبوتي كما عليه المحقق النائيني^(١) وذلك للعلم الإجمالي بكون أحد الاستصحابيين على خلاف الواقع ولا يعقل التعبد ببقاء المشكوك مع العلم بعدم بقاءه إجمالاً، وإنا للمانع الإثباتي كما عليه الشيخ^(٢) وذلك من ناحية لزوم تعارض صدر دليل الاستصحاب وهو «لا تنقض اليقين بالشك» مع ذيله وهو قوله^(٣) في الذيل: «الإيقين آخر»^(٣) حيث إن مقتضى الصدر في مورد جريان الاستصحابيين هو الحكم ببقاء اليقين فيهما وعدم نقضه، ومقتضى الذيل هو الحكم بعدم بقاءه ولزوم نقضه باليقين الإجمالي بعدم بقاء اليقين في أحدهما - لفرض كون اليقين أعم من الإجمالي والتفصيلي على مسلك الشيخ -، فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان. إلا أن كلا المبنيين باطل على ما تقرّر في محله.

الإشكال الرابع: في خصوص جريان هذا الاستصحاب في الشبهات الموضوعية وذلك لعدم تحقق موضوع الاستصحاب من الشك في عدم جعل الحرمة مثلاً في موردها، حيث إن الأحكام الشرعية مجعولات على

١. فوائد الأصول ٣: ٤١، تعارض الاستصحابيين.

٢. فوائد الأصول ٣: ٤١، مبحث تعارض الاستصحابيين.

٣. تهذيب الأحكام ١: ٨، الحديث ١١.

الموضوعات الكلّية من حرمة شرب الخمر ولحم الخنزير مثلاً وهي معلومة بمقتضى أدلة المحرّمات، وإتما الشكّ في كون ما في الخارج هو الخمر أو لحم الخنزير والمفروض عدم جعل الحكم على ما في الخارج حتّى يشك في جعله ويستصحب عدمه.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بأنّ الأحكام الشرعية حيث تكون مجعولة على الموضوعات المفروضة الوجود بنحو القضية الحقيقية فينحلّ كلّ حكم منها إلى أحكام متعدّدة بعدد ما تحقّق لها في الخارج من أفراد الموضوع، فكلّ فرد له حكم غير حكم الفرد الآخر، والشاهد على هذا الانحلال والتعدّد هو تعدّد الإطاعة والعصيان بالنسبة إلى كلّ واحد من الموضوعات المتحقّقة في الخارج، ضرورة أنّ تعدّدهما فرع تعدّد الحكم في موردهما^(١).

وفيه: أنّ هذا الجواب وإن كان في نفسه تاماً لا إشكال فيه ولكنّه مبني على تامة جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم وجوداً في الشبهات الموضوعية، مع أنّ مقتضى التحقيق عدم تامة ذلك لوجهين:

أحدهما: عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم مع فرض جريانه بالنسبة إلى الموضوع كاستصحاب عدم خمرة ما هو مشكوك الخمرية أزلاً، وذلك لزوال الشكّ تعبّداً بالنسبة إلى حكمه، فيكون الأصل الموضوعي حاكماً على الأصل الحكمي ورافعاً لموضوعه تعبّداً. هذا بناءً على القول بجريان استصحاب العدم الأزلي.

والوجه الثاني: هو عدم جريان استصحاب الحكم في نفسه لكونه من

التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية له المتسالم على بطلانه، وذلك لعدم خلوق مشكوك الخمرية مثلاً عن كونه بحسب الواقع إما خمرًا وإما غير خمر، فعلى الأول يكون نقض عدم جعل الحرمة متيقناً، وعلى الثاني يكون عدم نقضه متيقناً، فمع الشك في الخمرية يحصل الشك في صدق النقض^(١) وعدمه في الحكم بجعل الحرمة. وبالجملة: فمقتضى التحقيق عدم جريان استصحاب عدم الجعل الأزلي بالنسبة إلى الحكم في الشبهات الموضوعية إما لجريان استصحاب الحاكم عليه وهو استصحاب العدم الأزلي بالنسبة إلى الموضوع الموجب لارتفاع الشك بالنسبة إلى الحكم تعبدًا، وإما لعدم جريانه في نفسه لكونه من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية له.

الإشكال الخامس: على جريانه هو ما أفاده المحقق النائيني رحمته^(٢) من استلزام هذا الاستصحاب تحصيل ما هو الحاصل، حيث إن الأثر المرتب على استصحاب عدم جعل الحرمة أولاً هو الأمن من استحقاق العقاب على مخالفتها والمفروض أن الأمن من العقاب حاصل بالوجدان بمجرد الشك في جعلها وعدم الظفر على قيام الحجّة على جعلها، حيث إن العقاب عليها عقاب بلا بيان، وهو مقطوع العدم بمقتضى حكم العقل بقبحه وحكم الشرع برفع الحرمة في الظاهر بمقتضى حديث الرفع مثلاً، فالتعبد بعدم العقاب بالاستصحاب يكون من تحصيل ما هو حاصل بالوجدان بالتعبد، وهو من أردأ أنواع تحصيل الحاصل.

١. وذلك لاحتمال زوال الخمرية فلا يكون الاستصحاب إبقاءً للحكم المتيقن بل يكون من إسراء الحكم إلى موضوع آخر.
٢. أجدد التقريرات ٣: ٢٣٣.

وفيه أولاً: النقص بالتمسك بالبراءة الشرعية مع وجود البراءة العقلية فإنها أيضاً مستلزمة لتحصيل ما هو حاصل بالوجدان بالتعبد، ضرورة أنه مع عدم قيام الحجة الشرعية على الحكم يكون نفس الشك في الحرمة موضوعاً لحكم العقل بالأمن عن العقاب على مخالفته بالوجدان، فيكون تعبد الشارع برفع الحرمة في ظرف الشك لأجل أمن المكلف عن العقاب على مخالفتها نحصيلاً لما هو حاصل بالوجدان مع قطع النظر عن هذا التعبد، مع أنه ملتزم بجريان البراءة الشرعية.

وثانياً: بالحل بأنه لا يمكن التمسك بحكم العقل بالأمن من العقاب مع جريان الاستصحاب، وذلك لتوقف حكم العقل بالأمن من العقاب على تحقق موضوعه من عدم البيان على الحكم المشكوك، ومع تعبد الشارع بعدم جعل الحرمة بمقتضى الاستصحاب يحصل البيان على عدم الحرمة ويزول موضوع حكم العقل بقبح العقاب وينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه.

وهذا هو السرفي جريان البراءة الشرعية مع وجود حكم العقل بقبح العقاب. وقد ظهر بما ذكرنا أيضاً جريان استصحاب عدم الجعل مع تمامية البراءة الشرعية وأنه رافع لموضوعها.

هذا تمام الكلام في البحث عن الدليل على البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية والموضوعية من حيث الاقتضاء، والمتحصل منه جريان استصحاب عدم الجعل الأزلي في الشبهات الحكمية دون الموضوعية - بناءً على جريان استصحاب العدم الأزلي - وعدم تحقق التعارض بين الاستصحابين المتنافيين ما لم يلزم من جريانهما المخالفة العملية للحكم

الإلزامي المعلوم، وجريان البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية والموضوعية مستنداً إلى ما هو العمدة في أدلتها وهو حديث الرفع وجريان البراءة العقلية مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب والبراءة الشرعية اقتضاءً.

الكلام في ما استدل به لوجوب الاحتياط

تحقق مما ذكرنا كون المقتضي للبراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية تاماً، إنما الكلام في المانع، والمانع المحتمل هو ما ادّعه الأخباريون من قيام الحجّة على لزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية، والاستدلال عليه بالكتاب والسنة وحكم العقل. فلا بدّ من النظر فيها والبحث عن تمامية دلالتها وعدمها، ومن النظر فيما هو مقتضى القاعدة لعلاج التعارض بينها وبين ما دلّ على البراءة على فرض تمامية دلالتها.

الاستدلال بالكتاب والجواب عنه

قد استدل على لزوم الاحتياط بطوائف من الآيات الشريفة: الأمر بالتقوى^(١)، والآيات الناهية عن العمل بغير العلم^(٢)، والأمر بالتوقف عن العمل بغير العلم، والآيات الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة^(٣)، والآيات الأمر بردّ ما لا يعلمون إلى الرسول وأولو الأمر الذين يستنبطونه^(٤)، مدّعياً أنّ هذه الآيات

١. مثل قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ سورة التغابن: الآية ١٦.

٢. من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ سورة الاسراء: الآية ٣٦.

٣. من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ سورة البقرة: الآية ١٩٥.

٤. كقوله تعالى: ﴿إِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ سورة النساء: الآية ٥٩.

باختلاف مداليلها تدلّ على وجوب التوقّف في الشبهات الحكميّة .
والجواب عنها واضح، ضرورة أنّه مع قيام الحجّة على البراءة بالنسبة إلى
الحكم المجهول لا يكون ارتكاب ما هو محتمل الحرمة وترك ما هو محتمل
الوجوب مخالفاً للتقوى، ولا عملاً بغير علم، بل يكون عملاً بما بيّنه الرسول
وأولو الأمر من الترخيص في الفعل والترك في مورد احتمال الوجوب أو الحرمة،
وعدم لزوم إلقاء النفس في التهلكة مع وجود المؤمن من العقاب شرعاً وعقلاً.
ومحصّل الجواب عن جميع الآيات هو انتفاء موضوعاتها بما دلّ على
البراءة شرعاً وعقلاً، فلا تصلح الآيات للمعارضة بها، بل تكون تلك الأدلّة
حاكمة على الآيات أو واردة عليها.

الاستدلال بأخبار التوقف

وأما السنّة فقد استدلّوا أيضاً بطوائف من الروايات:
الطائفة الأولى: الأخبار الكثيرة الدالّة على لزوم التوقّف عند الشبهة
المعلّلة بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^(١) وتقريب
الاستدلال بها بوجوه:

الوجه الأوّل: كون المراد من الهلكة في التعليل هي المفسدة، حيث إنّ
الحرمة في المحرّمات ناشئة من المفسدة القائمة بالحرام. وعلى هذا
الاحتمال يتحفظ على ظهور الأمر بالتوقف في المولويّة، حيث إنها الأصل في
الأوامر بمقتضى مدلولها اللفظي - من ناحية كون مدلولها البعث لا الإعلام

١. الوسائل ٢٧: ١٥٤ و ١٥٥، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢ وغيره.

والإخبار - وظهورها المقامي - ضرورة أن الأصل في الأوامر الصادرة من الأئمة عليهم السلام بمقتضى الغلبة - هو المولوية وكونهم في مقام بيان الأحكام الشرعية وإن كان من شأنهم الإرشاد أيضاً كما تقدم البحث عنه، فتتم دلالة هذه الأخبار على لزوم الاحتياط كما ادّعاها الأخباريون.

الجواب عنه

ولكنه يرد على هذا الوجه أولاً: كون هذا الاحتمال منافياً لظهور كلمة «الهلكة» فإن الظاهر منها هو ارتكاب ما يوجب الهلكة والإفناء لا ارتكاب ما فيه المفسدة.

وثانياً: بأنه على هذا الاحتمال لا بد من الالتزام بتخصيص هذه الأخبار بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية، وذلك لاتفاق الأصوليين والأخباريين على عدم لزوم الاحتياط فيها، مع أن هذه الأخبار آبية عن التخصيص، حيث إن الإلقاء في الهلكة غير قابل للحكم بالجواز. فهذا الوجه غير قابل للاستناد إليه.

الوجه الثاني: كون الأمر بالتوقف فيها مولوياً والتحقق على ظهور الهلكة في العقاب باذعاء كون الأمر بالتوقف كاشفاً عن كون الحكم الإلزامي المحتمل في هذه الشبهات منجزاً بواسطة جعل وجوب الاحتياط فيه - قبل صدور هذه الأخبار الأمر بالتوقف - الموجب لاحتمال العقاب عليه قبل صدور هذه الأخبار الأمر بالتوقف، فيكون احتمال العقاب فيها لأجل تنجز التكليف المحتمل فيها بالأمر بالاحتياط الصادر عن الشارع قبل هذه الأخبار.

وهذا الوجه أيضاً واضح البطلان، حيث لا يخلو الأمر بالاكتياط المستكشف بهذا الأخبار إما هو واصل بنفسها أو غير واصل، وكلاهما فاسد، إذ لو كان واصلاً فلا يحتاج إلى جعل الكاشف لها فيكون الأمر بالتوقف لغواً وإن لم يكن واصلاً، فلا يوجب جعل الاحتياط غير الواصل تنجيز الحكم المحتمل في مورد الشبهات حتى يصح تعليل الأمر بالتوقف فيها باحتمال العقاب في مخالفتها. وقد أُجيب عن الاستدلال بهذه الروايات على لزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية بوجه آخر^(١) وهو كون الموضوع لوجوب التوقف في هذه الأخبار هو عنوان «الشبهة» الظاهرة فيما يكون الأمر فيه مشتبهاً بقول مطلق، وبعد ثبوت البراءة بمقتضى ماتقدم من الأدلة لا يكون ما لا يعلم حكمه مصداقاً للمشتبه، حيث إنه وإن كان حكمه الواقعي مجهولاً ولكنه بعنوانه الثانوي يكون معلوم الحكم ولا يصدق عليه عنوان المشتبه، وعلى هذا تكون الشبهة الحكمية بعد الفحص خارجة عن موضوع هذه الأخبار تعبداً، ولا تصل النوبة إلى معارضة هذه الأخبار مع الأدلة الدالة على البراءة بل تكون تلك الأدلة حاکمة بالنسبة إلى هذه الأخبار وموجبة لخروج الشبهة بعد الفحص عنها تعبداً.

وهذا الوجه وإن أمكن تأييده بما اتفق عليه جميع الفقهاء في مورد القرعة بأنها تختص بما لم يكن الحكم فيه معلوماً لا واقعاً ولا ظاهراً، مع أنّ موضوعها هو الأمر المشتبه بناءً على ما ورد من أنّ «القرعة لكل أمر مشتبه»^(٢) ولو كان عنوان المشتبه صادقاً على ما لا يعلم حكمه الواقعي وإن كان حكمه

١. مصباح الأصول ٢: ٢٩٩، أدلة الاخباريين على وجوب الاحتياط.
٢. الوسائل ٢٧: ٢٥٩ و٢٦٠، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم الدعوى.

الظاهري معلوماً لما صحّ تخصيصهم القرعة بما كان حكمه الواقعي والظاهري كلاهما مجهولين.

ولكن هذا الجواب غير تام، إذ يرد عليه أولاً: نقضاً بما ورد في الرواية المعتبرة من إطلاق المشتبه على خصوص ما كان حكمه الواقعي مجهولاً وحكمه الظاهري معلوماً، مع تعليل الأمر بالتوقف فيه بـ «أنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^(١) ففيها أطلق الشبهة في مورد النكاح لاحتمال حرمة من ناحية الرضاع أو النسب مع اقتضاء الحكم الظاهري الحلية، إذ من ناحية احتمال الرضاع يجري استصحاب عدم النعني لتحقق الرضاع لكونه أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم، ومن جهة احتمال النسب يجري استصحاب عدم تحقق انتسابه الأزلي، وهو قائل بجريانه، ومع ذلك أمر بالتوقف في موردهما بعنوان أنهما مورد الشبهة ولو كان تبين الحكم الظاهري موجباً لعدم صدق هذا العنوان لما كانا مورداً للأمر بالتوقف ولما صدق في موردهما التعليل.

وثانياً: بالحلّ بأنّ مع تبين الحكم الظاهري وإن لم يصدق عليه عنوان الشبهة بقول مطلق حيث إنّه غير مشتبه من ناحية الحكم الظاهري، ولكنّه يصدق عليه عنوان مطلق الشبهة لكونه مشتبهاً من ناحية الحكم الواقعي.

١. وهي ما رواه في الوسائل عن الشيخ الطوسي بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد عن جعفر عن أبيه عليه السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة (وقفوا عند الشبهة) يقول: إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها وأنها لك محرم وما أشبه ذلك فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، الوسائل ٢٠: ٢٥٨، الباب ١٥٧ أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٢، التهذيب ٧: ٤٧٤، الحديث ١٩٠٤.

فتبين أنّ الجواب عن الاستدلال بعدم صدق الشبهة على الشبهة البدويّة مع تبين الحكم الظاهري فيها بمقتضى أدلة البراءة غير تامّ بمقتضى إطلاق الشبهة في هذا النصّ المعتبر على الشبهة البدويّة التي جرى فيها الاستصحاب النافي.

ما هو الصحيح في الجواب

والصحيح في الجواب هو ما يستفاد من كلام الشيخ^(١) وصاحب الكفاية^(٢)، بأنّ الأمر بالتوقّف في هذه الروايات حيث إنّه معلّل بالاجتناب عن الإلقاء في الهلكة فتكون العلة هي الموضوع للحكم حقيقة، بلافق في ذلك بين القضايا الشرعيّة والعقلية، ومن أجل ذلك يقال: إنّ العلة تعمّم وتخصّص، فكما يكون الموضوع في «لاتشرب الخمر لأنّه مسكر» هو المسكر لا الخمر، كذلك يكون الموضوع في الأمر بالتوقّف هو الإلقاء في الهلكة. وحيثنذا لا بدّ من كون موضوع الحكم وهي الهلكة مفروغ عنه مع قطع النظر عن الحكم؛ لأنه لا يعقل تكفل الحكم لتحقق موضوعه بالبرهان^(٣)، وعليه فيختصّ الأمر بالتوقّف في هذه الروايات بما يحتمل فيه الهلكة والعقاب مع قطع النظر عن الأمر بالتوقّف في هذه الروايات، ومع ثبوت البراءة الشرعيّة والعقليّة لا يحتمل العقاب، فتكون أدلة البراءة حاکمة بالنسبة إلى هذه الأخبار ورافعة لموضوعها.

١. فرائد الأصول ٢: ٦٩.

٢. كفاية الأصول: ٣٩٢.

٣. المتقدم في الصفحة: ١٦١ من استلزام الدور.

الاستدلال بالأخبار الآمرة بالاحتياط

الطائفة الثانية: الأخبار الآمرة بالاحتياط، وقد ذكر الشيخ رحمته ^(١) في هذه الطائفة سبع روايات؛ ثلاثة منها مسندة، وأربعة منها مرسلة.

الرواية الأولى: صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج المتضمنة لقول الامام عليه السلام - في جواب السؤال عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء - «إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدرؤا فعليكم الاحتياط» ^(٢) وتقريب الاستدلال بها هو أن الأمر بالاحتياط إلى زمان حصول العلم بالحكم بالسؤال عنه دال على وجوب الاحتياط في ظرف الجهل بالحكم.

وأجاب الشيخ رحمته عن الاستدلال بها بأن في جواب الامام عليه السلام «إذا أصبتم بمثل هذا» احتمالين.

أحدهما: كون المراد لزوم الاحتياط في العمل عند الابتلاء بمثل هذه الواقعة.

ثانيهما: كون المراد هو الاحتياط في الجواب عن حكم مثل هذه الواقعة عند السؤال عن حكمها.

أما على الاحتمال الأول فيحتمل أن يكون الشك في الواقعة المسؤول عنها من الشك في أصل التكليف، وأخرى من الشك في المكلف به، فعلى كون الشك في أصل التكليف وكان الشك على نحو الأقل والأكثر الاستقلالي بأن يتيقن كل واحد بوجوب النصف وشك في وجوب النصف الآخر عليه - فيرد

١. فرائد الأصول ٢: ٧٨.

٢. الوسائل ٢٧: ١٥٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

على الاستدلال بالرواية أولاً: بأن الرواية على هذا الاحتمال كانت أجنبية عن مورد البحث، حيث إن البحث في الشبهة التحريمية البدوية لا الأقل والأكثر غير الارتباطي.

وثانياً: بأنه على هذا الاحتمال يكون مدلول الرواية من وجوب الاحتياط خلاف ما هو المتفق عليه بين الأصوليين والأخباريين من جريان البراءة بالنسبة إلى الأكثر.

وثالثاً: بأن الرواية في مورد الشبهة قبل الفحص لا الشبهة الحكمية بعد الفحص.

وأما على كون المسؤول عنه هو الشك في المكلف به، بأن تردّد ما هو الواجب إجمالاً على كلّ منهما بين الأقل وهو نصف الشاة مثلاً، وبين الأكثر وهو تمام الشاة على نحو دوران التكليف بين الأقل والأكثر الارتباطي بأن تردّد ما هو الواجب من الكفارة على كلّ واحد منهما بين النصف أو النصف في ضمن تمام الشاة.

فأجاب عن الاستدلال بها على هذا الاحتمال بكونها أجنبية أيضاً عن ما هو مورد البحث، أولاً: من جهة أنّ البحث في الشبهة الحكمية البدوية لا الشك في المكلف به وكون الواجب مردداً بين الأقل والأكثر الارتباطي، وثانياً: من جهة كون المسؤول عنه هو الشبهة الحكمية قبل الفحص والمبحوث عنه هو الشبهة الحكمية بعد الفحص.

وأما على الاحتمال الثاني من كون المراد من قوله ﷺ: «إذا أصبتم بمثل هذا» هو الابتلاء بالسؤال عن حكم مثل هذه الواقعة. فأجاب عن الاستدلال

بها على هذا الاحتمال بكونها أيضاً أجنبية عن مورد البحث، ضرورة أن مورد البحث هو الشبهة الحكمية بعد الفحص، ومورد الرواية هو السؤال عن حكم الواقعة قبل الفحص، ولا ريب في عدم جواز الإفتاء فيه مادام لم يفحص عن حكمه، بل يلزم السكوت والتوقف عن الإفتاء. فظهر أن الرواية بنظره على جميع محتملاتها أجنبية عن مورد البحث.

مضافاً إلى ما أورد على الاستدلال به من الإشكال، هذا محصل ما أفاده في وجه عدم صحة الاستدلال بالرواية على لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية.

وفيه أولاً: أن ما أورده على الاستدلال بالرواية بناءً على كون المجهول في الواقعة من قبيل الأقل والأكثر غير الارتباطي - من كون الحكم بلزوم الاحتياط فيه خلاف ما هو المتفق عليه بين الفقهاء، وذلك لاتفاقهم في الأقل والأكثر غير الارتباطي على جريان البراءة بالنسبة إلى ما زاد على الأقل - فغير وارد، وذلك لعدم ثبوت الاتفاق على البراءة عن الأكثر في الأقل والأكثر غير الارتباطي، بل الثابت خلافه، حيث إن المحقق في المعارج في ضمن المسائل التي ذكرها في الفصل الثالث من الباب العاشر تعرض للأقل والأكثر الاستقلالي وقال بأن الأقل واجب قطعاً ووجوب الأكثر مختلف فيه^(١).

ويرد عليه ثانياً: بأن ما أورده على الاستدلال بها على هذا الاحتمال أيضاً من كونها أجنبية عن مورد البحث من جهة كون الأقل والأكثر مقروناً بالعلم، ومورد البحث هو الشبهة البدوية غير المقترنة بالعلم، غير وارد أيضاً، ضرورة

١. معارج الأصول: ٢٩٤، الباب العاشر في فصول مختلفة.

عدم الفرق بين مورد البحث وبين الأقل والأكثر، إذ لو كان المراد من العلم الموجود في الأقل والأكثر هو العلم غير المنجز للتكليف فالشبهة البدوية أيضاً مقترنة بالعلم غير المؤثر في التنجيز، وذلك لوجود العلم الإجمالي لكل مكلف من المقلد والمجتهد بوجود تكاليف كثيرة الزامية مرددة بين الأقل والمعلوم بالتفصيل بعد الفحص عن الدليل والأكثر المشكوك. وإن كان المراد من العلم المنجز فهو منتفٍ في كلا موردين بعد الفحص لأجل الانحلال.

ويرد عليه ثالثاً: بأن ما أورده على جميع التقادير بأن الرواية أجنبية عن مورد البحث لكون موردها هو الشبهة قبل الفحص، وإن كان بحسب ظاهر الرواية تاماً من ناحية جملة «فعليةكم بالاحتياط حتى تسألوا» ولكن الدقة في مدلول الرواية يوجب ظهورها في لزوم الاحتياط مطلقاً، حيث جعل الغاية فيها للزوم الاحتياط هو حصول العلم لا مجرد السؤال فيكون مدلولها هو لزوم الاحتياط مادام لم يحصل العلم للمكلف.

وأما الإشكال بأنه بمقتضى أدلة البراءة يحصل العلم، فهو مندفع بأن الكلام في مدلول هذه الرواية مع قطع النظر عن سائر الأدلة، وقد اتضح أن مدلولها هو لزوم الاحتياط حتى بعد السؤال والفحص ما لم يحصل العلم بحكم الواقعة. فإيراد الشيخ^(١) بكونها دالة على لزوم الاحتياط قبل الفحص لا بعده، أيضاً غير وارد.

١. فرائد الأصول ٢: ٧٩، الشبهة التحريمية، أدلة الاحتياط.

الاستدلال بموثقة عبدالله بن وضاح

الرواية الثانية: موثقة عبدالله بن وضاح الواردة في مواقيت الصلاة، قال: «كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام: يتواري القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً وتسترعنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب إلي أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لديك»^(١).

وتقريب الاستدلال بها هو أن الإمام عليه السلام بعد الجواب عن السؤال بأني أرى لك أن تنتظر قال: وتأخذ بالحائطة لديك، وهذه الجملة الخبرية في مقام الإنشاء تدل على وجوب الأخذ بالاحتياط للدين إما بظهورها اللفظي، أو بحكم العقل، أو بمقدمات الحكمة على ما تقرّر في محلّه. وتكون هذه الجملة بمنزلة الكبرى لحكمه عليه السلام بلزوم الانتظار، فتدل على أن وجه لزوم الانتظار هو كونه صغرى لهذه الكبرى، وعلى أن مناط لزوم الانتظار هو لزوم الأخذ بالاحتياط للدين. فتدل الكبرى على لزوم الاحتياط، في كل ما يكون من الدين، ومن الواضح أن الشبهة الحكمية من الدين فتكون مندرجة في كبرى لزوم الاحتياط. ولكن الاستدلال بها إنما يتم بناء على كون السؤال ظاهراً في الشبهة الحكمية لا الشبهة الموضوعية.

وأجاب الشيخ عليه السلام^(٢) عن الاستدلال بها بأن السؤال ظاهر في الشبهة الموضوعية وجواب الإمام عليه السلام ظاهر في استحباب الانتظار، وذلك لأجل كلمة

١. الوسائل ٤: ١٧٦، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٤.

٢. فرائد الأصول ٢: ٧٩.

«أرى لك» وعلل ظهورها في الشبهة الموضوعية بأن إرجاع السائل بالأخذ بالاحتياط لا يناسب شأن الإمام العالم بالأحكام، لوضوح كون شأنه ﷺ بيان الحكم للجاهل لا تقريره على الجاهل؛ والإرجاع بالاحتياط إنما هو شأن المجتهدين الجاهلين بالأحكام الواقعية وإن تمت الحجّة عندهم على ما هو الوظيفة الظاهرية، فإرجاعه ﷺ إنما هو لأجل شكّ السائل في استتار القرص مع علمه بكفاية استتاره في حصول الغروب، وفي مثل هذه الشبهة مقتضى القاعدة هولزوم الاحتياط من وجهين، من جهة استصحاب عدم دخول الليل، ومن جهة قاعدة الاشتغال، فإنّ اليقين بوجوب الصوم والصلاة واشتغال الذمة بهما يقتضي تحصيل اليقين بفرغ الذمة عنهما بمقتضى قاعدة الاشتغال وهو لا يحصل إلا بالاحتياط. ففي مثل هذه الشبهة يجب الاحتياط بمقتضى الأصل الموضوعي من الاستصحاب وقاعدة الاشتغال، وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية الخالية عن الأصل الموضوعي وقاعدة الاشتغال، فإنّها تكون مجرى لأصل البراءة باتّفاق الأصوليين والأخباريين.

ثم إنّه ﷺ احتتمل بعيداً كون السؤال عن الشبهة الحكمية وأنّ المراد من الحمرة الحمرة المشرقية وإرجاع الإمام إلى الاحتياط وإن كان في نفسه بعيداً عن شأنه ﷺ ولكنّه في المقام كان لأجل التقيّة وإيهام أنّ الأمر بالانتظار لأجل اليقين بذهاب القرص على ما هو مذهب العامة لأنّ الأمر به لأجل كون الغروب ذهاب الحمرة، كما أنّ لفظ «أرى» يستشعر الاستحباب، ولعلّ التعبير به مع وجوب التأخير لأجل التقيّة (و حينئذ فتوجيه الحكم بالتأخير لأجل الاحتياط لا يدلّ إلا على رجحان الاحتياط فلا تدلّ الرواية على هذا

الاحتمال أيضاً على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية) هذا محصل ما أفاده في مقام الجواب عن الاستدلال بالرواية.

وفيه أيضاً جهات من النظر والإشكال؛ إذ فيه أولاً: ثبوت التنافي بين دعواه ظهور الرواية في الاستحباب مع دعواه ظهورها في كون السؤال من حيث الشبهة الموضوعية وتصريحه بكون الشبهة الموضوعية في المقام تكون من الشبهات الموضوعية التي يجب فيها الاحتياط لكونها مورداً لاستصحاب المثبت للتكليف من استصحاب بقاء النهار واستصحاب عدم دخول الليل وكونها مجرى لقاعدة الاشتغال.

وثانياً: بأن دعواه ظهور الرواية في كون السؤال من جهة الشبهة الموضوعية من جهة كون إرجاع الإمام إلى الاحتياط غير المناسب لشأنه محل نظر وإشكال؛ إذ الظاهر من السؤال (من ناحية اشتماله على بعض الخصوصيات) هو كونه من جهة الشبهة في الحكم لا الشبهة في الموضوع، فإنّ ظاهر كلمة «يتواري» بحسب مفهومه هو ذهاب قرص الشمس، فإنّ التواري هو ذهاب الشيء واستتاره. وكذا جملة «يقبل الليل» يدلّ على ذهاب الشمس ودخول الليل، وكذا جملة «يزيد الليل ارتفاعاً»، تكون تأكيداً على دخول الليل ومضي مقدار منه، ضرورة أنّ اليقين منه بهذه الأمور لا يجتمع مع الشكّ في استتار الشمس.

مضافاً إلى قول السائل بأذان المؤذنين عنده، مع ملاحظة كونه من الأمارات الدالة على دخول الوقت لشدة مواظبتهم عليه، كما تدلّ عليه ما ستجيء الإشارة إليه، فاشتمال السؤال على هذه الأمور يوجب ظهوره في

يقين السائل بذهاب القرص وكونه شاكاً في كون الغروب باستتار القرص أو بذهاب الحمرة.

وأما ما ذكره في وجه ظهور السؤال في الشبهة الموضوعية من كون إرجاع الإمام عليه السلام إلى الاحتياط في السؤال عن الحكم الشرعي، غير مناسب لشأنه، فيندفع بما ذكره في وجه احتمال كون السؤال عن الشبهة الحكمية من أن كونه عليه السلام في مقام التقية، حيث لا يمكنه عليه السلام بيان الحكم الواقعي، اقتضى بيان الحكم بعنوان الاحتياط، فلا يكون الأمر بالاحتياط موجباً لظهور السؤال في الشبهة الموضوعية.

وثالثاً: بأن ما ذكره من كون الرواية ظاهرة في الاستحباب أو يستشم منها رائحته، لا وجه له، حيث إنّه لا معنى لاستحباب الاحتياط في المقام، إذ السؤال فيها لا يخلو أمره من كونه إما من جهة الشبهة الموضوعية أو من جهة الشبهة الحكمية، وعلى كلا التقديرين لا مجال لاستحباب الاحتياط، أما على كون الشبهة موضوعية بأن كان السائل عالماً بأن الغروب هو ذهاب القرص ولكنه تردّد في تحقّق الذهاب وعدمه من جهة وجود المانع عن رؤية الأفق فمقتضى الاستصحاب وقاعدة الاشتغال كما صرح به هو وجوب الاحتياط، كما أنه على كون الشبهة حكمية وكون الغروب بحسب الواقع ذهاب الحمرة كان الأمر كذلك (لكونها من الشبهة الحكمية قبل الفحص) فعلى التقديرين لا مجال لحمل الأمر بالاحتياط على الاستحباب فضلاً عن كونه ظاهراً فيه.

ورابعاً: بأن ما أفاده في توجيه احتمال كون السؤال من جهة الشبهة الحكمية

من أن الإمام عليه السلام حيث لا يمكنه بيان الحكم الواقعي من كون الغروب هو ذهاب الحمرة خوفاً من المخالفين أمر بالاحتياط استحباباً لأجل التقيّة.

مندفع بأنّ الامام عليه السلام إذا كان في مقام التقيّة فلا مناص له من التعبير بكلام يحصل معه التقيّة حيث لا يعقل أن يتكلّم المتكلّم العاقل فضلاً عن المعصوم عليه السلام بكلام ظاهر في ما هو خلاف مقصوده، والأمر الاستحبابي بالاحتياط إنما يحصل منه التقيّة فيما إذا كان العامة قائلين باستحباب الاحتياط، مع أنهم غير قائلين به كما يشهد عليه ما قاله الترمذي^(١) من أنّ إجماع أهل العلم على كون الأفضل الإتيان بصلاة المغرب بمجرد استتار القرص، وكذا أخبارهم أيضاً من الصحاح وغيرها تدلّ على الأمر بإتيان فريضة المغرب عند استتار حاجب الشمس^(٢) وعلى هذا لا معنى لإرجاع الإمام إلى استحباب الاحتياط بتأخير الصلاة تقيّة، مع كون استحباب التأخير خلاف مذهب العامة فتوى ورواية، لوضوح أنّ الأمر بالانتظار استحباباً لأجل الاحتياط كان على خلاف التقيّة.

وخامساً: دعواه ظهور كلمة «أرى» في الاستحباب، لا وجه له حيث إنها جملة خبريّة في مقام الإنشاء ويكون مفهومها مساوقاً للجملة «رأيت لك أن تأخذ بالاحتياط» ولا ريب في ظهورها في اللزوم فإنّه لا فرق بين قول الإمام أو المفتي: رأيت لك في إعادة الصلاة وبين قوله: يعيد الصلاة، في دلالته على

١. سنن الترمذي ١: ٣٠٥ و ٣٠٦ طبع دار الفكر.

٢. راجع صحيح مسلم ٣: ٤٤٢، طبع دار التراث العربي بيروت لبنان وصحيح البخاري ١: ١٣٩

باب وقت المغرب، منشورات محمد علي ميصون دار الكتب العلمية.

لزوم الاعادة. فتبين أنّ دعوى الشيخ بظهور الرواية في استحباب الاحتياط، لا وجه له، كما أن دعواه ظهور السؤال في كونه من جهة الشبهة الموضوعية مردودة بما ذكر من الأمور التي يوجب ظهورها في الشبهة الحكمية، ولا أقل من كونها موجبة لإجمال الرواية في أنّ السؤال من جهة الشبهة الموضوعية أو الحكمية (على ما سيجيء).

الاستدلال برواية الأمالي والجواب عنه

الرواية الثالثة: ما عن أمالي الشيخ الطوسي عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^(١).

وقد أجاب الشيخ عنها بأنّ الأمر بالاحتياط فيها لا يمكن حمله على الوجوب ولا على الاستحباب، وذلك للزوم تخصيص الأكثر فيها على كلا التقديرين، ضرورة أنه بناءً على إرادة الوجوب منه لا بدّ من تخصيصه بغير الشبهة الموضوعية والحكمية الوجوبية، وذلك لاتفاق الجميع على عدم وجوب الاحتياط في الموضوعية بكلا قسميه والحكمية الوجوبية، وبناءً على إرادة الاستحباب منه لا بدّ من تخصيصه بغير الشبهات الحكمية قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي. وفي نهاية البحث اختار حملها على أنّ المراد استحباب رعاية أعلى مراتب الاحتياط بالنسبة إلى الدين.

وفيه: أنّ ما أفاده في وجه عدم إمكان حمل الأمر بالاحتياط في الرواية لا

١. الأمالي: ١١٠، الحديث ١٦٨ والوسائل ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

على الوجوب ولا على الاستحباب - وذلك لاستلزامه تخصيص الأكثر على كلا التقديرين - إنما يتم بناءً على استهجان التخصيص إذا كان موجباً لخروج أكثر الأفراد مطلقاً، سواء كان في القضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية، وأما بناءً على مبناه من افتراق القضايا الحقيقية عن القضايا الخارجية واختصاص استهجان التخصيص الموجب لخروج أكثر الأفراد بالخارجية حيث كان الموضوع فيها بحسب الحقيقة هو الأفراد دون القضايا الحقيقية التي يكون الموضوع فيها هو العنوان^(١) فلا تكون كثرة إخراج الأفراد فيها موجبة للاستهجان (بل مناط الاستهجان فيها هو كثرة إخراج العناوين) ولذا لا يكون مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم» مستهجنًا وإن كان العدول منهم قليلاً بالنسبة إلى الفساق؛ إذ على هذا المبنى لا يلزم من حمل الأمر بالاحتياط على الوجوب تخصيص المستهجن، وذلك لكون الخارج منه بالتخصيص عنواناً الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية الوجوبية.

وقد أُجيب عنها بوجهين آخرين

وقد أُجيب في مصباح الأصول^(٢) عن هذه الأخبار بوجهين:

الوجه الأول: كون هذه الأخبار إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، وذلك لكونها واردة في ما يدركه العقل من حسن الاحتياط من جهة كونه انقياداً لأوامره ونواهيه، وحيث كان حكم العقل مختلفاً بحسب الموارد من

١. مطارح الأنظار.

٢. مصباح الأصول ٢: ٣٠١.

حكمه بلزوم الاحتياط كما في الشبهات قبل الفحص والمقارنة بالعلم الإجمالي وبعدم لزومه كما في الشبهة بعد الفحص، فتكون هذه الأخبار أيضاً موافقة لحكمه وناظرة إليه وتابعة لِمَا يدركه، ولا تدلّ على الحكم الشرعي المولوي حتى تكون صالحة للاستدلال.

الوجه الثاني: عدم إمكان حملها على وجوب الاحتياط لاستلزامه التخصيص بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية والشبهة الوجوبية الحكمية، وذلك لاتفاقهم على عدم وجوب الاحتياط فيهما، مع أنّ لسان الرواية آتٍ عن التخصيص، حيث لا معنى لرعاية الاحتياط بالنسبة إلى الأخ في مورد وعدم لزوم رعايته في مورد آخر.

وهذا الجواب أيضاً بكلا وجهيه مورد للإشكال.

أما الوجه الأول فيرد عليه نقضاً بالأدلة الواردة في النهي عن الظلم فإنها أيضاً واردة في مورد حكم العقل بقبح الظلم، ولازم هذا الجواب كونها غير دالة على الحكم الشرعي المولوي، مع أنه لا ريب في حرمة الظلم شرعاً.

وثانياً حلاً: بأنه لا وجه لحمل الخطابات الواردة عن الشارع المقدّس على الإرشاد بمجرد كونها واردة في مورد حكم العقل، مع كون الأصل فيها بمقتضى شأن الشارع هويين الأحكام وإعمال المولوية لا الإرشاد إلا فيما لا يمكن حملها على المولوية.

وتوضيحه: هو أنّ الأحكام العقلية على قسمين: الأحكام العقلية الثابتة في سلسلة معاليل الأحكام الشرعية مثل حكم العقل بحسن إطاعة الأمر والنهي المولويين وقبح مخالفتهم المستلزم لسبق أمر الشارع ونهيه على الحكم

العقلي بالحسن والقبح، فالخطابات الواردة في موردها من «مثل - أطيعوا الله وأطيعوا الرسول - لا يمكن حملها على المولوي الشرعي، وذلك لاستلزامها تعدد الأمر بالإطاعة شرعاً المستلزم لتعدد العقاب على عصيان الحرام الواحد، فلا بد من حملها على الإرشاد والالتزام بعدم تكفلها للحكم المولوي.

والثاني: الأحكام العقلية غير الواقعة في سلسلة معاليل الحكم الشرعي بأن لم تكن مسبقة له كحكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل، فمقتضى الأصل فيها هو حملها على المولوية، وذلك لوجود المقتضي من كونه خطاباً صادراً من المولى لعبده وعدم المانع عنه، ففي مثله يكون الخطاب متكفلاً للحكم الشرعي المولوي، ولأجله يحكم بحرمة الظلم ووجوب العدل، إلا في ما إذا قامت القرينة على إرشاديته كالتعقب بمثل ما يدل على صدور الخطاب لتنبية العقل نحو ما في الآيات الشريفة من التعقب بمثل ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(١) وحكم العقل في المقام من هذا القسم، حيث إن الأمر بالاحتياط في الدين وإن كان مسبقاً بحكم العقل ولكن حكم العقل بحسنه ليس مسبقاً بأمر الشارع بالاحتياط بأن يكون معلولاً له وواقعاً في سلسلة امتثاله، فيكون من قبيل حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل لا من قبيل حسن إطاعة أمر المولى ونهيه وقبح مخالفتها.

وأما الوجه الثاني ففيه: أنه إنما يتم على القول بكون الوجوب مستفاداً من ظهور صيغة الأمر وضعياً؛ إذ عليه يصير وجوب الاحتياط حكماً شرعياً متعلقاً بمطلق الشبهة في الدين، فلا بد من تخصيص هذا الظاهر بغير الشبهة

الموضوعية والوجوبية. وأما بناءً على كون مدلول الهيئة هو مطلق الطلب والبعث وكون الوجوب مستنداً إلى حكم العقل بلزوم إطاعة حكم المولى إلا فيما قامت الحجّة على ترخيص مخالفته كما هو مبنى صاحب المصباح تبعاً لأستاده^(١) فلا مجال لهذا الوجه؛ إذ عليه لا يكون الوجوب مستفاداً من مدلول الخطاب حتّى يصحّ أن يقال بأنّ لسانه أب عن التخصيص؛ إذ الوجوب من ناحية حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى إنّما هو فيما إذا لم ينصب قرينة على الترخيص، فمع قيام الإجماع لا يبقى مورد لحكم العقل بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية الوجوبية، وتكون أخبار الاحتياط من قبيل «اغتسل للجمعة والجنابة» في كون المستفاد من الهيئة هو البعث ومطلق الطلب، والوجوب في الجنابة دون الجمعة إنّما يستفاد من حكم العقل بعدم الترخيص في المخالفة فيها دون الجمعة، وذلك لقيام الحجّة على الترخيص فيها.

وبالجملة: فالمتحصّل إلى هنا عدم خلوّ ما تقدّم في الجواب عن الاستدلال بهذه الأخبار على الاحتياط من الإشكال.

التحقيق في الجواب عن صحيحة عبد الرحمن

والحقّ في الجواب بالنسبة إلى صحيحة عبد الرحمن أنّ مدلولها هو وجوب الاحتياط ما دام لم يحصل العلم بالحكم بواسطة السؤال عنه، فإن كان المراد من العلم في الغاية هو العلم بالحكم الواقعي لتّم الاستدلال بها

على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة بعد الفحص، وأمّا إن كان المراد من العلم هو العلم بما هو وظيفة المكلف لا العلم بما هو الواقع سقط الاستدلال بها؛ لأن أدلة البراءة بعد تماميتها تعين الوظيفة. والظاهر هو الثاني، حيث إنّ مقتضى الشرع وحكم العقل هو فحص العبد عمّا هو الوظيفة من ناحية المولى بلا فرق بين كون الوظيفة المعلوم هي الحكم الواقعي أو الظاهري، حيث يكون كلّ منهما مؤمناً عن العقاب ومعذوراً للعبد، فهذه القرينة توجب كون المراد من العلم هو العلم بالوظيفة بمعنى الأعمّ.

الجواب عن الموثقة

أما بالنسبة إلى الموثقة، فالحقّ في الجواب أنّها وإن كانت مشتملة في السؤال على أمور تقرب كون المسؤول عنه هو الشبهة الحكميّة خلاف ما استظهره الشيخ من جملة «يتوارى ويقبل الليل» وبالخصوص جملة «يؤذّن المؤذّنون» حيث إنّ المراد منها هو مؤذّن العامّة، وأذانهم في حدّ نفسه وإن لم يكن من الأمارات الشرعيّة لدخول الوقت، من جهة كونه مندرجاً في خبر الفاسق، ولكنّه بالدليل الخاص صار أمانة شرعيّة على دخول الوقت وهي استتار القرص في مورد السؤال، وهو قوله ﷺ في صحيحة ذريح المحاربي «صلّ الجمعة بأذان هؤلاء فإنّهم أشدّ شيء مواظبةً على الوقت»^(١).

ولكنّها مشتملة أيضاً على ما يكون قرينة على كون المسؤول عنه هو الشبهة الموضوعيّة وهي جملة «وترتفع فوق الجبل حمرة» فإنّها ظاهرة في

كون المراد هو الحمرة في طرف غروب الشمس التي تظهر غالباً قرب استتار الشمس، فهي قرينة على كون السؤال عن الشبهة الموضوعية والشك منه في سقوط القرص وعدمه، وذلك لبعده كون المراد هو الحمرة الظاهرة طرف المشرق. وعليه فتكون الرواية مجملة محتملة لكُلِّ من الأمرين، فلا يصح الاستدلال به على الاحتياط في الشبهة الحكمية، مع احتمال كون المسؤول عنه هو الشبهة الموضوعية وكون لزوم الاحتياط فيها بمقتضى استصحاب بقاء النهار وعدم دخول الليل وقاعدة الاشتغال على ما تقدّم.^(١)

الجواب عن رواية الأمالي

وأما بالنسبة إلى رواية الأمالي «أخوك دينك فاحتط لدينك» فالجواب عنها هو أنّ مورد البحث هو الاحتياط في الدين، حيث إنّ الدين هو مجموعة الأحكام الشرعية فيرجع الاحتياط في الشبهة الحكمية إلى الاحتياط في الدين، مع أن مضمون الرواية هو رعاية الاحتياط للدين بالتحفظ على أحكامه في مقام الامتثال، كالتحفظ على ما يرتبط بشؤون أخيه من التحفظ على نفسه وعرضه وماله، فالرواية أجنبية بظاهرها عن مورد البحث، ولا أقل من كون الرواية محتملة لذلك، فتكون مجملة غير صالحة للاستدلال.

الجواب عن سائر الروايات

وأما سائر الروايات فهي مرسلات غير قابلة للاستدلال سوى ما عن عنوان البصري عن أبي عبدالله عليه السلام فإنها وإن كانت مرسلة لكن قوة متنها شاهدة

على كونها صادرة عن المعصوم عليه السلام، فهي من حيث الصدور لا تحتاج إلى السند، ولكنها من حيث الدلالة قاصرة، حيث إنَّ موردها هو التحذير عن الإفتاء بالرأي والفتوى بغير العلم، لقوله عليه السلام «وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس»^(١) مع أن المبحوث عنه هو الاحتياط في مقام العمل. فتبين عدم تمامية الاستدلال بهذه الروايات على لزوم الاحتياط.

ما هو مقتضى الجمع بين أدلة البراءة وأدلة الاحتياط على فرض تماميتهما ثم على فرض تمامية دلالتها أو دلالة بعضها مع اعتبار سنده على لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية فلا بد من ملاحظة النسبة بينها وبين حديث الرفع، فإنها هي العمدة في الأدلة الدالة على البراءة، ولما كان الحديث غير شامل للشبهة قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، بل يكون مختصاً بالشبهة الحكمية البدوية بعد الفحص، وتكون أدلة الاحتياط على فرض تمامية دلالتها شاملة لجميع الشبهات من الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص وبعده والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وتكون النسبة بينها وبين حديث الرفع هي العموم والخصوص المطلق، فمقتضى القاعدة هو تخصيص أدلة الاحتياط بحديث الرفع من دون أن يكونا متعارضين. فأتضح عدم تمامية أدلة الاحتياط على لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية البدوية بعد الفحص لا من حيث الاقتضاء ولا من ناحية عدم المانع على فرض تمامية الدلالة.

١. الوسائل ٢٧: ١٧٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦١.

نظرية المحقق الإصفهاني رحمته في الجمع بين حديث الرفع وأخبار الاحتياط وقد جعل المحقق الإصفهاني ^(١) في مقام الجمع بين أدلة البراءة وأخبار الاحتياط أدلة البراءة على ثلاث طوائف: حديث الرفع، وروايات الحل، وحديث السعة.

أما بالنسبة إلى حديث الرفع فذهب إلى أنّ مدلوله لو كان رفع فعلية حكم المجهول كانت النسبة بينه وبين أخبار الاحتياط هو التعارض حيث يكون مرجع أخبار الاحتياط إلى فعلية الحكم الواقعي المجهول، فيقع التنافي بين مدلولها ومدلول حديث الرفع، وإن كان مدلول حديث الرفع هو جعل عدم التكليف في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، كما هو مقتضى التحفظ على ما هو ظاهر الحديث كانت النسبة بينه وبين أخبار الاحتياط هو الورد، ضرورة أنّ الموضوع لأدلة الاحتياط هو الجهل بالحكم الواقعي، ومع جعل عدم الحكم الواقعي في ظرف الجهل يرتفع موضوع أدلة الاحتياط لحصول العلم بعدمه في ظرف الجهل.

نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته

ويرد عليها أولاً: أنه بعد ما تبين من كون نسبة الحديث إلى أخبار الاحتياط هو نسبة الخاص إلى العام، فلا تنافي بينهما حتى يلاحظ النسبة ويقال بثبوت التعارض أو كون النسبة هو الحكومة أو الورد.

وثانياً: على فرض تسلّم المحتمل الثاني من كون مدلول الحديث هو جعل

عدم التكليف، كما هو مبناه، فلا يخلو الأمر من كون المجعول عدم الحكم واقعاً في ظرف الجهل بالحكم أو كون المجعول هو عدم الحكم ظاهراً، والمتعین هو الثاني، لبطلان الأول من حيث استلزامه التصويب، وعليه يكون مدلول حديث الرفع متنافياً مع مدلول أخبار الاحتياط؛ إذ مقتضاها هو التضييق في مقام الظاهر، ومقتضى حديث الرفع هو التوسعة على المكلف في الظاهر، والتضييق بالنسبة إلى الشيء والتوسعة فيه متنافيان غير قابلين للاجتماع، فتكون النسبة هي التعارض لا الورد.

نظرية المحقق الإصفهاني رحمته في الجمع بين أخبار الحل وأخبار الاحتياط وقد جمع بين أخبار الحل وأخبار الاحتياط بحمل أخبار الاحتياط على الاستحباب بقرينة أخبار الحل، وذلك من باب تقديم النص على الظاهر، ضرورة أن روايات الحل نص في الترخيص وأخبار الاحتياط ظاهرة في الوجوب فترفع اليد عن ظهورها وحمل الأمر فيها على الاستحباب بقرينة ما هو نص في عدم الوجوب.

نقد نظريته

وفيه: أن المورد ليس من موارد الجمع بين النص والظاهر بتقديم النص ورفع اليد عن الظاهر، ضرورة أن مورد هذا الجمع ورود النص والظاهر على موضوع واحد، مثل ما إذا ورد «اغتسل للجمعة» وورد «يستحب غسل الجمعة»، ففي مثله يرفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب بقرينة النص على الاستحباب، لا فيما إذا كان الموضوع في الدليلين مختلفاً وكانت النسبة بينها هي العموم

والخصوص المطلق، ففيه لاتصل النوبة إلى هذا الوجه من الجمع، بل يقدم الخاص على العام ويخصص به، مثلاً إذا ورد «أكرم العلماء» وورد «يستحب إكرام الأدباء» يكون مقتضى القاعدة هو الجمع الدلالي بينهما بتخصيص أكرم العلماء بغير الأدباء منهم، ولا تصل النوبة إلى الجمع برفع اليد عن ظهور «أكرم» في الوجوب بقريضة النص عليه في «يستحب إكرام الأدباء» والمقام من هذا القبيل، لما تقدم من عموم أخبار الاحتياط للشبهة البدوية قبل الفحص وبعد الفحص من الوجوبية والتحريمية والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي كذلك، واختصاص روايات الحل للشبهة البدوية بعد الفحص والشبهة الموضوعية، فعلى فرض دلالة أخبار الاحتياط على الوجوب يخصص بغيرهما بمقتضى تقديم الخاص على العام.

وبهذا تظهر المناقشة في ما اختاره في مقام الجمع بين حديث السعة وأخبار الاحتياط من الجمع بينهما أيضاً من باب الجمع بين النص والظاهر، ببيان كون حديث السعة نصاً في السعة وأخبار الاحتياط ظاهرة في الوجوب والتضييق، فترفع اليد عن ظهورها في الوجوب بحملها على الاستحباب بقريضة النص على السعة، إذ يرد عليه أيضاً أن النسبة بين حديث السعة وأخبار الاحتياط هو العموم والخصوص المطلق بمثل ما تقدم في حديث الرفع وروايات الحل، لكون حديث السعة أيضاً مختصاً بالشبهة البدوية بعد الفحص، فتخصص به أخبار الاحتياط بغير تلك الشبهات.

فتحصل أن مقتضى التحقيق في الجواب عن الاستدلال بالأخبار الدالة على الاحتياط عدم تمامية دلالتها من حيث الاقتضاء، إما لورودها في

الشبهة الحكمية قبل الفحص كما في الصحيحة، أو لإجمالها وترددها بين الشبهة الحكمية والموضوعية كما في الموثقة، أو لكونها أجنبية عن مورد البحث كما في رواية الأمالي ومرسلة عنوان البصري. أو لعدم تمامية السند من جهة الإرسال، ومع غمض العين عن عدم تمامية المقتضي فالجواب عنها من جهة وجود المانع لها تخصيصها بأدلة البراءة لكون النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق.

نظرية المحقق النائيني رحمته في أخبار الاحتياط

حمل المحقق النائيني رحمته الأمر بالاحتياط على الاستحباب النفسي من أجل قيام المصلحة بنفس الاحتياط، حيث إنّه يوجب إيجاد ملكة الورع والتحرّز عن ارتكاب المحرّمات في النفس وتقويتها فيها، فيكون الأمر به نفسياً ناشئاً من مصلحة قائمة بنفس متعلّق الأمر وهو الاحتياط، فيحمل الأمر به على الأمر النفسي الاستحبابي.^(١)

نقد نظرية المحقق النائيني رحمته

ويرد علي ما أفاده: أنّ حمل الأمر المتعلّق بالاحتياط على الاستحباب النفسي خلاف ما هو الظاهر فيه عرفاً، من أن مادة الاحتياط تقتضي كون الأمر به للتحفظ على ما يحتاط فيه، إذ الاحتياط يتحقق بالجمع بين محتملات الأمر المشتبه بحيث لا يفوت الواقع عمّن اشتبه الواقع عليه، وهذا يقتضي

ظهور الأمر المتعلق به في كونه طريقاً إلى التوصل لحفظ الواقع وعدم فوته عن المكلف من جهة حصول الشبهة فيه.

الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط

قد استدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية بحكم

العقل بوجهين:

الوجه الأول: الاستدلال بالعلم الإجمالي بوجود الأحكام الإلزامية في الشريعة الموجب لتنجزها وتحصيل اليقين بفراغ الذمة عنها بمقتضى قاعدة الاشتغال.

نظرية الشيخ في تقريب الاستدلال بالعقل

ولهذا الوجه تقريبان:

الأول: ما ذكره الشيخ رحمته ^(١) من أن كل مكلف يعلم إجمالاً بوجود محرمات كثيرة في الشريعة المقدسة، وهذا العلم الإجمالي يوجب تنجزها عقلاً لكونه عنده كالعلم التفصيلي في التنجيز، ولزوم امتثال ما هو المعلوم، وتحصيل اليقين بفراغ الذمة عنه، وهو لا يحصل إلا بالاحتياط بترك كل ما يحتمل حرمة شرعاً.

وأجاب عن هذا التقريب بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي - الحاصل بالظفر على محرمات كثيرة معينة لقيام الطرق المعتبرة الشرعية عليها بمقدار المحرمات المعلومة بالإجمال - والشك البدوي لكون احتمال الحرمة

في الزائد عليها من الشبهة البدويّة الخارجة عن المقدار المعلوم بالإجمال. ثم اشكل على الجواب بأن مقتضى العلم الإجمالي هو تحصيل اليقين بفراغ الذمة عن المحرّمات الواقعيّة المعلومه وهو لا يحصل إلا باليقين بفراغ الذمة عن المحرّمات الواقعيّة، والطرق المعتبرة القائمة لا تدلّ على كون ما قامت عليها هي المحرّمات الواقعيّة المعلومه بالإجمال، بل تدلّ على كونها محرّمة في الشريعة فقط، فمع ترك ما قامت عليه الطرق من المحرّمات يكون العلم الإجمالي باقياً بحاله من ناحية عدم حصول اليقين بترك المحرّمات الواقعيّة المعلومه إجمالاً فيلزم الاحتياط بترك كلّ ما يحتمل حرّمته وإن لم يقيم على حرّمته طريق معتبر.

ثم إنه ﷺ أجاب عن الاستدلال بهذا التقريب بوجهين:

الأول بأنّه لم تخلّ الأحكام الواقعيّة من أنها إما كانت مجعولة على المكلف بما أنها أحكام واقعيّة، أو كانت مجعولة بما أنها مؤديّات الطرق، أو كانت لا بما أنها واقعيّة ولا بما أنها مؤديّات الطرق، بل كانت مجعولة من حيث قيام الطرق، ولما كان الأول والثاني واضح الفساد، وذلك لعدم علم المكلف بالأحكام الواقعيّة فلا يمكن انبعاثه منها في الأول ولاستلزام التصويب على الثاني تعين الاحتمال الثالث، وهو كون الأحكام مجعولة من حيث قيام الطريق لا مطلقة ولا مقيدة، فمع قيام الطرق المعتبرة على المحرّمات تفصيلاً ينحلّ العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بمؤديّات الطرق والشكّ البدوي بالنسبة إلى ما يحتمل حرّمته من دون قيام طريق معتبر عليه.^(١)

نقد ما أفاده الشيخ رحمته

وهذا الوجه من جوابه غير سالم عن المناقشة، وذلك لاستحالة الإهمال في متعلقات الأحكام، فإنها إما تكون متعلقة بالواقع مطلقاً سواء قام عليه الطريق أم لم يتم، أو تكون متعلقة بما قام الطريق عليه، ولما كان الثاني باطلاً لاستلزامه التصويب تعيين الأول، فيكون المعلوم بالإجمال هو المحرّمات الواقعية مطلقاً، فلا ينحل العلم بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال بقيام الطرق المعتمدة عليها.

الجواب الثاني من الشيخ رحمته

وأجاب ثانياً: بأن العلم الإجمالي إنما ينجز المعلوم بالإجمال فيما إذا لم يكن دليل على الحكم في بعض الأطراف سابقاً أو لاحقاً، وأما في ما إذا قام الدليل على الحكم في بعض الأطراف سابقاً كأن علم إجمالاً بإصابة دم أحد الإناءين وكان أحدهما المعين معلوم النجاسة قبل العلم أو شهدت البيّنة قبلاً على نجاسته فلا يكون العلم مؤثراً في التنجيز، وذلك لكون أحدهما معلوم النجاسة وجداناً أو تعبداً ويحتمل انطباق النجاسة المعلومّة بالإجمال عليه فهو معلوم النجاسة تفصيلاً والآخر مشكوك النجاسة بدواً، وكذا فيما إذا حصل العلم أو قامت البيّنة بعداً بكون أحدهما المعين قبل حصول العلم واجب الاجتناب، كما إذا حصل العلم بغصبيّة أحد الشويين ثم حصل العلم أو قامت البيّنة على كون أحدهما المعين زمان حصول العلم الإجمالي مغضوباً، ففي هذه الصورة أيضاً ينحل العلم ولا يكون مؤثراً في التنجيز، حيث

كان قوام العلم الإجمالي باليقين بحرمة أحد الشيئين بنحو القضية المنفصلة المانعة الخلو، وفي صورتين لا تبقى القضية المنفصلة المعلومة، وهي إما هذا حرام وإما ذلك بحاله بل ينحلّ إلى العلم التعبدى بمحرّمات معيّنة كثيرة والشكّ في حرمة الزائد عليها، وعليه فالجواب عن الاستدلال هو انحلال العلم الإجمالي بالمحرّمات المعيّنة والشكّ البدوي بالنسبة إلى غيرها، وهذا الجواب لا بأس به بعد دفع ما يرد عليه من الإشكال؟

التقريب الثاني للوجه الأوّل من الاستدلال بحكم العقل!!!

التقريب الثاني للوجه الأوّل ما أفاده صاحب الكفاية^(١) من حصول العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة على كلّ بالغ في الشريعة، حيث إنّ الشريعة لا يعقل أن يكون خالياً عن المحرّمات والواجبات، فهذا العلم الإجمالي يوجب تنجز تلك الواجبات والمحرّمات المعلومة بالإجمال، إذ لا فرق في نظر العقل بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي في تنجيزه الحكم المعلوم واستحقاق العقاب على مخالفته، وحينئذ فالعقل يدرك بمقتضى قاعدة الاشتغال الإتيان بكلّ ما يحتمل وجوبه وترك كلّ ما يحتمل حرمة تحصيلاً لليقين بفرغ الذمة عما اشتغلت بها. ويفارق هذا التقريب الأوّل بتعميم دائرة العلم الإجمالي بالواجبات والمحرّمات فيه، خلافاً لما في التقريب الأوّل من تخصيص دائرته بخصوص المحرّمات.

ولكلّ منهما وجه، أمّا وجه التخصيص فلكونه مقتضى طبيعة ما هو مورد

١. كفاية الأصول: ٣٩٤.

البحث، فإنَّ مورد البحث بين الفريقين في لزوم الاحتياط وعدمه خصوص الشبهة التحريمية دون الوجوبية ولا أثر لضم الواجبات في تنجيز العلم بالنسبة إلى المحرّمات. وأمّا وجه التعميم في التقريب الثاني هو تضمّن التعميم تلويحاً بالنقض على الأخباريين بأنّه لو كان العلم الإجمالي موجباً للاحتياط في المحرّمات لكان موجباً له في الواجبات أيضاً، مع أنّهم غير ملتزمين بلزوم الاحتياط فيها.

جواب المحقق الخراساني رحمته الله عن التقريب المذكور

ثمّ إنّّه أيضاً أجاب عنه بوجهين: أولاً بانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشكّ البدوي، وذلك بالظفر على محرّمات كثيرة من المحرّمات المعلومة بالإجمال، تكون بمقدارها أو أزيد بعد الفحص عن الطرق المعتبرة القائمة على الأحكام، حيث إنّ المحرّمات المعلومة بالإجمال لما كانت دائرة بين الأقلّ والأكثر الاستقلايين كان المتيقّن المعلوم بالإجمال هو الأقلّ، والأقلّ الذي ينتهي إليه اليقين الإجمالي هو المحرّمات التي قامت الحجّة على حرمتها، بل قد يكون أقلّ منها، وحينئذٍ لما كان مقدار المحرّمات المعلومة بالإجمال منطبقاً على المحرّمات المعلومة بالتفصيل فلا يكون ما احتمل حرمة زائداً عليها مورداً للعلم الإجمالي، فيكون العلم الإجمالي منحللاً بالوجدان على هذا التقدير من كون المحرّمات المعلومة بالتفصيل نفس المحرّمات المعلومة بالإجمال أو مع زيادة عليها.

وأما إنّ لم يعلم كون ما قامت الإمارة عليه نفس الأحكام المعلومة

بالإجمال وإن كان بمقدارها، بل يحتمل كونه عينها أو غيرها بأن كان مقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعية مثلاً ألفاً وقامت الأمانة على ما بلغ ألفاً أو أكثر؛ ولكنه يحتمل كون ما قامت الأمانة عليها هو نفس الأحكام المعلومه بالإجمال ويحتمل كون عدّة منها غير الأحكام المعلومه بالإجمال، ففي هذه الصورة أيضاً ينحلّ العلم الإجمالي بما قامت الأمانة عليه، وذلك لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليها؛ إذ مع احتمال كون ما علم إجمالاً هو نفس الأحكام الفعلية التي قامت الأمانة عليه لا يكون مازاد عليه مورداً للعلم الإجمالي بعد الظفر على ما قامت الأمانة عليه بمقدار المعلوم الإجمال.

ثم إنه ﷺ تعرّض للإشكال على دعوى الانحلال في هذه الصورة بأن قيام الأمانة حيث كان مؤخراً عن العلم الإجمالي فلا يكون مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى ما يحتمل اندراجه في المعلوم بالإجمال، حيث إنه صار منجزاً بالعلم الإجمالي السابق على قيام الأمانة عليه، ويكون نظير ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثم وقعت قطرة دم في أحدهما المعين، فإنّ العلم التفصيلي المتأخّر بنجاسة الإناء المعين لا يوجب جريان البراءة بالنسبة إلى الطرف الآخر.

وأجاب عنه بأنّ تأخّر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي إنّما يضرّ فيما إذا كان المعلوم بالتفصيل حادثاً لا ينطبق عليه المعلوم بالإجمال دون ما إذا كان المعلوم بالتفصيل نفس ما تعلق به العلم الإجمالي، كما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين في يوم الجمعة ثم علم يوم السبت بنجاسة أحدهما المعين في يوم الجمعة فإنّه ينحلّ العلم الإجمالي بالشكّ الساري

الموجب لزوال العلم الإجمالي وعدم بقائه على ما كان عليه حين الحدوث وتبدله بالعلم التفصيلي بنجاسة إناءٍ معيّنٍ في يوم الجمعة والشكّ البدوي بالنسبة إلى نجاسة الآخر في ذلك اليوم وإن كان زمان حصول العلم التفصيلي متأخراً، والمقام من هذا القبيل حيث إنّ مدلول الأمارات هو ثبوت مؤداها في زمان الأحكام المعلومة بالإجمال وإن كان المكلف لم يظفر عليها إلا في الزمان المتأخّر فينحلّ العلم الإجمالي باحتمال انطباقها على ما هو المعلوم بالإجمال، ولا يصحّ قياسها بما ذكر في تقريب الإشكال من العلم الإجمالي بنجاسة أحد الاناءين مثلاً في يوم الجمعة ثمّ اليقين بنجاسة أحدهما المعيّنين في السبت.

ثمّ تعرّض لإشكال آخر وهو أنّ الانحلال إنّما يتمّ على مبنى طريقيّة الأمانة وكاشفيّتها تعبداً عن الحكم الواقعي، وأمّا على ما هو المختار من كون المجمعول في الأمانة هي الحجية بمعنى المنجزية والمعدّية فليس المجمعول في الأمانة هو الحكم الواقعي ولا طريقاً إليه حتى يكون قابلاً لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال، بل المجمعول فيها هو ما يكون موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقاب وعدمه.

وأجاب عن هذا الإشكال أيضاً بأنّ المجمعول على هذا المبنى وإن كان لا يوجب انحلال العلم من ناحية انقلابه إلى العلم التفصيلي والشكّ البدوي، ضرورة أنّ العلم الإجمالي بالأحكام الواقعيّة باقٍ على حاله مع قيام الأمانة على تنجيز ما قامت عليه بمقدار الأحكام المعلومة بالإجمال، ولكنها يوجب انحلاله من حيث الأثر، وذلك لأنّ العلم الإجمالي وإن اقتضى تنجز الأحكام

المعلومة بالإجمال على أي تقدير، سواء كان الأحكام المعلومة في مورد قيام الأمارات أم كان في غيره؛ لكن الأمارات القائمة حيث كانت بمقدار المعلوم بالإجمال اقتضت صرف منجزية العلم الإجمالي عن غير مورد الأمارات وحصرها بمورد قيامها، فلا يكون ما عدى مؤدى الأمارات من الأحكام الواقعية منجزاً حتى يحكم العقل بلزوم الاحتياط بالنسبة إليه.

ولكنه غير وافي لدفع الإشكال، ضرورة أنه على هذا المبنى لا يكون المجعول في الأمانة إلا ما يوجب استحقاق العقاب على مخالفة ما قامت الأمانة عليه. وأما عدم استحقاق العقاب على ارتكاب ما سواه من الأحكام المحتملة فلا يكون مجعولاً لا بالمطابقة ولا بالالتزام، وذلك بخلاف ما لو كان المجعول هو الطريقيّة، فإنّ لازمه بمقتضى مساواة مقدار المعلوم بالإجمال مع مقدار مؤدى الطرق عدم كون الزائد على ذلك المقدار ممّا يحتمل من الأحكام الواقعية مندرجاً في الأحكام المعلومة بالإجمال. نعم على مبنى جعل المنجزية ينحل العلم الإجمالي لأجل تنجز مقدار ما قامت الأمانة عليه بالتفصيل وعدم جريان أصل البراءة بالنسبة إليها، فيرتفع المانع عن جريان البراءة عن الأحكام المحتملة بالنسبة إلى ما عداها على ما سيجيء توضيحها.

انحلال العلم الإجمالي حسب اختلاف المباني في اعتبار الأمارات ومحصل البحث في الجواب عن الاستدلال بالعلم الإجمالي هو أنه يختلف الجواب حسب اختلاف المباني في اعتبار الأمارات:
فعلى القول بأنّ المجعول فيها الطريقيّة وتتميم الكشف كما هو مقتضى

التحقيق - حيث إن السيرة العقلانية القائمة على العمل بالخبر الثقة مثلاً إنما هو لأجل إلغاء احتمال الخلاف عندهم وكشف الواقع به ومعاملتهم معه معاملة العلم، ومعنى إمضاء الشارع لسيرتهم إنما هو اعتباره علماً بامضائه، ضرورة أن حقيقة الإمضاء هو اعتبار المماثل لما هو الممضاه كما يشهد عليه ما في سؤال السائل عن الإمام عليه السلام: أفينوس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني^(١) فقال: نعم. فإن ظاهر السؤال وتقرير الإمام كون الكبرى مفروغاً عنها عندهم - فالجواب هو انحلال العلم الإجمالي بالعلم التعبدي التفصيلي الحاصل من مؤدى الأمارات بالأحكام الفعلية الثابتة في زمان حصول العلم الإجمالي بمقدار الأحكام المعلومة بالإجمال والشك البدوي بالنسبة إلى غيرها من الأحكام المحتملة.

وأما على مبنى كون المجموع فيها جعل المؤدى هو الواقع تعبداً كما يشعر به قول الإمام عليه السلام: «ما أدتني عني فعني يؤديان»^(٢) فينحل العلم الإجمالي أيضاً إلى العلم التفصيلي بالأحكام الواقعية التعبدية بمقدار المعلوم بالإجمال والشك البدوي بالنسبة إلى غيرها من الأحكام المحتملة. وإتاما الإشكال في المبنى من حيث كونها خلاف ظاهر الأدلة على ما تقدم في وجه مبنى الطريقة.

وعلى مبنى كون المجموع هو الحكم المماثل لمؤدى الأمارات من الأحكام الواقعية فينحل العلم الإجمالي أيضاً من ناحية العلم التفصيلي إلى

١. الوسائل ٢٧: ١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

٢. الوسائل ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤، قال في ذيل الحديث: «سألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: العمري وابنه ثقتان، فما أدتني إليك عني فعني يؤديان». الحديث.

أحكام فعلية منجزة بقيام الأمارات والشك البدوي بالنسبة إلى ما عداها وإن كان المبني باطلاً، وذلك لتوقفه على كون أدلة اعتبار الأمارات تأسيسية ودالاتها على أن المجعول فيها الحكم المماثل، وكلاهما خلاف ظاهر الأدلة، لوضوح كونها إمضائية وإباء لسانها عن جعل الحكم التأسيسي.

وعلى مبني كون المجعول هو المنجزية واستحقاق العقاب على المخالفة فينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي التعبدي باستحقاق العقاب على مخالفة مؤدى الأمارات المانع عن جريان البراءة فيها وجريان البراءة بالنسبة إلى ما سوى مؤدى الأمارات من الأحكام المحتملة. والسرفي جريان البراءة فيه هو كون الأساس في منجزية العلم الإجمالي هو تعارض الأصول في الأطراف بخلاف العلم التفصيلي فإنه علة تامة للتنجيز، والوجه في ذلك هو افتراق العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي من كون متعلقه هو الخصوصية الفردية من دون حصول أي شك فيه فلا موضوع للأصل في مورده، بخلاف العلم الإجمالي فإن متعلقه هو الجامع بين الأطراف وكون الحكم بالنسبة إلى خصوص كل طرف منها مورداً للشك، ولأجله يكون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجز المعلوم بالإجمال لا علة تامة.

وعليه فلو كان المقتضي لجريان الأصل في كل واحد من الأطراف موجوداً كان العلم الإجمالي منجزاً للمعلوم بالإجمال وموجباً للزوم امتثاله بالاجتناب عن جميع الأطراف، وذلك لتعارض الأصول حينئذ لاستلزام جريانها المخالفة للتكليف المعلوم، وأما فيما إذا كان المقتضي لجريان الأصل في بعضها منتفياً كما لو كان مورداً لاستصحاب المثبت للتكليف أو لقيام

الأمانة عليه الموجب لتجزه كما في المقام على مبنى منجزية الأمانة فلا مانع عن جريان الأصل النافي كالبراءة في سائر الأطراف مع وجود المقتضي له، وعليه ففي المقام حيث إن المفروض تنجز مقدار ما قامت الأمانة عليه من المقدار المعلوم بالإجمال وعدم جريان الأصل النافي بالنسبة إليها فلا مانع عن جريان البراءة عن الأحكام المحتملة بالنسبة إلى ما عداها، فظهر سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بالنسبة إلى ما سوى موارد قيام الأمانة على مبنى المنجزية والمعذرية في الإمارات أيضاً.

ولكن المبنى مورد الإشكال ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأن المنجزية والمعذرية من الأحكام العقلية المتوقفة على تحقق موضوعها في الخارج وهو البيان، فما يمكن من الشارع هو جعل ما يكون بياناً لحكمه، وأما جعل المنجزية فلا يمكن للشارع التصرف فيه، وذلك لعدم إمكان تصرف حاكم في حكم حاكم آخر. وإثباتاً لما تقدم من كون ظاهر الأدلة هو امضاء ما عليه سيرة العقلاء، والمرتكز عندهم هو الطريقيّة وإلغاء احتمال الخلاف، مضافاً إلى عدم دلالة أي دليل من الأدلة الشرعية على كون المجعول في الأمانة هو الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية.

الوجه الثاني من الاستدلال بحكم العقل على لزوم الاحتياط

الوجه الثاني: من الاستدلال بحكم العقل على لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية هو التمسك بأصالة الحظر ببيان: أن الأصل في الأفعال التي يبطلها المكلف بها هو الحظر والمنع عن ارتكابه عقلاً ما لم يرد

الترخيص فيها عن الشارع أو الوقف على المبنيين في أصالة الحظر. ولكن كلا المبنيين ممنوعان، والعمدة منهما الحظر مبتنياً على أن العقل يحكم بمنع المكلف عن كل فعل يحتمل في ارتكابه تفويت غرض المولى، ولكته مردود بالكتاب من قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً﴾^(١) وبحكم العقل بقبح العقاب مع عدم البيان.

تنبيهات

بعد الفراغ عن البحث في أصل البراءة وإثبات جريانها في الشبهات الحكمية من حيث الاقتضاء وعدم المانع يقع البحث في التنبيهات المربوطة بها.

التنبيه الأول: في الأصل الموضوعي والتعرض لأموال

التنبيه الأول: في عدم جريان الأصل الحكمي مع الأصل الموضوعي، ضرورة أن موضوع الأصل الحكمي كالبراءة هو ما لا يعلمون وعدم البيان، ومع وجود الأصل الموضوعي يتحقق البيان ويرتفع الشك في موردها، فينتفي موضوع البراءة وتحقيق البحث يقتضي تقديم أمور:

الأمر الأول التعرض لكلام بعض الأعلام

أما الشيخ رحمه الله فمحصل كلامه^(٢) أنه لما كان موضوع أصالة البراءة والحل هو الشك في الحكم فيتوقف جريانها على عدم جريان أصل موضوعي رافع

١. سورة الاسراء: الآية ١٥.

٢. فرائد الأصول ٢: ١٢٧، التنبيه الأول من الشبهة التحريمية الموضوعية.

للشك فيه، إذ مع جريانه ينتفي الشك الذي هو الموضوع، فلا تصل النوبة إلى جريان البراءة. ثم تعرّض ﷺ لموارد من صغرياته.

منها: ما إذا شك في حلّية النظر إلى المرأة ووطئها لتردّها بين كونها زوجة أو أجنبية فيكون مورداً لأصالة الحلّ والبراءة، لتحقق موضوعهما وهو الشك في الحلّية، ولكنهما غير جاريتين فيه، لوجود الأصل الرافع لموضوعهما، وذلك لكون الزوجية أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم فيستصحب عدمه، ويترتب عليه حرمة النظر والوطء فلا تصل النوبة إلى أصل الحلّ والبراءة، بل يكفي أيضاً استصحاب حرمة الوطء والنظر الثابت قبل الزوجية في عدم جريانهما، ففي هذا المورد لا تجري أصالة الحلّ والبراءة من ناحية الاستصحاب الجاري في الموضوع والاستصحاب الجاري في الحكم. هذا بالنسبة إلى الفروج.

وأما بالنسبة إلى الأموال فمنها: ما إذا شك في حلّية التصرف في مال فيكون مجرى لأصالة الحلّ والبراءة لتحقق موضوعهما. ولكنهما أيضاً غير جاريتين فيه؛ إذ المال الذي شك في جواز التصرف فيه لو كان مسبقاً بملك الغير فيستصحب ملكيته ويترتب عليه حرمة التصرف ويرتفع موضوع الأصل، وإن لم يكن مسبقاً بملك فيختلف الأصل الموضوعي الجاري فيه على الوجهين في مبنى حلّية التصرف في الأموال، فعلى مبنى احتياج الحلّية إلى السبب الشرعي بمقتضى ما ورد من قوله ﷺ: «لا يحلّ مال إلا من وجه أحله الله»^(١) فما هو السبب للحلّ هو أمر حادث مسبق بالعدم فيستصحب عدم تحققه ويترتب عليه حرمة التصرف ويرتفع به موضوع أصل الحلّ، وعلى مبنى كون الموضوع

١. الوسائل ٩: ٥٣٨، الباب ٣٦ من أبواب الانفال، الحديث ٢.

لحرمة التصرف هو ملك الغير فيستصحب عدم دخوله في ملك أحد ويحكم بعدم الحرمة وجواز التصرف. ولا تصل النوبة إلى جريان أصالة الحل أيضاً لارتفاع موضوعه بالاستصحاب، ولا يعارضه استصحاب عدم دخوله في ملك نفسه. لعدم ترتب جواز التصرف على ملكيته. بل هو مترتب على عدم دخوله في ملك الغير والحق في المقام أن موضوع حرمة التصرف مال الغير، والاستصحاب يقتضي عدمه، وأما رواية: لا يحل مال إلا من حيث أحله الله، فلتنافي الحلية؛ لأن قاعدة الحل هي حيث أحله الله.

ومنها: الشك في حلية اللحم المردد بين المدكى وغيره، ففيه أيضاً لا تصل النوبة إلى جريان أصالة الحل، حيث إن التذكية أمر حادث مسبق بالعدم فيستصحب عدمه ويترتب عليه حرمة التصرف ويرتفع موضوع أصالة الحل. ثم استشكل في جريان الاستصحاب بوجهين: من عدم جريان الاستصحاب في الأمور العدمية، وهو مندفع بأن إطلاق دليل الاستصحاب من «لا تنقض اليقين بالشك» يقتضي عموم جريانه في الوجوديات والعدميات.

ومن كون استصحاب عدم التذكية معارضاً باستصحاب عدم عروض عنوان «الميتة» عليه، حيث إنها في الآية الشريفة «خُرِمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»^(١) جعلت موضوعاً للحرمة، كما أن الضرورة قائمة على كونها موضوعاً للنجاسة أيضاً. ولما كانت مسبقة بالعدم في زمن حياة الحيوان فيستصحب عدمها الموجب لكون اللحم محكوماً بالحلية والطهارة مقابل استصحاب عدم التذكية المقتضي للحرمة والنجاسة.

ثم أجاب عن التعارض بوجهين،^(١) الأول: بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالأصل ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الأصل والدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله تعالى ﴿وَمَا أَكَلَ السَّيِّئُ﴾^(٢) فلم يبيح الشارع إلا ما ذكي وإناطة إباحة الأكل بما ذكراسم الله عليه وغيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية فإذا انتفى بعضها ولو بحكم الأصل انتفت الإباحة.

الثاني: أن التعارض يتوقف على كون عنوان «الميتة» بحسب المفهوم أمراً وجودياً مبانياً لعنوان عدم التذكية، وأما بناءً على كون الميتة مساوقاً لعدم التذكية بحسب المفهوم من كون مفهومها هو ما لم يرد عليه سبب شرعي للتذكية فيكون مرجع كلا الاستصحابين إلى أمر واحد وهو عدم التذكية.

كلام صاحب الكفاية رحمته ونقده

قد فصل صاحب الكفاية^(٣) في المسألة بأن منشأ الشك في حرمة اللحم تارة يكون هو الشبهة الحكمية، وأخرى يكون الشبهة الموضوعية، وعلى الأول قد يكون منشأ الشك هو الشك في قابلية الحيوان المتخذ منه اللحم للتذكية، مثل أن يكون متولداً من الكلب والشاة، وقد يكون منشأ الشك في مانعية شيء من وقوع التذكية عليه، كما شك في أن الجلل مانع عنها أم لا، ففي الصورة الأولى من الشبهة الحكمية يكون مقتضى استصحاب عدم وقوع

١. فرائد الأصول ٢: ١٢٨.

٢. سورة المائدة: الآية ٣.

٣. كفاية الأصول: ٣٩٧.

التذكية عليه حرمة ويكون وارداً على أصالة الحل.

وأما في الصورة الثانية فيكون الأصل الجاري فيها هو استصحاب عدم مانعية الجلل عن التذكية، حيث إنه مسبوق بعدم جعل المانعية له من الشارع المقدس فيستصحب عدمه ويكون مقتضاه هو وقوع التذكية عليه، فيكون موافقاً لأصل الحل ووارداً عليه ومانعاً عن جريانه. ففي صورتين وإن كان الاستصحاب مانعاً عن جريان البراءة وأصل الحل، ولكنهما يختلفان من حيث كون الاستصحاب موافقاً لأصل البراءة من حيث النتيجة في ما إذا كان منشأ الشك هو الشك في المانعية ومخالفاً لها فيما إذا كان منشأ الشك هو الشك في القابلية، كما أنه في الشبهة الموضوعية من الشك في وقوع التذكية بشرائطه - من التسمية والاستقبال وغيرهما - عليه في الخارج يكون مجرى لاستصحاب عدم وقوع التذكية عليه بنحو العدم النعني، حيث إنها أمر حادث مسبوق بالعدم فيستصحب عدم وقوعها عليه، فيحترز بالاستصحاب ما هو الموضوع للحرمة والنجاسة بمقتضى الإجماع القائم على كون غير المذكي محكوماً بحكم الميتة.

ويفتقر ما أفاده عن كلام الشيخ عليه السلام من جهات:

الأولى: أنه جعل الاستصحاب وارداً على أصل الحل والشيخ جعله حاكماً.
والثانية: أنه تعرّض للأصل الموضوعي الموافق لأصل الحل، والشيخ لم يتعرّض له ولكنه مندرج في إطلاق كلامه.

والثالثة: أنه جعل غير المذكي ملحقاً بالميتة حكماً بالإجماع، والشيخ ذهب إلى عموم موضوع الحرمة وهي الميتة لغير المذكي وقال: «ليست

الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً.»

وبالجملة: فما أفاده في الكفاية مفصلاً أفاده الشيخ مختصراً.

نعم، هاهنا نكات في كلام الشيخ ينبغي الالتفات إليها:

الأولى: أن ما أفاده الشيخ عليه السلام: من جريان استصحاب الحرمة في الشبهة الموضوعية في ما إذا ترددت المرأة بين الزوجة والأجنبية مضافاً إلى استصحاب عدم تحقق زوجيته، ففي غير محلّه، وذلك لما تحقق في محلّه من عدم تمامية أركان استصحاب الحكم فيما إذا شكّ في تحقق موضوعه، لكونه من الشبهة الموضوعية لنقض اليقين بالشكّ، كما إذا تردد الغروب بحسب المفهوم بين استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقية، فبعد استتار القرص وقبل زوال الحمرة يحصل الشكّ في تحقق الغروب، ولا مجال لاستصحاب بقاء الوجوب، إذ لو كان الغروب هو استتار القرص لسقط الوجوب السابق قطعاً، ولو كان هو ذهاب الحمرة لبقى الوجوب قطعاً، فيكون من الشبهة الموضوعية لصدق نقض اليقين بالشكّ (إذ على الأول يكون الوجوب على فرض ثبوته وجوباً جديداً على موضوع جديد، وعلى الثاني يكون الوجوب على فرض ثبوته بقاء لوجوب السابق) ولا يمكن التمسك بالدليل مع الشكّ في تحقق موضوعه. وفي المقام أيضاً لو تحققت الزوجية لكانت الحلية متيقنةً، ولو لم تحصل الزوجية لكانت الحرمة متيقنةً، فيكون استصحاب الحرمة من الشبهة الموضوعية لنقض اليقين بالشكّ.

الثانية: أن ما أفاده بأنه لو لم يكن المال مسبقاً بملك الغير فيه وجهان،

وهما مبنيتان على أنّ حليّة التصرف في المال يحتاج إلى سبب من أسباب حصول الملك بمقتضى ما ورد من قوله ﷺ: «لا يحلّ مال الآ من حيث أحله الله»^(١) فيرجع الشكّ إلى تحقّق سبب الحلّ، ومقتضى الأصل عدمه، فيحكم في صورة الشكّ بعدم جواز التصرف.

أوكون الموضوع لعدم جواز التصرف هو كون المال للغير، بمقتضى كون حرمة التصرف في الأدلة محمولة على مال الغير، فيحكم بجواز التصرف في صورة الشكّ، وذلك لعدم حصول ملكيّة الغير ولو بالأصل.

ولكنه لم يتعرّض لما هو الصحيح من الوجهين. والتحقيق هو الوجه الثانية، لما ذكر من أنّ الموضوع لحرمة التصرف في النصّ هو مال الغير، وفي صورة الشكّ في ملكيّة الغير يستصحب عدم ملكيته، لكونها من الحوادث، فتنتفي حرمة التصرف بانتفاء موضوعه. وأمّا احتياج الحليّة إلى السبب فيكفي في تحقّقه قاعدة الحلّ، لتحقّق موضوعه وهو الشكّ في الحليّة، وعدم المانع عن جريانه.

الثالثة: أنه اختار كون عدم جريان أصل البراءة في الحكم الكلّي مع وجود الأصل الموضوعي من باب الحكومة، واختار صاحب الكفاية كونه من باب الورد، فبيان وجه نظرهما يتوقّف على بيان ما هو الفارق بينهما.

تعريف الحكومة والورد

الحكومة هي كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر تعبداً مع

١. الوسائل ٩: ٥٣٨، الباب ٣٦ من أبواب الأنفال، الحديث ٢. وفيه: لا يحلّ مال إلا من وجه أحله الله.

تحققه وجداناً، كما في مورد تقديم الأمانة على البراءة الشرعية، فإن الشك في الحكم الواقعي موجود مع قيامها لعدم إفادتها اليقين ولكن الشارع جعلها بمنزلة اليقين تعبداً. وأما الورد فهو عبارة عن كون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود وجداناً ولكن ببركة تعبد الشارع، كما في مورد تقديم الأمانة على البراءة العقلية لكونها بياناً على الحكم، فيرتفع الموضوع بها وهو عدم البيان بالوجدان ولكن بواسطة تعبد الشارع بحجية الأمانة.

وبعد تبين ما هو الفارق بينهما فوجه نظر الشيخ في كون تقديم الأصل الموضوعي من باب الحكومة هو كون الموضوع لأصل البراءة والحل هو عدم العلم بمقتضى «رفع ما لا يعلمون» و«كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام» ولا ريب في أن الأصل الموضوعي من الاستصحاب أو الأمانة لا يوجب حصول العلم وإنما هو علم تعبداً.

ووجه نظر صاحب الكفاية في كون التقديم من باب الورد هو أن الموضوع لأصل البراءة والحل وإن كان بحسب ظاهر دليلهما هو عدم العلم، ولكن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع عند العرف - من كون الرجوع إلى الأصل حيث لا حجة على حكم المولى - قرينة على كون الموضوع للحكم بالحلية هو مطلق قيام الحجة عليها وكون خصوصية العلم ملغاة عندهم، فمع قيام الأمانة أو الاستصحاب على الحلية يرتفع موضوع الحلية وهو عدم الحجة وجداناً. وبعد الفراغ عن بيان ما يرتبط إلى ما أفادهما يقع البحث في مفهوم التذكية.

الأمر الثاني: البحث في مفهوم التذكية

وهو البحث عن حقيقة التذكية، والم احتملات فيها خمسة:

الأول: كون التذكية أمراً واقعياً بسيطاً حادثاً في الحيوان مسبباً عن ذبحه مع الشروط الشرعية، نظير الطهارة الحادثة للمكلف بسبب الغسلات والمسحات بناءً على كونها غير الغسلات والمسحات.

الثاني: كونها نفس الذبح الحاصل في الحيوان.

الثالث: أن يكون أمراً اعتبارياً يعتبره الشارع للحيوان المذبوح مع الشروط الخاصة، فيكون مجعولاً شرعياً موضوعه الحيوان المذبوح.

الرابع: أن يكون هو الذبح مع الشروط في المورد القابل للتذكية، فتكون القابلية شرطاً لتأثير الذبح من دون أن تكون مأخوذة في مفهومها.

الخامس: كون التذكية هو الذبح مع الشروط الخاصة والقابلية، فتكون القابلية داخلة في مفهوم التذكية وهو الذبح لا شرطاً لتأثيرها.

وبعد بيان الاحتمالات في حقيقة التذكية لا بد من التعرض لأنظار الأكاير في ما هو الحق من هذه الاحتمالات.

مختار الشيخ   في مفهومها

قد تعرض الشيخ   لهذه المسألة في التنبيه الأول^(١) الراجع إلى البحث عن الشبهة الموضوعية وفي التنبيه الخامس^(٢) الراجع إلى البحث عن

١. فرائد الأصول ٢: ١٠٩.

٢. أجود التقريرات ٢: ٣٣٨.

الشبهة الحكمية، وحيث إنّه في كلا الموردين ذهب إلى جريان أصالة عدم التذكية عند الشكّ في تحقّقها استظهر المحقّق النائيني^(١) من كلامه أنّ التذكية بنظره هو الأمر البسيط المسبّب عن الذبح مع الشرائط، إذ عليه إذا شكّ في قابليّة المحلّ لتأثير الذبح يحصل الشكّ في تحقّق هذا الأمر البسيط فيستصحب عدمه، كما يستصحب عدم حصول الطهارة عند الشكّ في دخل شيء في ما هو سببها من الغسلات والمسحات بناءً على كونها هي المسبّب عنها.

وفيه: أنّ مجرد ذهابه إلى أصالة عدم التذكية في مورد الشكّ لا يدلّ على كون التذكية بنظره هو الأمر البسيط المسبّب عن الذبح، لما سيتبيّن من عدم انحصار جريان استصحاب عدم التذكية بخصوص كونها هي الأمر البسيط، بل يمكن القول بجريانه على سائر الاحتمالات أيضاً.

نظريّة صاحب الكفاية^(٢)

اختار صاحب الكفاية^(٢) أنّ التذكية هي فري الأوداج مع الشرائط من قابليّة المحلّ وغيرها، وعليه فإذا شكّ في قابلية الحيوان للتذكية كان مقتضى الأصل عدم تحقّق التذكية، حيث إنّها عنده ليست مطلق الذبح، بل هي الذبح المقيد بوقوعه في المحلّ القابل فيستصحب عدمه.

١. أجود التقريرات ٣: ٣٣٨.

٢. كفاية الأصول: ٣٩٧.

نظرية المحقق النائيني رحمته

ذهب المحقق النائيني^(١) إلى كونها هي الذبح مع الشرائط وتكون قابلية المحل شرطاً لتأثيره، فإذا أحرز الذبح مع الشرائط من إسلام الذابح وقابلية المحل وغيرهما يحصل العلم بتحقق التذكية، وأما مع الشك فيها فحيث إن القابلية لا أصل لها يقتضي رفع الشك بالنسبة إليها تصل النوبة إلى الأصل الحكمي من أصالة الحل والطهارة.

واستدل^(٢) على كون التذكية هي الذبح مع الشرائط بوجهين، الأول كون المرجع في تعيين المفاهيم هو العرف، والظاهر من التذكية عندهم هي الذبح مع الشرائط.

والثاني: كونها هي الظاهر من الروايات أيضاً، ولكنه لم يبين وجهاً لاستظهاره من العرف، ولا لاستظهاره من الروايات.

نظرية المحقق العراقي رحمته ونقده

واختار المحقق العراقي كون التذكية نفس السبب أي الفعل الخاص لا المسبب، واستدل عليه بوجوه^(٣) ثلاثة:

الأول: إسناد التذكية في الآية الشريفة ﴿أَلَا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(٤) إلى المخاطبين

المتصدّين للذبح، فيدلّ على كون التذكية هو الفعل الصادر منهم،

١. أجدد التقريرات ٣: ٣٣٨.

٢. أجدد التقريرات ٣: ٣٣٨.

٣. نهاية الأفكار ٣: ٢٥٧.

٤. الآية ٣ من سورة المائدة.

الثاني: قوله ﷺ في موثقة ابن بكير: «ذَكَاهُ الذَّبِيحُ أَوْ لَمْ يَذْكُ»^(١).

الثالث: قوله في رواية ابن حمزة: «أَوْ لَيْسَ الذَّكْيُ مَا ذَكِّيَ بِالْحَدِيدِ»^(٢).

ولكنها بأجمعها مورد للمناقشة والإشكال:

أما الوجه الأول فيرد عليه نقضاً بأن الطهارة قد أُسندت في الآية الشريفة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ إلى الفاعل، مع أنها اسم للمسبب من الغسلات والمسحات، وحقلاً بصحة إسناد المسبب إلى فاعل السبب حقيقة، مثل الإحراق والقتل إلى من ألقى النار أو قطع الرأس بالسيف فيقال: أحرقت الدار أو قتلت زيداً، مع أنهما مستبان من النار الملقى والقطع الحاصل بالسيف. وأما الوجه الثاني من الاستدلال بالموثقة فلا دلالة فيها على كون التذكية هي نفس الذبيح، لبداهة أنه لا معنى لإسناد صدور الذبيح عن الذبيح، بل هو على خلاف مدعاه أدل، حيث يدل على كون التذكية أمراً صادراً من الذابح ويكون الذبيح سبباً لحصوله.

وأما الوجه الثالث من قوله: «أوليس الذكي ما ذكّي بالحديد» فيحتمل فيه الوجهان، فإن الظاهر منها هو أنّ الذكي هو المذبوح بالحديد، ولكنّه لا يدل على كون التذكية هو الذبيح، إذ كما يحتمل كون الذكي هو المذبوح من ناحية كون التذكية هي الذبيح، كذا يحتمل كون الذكي هو المذبوح من جهة كون التذكية مسبباً عن الذبيح، لما تقدّم من صحة إسناد المسبب إلى سببه (بمعنى صدوره عنه، فيكون وزان أو ليس الذكي ما ذبح بالحديد وزان أو ليس

١. الوسائل ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

٢. الوسائل ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

المقتول ما قطع رأسه بالسيف ووزان أو ليس المحروق من أُلقي في النار. فالمتحصّل إلى هنا عدم تبين مسلك الشيخ، واتّفاق أنظار صاحب الكفاية والمحقّق النائيني والعراقي رحمهم الله على كون التذكية هي فري الأوداج مع الشرائط الشرعيّة من القابليّة للتأثير وغيرها.

نظريّة المحقّق الإصفهاني رحمهم الله

ذهب المحقّق الإصفهاني^(١) إلى كون التذكية اعتباراً شرعياً يكون وزانه بالنسبة إلى الذبح وزان المسبّب إلى السبب، واستدلّ عليه بوجهين.

الأول اقتضاء الإطلاقات العرفيّة والشرعيّة على كونه أمراً معنويّاً حاصلًا من الذبح، نظير الطهارة الحاصلة من الغسلات والمسحات، فكما أنّها ليست نفس الغسلات والمسحات بل هي طهارة معنويّة حاصلة منها، فكذلك التذكية هي طهارة معنويّة حاصلة من فري الأوداج لانفسها، حيث إنّها لو كانت عنواناً قائماً بنفس الفري للزم منه صحّة اتّصاف الذبح بأنّها ذكي، مع أنّه لا يصحّ عرفاً بأن يقال: إن الذبح ذكي بل هو عنوان قائم باللحم والمذبوح، ضرورة أنّه يصحّ أن يقال: إنّ اللحم ذكي، كما يقال: المتوضئ طاهر، ولا يصدق أنّ الوضوء طاهر.

الثاني: لزوم الانفكاك بين التذكية وبين الحليّة والطهارة بناءً على كونها هي الذبح، حيث يمكن أن يكون الحيوان مذبوحاً من غير أن يكون حلالاً طاهراً فيما إذا كان غير واجد للشرائط دون ما إذا كانت التذكية هي الاعتبار

الشرعي الحاصل من الذبح، فإنها بهذا المعنى ملازمة مع الحلية والطهارة، ومن المعلوم ملازمة هذا العنوان معهما، فتدلّ الملازمة الثابتة على أنها هي الطهارة المعنوية الحاصلة من الذبح لا نفس الذبح.

وجه النظر في كلامه

وكلا الوجهين مورد للنظر والإشكال:

أما الوجه الأول: فيرد عليه أولاً: أن المرجع في مفاهيم جميع العناوين المأخوذة في الخطابات الشرعية هو العرف العام لا عرف المتشرعة، ولا ريب في أن المفهوم من التذكية عندهم ليس هو الأمر الاعتباري الشرعي من الطهارة الشرعية المجعولة إما بجعل الذبح سبباً لها أو موضوعاً، وعلى أي تقدير لا معنى لكون المفهوم عندهم هو الاعتبار الشرعي مع فرض كونهم منعزلين عن الدين، فمن نفس الدليل يظهر عدم تناسبه مع الدعوى، نعم يناسب الدعوى مع عرف المتشرعة، ولكنه خلاف المفروض من كون المرجع في مفاهيم عناوين الموضوعات المأخوذة في الأدلة الشرعية هو العرف العام.

وثانياً: أن المرجع لتعيين ما يفهم العرف من اللفظ عند عدم وضوح المعنى بحيث ينسب من الإطلاق إلى ذهنهم هو كلمات أئمة اللغة في بيان ما هو المنسب منه عندهم، وقد صرح من يعتنى بشأنه، منهم: مثل الراغب في المفردات^(١) وابن الأثير في النهاية^(٢) والفيروزآبادي في القاموس^(٣) وابن

١. قال الراغب: ذكيت الشاة ذبحتها، المفردات: ٣٣٠ (ذكا).

٢. قال ابن الأثير: التذكية الذبح والنحر والاسم الذكاة والمذبح ذكي، النهاية ١: ٦٠٨ (ذكا).

٣. في القاموس مادة (ذكا).

سيده في اللسان^(١) بأنّ الذكاة هو الذبح والنحر وإخراج الحرارة الغريزية ونحو ذلك، فكون التذكية هي المسبّب عن الذبح مخالف لما ذكره علماء اللغة مع كون كلامهم مبين لما هو المتفاهم منها عند العرف، والظاهر هو الخلط بين التزكية بالزاء فإنّها بمعنى الطهارة والتخلية عن القذارة كقوله تعالى: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ﴾^(٢) والتذكية بالذال فإنّها بمعنى الذبح. كما يشهد عليه المراجعة للروايات أيضاً، فإنّه يظهر من التفحص فيها أيضاً كون التذكية هو الذبح، وهي طوائف ثلاثة:

منها: ما عبّر فيها عن الذبح بالذكاة مثل قوله ﷺ فيما رواه فضالة عن سيف ابن عميرة: «إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ فَأَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَهُوَ ذَكَاتُهُ»^(٣) فإنّه يدلّ على أنّ الذكاة هي إرسال الكلب المعلم وذكر اسم الله عليه والرواية صحيحة السند. وقوله ﷺ في رواية حكم بن حكيم الصيرفي عن أبي عبد الله ﷺ: «أوليس قد جامعوكم على أنّ قتله ذكاته؟ قال: قلت: بلى»^(٤) فإنّ الإمام ﷺ قد أثبت كون القتل هو الذكاة كما هو كذلك عند الخاصّة.

وفي رواية ثالثة عن أبي عبد الله ﷺ قال: «ذكرنا الرؤوس من الشاة فقال ﷺ: الرأس موضع الذكاة»^(٥) فإنّها أيضاً تدلّ على أنّ الذكاة هو الذبح، فإنّ موضعه هو الرأس دون المسبّب فإنّ محلّه هو تمام الذبيحة. ويشهد عليه قوله ﷺ في

١. في اللسان ٥: ٥٢، التذكية الذبح والذكاة الذبح (مادة ذكى).

٢. الآية ٢ من سورة الجمعة.

٣. وسائل الشيعة ٢٣: ٣٤٣، الباب ١ من أبواب الصيد، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٢٣: ٣٣٣، الباب ٢ من أبواب الصيد، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ٢٤: ١١، الباب ٣ من أبواب الدبائح، الحديث ٣.

رواية أخرى «لأتأكل ذبيحة لم تذبح من مذبحها»^(١) فإنه يدل على أن المراد من كون موضع الذكاة هو الرأس هو المذبح وتكون الذكاة هو الذبح.

وفي رواية أخرى قال: «سألت أبا جعفر^(٢) عن رجل ذبح فسبقه السكين فتقطع الرأس، فقال: ذكاة وحيّة لأبأس بأكله»^(٣) فإنها تدل على أن فري الأوداج مع قطع الرأس هو الذكاة وإن كانت ذكاة وحيّة أي سريعة، حيث حمل الإمام^(٤) الذكاة على نفس الفعل دون المسبب منه.

ومنها: الروايات الدالة على اعتبار الحديد في الذكاة كمعتبرة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر^(٥) المشتملة على قوله^(٦): «لا ذكاة إلا بحديدة»^(٧) ورواية سماعه المضمرة المشتملة على قوله^(٨): «لاتذك إلا بحديدة نهى عن ذلك أميرالمؤمنين^(٩)»^(٤) وغيرها من الروايات^(٥).

ووجه الاستدلال بهذه الروايات هو أنّ الاستثناء في هذه الروايات يدل على أنّ ذكاة الحيوان ينقسم إلى قسمين: الذكاة بالحديد، والذكاة بغيرها، ويكون كلاهما مندرجاً في المستثنى منه وإلا لما صحّ الاستثناء منه. وهذا يكشف عن كون الذكاة هو الذبح، فإنه يقبل الانقسام إلى قسمين: الذبح بالحديد،

١. وسائل الشيعة ٢٤: ١٢، الباب ٤ من أبواب الذبح، الحديث ١ و٢٤: ١٥، الباب ٥ من أبواب الذبائح، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ٢٤: ١٧، الباب ٩ من أبواب الذبائح، الحديث ١.

٣. الوسائل ٢٤: ٨، الباب ١ من أبواب الذبائح، الحديث ١.

٤. الوسائل ٢٤: ٨، الباب ١ من أبواب الذبائح، الحديث ٤.

٥. مثل ما عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله^(٦) أنه قال: «لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة»

وسائل ٢٤: ٨، الباب ١ من أبواب الذبائح، الحديث ٣.

والذبح بغير الحديد، ولو كان هو المسبب من الذبح مع الشرائط لكان غير قابل للانقسام، حيث إنّه بسيط أمره دائريين الوجود والعدم غير قابل للاتصاف بالصحيح تارة وبالفاسد أخرى، كما في الطهارة بناءً على كونها هي المسبب الحاصل عن الغسلات والمسحات الواجدة للشرائط. ولعلّ استناد المحقق العراقي بقوله في رواية ابن حمزة: «او ليس الذكي ما ذكي بالحديد»^(١) في كون التذكية هي الذبح إلى هذا الوجه.

ومنها: الروايات الواردة في صيد السمك مثل ما في المرسل المروي في كتاب علي بن جعفر عن كتاب علي عليه السلام «عما أصاب المجوسي من الجراد والسمك أيحل أكله؟ قال عليه السلام: صيده ذكاته»^(٢) وما في الاحتجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ السمك ذكاته إخراجة من الماء»^(٣).

تقريب الاستدلال بهذه الروايات هو أنّ حمل الذكاة على الصيد فيها يدلّ على كون الصيد هو الذكاة، ولو كان الذكاة هو المسبب الحاصل عن الصيد لما صحّ حملها عليه إلاّ عناية.

فهذه الروايات بأصنافها المختلفة شاهدة على كون التذكية هي الذبح بناءً على كون الإسناد فيها بنحو الحقيقة كما هو مقتضى القاعدة، وحملها على المجاز في الكلمة أو الاسناد يحتاج إلى وجود القرينة العقلية أو اللفظية، والمفروض عدم وجودها لا لفظاً ولا عقلاً، مع كثرة هذه الروايات إلى حدّ

١. الوسائل ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

٢. الوسائل ٢٤: ٧٧، الباب ٣٢ من أبواب الذبائح، الحديث ٨.

٣. الوسائل ٢٤: ٧٥، الباب ٣١ من أبواب الذبائح، الحديث ٨.

يحصل القطع بصدور بعضها، مضافاً إلى كون أكثرها تامة السند والدلالة،
فيثبت بها كون التذكية هي الذبح لا المستبب منه بحسب الاقتضاء.

البحث في وجود المانع

فلابد من البحث عن وجود المانع وعدمه، والمانع في المقام هو ما ورد في
مؤتفة ابن بكير «ذكاه الذبح»^(١) فإنه لو كان الذكاة هو نفس الذبح لما صح
جعل الذبح فاعلاً له وكونه صادراً منه، ضرورة عدم صدور الشيء من نفسه،
فتدل الجملة على كون التذكية هو المستبب عن الذبح لا نفسه.

والجواب عنه أولاً: كون الرواية مضطربة المتن من حيث دلالة بعض
جملات المتن على مانعية ما لا يؤكل في الصلاة وبعضها الآخر على كون غير
ما لا يؤكل شرطاً للصلاة، ولأجل ذلك التزم عدّة من الفقهاء بمانعية ما لا
يؤكل وعدّة بشرطية غير ما لا يؤكل، ولأجل الاضطراب في المتن ذهب من هو
عَلِمَ في الحديث من المجلسي^(٢) والفيض^(٣) إلى عدم كون المتن
بألفاظها صادرة عن المعصوم^{عليه السلام}، بل هي منقولة بالمعنى. وعلى هذا فيشكل
رفع اليد لأجل هذه الجملة عن ظهور تلك الروايات الكثيرة.

وثانياً: بإسقاط الجملة عن الحجية لاختلاف النسخة فيها الموجب
لإجمالها، إذ في نسخة «ذكاه الذبح» فتكون ظاهرة في كون الذبح سبباً، وفي

١. الوسائل ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١١.

٢. مرآة العقول ١٥: ٣٠٨، الباب اللباس الذي تكره الصلاة فيه، الحديث ١.

٣. الوافي ٥: ٤٠٢، باب الصلاة في الجلود والأوبار، الحديث ١.

أخرى «ذكاه الذابح» وعليه يكون مؤيداً لما تقدّم من الروايات من كون التذكية هو الذبح، حيث إن ما يصدر من الذابح حقيقة هو الذبح.

وثالثاً: بأن الجملة مانعة عن كون التذكية هي الذبح فيما إذا كانت التذكية منحصرة بخصوص الذبح، وأما مع تعدّد أنحاء التذكية بالأخذ من الماء في السمك، وبالأخذ في الجراد، وإرسال الكلب المعلم في الصيد، وابتدار القوم بالسيف في الحيوان المستعصي أو المتردي في البئر^(١) فلا يكون مانعاً من استناد الذكاة إلى الذبح وكون الذبح موجباً للتذكية في مقابل سائر ما يحصل به التذكية. ثم على فرض تمامية ظهور الجملة في كون الذكاة مسببةً عن الذبح والتنزّل عمّا ذكر من الإشكال واستقرار معارضتها لتلك الروايات فمقتضى القاعدة تقدّم تلك الروايات عليها، حيث تكون الموثقة مخالفة لما اشتهر رواية بين الأصحاب فلا بدّ من الأخذ بما اشتهر ودعة الشاذّ النادر، وتكون النتيجة كون التذكية هي السبب أي الذبح.

ثم لو تنزّلنا عن ذلك كلّه وفرضنا عدم تمامية الوجوه المذكورة للجواب عن الموثقة وعدم تمامية تقديم الروايات عليها بالشهرة واستقرار التعارض بينها وبين الموثقة كانت النتيجة تردّد التذكية بين كونها هي السبب أو المسبّب.

الثمرة المترتبة على كون التذكية هي السبب أو المسبّب

تظهر الثمرة بين الوجهين في جريان أصل عدم التذكية، فإنّ الفقهاء التزموا بجريانها بناء على كونها هي المسبّب، حيث إنّها مشكوكة الحصول، وبعدهم

جريانها بناءً على كونها هي السبب، وذلك لفرض تحقّقه في الخارج، ولكن في عدم جريانها على هذا التقدير بنحو الإطلاق بحث سيجيء إن شاء الله.

نظريّة المحقّق العراقي رحمته في وجه عدم جريان استصحاب عدم قابليّة الحيوان للتذكية

وقد منع المحقّق العراقي^(١) من جريان استصحاب عدم قابليّة الحيوان للتذكية عند الشكّ في قابليّته، بدعوى أنّ قابليّة الحيوان للتذكية من لوازم الماهيّة واستصحاب العدم الأزلي إنّما يجري في لوازم الوجود دون لوازم الماهيّة. أمّا الكبرى فلكون لوازم الوجود مسبوقة بالعدم، فإنّ الموجود كما يكون مسبوقة بعدم وجوده قبل الوجود فكذلك لوازم الوجود، حيث إنّها من لوازم الوجود، فبعدم الملزوم تكون معدومة، فيستصحب عدمها الأزلي كما يستصحب عدم الملزوم قبل الوجود، وذلك بخلاف لوازم الماهيّة فإنّها تابعة للماهيّة غير منفكّة عنها، فلامعنى لاستصحاب عدمها الأزلي، فمثل القرشيّة حيث إنّها من لوازم وجود المرأة تكون معدومة قبل وجودها فيستصحب عدمها الأزلي، وذلك بخلاف مثل عشرية العشرة ومثاليّة المثقال وكزّية الكزّ، فإنّها من لوازم ذات العشرة والمثقال والكزّ، فلامعنى لاستصحاب عدمها الأزلي. وعلى هذا الأساس اختار صاحب المستمسك^(٢) عدم جريان استصحاب عدم الكزّية الأزلي في الماء الذي يشكّ في كزّيّته من ناحية كون الكزّية من لوازم الماهيّة.

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٥٧.

٢. مستمسك العروة الوثقى ج ١: ١٦٥ فصل في الماء الراكد بلامادة، مسألة ٧.

وأما من حيث الصغرى ففي المقام تكون القابلية للتذكية من لوازم ذات الحيوان، فإنّ ذات الكلب غير قابلة للتذكية بخلاف ذات البقر والغنم فلا تكون مسبوقه بالعدم، حيث إنّ لوازم الذات لا تنفك عن الذات. هذا ولكنه لم يتعرّض لدليل على كون القابلية من لوازم الماهية فيكون ما ادّعاه مجرد دعوى بلا دليل.

ما هو الفارق بين لوازم الوجود ولوازم الماهية

والتحقيق في توضيح لوازم الماهية ولوازم الوجود وما هو الفارق بينهما هو: أنّ اللوازم والأوصاف تارة تعرض على الماهية بلحاظ وجودها الخارجي كالسواد والبياض بالنسبة إلى الجدار، فإنّ الجدار بلحاظ وجوده في الخارج يتّصف بكونه أسود أو أبيض، وأخرى تعرض عليها بلحاظ وجودها الذهني كعروض النوعية على الإنسان والجنسية على الحيوان فإنّ الإنسان بلحاظ وجودها في الذهن تكون نوعاً بخلاف مفهوم زيد مثلاً (وأما مع قطع النظر عن وجودها في الذهن فلا تكون معروضاً لا للنوعية ولا للجزئية) وثالثة تعرض اللازم على الماهية مع قطع النظر عن وجودها في الخارج والذهن، فإنّ ماهية الإنسان الموجود في الذهن يعرض عليه الإمكان مع تجريد العقل لها عن وجودها في الذهن ووجودها في الخارج، بمعنى أنّ العقل يلاحظ ماهية الإنسان الموجودة في الذهن مع تجريدها عن وجودها الذهني معروضة للإمكان أي يتساوى نسبة تلك الذات إلى الوجود والعدم. والمقصود من لوازم الماهية القسم الثالث، وأما القسم الأول والثاني فهما من لوازم الوجود الخارجي والذهني.

ما يرد على نظريته من الإشكال

وفي المقام تكون قابلية الحيوان للتذكية من القسم الأول، حيث إن لازم الماهية يعرض على الماهية ويصدق عليها أنها متصفة به في ظرف كونها معدومة، فإن ماهية الإنسان متصفة بالإمكان حتى في ظرف ملاحظتها معدومة، ومن المعلوم عدم صدق القابلية للتذكية وعدمها على الحيوان المعدوم ضرورة أن الكلب المعدوم لا يصدق عليه أنه غير قابل للتذكية والغنم المعدوم لا يصدق عليه أنه قابل لها، بل الكلب الموجود يتصف بأنه غير قابل والغنم الموجود بأنه قابل، مع أنه يصدق على الكلب المعدوم والغنم المعدوم بأنه ممكن.

هذا مضافاً إلى أنه يرد عليه نقضاً بالتزامه باستصحاب بقاء القابلية عند الشك في ارتفاعها بالجلل^(١) مع أنه لو كانت القابلية من لوازم الماهية لما كانت قابلة للاستصحاب لا حدوثاً ولا بقاءً، حيث إن لازم الذات غير قابل الانفكاك عن الذات (فلا معنى للشك في بقائه على فرض ثبوت الملازمة) فهي غير قابلة للاستصحاب لا بالنسبة إلى الحدوث ولا بالنسبة إلى البقاء. لا يقال: إن ما كان من لوازم الذات هي القابلية الشأنية فهي غير قابلة للاستصحاب، وأما القابلية الفعلية فلا مانع من استصحاب بقائها.

فإنه يقال: الشأنية والفعلية كلاهما من خواص لوازم الوجود، حيث إنهما عبارتان عن القوة والفعل وهما من خواص الإمكان الاستعدادي الذي هو من

١. في التقرير: إن كانت القابلية مسبقة بوجودها كما لو شك في زوالها بمثل الجلل ونحوه يجري فيها استصحابها ويترتب عليه آثار فري الوداج وعدمه ولو بالأصل. نهاية الأفكار ٣: ٢٥٦.

لوازم الوجود، إذاً الالتزام بهما اعتراف بكون المعروض لهما من لوازم الوجود. فتحصل بطلان التفصيل بين الشك في أصل القابلية وبين الشك في بقائها بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأول، ضرورة أنّ القابلية لو كانت من لوازم الذات فهي غير منفكة عن الذات، فلامعنى للشك في بقائها فإنّ الذاتيات لا تنفك عن الذات ولولم تكن من لوازمها، فيجري الاستصحاب في الشك في أصل القابلية، حيث إنّها مسبقة بالعدم أزلاً فيحصل الشك في بقائها.

كلام بعض الأعاظم في الجواب عما أفاده المحقق العراقي

قد أشكل بعض الأعاظم في مسألة اللباس المشكوك في كتاب العروة^(١) في كلام المحقق العراقي بأنه خلط بين الحمل الأولي والحمل الشايع الصناعي، بتوضيح: أنّ الذات والذاتيات بالحمل الأولي الذاتي غير مسبقة بالعدم الأزلي، حيث إنّها غير قابلة للسلب عن موضوعاتها، ضرورة أن الإنسان بهذا الحمل إنسان أزلاً والإنسان حيوانٌ ناطقٌ أزلاً. وأمّا بالحمل الشايع الصناعي تكون لوازم الذات مسبقة بالعدم، فإذا شك في كلبية ما في الخارج أو حجرية يصح أن يقال: هذا الموجود في الخارج قبل وجوده لم تتحقق كلبيته وبعد وجوده في الخارج نشك في تحقق الكلبية في الخارج فيستصحب عدمها، وحيث إنّ المدار في جريان الاستصحاب هو الحمل الشايع لا الحمل الأولي يكون الاستصحاب بالنسبة إليه تاماً حتى في الذات والذاتيات بلحاظ وجودها الخارجي.

عدم تمامية ما أفاده بعض الأعظم

والتحقيق عدم ورود هذا الإشكال على ما أفاده المحقق العراقي، والوجه في عدم وروده يحتاج إلى بيان مقدمتين:

الأولى: هي أنّ المحمول في الحمل الأولي هو نفس الذات أو الذاتيات من دون لحاظ الوجود فيه، ومن المعلوم أنّ سلب الذات أو الذاتيات عن الموضوع وهو الذات محال مستلزم للخلف، فالإنسان إنسان والإنسان حيوان ناطق، سواء فرض ذلك بالنسبة إلى الإنسان الموجود أو غير الموجود. وأمّا في الحمل الشائع الصناعي يكون المحمول خارجاً عن الذات كالإنسان موجود والإنسان عالم، وعلى أي تقدير يكون سلب الذات والذاتيات عن الذات محالاً، سواء ذلك في الحمل الأولي الذاتي أو الحمل الشائع الصناعي، وإنّما الفارق بين الحملين كون المحمول في الأول داخل في صقع الذات، وفي الثاني خارجاً عن صقعها.

الثانية: وهي الأهم من الأولى كون المناط في جريان الاستصحاب هو الشك في بقاء ما هو الموضوع المأخوذ في الأدلة الشرعية من دون أيّ مسامحة فيه، فلا بدّ من الدقة فيما هو المأخوذ فيها، والموضوع المأخوذ في الخطابات الشرعية المترتب عليه الحكم الشرعي في جميع أبواب الفقه ليس هو الوجود المضاف إلى الذات حتّى يكون الموضوع هو المحمول بالحمل الشائع، بل الموضوع فيها هو نفس الذات، وإنّما القرينة العقلية قائمة على كون المراد هو الذات المضافة إلى الوجود، مثلاً في باب النجاسات ما رتب عليه النجاسة هو البول والدم والغائط والكلب والخنزير لا

وجود البول والدم، وربّبت الحرمة في الآية الشريفة ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾ على نفس الذوات. وبالجملة: فالموضوع للأحكام الشرعيّة هو نفس الماهيات، سواء كانت من العناوين الذاتيّة كالكلب أو العرضيّة كالقرشيّة، ولكن القرينة العقلية قائمة على كون المراد منها هو الذات المضافة إلى الوجود الخارجي، فلو كان الموضوع في الأدلّة وجود هذه الذوات لكان مجالاً لجريان استصحاب العدم الأزلي بالنسبة إليها، حيث كانت إضافة الوجود إليها مسبقة بالعدم فيستصحب عدمها (ويكون من الاستصحاب بالحمل الشايع الصناعي) ولكته لَمَّا كان الموضوع بحسب الأدلّة هو الذوات وإن كانت هي الذات المفروضة الوجود يعني الكلب الموجود مثلاً فلا معنى لجريان استصحاب العدم الأزلي بالنسبة إليها، حيث يرجع الاستصحاب إلى أن كلبية هذه الذات الموجودة كانت مسبقة بالعدم فيستصحب عدمها، مع أنّ الذوات ولوازمها كما تقدّم غير مسبقة بالعدم عن ذواتها، فإنّ الإنسان إنسان والكلب كلب لا يمكن سلب الإنسانيّة والكلبيّة عنها لا بالنسبة إلى الإنسان والكلب الموجودين ولا بالنسبة إلى المعدومين منهما، بل المسلوب عنهما في الأزل هو إضافة الوجود إليهما، مع أنّ المفروض كون الموضوع في الأدلّة الشرعيّة بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على موضوعاتها هي العناوين الذاتيّة، فلا معنى لجريان استصحاب العدم الأزلي بالنسبة إليها، بلافق في ذلك بين كون الحمل في القضيّة بنحو الحمل الشايع الصناعي أو الحمل الأوّلي بعد كون الموضوع في الحمل الشايع أيضاً هو الذوات المضافة إلى الوجود ولوازمها.

فهذا الجواب غير وافي لدفع ما أفاده المحقق العراقي وناشئ من الخلط فيما هو الموضوع في الأدلة الشرعية ولحاظ كون الموضوع فيها هو الوجودات المضافة إلى العناوين الذاتية فتكون مسبوقه بالعدم ويصح استصحاب العدم الأزلي بالنسبة إليها، مع أن الموضوع في الأدلة بحسب الواقع ليس هو الوجودات المضافة، بل - على ما عرفت في جميع الخطابات - هي العناوين الذاتية، وهي غير مسبوقه بالعدم أولاً بل افرق في ذلك بين الحمل الأولي والحمل الشايع الصناعي، كما هو الظاهر في الخطابات الشرعية لقيام القرينة العقلية على كون المراد منها هي العناوين الذاتية المضافة إلى الوجود لا الذوات من حيث هي هي، بدهاء عدم ترتب الآثار الشرعية على الماهية من حيث هي.

والصحيح في الجواب عما ادعاه المحقق العراقي ما عرفت من عدم كون القابلية من لوازم الماهية وعوارضها، بل هي من لوازم الوجود الخارجي.

ما هو الوجه لعدم جريان استصحاب عدم القابلية للتذكية أولاً
ولكن مقتضى التحقيق عدم تمامية استصحاب العدم الأزلي في موارد الشك في قابلية الحيوان للتذكية، وذلك لوجهين:

الأول: عدم وقوع القابلية بعنوانها موضوعاً في الأدلة الشرعية بالنسبة إلى الحلية والطهارة، بل ما هو الموضوع لترتب الأثر شرعاً إنما هو الذبح مع الشرايط الخاصة، فإنه بالنسبة إلى بعض الحيوانات يكون موضوعاً للحكم بالحلية والطهارة كالغنم مثلاً، وبالنسبة إلى بعضها الآخر يكون موضوعاً

للطهارة فقط دون الحلية كالسباع، وبالنسبة إلى بعض لا يترتب عليه الأثر شرعاً لا الحلية ولا الطهارة.

الثاني: يحتمل أن يكون منشأ الاختلاف في ترتب الأثر وعدمه هونفس الذوات بأن تكون ذواتها المختلفة منشأ لاختلاف ترتب الأثر على الذبح وعدمه، ويحتمل أن يكون منشأ الاختلاف هو الملاك القائم بالذبح المختلف بحسب اختلاف الذبيحة، ويحتمل أن يكون المنشأ هي قابلية بعضها للتذكية وعدم قابلية بعض آخر لها، فمع عدم إحراز كون المنشأ هي القابلية لا وجه لجريان استصحاب عدم القابلية.

توقف الأصل العملي على عدم الأصل اللفظي

الأمر الرابع: يشترط في جريان أصالة عدم التذكية وجوداً وعدمياً عدم وجود عموم دال على قابلية كل حيوان للتذكية، وإلا فالعام هو المرجع ولا تنصل النوبة إلى جريان الأصل.

ومورد الكلام هو الحيوان غير ما كول اللحم وغير ذي النفس السائلة؛ لأن الأول ليس مختلفاً فيه، فيكون خارجاً عن البحث، والطهارة في الثاني ثابتة من دون احتياج إلى التذكية، ويحرم لحمه مطلقاً... وفيه قولان: الأول: عدم وجود الدليل العام على قبول كل حيوان للتذكية، بل الدليل على عدم قابلية غير ما كول اللحم للتذكية كالسواق. الثاني: وجود الدليل العام على قابليته للتذكية.

مستند القائل بعدم قابليّة غير ما أكل اللحم للتذكية ونقده

قد استدلّ على عدم قابليّة غير ما أكل اللحم للتذكية بما عن علي بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصلّ فيها إلا فيما كان منه ذكياً، قال: قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه»^(١) فإنّ مفهوم الجملة الشرطيّة يدلّ على حصر الذكيّ فيما يؤكل لحمه ويكون موجباً لتخصيص العموم الدالّ على قابليّة كلّ حيوان للتذكية بما يؤكل.

ولكنّه غير وافي لإثبات هذا القول، وذلك لعدم تماميّة هذه الرواية سنداً لاشتماله على من ضُغف كمحمّد بن سليمان الديلمي وغيره، ودلالةً لكون سؤال السائل فيها عن لبس الفراء في الصلاة، فتكون ظاهرة في اشتراط كون الذكيّ في الصلاة مشروطاً بكونه ممّا يؤكل لحمه، ولا أقلّ من احتمال ذلك، فلا تكون الرواية تامّة الدلالة بالنسبة إلى غير ما يلبس في الصلاة.

مستند القائل بوجود العام الدالّ على قابليّة كلّ حيوان للتذكية

واستدلّ للعموم بالنصوص: منها: موثقة ابن بكير قال: «سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبير؟ فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ الصلاة في وبركّل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد، (إلى قوله) وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد، ذكاه الذبح أو لم يذكّه»^(٢).

١. وسائل الشيعة ٤: ٣٤٦، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

وقوله عليه السلام: «ذكاه الذبيح أو لم يذكّه» يدلّ على كون كلّ حيوان غير مأكول اللحم قابل للتذكية، فإن كلمة «أو» سواء كانت للتقسيم أو للترديد تدلّ على كون كلّ حيوان غير مأكول اللحم يكون مقسماً لكونه ذكياً أو غير ذكي. والسند تامّ لا إشكال فيه، واحتمال النقل بالمعنى لا يضرب بحجّة الرواية بالنسبة إلى ما يكون ظاهراً في المراد.

ومنها: صحيحة علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود؟ قال: لا بأس بذلك»^(١) فإنّ السؤال عن حكم جميع الجلود وأجاب عليه السلام عن عدم البأس فيها، وجواب الإمام عليه السلام يدلّ على أنّ جميعها قابل للتذكية، إذ بدونها تكون ميتة لا يصحّ الانتفاع بها، فهي أيضاً تامّة الدلالة والسند، وإن لم يكن سندها كسند الأولى من حيث القوّة.

ومنها: صحيحة ريان بن الصلت، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء السمور والسنجاب والحواصل وما أشبهها، والمناطق والكيمخت والمحشوّ بالقزّ والخفاف من أصناف الجلود؟ فقال لا بأس بهذا كلّه إلا بالثعالب»^(٢) فإنّها أيضاً كسابقتها تدلّ على قابليّة جميع الجلود للتذكية، ولكنها معارضة مع الرواية الأولى بالنسبة إلى الثعالب، حيث إنّ الأولى تدلّ على جواز الانتفاع من جلود الثعالب وهذه الرواية تدلّ على عدم الجواز، فتعارضان بالنسبة إليها، وأمّا بالنسبة إلى غيرها فدلالتهامّة بلا إشكال.

وأما بالنسبة إلى مورد التعارض فقد يجمع بينهما بالجمع الدلالي حيث

١. وسائل الشيعة ٤: ٣٥٢، الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٤: ٣٥٢، الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

إِنَّ الْأُولَى نَصَّ فِي الْجَوَازِ فَتَحْمَلُ الثَّانِيَةَ عَلَى الْبَاسِ فِي الْجُمْلَةِ (من الالتزام بالكرهية).

ولكنه مورد للنظر والإشكال، وذلك لكون نفي الباس عن الشيء وثبوت البأس فيه متنافيان عرفاً، نظير الجواز وعدم الجواز - فيتساقطان بالنسبة إلى الثعالب ويكون المرجع موثقة ابن بكير بناءً على مبنى التساقط، وأما بناءً على مبنى التخيير كما هو المختار، فيكون الفقيه مخيراً في الأخذ بالجواز. وعلى أي تقدير فتكون هذه الروايات دالة على كون جميع أنواع ما لا يؤكل لحمه قابلة للتذكية إلا ما خرج بالدليل.

وتظهر ثمرة وجود العام - الدال على القابلية - وعدمه في الرجوع إلى الأصل العملي في الشبهة الحكمية أو الموضوعية وعدمه، ففي الحكمية كالشك في قابلية الحيوان المتولد من الشاة والكلب للتذكية يكون المرجع هو العام على فرض ثبوته ويحكم بطهارته بمقتضى عموم قابلية كل حيوان للتذكية ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي. وأما بناءً على عدم ثبوته يكون المرجع هو الأصل العملي من استصحاب عدم التذكية بناءً على كونها المسبب من الذبح، وأما بناءً على كونها هي نفس الذبح المحقق في الخارج تصل النوبة إلى استصحاب القابلية وعدمها على ما تقدم من اختلاف المباني. وتوضيحه يحتاج إلى ملاحظة ما للشبهة الحكمية والموضوعية من الصور وبيان حكم كل واحد منها.

صور الشبهة الحكمية ومقتضى الأصل العملي في كل واحد منها
 الصورة الأولى: أن يكون منشأ الشك في حلية الحيوان وطهارته هو الشك
 في قابليته للتذكية وعدمها - مثل الحيوان المتولد من الشاة والكلب -
 ومقتضى الأصل على فرض عدم وجود العام الدال على قابلية كل حيوان
 للتذكية هو استصحاب عدم القابلية أولاً من جهة انتفائها بانتفاء موضوعها،
 بناءً على جريان استصحاب العدم الأزلي وكون القابلية من عوارض الوجود
 كما هو مقتضى التحقيق فيها، وأما بناءً على عدم جريانه إماماً للقول بعدم
 جريان استصحاب العدم الأزلي أصلاً كما اختاره المحقق النائيني رحمته أول كون
 القابلية من عوارض الماهية كما ذهب إليه المحقق العراقي رحمته فتصل النوبة
 إلى استصحاب عدم التذكية، بناءً على كونها هي المسبب عن الذبح
 الواجد لما هو الدخيل في حصول السبب، وأما بناءً على كون التذكية هي
 نفس الذبح، فإن قلنا بكونها هي الذبح الخاص كان المرجع أيضاً
 استصحاب عدمه، وإن قلنا بكونها هي مطلق الذبح فلا يجري الاستصحاب
 بالنسبة إليها، وذلك لانتفاء الشك فيها.

الصورة الثانية: ما إذا كان منشأ الشك في الحلية والطهاره هو الشك في
 شرطية بعض ما يعتبر من الشرايط المعتبرة في التذكية كالشك في اعتبار
 كون الذبح بالحديد في تحقق التذكية أو في اعتبار إسلام الذابح، فإن قلنا
 بكون التذكية هي الأمر البسيط المسبب عن الذبح مع الشرط كان المرجع
 هو استصحاب عدم حصول المسبب، ولا مجال لاستصحاب عدم شرطية
 ما شك في شرطية من الحديد أو إسلام الذابح مثلاً بأن يقال: إن الشك في

تحقق التذكية مسبب عن الشك في شرطية ما شك في شرطيته، كاشتراط الذبح بالحديد، فيستصحب عدم اعتبار الشارع للشرطية، ومع فرض عدم جريان الاستصحاب تجري البراءة الشرعية عنها على القول بجريان حديث الرفع في الأحكام الوضعية، فتثبت التذكية. والوجه في عدم جريانه كون التذكية من اللوازم العقلية لعدم جعل الشرطية، فالسببية عقلية لا شرعية، فيكون الأصل مثبتاً.

هذا بناءً على كون التذكية هي المسبب، وأما بناءً على كون التذكية هي السبب وهي الذبح فتكون التذكية من الأمور العرفية وعند الشك في شرطية شيء فيه يكون المرجع هو إطلاق الموضوع وعدم تقيده به على ما هو مقتضى القاعدة في الموضوعات العرفية المأخوذة في الأدلة الشرعية في المعاملات وغيرها، كما يتمسك في عدم شرطيته ما شك في شرطيته للبيع من الماضيّة والعربيّة مثلاً بإطلاق ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وأما على فرض عدم كون التذكية هي الذبح العرفي، بل هي الذبح الخاصّ شرعاً فلا مجال للتمسك بالإطلاق، ضرورة أنه لا سبيل للعرف إلى تشخيص ما عند الشارع من السبب فيكون المرجع حينئذ أصالة عدم التذكية.

الصورة الثالثة: أن يكون منشأ الشك في التذكية هو الشك في مانعية شيء عنها، كالجلل بهذا المقدار مثلاً، فلا إشكال في هذه الصورة في استصحاب عدم جعل المانعية لما شك في مانعيته، كما يشك في حصول الجلل شرعاً بأكل القاذورات يومين أو ثلاثة أيام ففيه يحكم بتحقق التذكية لأجل إحراز

الذبح والشرائط بالوجدان وإحراز عدم المانع بمقتضى استصحاب عدم جعل المانع لما شك في مانعته .

ما هو الفارق بين الشك في شرطية شيء وبين الشك في مانعته

إن قلت: ما الفارق بين الشك في الشرطية والمانعية حيث حكموا بعدم جريان استصحاب عدم الشرطية وبجريان استصحاب عدم المانع، مع كون عدم المانع أيضاً مآله إلى الشرط، حيث إن المانع عدمه شرط في تحقق المقتضي.

قلت: قد تقدم مسلكان في حقيقة التذكية: أحدهما أنها مسببة عن أمور، كالذبح والاستقبال والتسمية و...، وثانيهما أنها السبب وهونفس الذبح وتلك الأمور المذكورة.

فعلى المسلك الأول: يتضح الفارق بينهما مع الالتفات إلى مقدمتين: الأولى: لا بد من الحكم في تحقق التذكية من إحراز ما هو دخيل في تحققها بالإحراز أو بالتعبد.

الثانية: أن حقيقة اعتبار مانعية شيء هو اعتبار اشتراط عدمه في المشروط، لأن الشرط على الاصطلاح الأصولي أعم من الوجودية والعدمية، بخلاف الاصطلاح الفلسفي حيث إنه لا يعقل تأثير الأمر العدمي.

وبعد هاتين المقدمتين نقول: إن كان الشك في مانعية شيء فالمفروض أن جميع ما يعتبر في التذكية كالذبح والاستقبال و... محرزة بالوجدان مثلاً، ونشك في مانعية الجلل بيومين مثلاً، فأركان استصحاب عدم المانع تامة،

فيحزر جميع ما يعتبر في التذكية إما بالوجدان أو بالتعبد، فلا يبقى شك في تحقق التذكية بعد.

وأما إذا كان الشك في شرطية شيء في التذكية، فالذي نحتاج إليه هو تحقق جميع شرائط التذكية، وأما الذي يستصحب هو عدم جعل الشرطية للمشكوك، ولا شك أن لازم عدم جعل الشرطية للمشكوك هو تحقق جميع الشرائط، فهو أصل مثبت.

وأما بناءً على كونها عبارة عن نفس السبب وهو الذبح فيكون المرجع هو الأخذ بإطلاق السبب لفرض إحراز ما هو الموضوع عرفاً ويرتفع الشك في شرطية ما شك.

الصورة الرابعة من الشبهة الحكمية هي: ما يكون منشأ الشك فيه هو الشك في كون الذبيحة من الحيوان المحلل الأكل أو المحرم الأكل مع إحراز جميع ما يعتبر في التذكية، ففي هذه الصورة إن قلنا بكون الأصل في اللحم هي الحرمة كما حكي عن الشهيد عليه السلام فيحكم فيه بالحرمة، ولكن التحقيق عدم تماميته حيث إن ما ادعي من الأصل لا يخلو أمره من كونه أصلاً لفظياً مستفاداً من عموم أو إطلاق، أو أصلاً عملياً، والأول منتفٍ قطعاً، وذلك لعدم وجود عموم أو إطلاق في الأدلة الشرعية دال على حرمة أكل كل لحم لا دليل على حليته. وأما الأصل العملي فينحصر في الاستصحاب والاحتياط ولا ثالث لهما، أما الاحتياط فلا دليل عليه إلا الأدلة العامة التي استدلت بها على لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية من الأخبار الآمرة بالتوقف، مثل «قف

عند الشبهة فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة^(١) والآمرة بالاحتياط مثل «اخوك دينك فاحتط لدينك»^(٢) وقد تقدّم^(٣) البحث عنها وعدم دلالتها على لزوم الاحتياط.

وأما الاستصحاب فلا مجال لجريانه إلا من ناحية حرمة لحم الحيوان في حال الحياة على فرض ثبوت حرمة أكله حيّاً، وهو ظاهر البطلان من ناحية عدم وحدة الموضوع بين الحيّ والميت، حيث إنّ الحياة مقوم للموضوع عرفاً. وعليه فيكون المرجع في هذه الصورة أولاً هو استصحاب عدم جعل الحرمة لما هو المشكوك من اللحوم، وعلى فرض التنزل يكون المرجع هو قاعدة الحلّ بلا إشكال.

هذا تمام الكلام في صور الشبهة الحكميّة في المسألة.

صور الشبهة الموضوعيّة ومقتضى الأصل فيها

الصورة الأولى: أن يكون منشأ الشكّ فيه هو الشكّ في قابليته للتذكية كتردده بين كونه لحم الغنم أو لحم الخنزير ففيه بناءً على وجود العامّ الدالّ على قابليّة كلّ حيوان للتذكية يكون المرجع هو هذا العامّ، بناءً على صحّة التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة له كما ذهب إليه صاحب العروة^(٤). وإن كان ما نسب إليه غير ثابت.

١. الوسائل ٢٧: ١٥٤ و ١٥٥، الباب ١٢ و ٢ وغيره من أبواب صفات القاضي.

٢. الوسائل ٢٧: ١٦٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٣. في الصفحة ١٩٧.

وأما بناءً على عدم صحّة التمسك به كما هو التحقيق فإن قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي بالنسبة إلى العناوين الذاتية، كعدم تحقّق عنوان الكلبية لهذا اللحم يحكم بالحلية، وذلك لإحراز الموضوع باستصحاب عدم كلبية هذا اللحم. وأما بناءً على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية واختصاصه بالأوصاف كما هو التحقيق فيكون المرجع هو الأصل العملي. وحينئذ فإن قلنا بكون التذكية هي المسبّب كان الأصل هو عدم التذكية، لكونها أمراً بسيطاً مسبقاً بالعدم وشكّ في حدوثها. وإن قلنا بكونها اسماً للسبب فحيث يكون السبب هو الذبيح الخاص من الذبيح الواقع على غير الخنزير مثلاً فيستصحب عدم حدوثه أيضاً، لكونه أيضاً من حيث خصوصيته مسبقاً بالعدم.

الصورة الثانية: أن يكون منشأ الشكّ في تحقّقها هو الشكّ في تحقّق الشرائط المعتبرة في التذكية من الاستقبال وإسلام الذابح وغيرهما، ويكون مقتضى الأصل عدم تحقّق ما شكّ فيها من الشرائط، بلافق بين كون التذكية هو المسبّب من الذبيح أو هو الذبيح الخاص، حيث إنّ الشرائط مسبوقة بالعدم فيستصحب عدمها، وتكون النتيجة هي الحكم بعدم الحلية والطهارة.

الصورة الثالثة: كون منشأ الشكّ في تحقّق التذكية هو الشكّ في وجود المانع كاحتمال الجلل في الذبيحة، وفي هذه الصورة يكون المرجع هو استصحاب عدم تحقّق الجلل، وتكون النتيجة هي الحكم بالطهارة والحلية على القولين من كون التذكية هي المسبب من الذبيح أو نفس الذبيح.

الصورة الرابعة: كون منشأ الشكّ هو الشكّ في كون اللحم من المأكول

اللحم أو غيره مع إحراز تحقق ما هو المعتبر في التذكية من قابلية الحيوان للتذكية وغيرها من الشرائط وعدم المانع، كتردد اللحم بين كونه لحم الأرنب أو الشاة، ويكون المرجع في هذه الصورة هو قاعدة الحلّ من التمسك بكلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام، إلا بناءً على كون الأصل في اللحوم هي الحرمة، كما حكى عن الشهيد^(١) وقد تقدّم بطلانه.

هذا حكم الصور في الشبهة الموضوعية، ولكن هنا تفصيلين.

تفصيلان:

التفصيل الأول: أنّ ما ذكر من مقتضى الأصل في تلك الصور إنّما هو فيما إذا كان نفس الذبيحة التي اتخذ اللحم منها مردّداً بين كونها قابلة للتذكية، أو لا، أو كان ذبحها واجداً للشرائط أو غير واحد، وهكذا. أمّا لو كان منشأ الشكّ في تذكية اللحم هو كون اللحم متّخذاً من أحد حيوانين يعلم إجمالاً بكون أحدهما قابلاً والآخر غير قابل أو أحدهما ذبح مع الشرائط والآخر كان الذبح فيه غير واحد للشرائط وهكذا، ففي هذه الصور لا يجري فيها ما ذكر من الاستصحاب أو غيره في الصور الأربعة، وذلك لليقين بانتقاض الحالة السابقة فيها، فإنّها على فرض اتّخاذها من القابل انتقض الشكّ في القابلية باليقين بارتفاعه، وعلى فرض اتّخاذها من غير القابل انتقض الشكّ في بقاء العدم باليقين ببقائه.

التفصيل الثاني: أنّه بناءً على كون التذكية هي المسبّب الحاصل عن

الذبح فإن قلنا بكونها أمراً تكوينياً غير مجعول فعليه يكون مجرى الاستصحاب هو نفس التذكية دون السبب، وذلك لكون الأثر من الطهارة والحلية مترتباً عليها لا على السبب فيحكم بعدم حصول التذكية في الموارد الأربعة على ما تقدّم، ولا مجال لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى السبب لعدم كونه موضوعاً للأثر الشرعي. وأما بناءً على كون المسبب مجعولاً شرعياً اعتبره الشارع عند حصول السبب الخاص فيجري الأصل في السبب ويرتفع الشك عن المسبب، حيث إنّ المسبب على الفرض من الآثار الشرعية المترتبة على السبب، وعليه فإذا شك في شرطية شيء للسبب يستصحب عدم جعل الشرطية له و يترتب عليه حصول المسبب؛ وذلك لإحراز ما هو الموضوع وهو السبب بضمّ الوجدان إلى الأصل، مثلاً إذا قلنا بأن الطهارة هي المجعول الشرعي المترتب على الغسلات والمسحات مع الشرائط الخاصة فلو شك في شرطية شيء لما هو السبب لها من الغسلات والمسحات مثل الموالاة مثلاً فيجري استصحاب عدم جعل الشرطية له أو البراءة عن شرطيته ويحكم بحصول الطهارة بالغسلات والمسحات بدونها.

وقد فصل عدّة هذا التفصيل بين كون المسبب الأمر التكويني الحاصل من السبب الشرعي من جريان الأصل بالنسبة إلى المسبب دون السبب، وبين كون المسبب هو المجعول الشرعي المترتب على السبب بجريان الأصل من الاستصحاب أو البراءة بالنسبة إلى السبب وإحراز المسبب بجريانه.

مقتضى التحقيق في هذا التفصيل

ولكن مقتضى التحقيق ملاحظة أنّ ما هو الموضوع للحكم الشرعي هل هو السبب ويكون نسبة المسبب إلى السبب هو نسبة الحكم إلى موضوعه بحيث يكون المسبب من الآثار الشرعية المترتبة على السبب، ففي هذه الصورة يجري الأصل في السبب ويترتب عليه المسبب، ولا يجري الأصل بالنسبة إلى المسبب حتى يتعارض مع الأصل الجاري في السبب، وذلك لارتفاع الشك عن المسبب بالأصل الجاري في السبب، كما في غسل الثوب المستصحب النجاسة بالماء المستصحب الطهارة. وأمّا إذا لم تكن نسبة السبب إلى المسبب نسبة الموضوع إلى حكمه بأن لم يكن المسبب من الآثار الشرعية للسبب وإن كان مجعولاً شرعياً في نفسه ذا حكم شرعي فلا مجال لجريان الأصل في السبب وإن جعله الشارع سبباً شرعياً لما هو موضوع الأثر وهو المسبب، حيث لا يكون السبب موضوعاً لحكم شرعي حتى يجري الأصل بالنسبة إليه، بل يجري الأصل بالنسبة إلى المسبب عند الشك في تحققه لأجل الشك في تحقق ما هو المعتبر في سببه من استصحاب عدم تحقق المسبب ويحكم بعدم ما هو الأثر الشرعي له، مثلاً إذا كانت صحة الصلاة مشروطة بالطهارة الشرعية الحاصلة من الغسلات والمسحات الواجدة للشرائط فلا بدّ في صحة الصلاة من إحراز الطهارة، حيث إنّه شرط في صحة الصلاة، فلو شك في اشتراط ما هو السبب لها من الغسلات والمسحات بالموالاة فلا مجال للتمسك باستصحاب عدم جعل الشرطية لها في تحقق ما هو السبب للطهارة حيث لا يكون موضوعاً لحكم

شرعي، بل ما هو الموضوع للحكم الشرعي من صحّة الصلاة هو الطهارة، فلا بدّ في الحكم بصحّة الصلاة من إحرازها، وهو يتوقّف على إحراز السبب بجميع ما يعتبر فيه والمفروض عدم إحرازه بجميع ما يعتبر فيه حيث يحتمل اشتراطه بالموالاة وهي مشكوكة، والثابت عدم دخله في السبب باستصحاب عدم جعل الشرطيّة له يكون من الأصل المثبت، إذ لازمه عقلاً هو حصول المسبّب بدونه.

وكذا فيما نحن فيه إن قلنا بكون الموضوع للحليّة والطهارة هي التذكية وقلنا بكونها أمراً بسيطاً شرعياً مسبباً عن الذبح بشرائطه الخاصّة فلو شكّ في التذكية لأجل الشكّ في كون السبب وهو الذبح الخاص مشروطاً مثلاً بكون آلة الذبح حديداً، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل شرطيّة الحديد في آلة الذبح، بل يجري استصحاب عدم التذكية في مثله ويحكم بعدم الحلّيّة والطهارة.

وأما ما قيل: من عدم كون الموضوع للحليّة والطهارة وهو التذكية أمراً بسيطاً حاصلًا من الذبح، بل التذكية مركّب من الذبح والقابليّة والاستقبال وسائر الأمور المعتبرة بنحو التركيب فلا مانع من إحراز بعضها بالوجدان وبعضها ببركة الأصل ولا يكون من الأصل المثبت.

فمندفع أولاً: بأنّه لا دليل على كونها مركبة من عدّة أمور.

وثانياً: بقيام الدليل على بطلانه، ضرورة أنّه لا ريب في كون التذكية فعلاً صادراً من الذابح كما يدلّ عليه إسنادها إلى المخاطبين في الآية الشريفة، ولا ريب في عدم كون مثل قابليّة الحيوان وكون آلة الذبح حديداً دخيلاً في مفهومها، بدهاء أنّ القابليّة مثلاً قائمة بالحيوان وغير قابلة للصدور عن الذابح. ثمّ

على فرض غمض العين عن بطلان هذا المبنى فلا بدّ من ملاحظة ما ذكره مفضلاً في جريان الأصل بالنسبة إلى عدم قابليّة الحيوان من عدم الأصل اللفظي على قابليّة كلّ حيوان وكون القابليّة قابلة لجريان أصل العدم بالنسبة إليها.

التنبيه الثاني

وهو في إمكان الاحتياط في العبادات.

والبحث فيه من جهات ثلاث:

الأولى: عن إمكان الاحتياط في العبادات فيما لم يعلم الأمره تفصيلاً ولا إجمالاً.

الثانية: في إرشادية الأمر المتعلّق بالاحتياط أو مولويته.

الثالثة: إمكان الاحتياط بقصد الأمر المتعلّق بنفس الاحتياط وعدمه.

ووجه الاحتياج إلى البحث من الجهات الثلاثة في أصل البراءة هو عدم الخلاف في ثبوت الأمر بالاحتياط في الشبهات البدويّة إمّا لزوماً كما ذهب إليه الأخباريون بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة التحريميّة، أو ندباً كما اعترف به الأصوليون في مطلق الشبهات البدويّة من الحكميّة والموضوعيّة مع الفراغ عن توقّف صحّة العبادات على قصد الأمر، فلا بدّ من البحث عن إمكان قصد الأمر في صورة عدم العلم به أصلاً حتّى أمكن الاحتياط فيها، وكذا البحث عن كفاية قصد الأمر الاحتياطي المتعلّق بالعبادة في صحّتها وعدمها المستلزم للبحث عن مولويته وإرشاديته مع التسلّم بعدم كفاية قصد الأمر الإرشادي لصحّة العبادة.

ثم إنّ الشيخ رحمته تعرّض لحسن الاحتياط في التنبيه الثالث من تنبيهات

الشبهة التحريمية^(١) وإمكان الاحتياط في هذا التنبيه^(٢) وتعرض صاحب الكفاية ﷺ لكلا الجهتين في هذا التنبيه^(٣).

البحث في إمكان الاحتياط

أما البحث في الجهة الأولى: وهي إمكان الاحتياط في العبادات وعدمه فيحتاج إلى بيان مورد البحث، وهو أن الواجبات تارة تكون توصلية وأخرى تعبدية، أما التوصليات فخارج عن مورد البحث، حيث إن صحتها غير متوقفة على إتيانها بقصد الأمر المتعلق بها، بل يحصل الغرض من الأمر بها بمجرد إتيانها، فمع احتمال الأمر بها يمكن الاحتياط فيها من إحراز ذلك الواقع بمجرد الإتيان بها. وأما العباديات فإن علم بتعلق الأمر بها تفصيلاً فهو خارج عن مورد البحث لعدم وقوع الشبهة في كونها مأموراً بها حتى كانت مورداً للاحتياط، كما أنه لا إشكال في إمكان الاحتياط في صورة العلم بكونها مأموراً بها إجمالاً فيما إذا لم يكن الأمر بها مردداً بين الوجوب والاستحباب، وأما فيما إذا كان مردداً بينهما فيتوقف إمكان الاحتياط فيها على القول بعدم اعتبار قصد الوجه في العبادات، وأما على القول بلزومه وعدم كفاية قصد الأمر بدون قصده فلا بد من الالتزام بعدم إمكان الاحتياط في هذه الصورة، وذلك لعدم إمكان قصد الوجه مع عدم العلم بالوجوب والاستحباب إلا بنحو التشريع.

فتبين أن مورد البحث في إمكان الاحتياط وعدمه في هذا التنبيه إنما هي

١. فرائد الأصول ٢: ١٠١، الثالث.

٢. فرائد الأصول ٢: ١٥١، الثاني، الشبهة الوجوبية.

٣. كفاية الأصول ٣٩٨، الثاني.

العبادات فيما إذا لم يعلم الأمر بها لا تفصيلاً ولا إجمالاً كما هو مورد أصل البراءة، فيرجع البحث إلى أنّ احتمال الأمر هل هو كافٍ في إمكان الاحتياط أم هو منحصراً بمورد العلم بالأمر إجمالاً بعد الاتفاق على حسن الاحتياط عقلاً وكونه راجحاً شرعاً على فرض ثبوت إمكانه.

مناقشة المحقق الإيرواني في حسن الاحتياط في العبادات في الشبهات البدويّة ودفعها

ولكن استشكل في ثبوت الحسن العقلي والرجحان الشرعي المحقق الإيرواني^(١) بأنه بعد ثبوت الإباحة الشرعية في صورة عدم العلم بالحكم الواقعي من الوجوب أو الحرمة المحتملة بمقتضى أدلة البراءة لا يبقى الملاك المقتضي للوجوب أو الحرمة الواقعية، وذلك لمزاحمة ملاك الإباحة المجعولة مع ملاك الحكم الواقعي ومانعيته عن تأثيره؛ إذ لا يخلو الأمران من عدم المانع والمزاحم لملاك الحكم الواقعي في تأثيره في صورة عدم العلم به فلا مجال لجعل الإباحة مع وجود الملاك التام لجعل الإلزام، وإما يكون ملاك الإباحة مانعاً عن تأثيره فلا مجال لاحتمال الحكم الإلزامي مع العلم بعدم ثبوت الملاك التام لجعله فلا مورد لحسن الاحتياط ورجحانه.

وفيه: أنّ ما أورده من الإشكال إنّما نشأ من الخلط بين الإباحة الواقعية والإباحة الظاهرية، فإنّ الإباحة الواقعية الناشئة من ملاكها الواقعي (من كون الفعل بلاقتضاء كما في بعض الأفعال أو غالبها أو اقتضاء الفعل الترخيص

كما في صورة تساوي المصلحة والمفسدة) تنافي الحكم الإلزامي الواقعي، فلا يمكن جعل الإباحة بهذا المعنى مع وجود ملاك الحكم الإلزامي من المصلحة اللازمة الاستيفاء أو المفسدة اللازمة الاجتناب في الفعل، وهذا بخلاف الإباحة الظاهرية فإن ملاكها وهو التسهيل على المكلف لا ينافي ملاك الحكم الواقعي المجعول ولايزاحمه، وإلا يلزم التصويب كما هو واضح، وعلى التخطئة يبقى الحكم الواقعي على ما هو عليه وإن حكم ظاهراً بالترخيص ولا ينتفي لأجله موضوع الاحتياط.

وجه عدم إمكان الاحتياط فيها

أما وجه استحالة الاحتياط في العبادات هو توقّف عباديّة العبادة على قصد الأمر، فمع عدم العلم بالأمر لا تفصيلاً ولا إجمالاً لا يمكن الإتيان بالعمل مع قصد الأمر، لكونه تشريعاً محرماً، وبدون قصده لا يتحقّق الاحتياط، حيث إنّه عبارة عن إتيان المكلف بالعمل على نحو يقطع معه بامتنال ما هو الواقع وهو في المقام لا يحصل إلا بإتيان العمل مع قصد الأمر.

الجواب عنه بوجهين

وقد أُجيب عن الاستحالة بوجهين:

الأول: إحراز تعلق الأمر بالاحتياط من طريق اللّم، وذلك لعدم الريب في حسن الاحتياط عقلاً لكونه انقياداً للمولى، فبقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع من كون الحسن العقلي منشأ للأمر الشرعي يستكشف كون الاحتياط مأموراً به شرعاً.

الثاني: استكشاف الأمر بالاحتياط من طريق الإنّ، حيث إنّه لا ريب في ترتّب الثواب على الاحتياط لكونه انقياداً موجباً عقلاً لاستحقاق الثواب، وكذا شرعاً بمقتضى الأدلة الواردة الأمر بالاحتياط وتوقّف استحقاق الثواب عليه على تحقّق الامتثال وهو متفرّع على تحقّق الأمر. فمن ترتّب الثواب وهو المعلول يستكشف وجود علته وهو كون الاحتياط متعلقاً للأمر.

إشكال صاحب الكفاية في الوجهين

وقد ردّهما في الكفاية^(١) وغيره أولاً بأنّ كلا الوجهين من برهان اللّم والإنّ مستلزم للدور، حيث إنّ الأمر بالاحتياط وترتّب الثواب عليه متوقّف على تحقّق الاحتياط، توقّف وجود العارض على وجود المعروض، فيكون الأمر بالاحتياط متأخراً عن وجود الاحتياط بمناط تأخر كلّ حكم عن موضوعه، ووجود الاحتياط متوقّف على إمكانه، فلو توقّف إمكانه على وجود الأمر به كما هو المفروض لزم الدور.

وثانياً: على فرض التنزّل وتسلم استكشاف الأمر بالاحتياط بالوجهين، بأنّ الأمر بالاحتياط - حيثما يثبت - لا يكون مولوياً، بل يكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط في المشتبه لكونه انقياداً للمولى، فلا يكون قصده مصحّحاً لعباديّة العمل.

إيراد المحقق الإصفهاني على الوجه الأول

وقد أورد المحقق الإصفهاني على ما أفاده صاحب الكفاية من الوجه الأول للجواب بإشكال^(١) وتوضيحه يحتاج إلى بيان مقدّمة، وهي أنّ العارض على قسمين: عارض الوجود مثل عروض البياض على الجدار، ففي هذا القسم يتوقف وجود العارض على وجود المعروض من دون توقف وجود المعروض على العارض، فيكون العارض متأخراً عن المعروض، وهكذا الأمر في عارض الوجود الذهني كالنوعيّة العارض على وجود الإنسان في الذهن، فإنّ النوعيّة يعرض على فرض وجود الإنسان في الذهن، إذ لا يتصف الإنسان المعدوم بالنوع. والقسم الثاني عارض الماهيّة كعروض الوجود على الماهيّة وعروض الفصل على الجنس، وفيه لا يكون وجود العارض متأخراً عن وجود المعروض، بل يكون وجود المعروض بنفس وجود العارض ومتّحداً معه من دون أن يكون متقدماً عليه وجوداً أو متأخراً عنه، إذ لو لم يكن وجود الماهيّة متّحداً مع الوجود العارض عليه يلزم أن يكون وجوده بوجود آخر غير الوجود الذي عرض عليه، فينقل الكلام في هذا الوجود من كون هذا الوجود عين وجود الماهيّة أم غيره؛ فإن كان عينه ثبت المدعى، وإن كان غيره فتحتاج الماهيّة إلى وجود ثالث ويتسلسل. وكذا الجنس الذي هو معروض الفصل يكون وجوده بنفس وجود الفصل إذ الجنسيّة مساوقة للإبهام وعدم التعيين، ويكون تعيينه بالفصل فيكون وجوده بنفس وجود الفصل (إذ المبهم لا وجود له لاهناً ولا خارجاً) وبعد هذه المقدّمة فالإشكال الذي أورده المحقق

الإصطفهاني هو كون الأمر بالنسبة إلى المتعلق من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود، سواء قلنا بأن الأمر هو الإرادة أو هو البعث أو غير ذلك من المباني، أما بناءً على كونه الإرادة فيكون متعلقه المراد، وحيث إن الإرادة من الأمور النفسانية ذات التعلق كالشوق والحب تكون في ذاتها متقومة بالمراد بالذات، كما أن الشوق والحب متقومان بالمشتاق والمحبوب بالذات، فيكون وجود هذه المتعلقات بعين وجود ما تعلق بها من الإرادة وغيرها في النفس، حيث إنها من قبيل عوارض الماهية، وعليه يكون وجود الاحتياط بهذا المعنى في النفس بعين وجود الأمر به في النفس لا بوجود آخر حتى تكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة المعلول إلى العلة، فيلزم من فرض كون المعلول علة لوجود ما هو العلة الدور كما في الأعراض الخارجية.

هذا بناءً على كون حقيقة الحكم هي الإرادة كما ذهب إليه بعض المحققين^(١).

وأما بناءً على كون حقيقة الحكم هو البعث في الأوامر والزجر في المحرمات فحيث إن البعث والزجر أيضاً من الأمور المتعلقة بمعنى تقوم ذاتهما إلى ما هو المبعوث إليه والمنزجر عنه بداهة عدم تصوّر مفهومهما بدون تصوّر طرفيهما، فهما بحسب ذاتهما كالإرادة والشوق متقومان بالطرف الذي تعلقا به من المبعوث إليه والمنزجر عنه، فيكون وجودهما بنفس وجود البعث والزجر، كما أنه بناءً على كون الأمر هي اللابدية الاعتبارية في الواجبات والحرمان الاعتباري في المحرمات حيث يكون الاعتبار المتعلق

١. نهاية الأفكار ١ - ٢: ١٥٧، المقصد الأول في الأوامر.

بهما من الأمور القائمة بنفس الحاكم فلا يمكن تحقق ذلك الاعتبار في نفسه بدون ملاحظة الطرف، فيكون وجوده في نفس الحاكم بنفس لحاظ الطرف ووجوده في ذهنه، فتبين عدم كون نسبة الأمر والنهي بالنسبة إلى متعلقهما نسبة العرض إلى المعروض كنسبة البياض إلى الجدار حتى يكون لهما وجودان وكان وجودهما متأخراً عن وجود طرفيهما كما أفاده صاحب الكفاية رحمته بزعم كونهما من قبيل الأعراض الخارجيّة المحتاجة في وجودها إلى وجود موضوعاتها. فثبت عدم لزوم الدور من كشف إمكان الاحتياط بنحو اللّم أو الإّن من ناحية الأمر بالاحتياط أو ترتّب الثواب عليه، فإنّ الدور إنّما يلزم فيما إذا كان لكلّ من الأمر والاحتياط وجوداً مستقلاً غير وجود الآخر، مع كون أحد الوجودين موقوفاً على وجود الآخر، والمفروض في المقام وحدة وجود الأمر والاحتياط لكونهما من قبيل الماهية وعوارضها.

بل المحذور في استحالة كشف الأمر من حسن الاحتياط وترتّب الثواب عليه بنحو اللّم والإّن هو اجتماع المتقابلين في شيء واحد، وذلك لكون الأمر بالاحتياط متأخراً عن الاحتياط بالتأخر الطبيعي؛ لوجود مناط هذا التقدّم بينهما من إمكان وجود المتقدّم بدون وجود المتأخر وعدم إمكان وجود المتأخر بدون وجود المتقدّم. ومن المعلوم إمكان وجود الاحتياط بدون وجود الأمر به، وعدم إمكان وجود الأمر بالاحتياط بدون وجود الاحتياط، وعلى هذا فلو كان الأمر بالاحتياط منشأ لإمكان الاحتياط لزم أن يكون الاحتياط متأخراً عن الأمر لكون الأمر حينئذ بمنزلة علّة ثبوته، مع أنّ المفروض أنّه متقدّم على الأمر لكونه متعلقاً ومعروضاً له، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخر في شيء واحد بالنسبة إلى شيء واحد.

فتبين بطلان كون وزان الحكم بالنسبة إلى متعلقه وزان المعلول مع علته ووزان العرض الخارجي مع معروضه من تقدم الحكم على متعلقه وجوداً كما هو المشهور، بل وزانهما وزان الماهية والوجود والماهية وعوارضها، وأن المحذور في الكشف بنحو اللّمّ والإنّ ليس هولزوم الدور، بل المحذور هو اجتماع المتقابلين في شيء واحد.

وجوه النظر في كلامه

وفي ما أفاده موارد للنظر، إذ يرد أولاً: النقص عليه بما اعترف به في البحث النسبي بكون وجوده متأخراً عن الطرفين، مع أنه من الأمور ذات التعلق المتقومة بالطرفين.

بيان النقص: أنه ذهب في مبحث معنى الحرفي^(١) وفي مبحث الواجب المشروط^(٢) بأن مفاد هيئة صيغة «إفعل» هو البعث النسبي في مقابل البعث الاسمي، بمعنى أنّ البعث والتحريك تارة يلاحظ استقلالاً كما يلاحظ الباعث والمبعوث إليه استقلالاً فيكون البعث في هذا الصورة معنى اسمياً يعتبر عنه بلفظ البعث، ويقال مثلاً: بعثت عمراً إلى السوق، وأخرى يلاحظ فانياً في

١. نهاية الدراية ١: قال: صيغة «اضرب» مثلاً مفادها بعث المخاطب نحو الضرب لكن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته بل بما هو نسبة بين المتكلم والمخاطب والمادة فكما أن الشخص إذا حرك غيره خارجاً نحو القيام أو القعود تحريكاً خارجياً لا يكون الملحوظ في حال تحريكه إلا المادة من المخاطب فكذلك صيغة «افعل» موضوعة بإزاء هذا البعث الغير الملحوظ استقلالاً. نهاية الدراية ١: ٦٢، في الوضع.

المبعوث والمبعوث إليه فيكون في هذه الصورة معنى حرفياً يعتبر عنه بهيئة افعل ويقال: صلّ، مثلاً، فحيث لم يلاحظ البعث إلى الصلاة إلا فانياً في الصلاة عتر عنه بما يكون معناه من سنخ المعاني الحرفية وهي هيئة الأمر إذ مفادها هو البعث النسبي القائم بالطرفين من المبعوث والمبعوث إليه.

فعلى هذا المبني ينقض عليه بأن النسبة متأخرة وجوداً عن طرفي النسبة ضرورة أنّ وجودها غير مستقلٍ متقوم بوجود الطرفين في جميع النسب والإضافات بالبرهان واعترافه بذلك (بداهة أنها من الأعراض الخارجية التي تعبر عنها بالمقولات التسع) فكيف يمكن أن يكون وجود الطرفين بوجودها حسب ما يقتضيه البرهان الذي ذكره من كون وجود المراد والمشتاق والمبعوث إليه بنفس وجود الإرادة والشوق والبعث.

ويرد عليه ثانياً حلاً: بأنّ حدّ البرهان الذي أفاده من كون مفهوم الحكم على اختلاف المباني من الإرادة والبعث واعتبار اللابدية من المفاهيم ذات التعلق، هو عدم تحقق هذا المفهوم إلا مع الإضافة بالمتعلق، وأما كون وجود المتعلق بنفس وجود الحكم فلا يقتضيه ذلك البرهان؟

وثالثاً: بأنه بعد الغمض عمّا أورد عليه نقضاً وحلاً وتسلم ما أفاده من وجود متعلق الحكم بنفس وجود الحكم ووجود الاحتياط بنفس وجود الأمر به في نفس الحاكم لا بوجود آخر - يرد عليه بأنّ ذلك لا يوجب عدم استلزام الدور من البرهان اللتمي والإتي المذكور لاستكشاف الأمر بالاحتياط في العبادات، حيث إنّ الأمر بالاحتياط ليس موقوفاً على الاحتياط الذي هو متعلق الأمر حتى يقال: إنه موجود بنفس وجود الأمر، بل الأمر به موقوف على إمكان تحقق

الاحتياط في الخارج، وثبوته في الخارج ليس بنفس ثبوت الأمر، ووجوده على كلا المبتنيين في الأمر ومتعلقه، فعلى أي تقدير يكون استكشاف الأمر بالاحتياط بما ذكر من البرهان مستلزماً للدور، حيث إن الأمر بالاحتياط متوقف على إمكان الاحتياط في الخارج، فلو توقف إمكان الاحتياط في الخارج على ثبوت الأمر لذم الدور.

جواب الشيخ رحمته عن الدور

وقد أجاب الشيخ رحمته ^(١) عن إشكال الدور بما حاصله: أن الإشكال إنما يريد فيما إذا توقف الاحتياط في العبادة بلزوم إتيان العبادة مع قصد الأمر لتوقف قصد الأمر بالعلم به، ولكن يمكن أن يقال بأن الاحتياط بالنسبة إلى العبادات هو إتيان العبادة بجميع أجزائها وشرائطها ما عدا قصد القرية، وهذا هو المراد من الأدلة الدالة على الأمر بالاحتياط والتقوى بالنسبة إلى العبادات.

وجه النظر في جوابه

ولكنه لا يمكن المساعدة عليه، بدهاء أن الاحتياط هو العمل على نحو يحرز به ما هو الواقع، وحيث تكون العبادة مشروطة بقصد الأمر فعدم العلم به كما هو المفروض لا يمكن إتيان العبادة صحيحة حتى يمكن الاحتياط فيها، بلافق في ذلك بين القول بكون أخذ قصد الأمر فيها جزءاً أو شرطاً بالأمر الأول أو بحكم العقل أو بالأمر الثاني أو بمتعم الجعل؛ إذ على جميع

١. فرائد الأصول ٢: ١٥٣، التنبيه الثاني.

المباني لا يمكن إحراز ما هو الواقع إلا بإتيانها مع قصد الأمر. فتحصل أن ما ذكره ﷺ لا يندفع به الإشكال.

جواب صاحب الكفاية عن الإشكال ونقده

كما أن ما ذكره صاحب الكفاية^(١) لمنشأ ورود الإشكال - من أن منشأ وروده هو القول بكون أخذ قصد الأمر في المتعلق بنحو الجزئية أو الشرطية من الشارع - وأما بناءً على المختار من كون اعتباره في المتعلق بحكم العقل فلا مجال لهذا الإشكال - غير صحيح، ضرورة أن منشأ الإشكال هو أصل اعتبار قصد الأمر في المتعلق بلافق بين كون الحاكم بالاعتبار هو الشرع أو العقل؛ إذ مع عدم العلم بالأمر لا يمكن تحقق قصد الأمر من المكلف حتى يتمكن من الاحتياط إلا بنحو التشريع.

ما هو الصحيح في وجه إمكان الاحتياط في العبادة

والصحيح في دفع الإشكال هو عدم تمامية توقف قصد القربة على قصد الأمر الجزمي فقط، بل القربة تتحقق بإضافة العمل المأتي به إلى المولى بأي نحو كان، سواء كان انتساب العمل إليه بقصد أمره الاحتمالي أو لكون العمل متعلقاً لغرضه الجزمي أو الاحتمالي، أو لكونه محبوباً له قطعاً أو احتمالاً، ففي جميع هذه الصور يتحقق قصد القربة بلافق في ذلك بين الأوامر التوصلية والتعبدية؛ إذ في الأوامر التوصلية أيضاً يصير الأمور به عبادياً يترتب عليه

١. كفاية الأصول: ٢٩٩، التنبيه الثاني.

الثواب فيما إذا أتى بالعمل مضافاً إلى المولى بأحد أنحاء الإضافة، وإتما الفارق بينهما عدم توقّف الغرض من الأمر فيها على قصد القرية وحصوله بحصول المأمور به مطلقاً سواء حصل باختيار المكلف أو بلا اختياره قصد التقرب به إلى المولى أم لم يقصد.

والوجه في عدم انحصار حصول القرية بقصد الأمر القطعي بل يحصل بمطلق إضافة العمل إلى المولى هو: أنّ حصول القرية إتما هو بحكم العقل، والعقل كما يدرك حصوله بإتيان العمل بداعي أمره القطعي، كذلك يدرك حصوله بإتيانه بسائر الدواعي الموجبة لإضافة العمل، حيث إنّ المناط في تحقّق القرية عند العقل وعند العقلاء إتيان العمل منتسباً إلى المولى بأيّ نحو تحقّق الانتساب إليه. وكما يحصل الانتساب بإتيان العمل بداعي أمره وغرضه القطعي، كذا يحصل بإتيانه بداعي أمره الاحتمالي أو غرضه كذلك، بل القرية في صورة إتيان العمل بداعي الأمر أو الغرض الاحتمالي أكد، حيث إنّ انقياد العبد للمولى في هذه الصورة أقوى وأتم.

وأما ما أشكله بعض من الفقهاء على ما صرح به في المستمسك بأنّ الانبعاث في هذه الصورة ليس بنفس الأمر، بل الباعث على العمل هو احتمالاً مع أنّ اللازم في عبادة العبادات هو الانبعاث من الأمر.^(١)

فمردود نقضاً وحلاً، أما النقض فبعدم الانبعاث من نفس أمر المولى في موارد الأمر القطعي، بل الباعث على العمل هو العلم بالأمر أي الصورة الحاصلة في النفس لا وجود أمره خارجاً، ضرورة أنّ المؤثر في النفس هو الصور العلمية.

١. مستمسك العروة الوثقى ١: ٨، مسألة ٤.

وأما حلاًّ فبعدم إمكان انبعاث النفس من الأمور الخارجيّة إلاّ بواسطة الصور الحاصلة منها في النفس، والشاهد عليه هو المراجعة إلى الوجدان، فإنّ الظمآن أو الجائع لا ينبعث نحو الماء أو الخبز وإن كان قريباً منهما إلاّ فيما إذا علم به أو احتمله، وكذلك الأمر في دفع المضرات والمهالك فالانبعاث والانزجار دائماً يكون من الوجودات الذهنيّة من الأوامر والنواهي، بل افرق في نظر العقل والعقلاء بين ما إذا كان الانبعاث والانزجار من الوجود الذهني للأمر والنهي الجزمي أو الاحتمالي.

فتحصّل إلى هنا إمكان الاحتياط في العبادات في موارد الشبهة البدوية الحكميّة من دون أيّ محذور عقلي من ناحية عدم العلم بالأمر. وبعد الفراغ من إمكان الاحتياط في العبادات كغيرها من التوصلات والفراغ من حسن الاحتياط في الشبهات وورود الأمر به في الأدلّة بمثل ما ورد «اخوك دينك فاحتط لدينك»^(١) يصل البحث إلى أنّ الأمر الوارد هل هو مولوي أم أنّه إرشاد إلى ما يدركه العقل من حسن الاحتياط؟ والبحث فيه في مقامين:

المقام الأوّل: بحسب مقام الثبوت من إمكان كون الأمر به مولويّاً عقلاً كما ذهب إليه بعض من العلماء، أو عدم إمكانه كما اختاره بعض آخر منهم المحقّق النائيني^(٢).

١. الوسائل ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٢. أجود التقريرات ٣: ٣٥٥.

نظريّة المحقق النائيني رحمته في عدم إمكان مولويّة الأمر بالاحتياط حيث ذهب إلى عدم إمكان كون الأمر بالاحتياط مولويّاً فيما إذا كان الأمر به بعنوان التحفظ على ما هو الواقع، بخلاف ما إذا كان الأمر به ناشئاً من مصلحة قائمة بنفس الاحتياط مثل تحصيل ملكة الورع عن المعاصي وتقويته، واستدلّ على عدم الإمكان في القسم الأوّل بأنّ وزان الأمر بالاحتياط في هذا القسم وزان الأمر بالطاعة، فكما أنّ الأمر في مثل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(١) لا يمكن أن يكون مولويّاً لكونه في المرتبة المتأخّرة عن أمر المولى بالفعل ونهيه عنه، كذلك الأمر بالاحتياط فإنّه أيضاً في مرتبة الامتثال فلا يكون الأمر به مولويّاً، وذلك لكون الأمر والنهي المولوي بداعي البعث والانزجار ونفس تكليف المولى كافٍ للباعثيّة والزاجريّة فيكون الأمر بالاحتياط لغواً. وأما القسم الثاني فلا محذور في كون الأمر بالاحتياط في مورده مولويّاً؛ وذلك لكون الاحتياط بما هو ذا مصلحة موجبة لتعلّق الأمر المولوي به من تقوية ملكة الورع والتقوى كما يستظهر ذلك من مثل قوله رحمته: «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»^(٢).

نقد نظرية النائيني رحمته

ولكنه مردود بأنّ قياس الأمر بالاحتياط بالأمر بالطاعة قياس مع الفارق؛ لأنّ الوجه بعدم تماميّة قاعدة الملازمة وعدم إمكان كون الأمر بالطاعة مولويّاً أمران:

١. الآية ٣٣ من سورة محمد.

٢. الوسائل ٢٧: ١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

أحدهما: لزوم التسلسل من ناحية كون نفس الأمر الجزمي المتعلق بالعمل موجباً لحكم العقل بلزوم إطاعة ذلك الأمر أماً من باب وجوب شكر المنعم أو من جهة لزوم دفع العقاب المحتمل، فلو كان هذا الحكم العقلي موجباً لأمر الشارع بالإطاعة للزم أن يكون هذا الأمر أيضاً موجباً لحكم العقل بلزوم إطاعته، وهذا الحكم العقلي الثاني أيضاً يكون ملازماً لأمر الشارع بإطاعته وهكذا، فيتسلسل إلى ما لانهاية. وهذا الوجه وإن كان مندفعاً بعدم استلزام التسلسل المحال في الاعتبارات، وذلك لانقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار ولكن المحذور فيه هو لزوم تعدد الإطاعة والعصيان بتعدد الأمر المولوي وهو خلاف الضرورة.

وثانيهما: لزوم اللغوية من الأمر المولوي بالإطاعة؛ لكون الغرض من الأمر بعث المكلف إلى المأمور به، وهو يحصل بنفس الأمر المتعلق بالعمل فيما إذا كان المكلف قابلاً للانبعاث، فيكون الأمر الثاني لغواً لا يترتب عليه أثر. وهذان الوجهان غير جاريين في الأمر بالاحتياط، أما الوجه الأول فلعدم الأمر الجزمي بالعمل في مورد الاحتياط حتى يكون موجباً لحكم العقل بوجوب الإطاعة ويلزم من كون حكم العقل موجباً لأمر آخر من الشارع بالإطاعة التسلسل وتعدد الإطاعة والعصيان، بل أمر الشارع بالاحتياط يترتب عليه حكم العقل بالإطاعة من دون أن يكون مستلزماً لأمر آخر به يوجب التسلسل.

وأما الوجه الثاني فغير جارٍ لما عرفت من عدم الجزم بأمر للشارع في مورد البحث، وإنما المحقق في مورد حكم العقل بحسن الاحتياط ولا يكون حكمه بالحسن مع جريان البراءة عقلاً ونقلًا موجباً للانبعاث العبد بحسب

عامة المكلفين حتى يكون أمر الشارع بالاحتياط لغواً، نعم الحسن العقلي يوجب الانبعاث للحكماء الذين بناؤهم على العمل بكل ما هو حسن عند العقل، ولكن مع ذلك لا يكون أمر الشارع بالاحتياط لغواً بالنسبة إليهم أيضاً، حيث يكون أمر الشارع منشأ لإتيان العمل بعنوان العبودية في حقهم أيضاً.

كلام المحقق العراقي رحمته الله في عدم إمكان مولوية الأمر بالاحتياط

وقد فصل المحقق العراقي^(١) في الأمر بالاحتياط بين ما إذا تعلّق الأمر بالاحتياط بمعنى إتيان العمل بداعي احتمال الأمر المتعلّق بنفس العمل فوافق المحقق النائيني في عدم إمكان المولوية فيه وكونه من قبيل الأمر بالإطاعة، وبين ما إذا تعلّق الأمر بالاحتياط بمعنى إتيان العمل بما هو مشكوك الوجوب فاختر في هذه الصورة إمكان كون الأمر به مولويةً طريقيّاً أو نفسياً من جهة إمكان اشتغال الفعل المشكوك حكمه على مصلحة تقتضي استحبابه النفسي في هذه الرتبة.

وهذا التفصيل مبني على مبناه من تعدّد ذات المأمور به في مرتبة قبل تعلّق الأمر وفي مرتبة تعلّقه، مثلاً تكون الصلاة قبل تعلّق الأمر بها غير الصلاة المأتي بها بداعي احتمال الأمر بها، حيث إنها في طول الصلاة التي تعلّق بها الأمر، إذ الصلاة التي تعلّق الأمر بها في مرتبة المتقدم على الأمر، والأمر في مرتبة المتأخّر عنها، ثم احتمال الأمر في المرتبة المتأخّرة عن الأمر، فيكون الصلاة المأتي بهذا الداعي متأخّرة عن احتمال الأمر، واختلاف الرتبة يوجب

تعدّد الذات، وكون الذات في المرتبة المتأخّرة غير الذات في المرتبة المتقدّمة. ولزعمه حصول تعدد الذات باختلاف المرتبة ذهب في موارد في المقالات والتقريبات إلى جواز تعلق الأمر أو النهي بالذات في المرتبتين من دون لزوم اجتماع المثليين أو الضدين في شيء واحد، فتكون نفس الصلاة متعلقة بأمر والصلاة بداعي الأمر المتعلق بها متعلقة بأمر آخر، بل يمكن تعلق النهي بالصلاة المتعلقة بالأمر الأول من دون لزوم محذور اجتماع المثليين والضدين. وعلى هذا المبنى يكون تعلق الأمر بالاحتياط على المعنى الأوّل من إتيان العمل بداعي احتمال الأمر به في طول الأمر الأوّل، ويكون وزانه وزان الأمر بالإطاعة فلا يمكن الأمر به مولويّاً لكونه واقعاً في سلسلة المعاليل، بخلاف المعنى الثاني للأمر بالاحتياط من إتيان العمل بعنوان أنّه مشكوك الوجوب، إذ العمل بهذا العنوان يمكن أن يكون ذا مصلحة طارئة تكون منشأ لتعلق أمر الشارع به بهذا العنوان الطارئ.

وجوه النظر في كلامه

وفيما أفاده أيضاً مواقع للنظر، إذ فيه:

أوّلاً: أنّ ما أفاده من إمكان تعلق الأمر المولوي بإتيان العمل بما هو مشكوك الوجوب، لا يخلو أمره إمّا من إتيانه بداعٍ آخر غير داعٍ الوجوب فلا يكون احتياطاً في العبادة، حتّى يكون تفصيلاً لمورد البحث وهو الاحتياط في العبادة، وإمّا من إتيانه بداعي الوجوب فيكون تشريعاً وهو باطل، فيتعيّن الثالث وهو إتيانه بداعي احتمال الوجوب، وحينئذ يرجع إلى القسم الأوّل ولا يكون قسماً آخر.

وثانياً: يرد على ما أفاده - من إثبات الطولية للأمر بالصلاة والأمر بالصلاة بداعي الأمر ليكون الأمر بالصلاة في سلسلة المعاليل، فيكون كالأمر بالإطاعة ولهذا ذهب إلى ارشاديته - أنه يلزم على ذلك عدم إمكان امتثال العبادات، إذ على هذا المبنى - من تعدد الذات باختلاف المرتبة وكون الذات المأتي بها بداعي احتمال الأمر غير الذات التي تعلق بها الأمر - يلزم أن تكون الصلاة المأتي بها بداعي أمرها القطعي أيضاً غير الصلاة التي تعلق الأمر بها، لكونها في المرتبة المتأخرة عنها، فلا يكون المأتي بها وهي الصلاة بداعي الأمر مطابقاً للصلاة المأمور بها، حيث إن المأمور بها هي الصلاة في رتبة قبل تعلق الأمر بها والمأتي بها هو الصلاة في الرتبة المتأخرة عنه فلم يتحقق الامتثال بعد كون المأتي بها غير ما هو المأمور بها.

وثالثاً: يرد عليه بالنسبة إلى ما اختاره في القسم الأول - من عدم إمكان الأمر المولوي لكون الأمر بالاحتياط في هذا القسم من قبيل الأمر بالإطاعة في كونه واقعاً في سلسلة المعاليل للأحكام فيكون مثله في عدم إمكان المولوية - ما تقدم من الإيراد على المحقق النائيني من عدم صحة قياس الأمر بالاحتياط بالأمر بالإطاعة في عدم إمكان المولوية، وذلك لما تقدم من عدم وجود المحذور الموجب لعدم إمكان مولوية الأمر بالإطاعة في مورد الأمر بالاحتياط.

محتملات الأمر بالاحتياط بحسب مقام الثبوت وما يترتب عليه بعدما تبين أن أوامر الاحتياط بحسب مقام الثبوت يمكن أن يكون مولوياً، ويمكن أن يكون إرشادياً، وكل من الإرشادي والمولوي على قسمين، لأن الأمر

الإرشادي بالاحتياط تارة يكون إرشاداً من الشارع إلى نفس الملاك الثابت للحكم الواقعي من المصالح والمفاسد المترتبة على الفعل.

ولا يترتب على موافقة هذا القسم من الأمر الإرشادي إلا إدراك ما يترتب على الفعل من المصلحة الواقعية أو عدم الابتلاء بالمفسدة، وعلى مخالفته إلا فوت الملاك الواقعي، فهذا القسم من الأمر الإرشادي يكون نظيراً وأمر الطبيب للمريض في أنها إرشاد للمريض بما ينفع في علاج مرضه وشفائه من دون أن يترتب على إطاعة الطبيب ومخالفته ثواب وعقاب.

وأخرى يكون الأمر إرشاداً إلى ما يدركه العقل من حسن الانقياد بإتيان ما يحتمل الأمر به مثلاً، وفي هذا القسم يترتب الثواب على موافقة الأمر كما يترتب على التجزي استحقاق العقاب.

والأمر المولوي بالاحتياط أيضاً على قسمين: فتارة يكون الأمر المولوي بلحاظ المصلحة المترتبة على نفس الاحتياط مثل تقوية الورع وكثرة التقوى، وفي هذه الصورة يكون الأمر بالاحتياط أمراً مولوياً نفسياً ويكون الاحتياط مستحباً كسائر المستحبات. وأخرى يكون الأمر بالاحتياط مولوياً ناشئاً من التحفظ على ملاك الحكم الواقعي نظير الأمر بتصديق العادل، حيث إنّه لا يترتب على تصديقه إلا نفس حفظ الأحكام الواقعية التي أخبر العادل بها، فيكون الأمر بتصديقه أمراً مولوياً طريقيّاً للتحفظ على تلك الأحكام. فكذلك الأمر بالاحتياط في هذه الصورة أمر مولويّ طريقيّ يتحفظ به على ملاك الحكم الواقعي. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فنتعرض أولاً لما أفاده المحقق العراقي رحمته في هذا المقام وما يرد عليه، ثم بيان ما هو مقتضى التحقيق فيه.

نظرية المحقق العراقي في مدلول أوامر الاحتياط

ومحصل كلامه ^(١) أنّ الأخبار الواردة في المسألة على طوائف، منها: ما دلّ على الأمر بالاحتياط مثل «أخوك دينك فاحتط لدينك» ^(٢).

ومنها: ما ورد بعنوان الأمر بالتوقف معللاً بـ«ان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» ^(٣).

ومنها: ما دلّ على «أنّ من وقف عند الشبهات فهو لما استبان له ترك» ^(٤).
ثم قال: أما الطائفة الأولى فلا بد من حمل الأمر فيها على الإرشاد إلى ما يدركه العقل من حسن الانقياد وبترتب عليه ثواب الانقياد وفاقاً للمحقق النائيني رحمته، وذلك لما أفاده من عدم إمكان كونه مولوياً بحسب مقام الثبوت، لكون وزان الاحتياط وزان الإطاعة من حيث استحالة كون الأمر به مولوياً واستلزامه المحذور العقلي.

وأما الطائفة الثانية فيكون الأمر بالتوقف فيها إرشاداً إلى ما فيه من ادراك الملاك الواقعي نظير أوامر الطبيب.

وأما الطائفة الثالثة فيكون الأمر بالتوقف فيها قابلاً للحمل على المولوي

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٦٠ - ٢٦١.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

النفسي يكون الأمر فيها بلحاظ المصلحة المترتبة على نفس التوقف في المشتبهات من كونه موجباً لحصول ملكة الورع والتقوى ورسوخها في النفس كما اختاره المحقق النائيني^(١) ووافقه في مصباح الأصول^(٢) وقابلاً للحمل على المولوي الطريقي بكون الأمر بالتوقف بلحاظ التحفظ على ملاك الحكم الواقعي، كما هو دأب المقتنين بجعل القوانين أولاً وجعل قانون لحفظ القوانين المجعولة عند الاشتباه.

وظاهر تعلق الأمر بعنوان المشتبه في هذه الطائفة وإن كان مقتضياً لكونه مستحباً نفسياً، حكمته اعتياد المكلف على الترك بنحو يهون عليه الاجتناب عن المحرمات المعلومة، لكن لا يبعد ترجيح الطريقيّة، وذلك لقيام القرينة عليه بوجهين.

الوجه الأول: اقتضاء ذات جعل الأمر بالاحتياط والتوقف في المشتبه هو كونه بلحاظ التحفظ على الملاك الحكم الواقعي ورعاية القانون حتى مع الاشتباه، وظهوره العرفي في ذلك نظيراً وأمر الطرق والأمارات من «صَدِّقِ العادل» وغيره، فكما أنّ الأمر فيها يكون طريقيّاً للتحفظ على الأحكام الواقعيّة بنظر العرف واستظهارهم فكذلك الأمر بالتوقف في المشتبه يكون ظاهراً في الطريقيّة عندهم.

الوجه الثاني: عدم انقلاب الملاكات الواقعيّة من المصالح والمفاسد القائمة بالأفعال عمّا هو عليها بعروض الشكّ في حكمها، حيث إنّ إطلاق

١. أجود التقريرات ٣: ٢٣٥.

٢. مصباح الأصول ٢: ٣١٧.

الملاكات المستكشفة من إطلاق المادّة في أدلّة الأحكام الواقعيّة يقتضي بقاءها على كونها مطلوبة للمولى ومتعلّقة لغرضه في ظرف الشكّ فيها وإن كانت الهيئة الدالّة على نفس الحكم قاصرة عن شمولها لمرتبة الجهل بالحكم. واشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل إنّما يكون بدليل آخر من الإجماع وغيره لا بنفس أدلّة تلك الأحكام.

نقد نظرية المحقق العراقي

ويرد عليه أولاً: أنّ ما أفاده في الطائفة الأولى من الأخبار ممّا تعلق الأمر فيها بعنوان الاحتياط - من تعيّن حملها على كون الأمر فيها إرشاداً إلى ما يدركه العقل من حسن الأنقياد وعدم إمكان كون الأمر فيها مولويّاً لكون وزان الاحتياط وزان الإطاعة في كون الأمر المتعلّق بها إرشادياً لا يمكن فيه المولوية - مردود بما ذكرنا سابقاً من عدم صحّة قياس الأمر بالاحتياط بالأمر المتعلّق بالإطاعة من جهة عدم إمكان المولوية فيه، وذلك لعدم تحقّق ما هو الملاك لعدم إمكان الأمر المولوي في ناحية الأمر بالإطاعة من لزوم التسلسل واللغوية وغيرهما في مورد الأمر بالاحتياط على ما مرّ بيانه، بل الأمر المتعلّق به متعيّن في المولوية بأحد وجهيه على ما سيّجيء.

هذا مضافاً إلى ما يرد عليه من التنافي بين ما اختاره في المقام^(١) بالنسبة إلى قوله ﷺ في صحيحة عبدالرحمن «إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط»^(٢)

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٦١ - ٢٦٠

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

وبالنسبة إلى «اخوك دينك فاحتط لدينك»^(١) من حملهما على الارشاد وما اختاره في مبحث أدلة الأخباريين للاحتياط^(٢) من أنّ هذه الصحيحة لا ترتبط بما هو مفروض البحث وهو الاحتياط في مقام العمل بل مفادها المنع عن الإفتاء بالواقع عند الجهل به، وبالنسبة إلى الثانية من ظهورها في الاستحباب وكونها مسوقة لبيان أعلى مراتب الاحتياط، وإنّ كلّما تحتناط لدينك كان في محلّه لكونه بمنزلة أخيك.

وثانياً: بأنّ ما أفاده في الطائفة الثالثة من الأخبار - من القرينة المانعة عن ظهورها في كون الأمر فيها مولوياً نفسياً من جهتين: من جهة أن إطلاق المادّة في أدلة الأحكام الواقعية الدالة على بقاء المتعلّق على ما هو عليه في ظرف جهل المكلف بالحكم وعدم تغييره عنه بواسطة الجهل، وإن لم يكن إطلاق للهيئة وقصورها عن الدلالة على ثبوت الحكم في مرتبة الجهل على ما تقدّم بيانه.

فمردود بما اعترف به في المقالات^(٣) في مبحث شمول الخطاب للغائبين والمعدومين بأنّ الهيئة إذا كانت قاصرة من الدلالة على السعة في دائرة المصلحة عن دائرة فعليّة التكليف وذلك لتبعية دلالتها على المصلحة من اقتضاءها فعليّة التكليف فمع اقترانها بالمادّة كانت من باب اتّصال المادّة بما يصلح للقرينية وإن لم يكن بقرينة، وهذا المقدار يكفي لمنع ظهور المادّة في الإطلاق.

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٢. نهاية الأفكار ٣: ٢٤٧ - ٢٤٦.

٣. المقالات ١: ٤٦١.

وثالثاً: المناقشة في ظهور رواية «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك» في الاستحباب، بحسب مرتبة الاقتضاء، فلا تصل النوبة إلى مرتبة القرينة المانعة، والوجه في ذلك هو أنّ هذه الرواية لها ذيل يكون مانعاً عن ظهور صدرها في الاستحباب النفسي، كما أفاده المحققان النائيني والعراقي رحمهما وإليك لفظ الرواية: محمّد بن عليّ بن الحسين قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره: حلال بيتن، وحرام بيتن وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»^(١)

فصدر الرواية وإن كان ظاهراً في الاستحباب النفسي ولكن الذيل ظاهر في المولوية الطريقية، فيكون الذيل إمّا قرينة على الصدر وموجباً لسقوط ظهوره في الاستحباب النفسي، وإمّا موجباً لإجماله من ناحية تعارض الصدر والذيل.

والرواية مرسلة من مراسلات الشيخ الصدوق وإن كان إسناده الرواية إلى الإمام عليه السلام يكشف عن كونها حجة عنده، ولكنّه لا يوجب حجّيته عندنا، فالرواية ساقطة سنداً ودلالة.

مقتضى التحقيق في مدلول الروايات

والتحقيق يقتضي الكلام في كل من الطوائف الثلاث من الروايات سنداً ودلالة: الطائفة الأولى: ممّا تعلق الأمر فيها بعنوان الاحتياط وهما روايتان:

١. وسائل ٢٧: ١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧، من لا يحضره الفقيه ٤:

إحدهما: ما رواه في الأمالي: «أخوك دينك فاحتط لدينك».

يرد عليها من حيث الدلالة ما أوردنا سابقاً من أنها أجنبية عن الدلالة على الأمر بالاحتياط في الشبهات، بل هي مسوقة لبيان رعاية كمال الاحتياط لجانب الدين على الأمور الدنيوية، حيث إن مدلولها الأمر بالاحتياط للدين لا في الدين، وعلى فرض التنزل والتسليم بكون دلالتها تامة على كون الأمر بالاحتياط أمراً مولوياً طريقياً للتحقق على ما هو الواقع من الأمر الواقعي لكن الإشكال إنما هو من ناحية السند من حيث جهالة علي بن محمد الكاتب الموجود في السند؛ لعدم العثور عليه في الكتب الرجالية.

وثانيهما: صحيحة عبدالرحمان الحجاج

وهذه الرواية وإن كانت تامة من حيث السند ولكنها أجنبية عن ما هو مورد البحث من الشبهات الحكمية بعد الفحص، حيث إنها بمقتضى سؤال السائل مختصة بلزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص، ولا خلاف ولا إشكال في لزوم الاحتياط في تلك الشبهات عقلاً، إنما من ناحية العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الشريعة الموجب لتجزؤها على المكلف وتحصيل اليقين بفراغ الذمة عنها، أو من باب حكم العقل بلزوم فحص العبد عما هو وظيفته من قبل المولى. وحينئذ فالطائفة الأولى لا أمر فيها بعنوان الاحتياط في مورد البحث وهي الشبهات البدوية لا في الرواية الأولى ولا في الثانية. نعم، على فرض شمولها لمورد البحث وتاميتها من حيث الدلالة والسند لا بد من حملها على الأمر المولوي الطريقي بمقتضى الأصل الأولي في الخطابات الشرعي.

وأما قوله ﷺ في صحيحة عبدالرحمان من قوله: «إذا أصبتم بمثل ذلك فعليكم بالاحتياط» بناءً على ما استظهرنا منه من كونه وارداً في الشبهة الحكمية قبل الفحص المعلوم لزوم الاجتناب فيه، لما تقدم بيانه - فهل الأمر فيه إرشادي غير قابل للحمل على المولوية بعد تنجز الحكم الواقعي الاحتمالي بأحد الوجهين وذلك للزوم اللغوية منه مع تنجز الحكم الواقعي الإلزامي في مورده أم هو أيضاً ظاهر في المولوية؟

مقتضى التحقيق هو الثاني، والوجه فيه عدم لزوم اللغوية من حمله على المولوية حتى يكون مانعاً من ظهوره في المولوية بمقتضى الأصل الأولي في الخطابات الشرعية، والوجه في عدم لزوم اللغوية هو أن ما ذكر لمستند تنجز الحكم الواقعي المحتمل: من العلم الإجمالي بوجود الأحكام الإلزامية في الشريعة الموجب لتنجز تلك الأحكام المعلوم إجمالاً، ومن حكم العقل بلزوم الفحص عما هو الوظيفة بمجرد الاحتمال كلاهما موردان للخلاف والإشكال، إذ منجزية العلم الإجمالي غير مسلمة عند الكل، وذلك لوجود القول بجواز المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال عند بعض، كما أن حكم العقل بلزوم الفحص عن التكليف المحتمل كذلك.

ولذلك استند بعض في لزوم الفحص عن التكليف المحتمل إلى وجود العلم الإجمالي لا إلى حكم العقل.

وحينئذ مع عدم تمامية ما هو المستند للحكم بلزوم الفحص في الشبهات الحكمية عند الكل لا يكون أمر الشارع مولوياً لغواً لا يترتب عليه الأثر. فظهر أن الأمر بالاحتياط في هذه الصحيحة أيضاً أمر مولوي طريقي بمناط التحفظ على ما هو الواقع وعدم فوته عن المكلف.

الطائفة الثانية: وهي الروايات الدالة على الأمر بالتوقف المعللة بعدم الوقوع في الهلكة فالأمر فيها ظاهر في الإرشاد إلى ما يدركه العقل من التحفظ على الواقع، ويكون نظير أوامر الطبيب.

الطائفة الثالثة: وهي ما ورد من قوله: «من ترك ما اشتبه له من الاثم فهو لما استبان له اترك»^(١) فهي وإن اختار المحقق النائيني^(٢) دلالتها على استحباب الاحتياط في المشتبه وواقفه على ذلك في مصباح الأصول^(٣) والمحقق العراقي^(٤) على ما تقدم، لكنّه قد مرّت المناقشة فيه من أنّ صدره وإن كان ظاهراً في الاستحباب ولكن التعليل في ذيله يكون ظاهراً في أنّ الأمر بالتوقف لأجل التحفظ على الأحكام الواقعية، وعليه فإما أن يكون الذيل قرينة على الصدر فتكون الرواية دالة على الأمر المولوي الطريقي للتحفظ على ما هو الواقع، وإما أن تقع المعارضة بين مدلول الصدر والذيل فتصير الرواية مجملة. وعلى كلا التقديرين تكون الرواية قاصرة الدلالة على الاستحباب النفسي، هذا مضافاً إلى عدم صحّة سندها من جهة اشتماله على علي بن محمّد الكاتب وعدم العثور عليه في الرجال بهذا العنوان، وعدم الشهرة على الاستحباب، مضافاً إلى عدم انجبار الضعف بفتوى المشهور. فالرواية قاصرة سنداً ودلالة من إثبات الاستحباب النفسي للاحتياط في موارد الشبهة. هذا تمام البحث في الجهة الثانية.

١. الوسائل: ٢٧: ١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاض، الحديث ٢٧، من لا يحضره الفقيه ٤:

٥٣، الحديث ١٩٣.

٢. أجود التقريرات ٣: ٣٥٥.

٣. مصباح الأصول ٢: ٣٦١، التنبيه الثاني.

تحقق القربة بإتيان العمل بقصد الأمر بالاحتياط

الجهة الثالثة: هل يكفي في تحقق القربة إتيان العمل بداعي الأمر المولوي الاحتياطي بعد الفراغ عن عدم كفاية قصد الأمر الإرشادي لتحقيق القربة بالعمل، لعدم كونه أمراً حقيقياً، بل هو تنبيه للمخاطب بما يدركه عقله، غاية الأمر تكون بصورة الأمر أن ينحصر تحقق القربة بإتيان العمل المحتاط فيه بقصد أمره الواقعي وعدم كفاية قصد الأمر بالاحتياط في حصول الاحتياط بالنسبة إلى الحكم الواقعي، حيث إن الاحتياط بالنسبة إلى الحكم الواقعي يتوقف على إتيان ما أمر به، وهو لكونه عبادياً يتوقف على إتيان العمل بداعوية ذلك الأمر لا بداعوية أمر آخر، وإتيان العمل بداعي أمر الاحتياط يكون امتثالاً لأمر الاحتياط لا لأمر العمل المحتاط فيه.

ولكن قد تقدم ما فيه من عدم توقف تحقق القربة في العمل على قصد الأمر المتعلق بذاته، حيث إن الحاكم في مقربة العمل وعبادته هو العقل، وهو يدرك قابلية العمل للتقرب بمجرد إتيانه منتسباً إلى المولى ومضافاً إليه بأي نحو من الإضافة، بلافق في ذلك من إتيانه بداعي كونه متعلقاً لأمره الجزمي أو الاحتمالي أو بداعي تعلق غرضه بذلك قطعاً أو احتمالاً أو بداعي أمره الذي تعلق به بعنوان الاحتياط، إذ الجميع موجب لإضافة العمل وانتسابه إليه، ومطلق الانتساب كافٍ في مقربة العمل وعبادته عقلاً. فيحصل العلم بامتثال أمره الواقعي بإتيانه على هذا النحو، ويتحقق الاحتياط بالنسبة إليه.

التنبيه الثالث: في أخبار من بلغ

قد جعل صاحب الوسائل رحمته في أبواب مقدّمة العبادات باباً بعنوان «باب استحباب الإتيان بكل عمل مشروع روي له ثواب عنهم عليهم» وذكر فيه الأخبار المشهورة بـ «أخبار من بلغ»^(١):

منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه قال: «من بلغه عن النبي صلى شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى لم يقله».

والبحث في هذا التنبيه إنّما هو في مدلول هذه الأخبار من دون حاجة إلى البحث فيها من حيث السند، وذلك لاشتغالها على بعض الصحاح، وقد بلغت الروايات حدّ الاستفاضة، واعتمد عليها المشهور من الفقهاء. والبحث فيه في مرحلتين، الأولى: ما يحتمل من الاحتمالات في مدلولها بحسب مقام الثبوت. الثانية: ما يستظهر منها من الاحتمالات.

المرحلة الأولى في مدلول الروايات بحسب مقام الثبوت

المرحلة الأولى: ما يحتمل في مدلولها وجوه:

الوجه الأول: كون مدلولها إلغاء شرايط حجّية الخبر في المستحبات ببيان: أنّ مدلول أدلّة حجّية خبر الواحد من الكتاب والروايات إنّما يكون حجّية خبر العادل كما هو المستفاد من آية النبأ بناءً على تماميّة دلالتها أو خبر الثقة، كما هو المستفاد من الروايات والسيرة العقلانية أو غيرهما على حسب المباني المختلفة في مدلول تلك الأدلّة، وتدلّ هذه الروايات على

١. الوسائل ١: ٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

عدم اعتبار تلك الأمور لحجية الخبر الدال على استحباب العمل، بل مطلق بلوغ الخبر على الاستحباب كافٍ في إثبات الاستحباب شرعاً وإن كان المخبر فاسقاً غير ثقة، فتكون هذه الأخبار مخصصة لتلك الأدلة بغير الأخبار الدالة على المستحبات، بل وعلى المكروهات بناءً على تعدية هذه الأخبار إليها أيضاً. وعلى هذا يكون البحث في هذا المسألة بحثاً أصولياً حيث يرجع البحث فيها إلى حجية مطلق الخبر بالنسبة إلى الإخبار عن استحباب العمل أو كراهته، بناءً على ما هو مقتضى التحقيق في تعريف علم الأصول من كون البحث فيه عما هو الحجّة على الأحكام الشرعية، وتكون هذه الأخبار واسطة لاستنباط الاستحباب من الأخبار الضعاف، ويناسب هذا الوجه ما هو المشهور من التعبير عن مدلول هذه الأخبار بقاعدة التسامح في أدلة السنن لاستظهار هذا الاحتمال منها.

الوجه الثاني: كون مدلول هذه الأخبار هو استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب بأن تكون مدلولها كون بلوغ الثواب على العمل من العناوين الثانوية التي بها يتغير العمل عما هو عليه واقعاً ويكون سبباً لصيرورة العمل مستحباً وإن كان العمل في نفسه مباحاً، وذلك كسائر العناوين الثانوية الطارئة على الأفعال كعنوان الضرر والحرج والنذر والعهد. وعلى هذا الاحتمال يكون البحث عن مدلول هذه الأخبار من المباحث الفقهيّة، بناءً على أنّ المسائل الفقهيّة هي ما يبحث فيها عن قيام ما هو الحجّة على الأحكام الشرعية، إذ بناءً على استظهار هذا الاحتمال منها كما ذهب إليه صاحب الكفاية^(١)

والمحقق النائيني^(١) تكون نفس هذه الأخبار حجة على استحباب العمل البالغ عليه الثواب من دون أن تكون واسطة لاستنباط الاستحباب من الخبر الضعيف الدال على استحبابه.

الوجه الثالث: كون مدلول هذه الأخبار إرشاداً إلى ما يدركه العقل بالنسبة إلى العمل الذي بلغ عليه الثواب من كون الإتيان بهذا العمل، برجاء كونه مأموراً به حسناً معنوياً بعنوان الانقياد للمولى موجباً لاستحقاق ثواب الانقياد، وعلى هذا لا تكون هذه الأخبار متضمنةً لأمر مولوي، بل تكون بياناً لما يدركه العقل من استحقاق الثواب على الإتيان بالعمل لاحتمال كونه مأموراً به، لكونه انقياداً للمولى مع زيادة على ما يحكم به العقل، حيث إن ما يحكم به العقل هو مجرد استحقاق الثواب لا فعليته، وهذه الأخبار تدل على فعلية الثواب وإعطائه للعامل، وأيضاً ما يحكم به العقل هو استحقاق مطلق الثواب وهذه الأخبار مدلولها إعطاء الثواب الخاص الذي بلغ إليه. هذا مضافاً إلى أن ثبوت حكم العقل بالنسبة إلى الانقياد الحاصل إنما هو بالنسبة إلى مطلق الحكم المحتمل، وهذه الأخبار في خصوص مورد احتمال الاستحباب.

الوجه الرابع: كون مدلول هذه الأخبار جعل الاستحباب للعمل البالغ عليه الثواب، ولكن لا استحباباً نفسياً ناشئاً من المصلحة الطارئة عليه بعنوانه الثانوي كما هو المحتمل الثاني، بل استحباباً طريقيّاً بداعي التحفظ على مصلحة الواقع وعدم فوتها عن المكلف على فرض ثبوتها، وذلك نظير وجوب الاحتياط المولوي الطريقي في مورد احتمال الوجوب أو الحرمة.

الوجه الخامس: كون هذه الأخبار ناظرة إلى بيان تفضّل الله سبحانه بالنسبة إلى العامل بعد الفراغ عن مقام العمل وصدور العمل منه بداعي ذلك الثواب، بخلاف مدلولها على تلك الاحتمالات، حيث إنّها على تلك الاحتمالات ناظرة إلى مقام العمل والترغيب إليه^(١)، هذا تمام الكلام في ما يحتمل من هذه الأخبار بحسب مقام الثبوت.

المرحلة الثانية البحث في ما هو الظاهر من الروايات

هو البحث بحسب مقام الإثبات، أي البحث في كون أيّ من الاحتمالات هو ظاهر النصوص.

الوجه الأول: وهو كون مدلول هذه الأخبار إلغاء شرائط الحجية - بالنسبة إلى الخبر الدالّ على الاستحباب وقد استظهره كثير من الفقهاء على ما هو الظاهر من تعبيرهم بالتسامح في أدلة السنن - مردود، وذلك لكون جعل الحجية والطريقة من الحاكم للطرق إنّما هو بتتميم الكشف لها وإلغاء احتمال الخلاف في موردها، ضرورة أنه لا معنى لجعل الشيء طريقاً إلى الواقع ومثباته مع التحقق على احتمال عدم إصابته الواقع، فلامعنى لأن يقال: هذا طريق إلى مقصدك ويحتمل ألا يوصلك إلى المقصد (ويكون هذا هو الفارق بين الأمارات والأصول العملية فإنّ لسان أدلة اعتبار الأمارات هو إلغاء احتمال الخلاف فيها، من مفهوم الآية الشريفة والروايات والسيرة العقلانية بخلاف أدلة اعتبار الأصول العملية) وعليه فالتحقق في هذه الأخبار على احتمال الخلاف

١. راجع فوائد الأصول ٣: ٤٠٩، أجدد التقريرات ٣: ٣٦٠.

بقوله «وإن لم يقله» مانع عن ظهورها في جعل الحجية .

الوجه الثاني: من كون مدلول هذه الأخبار جعل الاستحباب النفسي للعمل الذي بلغ عليه الثواب - حتى يكون المستفاد منها مسألة فقهية وهي استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فهو الذي استظهره بعض الأعظم منها كصاحب الكفاية^(١) والمحقق النائيني^(٢) وقد استدلّ عليه بوجوه^(٣) .

الوجه الأول: أنّ قوله في صحيحة هشام «فعمله»، جملة خبرية مستعملة في مقام الإنشاء، فتكون دالة على البعث بالعمل وكونه مأموراً به . ولا يخفى ما في هذا الوجه، إذ من الواضح أنّ المراد من الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء هي الجملة الخبرية المستقلة التي قصد بها المتكلم الإنشاء، كقوله: «يعيد الصلاة أو يصلي مثلاً» لا الجملة غير المستقلة غير المستعملة في مقام الإنشاء، بل الواقعة جزاء في الجملة الشرطية كما في الصحيحة .

الوجه الثاني: ما استند إليه صاحب الكفاية^(٣) وتوضيح كلامه: أنّ الثواب في هذه الروايات ترتب على ذات العمل من دون دخل خصوصية أخرى في ترتبه، وترتب الثواب على ذات العمل يكشف عن كون العمل متعلقاً لأمره؛ إذ لا يعقل ترتب الثواب على عمل إلا فيما إذا أمر به، فترتب الثواب على ذات العمل في هذه الروايات يكشف إنَّما عن تعلق الأمر به، وكون العمل مستحباً نفسياً .

ثم إنّه تفضى عن الإشكال بأن ظاهر الصحيحة - مثلاً - ترتب الثواب على

١. كفاية الأصول: ٤٠١ .

٢. فوائد الأصول ٣: ١٢٠ .

٣. كفاية الأصول: ٤٠١ .

العمل بعنوان الاحتياط لاعلى ذات العمل حتى يكون كاشفاً عن الأمره، بأن داعي العمل لا يمكن أن يكون وجهاً للعمل، وقد استدل على عدم الإمكان بوجوه:

منها: أنه يلزم من كون داعي العمل عنواناً للعمل الذي تعلق به الأمر في المقام اجتماع المتقابلين في شيء واحد من لزوم تأخر ما فرض تقدمه وتوضيحه: أن الثواب في الصحيحة ترتب على العمل المأتي بداعي إدراك الثواب المحتمل فلا يخلو الأمر من أنه إما مترتب على نفس القصد، وإما مترتب على العمل بعنوان أنه احتياط، وإما مترتب على ذات العمل. والأول من كون الثواب في الروايات مترتباً على نفس القصد باطل، لكونه خلاف ظاهر تلك الروايات.

والثاني أيضاً باطل لاستلزامه تأخر ما هو متقدم، ضرورة أن الثواب لو كان مترتباً على العمل بعنوان الاحتياط فلا بد في ترتب الثواب قصد عنوان الاحتياط في مقام الامتثال حتى يُعنون العمل في الخارج بعنوان الاحتياط، بدهاءة توقّف تحقق كل عنوان مأخوذ في متعلق الحكم خارجاً على قصد ذلك العنوان كقصد عنوان الظهر في صلاة الظهر مثلاً، وحيث إن الثواب على هذا الفرض مترتب على إتيان العمل بعنوان الاحتياط، فإتيان العمل خارجاً معنوياً بعنوان الاحتياط يتوقف على قصد الاحتياط فيكون متأخراً عن قصده، وحيث إن القصد يكون متعلقاً بالاحتياط فيكون متوقفاً عليه متأخراً عنه، فيلزم أن يكون ما هو المتقدم على الاحتياط وهو القصد متأخراً عنه. فتبين أن الداعي للعمل لا يمكن أن يكون وجهاً للعمل، والثواب المترتب في

الروايات إنما هو على ذات العمل المأني بداعي الثواب، فيكون مدلول هذه الصحيحة مدلول الروايات الدالة على ترتب الثواب على ذوات الأفعال من حيث كشفها عن كونها مأموراً بها.

وجوه النظر في هذا الوجه

ولكن يرد عليه أولاً نقضاً بموارد:

المورد الأول: أنه يستلزم - من عدم كون الداعي للعمل وجهاً للعمل وكون الثواب في الصحيحة على ذات العمل لا على العمل بوجاء الثواب - استحقاق الثواب على إتيان العمل بدون قصد الأمر المتعلق به، مع أنه فاسد، وذلك لكون الحاكم في باب استحقاق الثواب هو العقل، وهو يحكم بعدم استحقاق الثواب على مجرد إتيان العمل بدون إضافته إلى المولى بأحد أنحاء الإضافة من إتيانه بقصد الأمر أو باحتماله أو بداعي كونه متعلقاً لغرضه أو لحيته أو بداعي احتمالهما، كما هو كذلك بحسب السيرة العقلانية، حيث إنهم لا يرون استحقاق العبد للمدح والثواب فيما إذا أتى بالمأمور به بدون قصد الإطاعة للمولى أو انقياده له، بل افرق في ذلك بين الأوامر التوصلية والتعبدية، فإن استحقاق الثواب في كليهما يتوقف على إتيان العمل مع قصد القرية، وإنما الفارق بينهما في سقوط الأمر في الأولى بمجرد إتيان العمل، وذلك لكون الغرض من الأمر في تلك الأوامر تحقق المأمور به في الخارج دون الثانية، حيث إن الغرض منه حصول التعبد.

ما يوجب تعنون العمل بعنوان الحسن أو القبيح

المورد الثاني: هو أنه لا ريب في كون الداعي للعمل في بعض الأفعال موجباً لتعنون العمل بعنوان حسن أو بعنوان قبيح، وذلك كما في مورد ضرب اليتيم، فإنه فيما إذا كان الداعي له التأديب يكون معنوياً بعنوان التأديب متصفاً بالحسن، وإذا كان بعنوان التشفي يكون تشفياً ومتصفاً بالقبح. وكما في القيام مثلاً إذا كان بداعي التعظيم لشخص يكون تعظيماً، وإذا كان بداعي التوهين له يكون توهيناً.

المورد الثالث من النقص: هو كون الاحتياط في الشبهات متعلقاً للأمر في الروايات مع كونه عبارة عن إتيان العمل بداعي الأمر المحتمل، فيكون داعي الأمر موجباً لتعنون العمل بعنوان الاحتياط وتعلق الأمر به، وحينئذ فلا بد في سقوط الأمر به من قصد الاحتياط فيه بمقتضى لزوم قصد عنوان متعلق الأمر في سقوطه، مع أنّ المفروض عدم إمكان قصده على ما ذكر في البرهان.

وأما حلاً: فبأنه لا ريب في توقف ترتب الثواب على الفعل المأمور به على إتيانه قريباً بإضافته العمل وانتسابه إلى المولى إما بإتيانه بداعي الأمر أو احتمالاً أو غيرهما من وجوه الإضافة، بلا فرق بين التوصلية والتعبدي في ذلك، كما أنه يتوقف سقوط الأمر في التعبديات على قصد عنوان متعلق الأمر بعنوان الظهر في صلاة الظهر مثلاً وعنوان الاحتياط فيما إذا تعلق الأمر به، ولكنّ العنوان تارة يكون من العناوين الاستقلالية، وأخرى من العناوين الانتزاعية، ففي العنوان الاستقلالي كعناوين الصلاة من الظهر والعصر وغيرهما لا بد في تحققه خارجاً من قصده استقلالاً من الأجزاء المأتي بها،

وأما في العناوين الانتزاعية كعنوان الإطاعة وكعنوان الاحتياط المنتزَع من إتيان العمل بداعي أمره الجزمي أو المحتمل يكفي في قصده نفس إتيان العمل بقصد أمره بلا حاجة في تحقّقه إلى قصد آخر، حيث إنّ وجود العناوين الانتزاعية بنفس وجود منشأ انتزاعها لا بوجود آخر. فتبين أنّ تحقّق الاحتياط في الخارج وإطاعة أمره يتحقّق بإتيان العمل بداعي أمره، ولا يلزم من تعنون العمل من ناحية قصد أمره ما ذكر من المحذور العقلي.

الوجه الثاني: لعدم إمكان كون الداعي للعمل قيّداً للعمل: هو أنّ الداعي للعمل حيث يكون علّة للعمل فيكون متقدّماً عليه رتبة والعمل متأخراً عنه تأخّر المعلول عن علّته، فلا يمكن أن يكون قيّداً للعمل، حيث إنّ القيّد والمقيّد متضايقان والمتضايقان متكافئان قوّة وفعلاً، فيلزم من كونه قيّداً للعمل أن يكون في مرتبة العمل.

وهذا الوجه أيضاً مورد للمناقشة، حيث إنّ العلّة وإن لم يمكن أن تكون قيّداً للمعلول للزوم تأخّر ما هو في الرتبة متقدّم، ولكن لما كان حيث صدور المعلول من خصوصيات القائمة بالمعلول فلا مانع من تقيّد المعلول بصدوره عن علّة خاصّة.

الوجه الثالث لعدم إمكان كون الداعي قيّداً للعمل: هو أنّ الإطلاق والتقييد إنّما يمكن بالنسبة إلى أمر يكون قابلاً للانقسام إلى قسمين أو أكثر حتّى يمكن تقييده إلى قسم خاصّ أو إطلاقه، وأما فيما إذا لم يكن الشيء قابلاً للانقسام فلا معنى للإطلاق أو التقييد، وذلك كالوجود فإنّه غير قابل للانقسام إلى الموجود والمعدوم، فلا معنى لإطلاقه بالنسبة إلى المعدوم أو

تقييده. وفي المقام حيث إن المعلول غير قابل للانقسام إلى وجود العلة وعدمه فلامعنى لإطلاقه بالنسبة إليه ولا لتقييده بوجوده، نعم المعلول مضيق قهراً من ناحية علته وهو أمر آخر لا ربط له بالتقييد.

وهذا الوجه كسابقه مردود، حيث إنه ناشئ من الخلط بين طبيعي المعلول ومصاديقه، حيث إن ما هو غير قابل للانقسام هو الأفراد الخارجية، وأما طبيعي المعلول فإنه قابل للانقسام إلى صدوره من هذه العلة أو ذاك، مثل انقسام طبيعي الحرارة إلى كونه من النار أو الشمس أو الحركة. فتحصل أن ما ذكر من الوجوه لاستحالة تقييد العمل بالداعي، وبعبارة أخرى عدم إمكان كون الحثية التعليقية حثية تقييدية غير تام. وأن دعوى الاستحالة كما في الكفاية وتبعه المحقق العراقي رحمته الله ^(١) مردود. وبعد ثبوت إمكان ترتب الثواب على العمل بعنوان الاحتياط فلا بد من ملاحظة مقام الإثبات وحدّ دلالة الأخبار من الصحيحة وغيرها، فإن كان مدلولها ترتب الثواب على العمل البالغ عليه وإن لم يؤت به بداعي الثواب فلا بد من حملها على كون الثواب تفضلاً من الله سبحانه، ضرورة عدم استحقاق الثواب على العمل عقلاً إلا فيما إذا صدر بوجه قربي من إضافته إلى المولى بوجه ما. وإن كان مدلولها هو ترتب الثواب على العمل فيما إذا كان الداعي لإتيانه هو الثواب المحتمل فتكون هذه الأخبار إرشاداً إلى ما يدركه العقل من حسن الانقياد واستحقاق الثواب عليه من دون أن تكون كاشفة عن استحباب العمل.

وعلى فرض التنزّل وعدم الجزم بإرشاديتها فلا أقل من احتمالها، فتكون الرواية غير قابلة لاستكشاف الاستحباب بها كما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته.

ما أفاده في وجه عدم تقييد الروايات المطلقة بالروايات المقيّدة ونقده ثم إنه رحمته جعل الروايات الواردة في الباب على طائفتين: طائفة منها مشتملة على ترتّب الثواب على العمل إذا أتى به طلباً لقول النبي ﷺ أو التماس ذلك الثواب، وطائفة غير مشتملة على هذا التقييد، وادّعي عدم المنافاة بينهما حتّى يوجب حمل المطلق على المقيّد، والوجه في عدم التنافي هو أنّ حمل المطلق على المقيّد مختصّ بما إذا كان أحدها مثبتاً والآخر نافياً كأكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق، أو كانا مثبتين ولكن متعلّق الحكم فيهما يكون صرف الوجود من الطبيعة، مثل أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمّنة، حيث إنّ الواجب هو عتق وجود واحد من طبيعة الرقبة، وأمّا إذا كان المطلق والمقيّد كلاهما مثبتين والمتعلّق فيها كان مطلق الوجود من الطبيعة كأكرم العالم وأكرم العالم العادل فلا تنافي بينهما حتّى يوجب حمل المطلق على المقيّد. والمطلق والمقيّد في المقام من هذا القبيل، فلا توجب الروايات المقيّدة حمل المطلقات عليها، حيث إنّ صحيحة هشام دالة على ترتّب الثواب على ذات العمل، والروايتين دالتان على ترتّبه على العمل مقيّدة بداعي طلب قول النبي أو التماس ذلك الثواب، فهما مثبتتان لا تنافي بينهما حتّى يوجب حمل المطلق منها على المقيّد.

وفيه: أن عدم التنافي بين المثبتين إنّما هو فيما إذا كان المثبتان غير

متحددين في الموضوع بأن كان الموضوع في أحدهما هي الطبيعة وفي الآخر هي الحصة منها، كأكرم العالم وأكرم العالم العادل، وأما فيما إذا كان الموضوع فيهما متحداً بأن يكون الموضوع في كلا المثلثين هو نفس الطبيعة ومع ذلك كان الموضوع في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً فلا يمكن الإطلاق والتقييد بالنسبة إليه، بل ولا بدّ من رفع اليد إما من الإطلاق أو التقييد. والمقام من هذا القبيل، حيث إنّ الموضوع في كلتا الطائفتين هو الإتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب ولكنّه في إحداها مطلق وفي الأخرى مقيد بطلب قول النبيّ فلا بدّ من تقييد المطلق بالمقيد.

نظريّة المحقّق النائيني رحمته الله في مدلول روايات من بلغ ونقده

ذهب المحقّق النائيني رحمته الله بدلالة الروايات على الاستحباب النفسي^(١) ببيان: أنّ عنوان بلوغ الثواب على العمل يكون من العناوين الثانية الموجبة لتغير العمل عمّا هو عليه من الملاك، نظير قيام الأمانة على وجوب العمل أو استحبابه على مسلك الأشاعرة، فيكون بلوغ الثواب على العمل موجباً لصيرورته ذا مصلحة لأجلها يصير العمل مستحبّاً نفسياً يترتّب الثواب عليه إذا كان مأتيّاً بداعي أمره المتعلّق به من ناحية بلوغ الثواب عليه لا بداعي أمره الاحتمالي.

وأما دلالة بعض الروايات على كون الثواب مترتباً على العمل لو أتى به طلب قول النبيّ أو التماس ذلك الثواب فقد أجاب عنها بأنّ التقييد وإن

كان ممكناً بحسب الثبوت وعدم تمامية ما ذكر من الوجوه العقلية لعدم الإمكان، ولكنها بحسب مقام الإثبات غير ظاهرة في القيدية، فإنها أمس دلالة بالحيثية التعليلية من كونها حيثية تقييدية (حيث إنها بصدد بيان وجه الاستحباب وهو طروء عنوان بلوغ الثواب عليه الموجب لتغيره عما هو عليه قبل بلوغ الثواب^(١)).

ولكن التحقيق هو ظهور الصحيحة وغيرها في تقييد ترتب الثواب على العمل فيما إذا كان العمل مأتياً بداعي أمره الاحتمالي، أما الصحيحة - فمن ناحية كلمة «فاء» - وإن كانت غير ظاهرة في ذلك، وإن ادّعاها المحقق العراقي^(٢)، فإنّ الفاء بحسب مدلولها الوضعي لا تدلّ على أكثر من العطف، ولكن الجملتين المعطوف عليه والمعطوف بحسب الفهم العرفي ظاهرتان في اختصاص الأجر الموعود على العمل فيما إذا كان الإتيان به لأجل بلوغ الثواب عليه لا مطلقاً كما يظهر ذلك من ملاحظة نظائره، مثل ما إذا قيل: إذا وعد على عمل فأتى به فلا بدّ من الوفاء، حيث إنّ طبيعة الأمر بإتيان العمل أو تركه بعد وعد أو وعيد عليه ظاهر عرفاً في إتيانه بذلك الداعي.

نظريّة المحقق الإصفهاني^(٣) في وجه دلالتها على استحباب العمل ونقده قال المحقق الإصفهاني^(٤) - في وجه كون هذه الأخبار دالة علي استحباب العمل البالغ عليه الثواب^(٥) - إن القول بكون هذه الأخبار إرشاداً إلى حكم

١. أجد التقريرات ٣: ٣٦٤.

٢. نهاية الأفكار ٣: ٢٧٩.

٣. نهاية الدراية ٤: ١٧٧-١٧٦.

العقل يبتني على دلالة هذه الأخبار على ترتب الثواب المحتمل على إتيان العمل بداعي الثواب البالغ لا على ذات العمل؛ فعلى هذا تكون هذه الأخبار ناظرة إلى ما يدركه العقل من كون إتيان العمل بهذا الداعي انقياداً موجباً لاستحقاق الثواب عليه، نظير الأمر الوارد في ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾.

والقول بكونها دالة على استحباب العمل يبتني على دلالة هذه الأخبار على ترتب الثواب على ذات العمل البالغ عليه الثواب لا على العمل المقيد، حيث إن ترتب الثواب على ذات العمل لا معنى له إلا فيما إذا تعلق الأمر المولوي به فيستكشف الأمر من ترتب الثواب عليه استكشاف الملزوم من وجود اللازم. وظاهر هذه الأخبار هو الوجه الثاني من دلالتها على ترتب الثواب على ذات العمل البالغ عليه الثواب لا الوجه الأول من ترتبه على العمل المقيد بإتيانه بداعي الثواب، من حيث كونها في مقام تقرير الثواب البالغ وتشبيته وتحقيقه في أن الثواب الموعود بهذه الأخبار في موضوع ذلك الثواب البالغ، وإلا لكان ثواباً آخر لموضوع آخر. والمفروض أن الموضوع في الخبر الضعيف هو الثواب على نفس العمل، فيستكشف من ترتب الثواب على نفس العمل كون العمل بنفسه متعلقاً للأمر. وبعبارة أخرى وحدة الموضوع في أخبار من بلغ مع الخبر البالغ يقتضي ظهور أخبار من بلغ في ترتب الثواب على ذات العمل بمقتضى ظهور الخبر البالغ فيه، وحينئذ فلا بد من الأخذ بهذا الظهور فيما إذا لم يمنع عنه مانع، والمانع المحتمل أمران:

أحدهما: ظهور جملة «فعمله» في صحيح هشام في كون البلوغ سبباً للعمل وداعياً له بمقتضى ظهور الفاء في العلية والتفرع.

وثانيهما: تقييد العمل في رواية مروان وغيرها بطلب قول النبي أو التماس ذلك الثواب.

وكلاهما غير صالحين للمانع، أما الأول: فلأن الفاء تارة للسببية والتفريع، وأخرى لمطلق التعقب والترتيب من دون دلالة على التفريع، فلا يتعين التفريع حتى ينافي الظهور المدعى سابقاً. بل يحتمل الثاني فيكون الظهور في كون الثواب على نفس العمل بلا مانع.

وأما الثاني: فذكر كون الداعي للعمل هو التماس الثواب ليس بعنوان كونه قيماً لترتب الثواب، بل من باب بيان ما هو طبيعة الأمر في مثل هذه الأعمال من كون الإتيان بها من المكلف بداعي الثواب، فلا يكون صالحاً للتقييد. وبعبارة أخرى الأخبار تشير إلى أمر عادي لا إلى أمر تعبدية ليكون قيماً للموضوع، كما يقال من ذهب إلى دار فلان يكرم، فلا يفهم العرف لزوم كون الذهاب بداعي الإكرام لأن يكرم.

نقد نظرية المحقق الإصفهاني

والتحقيق أن ما أفاده لدفع المانعين غير تام أما ما أفاده بالنسبة إلى عدم مانعية الفاء فوجه النظر فيه يتوقف على بيان مقدمتين، الأولى: أن الفاء إما تكون عاطفة كما في المقام، وإما تكون حرف ربط كما في جملة الجزاء، والعاطفة إما تكون لإفادة الترتيب، وإما لإفادة التعقيب، وإما لإفادة السببية ولكن الغالب فيها على ما اتفق عليه أهل اللغة والأدب هو الأخير، كما في قوله تعالى ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾^(١) وغيره من سائر الآيات.

الثانية: أنه قد تحقّق في الأصول أنّ ما يحتمل قرينته للكلام إذا كان منفصلاً لا يخلّ بظهوره، وإذا كان متصلاً به يوجب عدم انعقاد الظهور فيما أتصل به. وبعد هاتين المقدمتين نقول: لما كان جميع الأخبار الواردة مشتملة على الفاء - وإن كان بعضها غير مشتملة على جملة «طلباً لقول النبي» وجملة «التماس ذلك الثواب» وهي كما اعترف به ﷺ ذات وجهين مع الغصّ عن كون الغالب فيها هي السببية ومع الغصّ عمّا ذكر قبلاً من كون الظاهر من نظائر الجملتين عند العرف هو سببية الأولى للثانية، - فلو كانت منفصلة لما أخلت بظهور هذه الأخبار فيما أفاده، ولكنها حيث كانت متصلة بها كانت موجبة لسقوط ظهورها فيه، حيث إنها لا أقلّ من كونها محتملة السببية إن لم نقل بظهورها فيه.

وما أفاده من قياس ما في هذه الأخبار بمثل «من سمع الأذان فبادر إليه» في عدم كون الفاء فيها للسببية لوضوح عدم كون المبادرة ناشئة من سماع الأذان بل الداعي لها تحصيل ثواب الصلاة أوّل وقتها، قياس مع الفارق، لظهور كون الداعي للمبادرة إلى العمل في الأخبار هو بلوغ الثواب على العمل وسماع الأذان في المقيس عليه ليس داعياً للمبادرة، والحقّ في القياس قياس المقام بـ: «من سمع الثواب على المبادرة فبادر» ولا ريب في كون الفاء في مثله للسببية لا لمجرد الترتيب.

وأما ما ذكره في وجه عدم صلاحية الروايات المشتملة على القيد لتقييد المطلقات من جهة كون ذكر القيد من باب بيان ما اقتضته العادة والطبيعة غالباً

في مثل المقام^(١) - مع الاعتراف بأنَّ المقام ليس من موارد حمل المقيّد على مراتب الفضيلة في باب المستحبات اعتراضاً بمن جعل المورد من هذا الباب لولا ظهور المقيّد والمطلق في اتحاد الموضوع في القضيتين كما ذكره المحقّق النائيني^(٢) وذلك لكون مورد حمل المطلق على المقيّد كما في الواجبات وحمل المقيّد على مراتب الفضيلة في المستحبات إنّما هو فيما إذا كان المطلق والمقيّد متضمّنًا لحكم شرعي بأن كان مدلول كلّ من المطلق والمقيّد هو الوجوب الشرعي أو الاستحباب الشرعي، وفي المقام لو كان ترتّب الثواب على العمل البالغ عليه الثواب مقيّدًا بإتيان العمل بداعي تلك الثواب لكان مدلول المقيّد هو الإرشاد إلى حكم العقل، فيخرج عن مورد حمل المطلق على المقيّد وعن مورد حمل المقيّد على بيان مراتب الفضيلة كما صرح به في النهاية^(٣) - ففيه أولاً: أنّ حمل المقيّد على كونه من باب بيان ما هو الغالب خلاف مقتضى الأصل المسلم من كون الأصل في القيود هو الاحترازية، فلا وجه لارتكاب خلاف الأصل ورفع اليد عن الظهور في التقييد من دون قيام قرينة على خلافه، وحمل القيد في آية ﴿رَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(٤) على بيان ما هو

١. نهاية الدارية ٤: ١٨٠.

٢. أجود التقريرات ٣: ٣٦٣.

٣. قال (في وجهه) فإنّ المقيّد بداعي الثواب المحتمل ليس مستحبّاً شرعياً لافعللاً ولا ملاكاً، بل المقيّد بهذا الداعي راجح عقلي والمطلق الذي حقيقته إتيان الفعل لا بهذا الداعي، بل بسائر الدواعي مستحبّ شرعي فليس المقيّد من مراتب المستحبّ الشرعي في قبالة. نهاية

الدارية ٤: ١٨٠.

٤. الآية ٢٣ من سورة النساء.

الغالب لا التقييد إنما هو لقيام الإجماع القطعي وضرورة الفقه على عدم دخل الوصف في الحكم لا بمجرد كونه الغالب مع أنه من أظهر مصاديق ما هو الغالب، ثم على فرض التنزل وسقوط الظهور من ناحية مقتضى هذا الأصل، لكن الأصل في الخطابات الشرعية هو المولوي لا الإرشاد والإخبار عما في الخارج، ولا وجه لرفع اليد عن هذا الأصل في كلمات الشارع المقدس والأئمة عليهم السلام إلا مع قيام القرينة العقلية القطعية على خلافه.

فتحصّل من البحث إلى هنا عدم دلالة هذه الأخبار على التسامح في أدلة السنن وإسقاط شرائط الحجية فيها، وذلك لعدم إمكان الجمع بين جعل الطريقيّة للخبر مع التحفظ على احتمال عدم إصابته بالواقع. وكذا عدم دلالتها على كون بلوغ الثواب على العمل موجباً لاستحبابه النفسي، كما ذهب إليه صاحب الكفاية والمحقّق النائيني والإصفهاني - قدس الله أسرارهم - وذلك لعدم كون بلوغ الثواب على العمل من العناوين المغيّرة للواقع عما هو عليه من الملاك، وعدم دلالتها على الاستحباب الطريقي تحفظاً على ما هو الواقع، لعدم كون المأخوذ فيها من العناوين الظاهرة في الحكم الطريقي كعنوان الاحتياط ونظائره، بل هذه الأخبار ظاهرة في الإرشاد إلى حكم العقل من استحقاق الثواب على العمل المأتي برجاء كونه مأموراً به ومطلوباً من المولى.

ولا مجال للمناقشة^(١) بأنّ مدلول هذه الأخبار لا يوافق مع ما يدركه العقل في مورد الانقياد، حيث إنّه لا يدرك العقل في موردها إلا أصل استحقاق

الثواب من دون أن يدرك فعليته وكونه نفس الثواب البالغ على العمل، مع أن هذه الاخبار تدل على كلا الأمرين.

وذلك لأن استحقاق الثواب في مورد الانقياد بالنسبة إلى المولى الحقيقي لا يقاس بالاستحقاق على الانقياد بالنسبة إلى أوامر المولى العرفية، إذ الانقياد وإطاعة المولى الحقيقي وإن لم يوجب الاستحقاق بمعنى ثبوت حق الجزاء والثواب للعبد على المولى، بل الاستحقاق في مورده إنما يكون بمعنى صيرورة العبد بالإطاعة أهلاً للعناية، ولكون التفضل بالنسبة إليه في مورده، لكن مع أهلية العبد لعناية الله تعالى وتفضله يدرك العقل بأن لطفه غير المتناهي يقتضي أن لا يخيب العبد إذا أتى بعمل رجاء أجر خاص بأن يرده من بابه آيساً عما رجاه فإنه لا يناسب رأفته غير المتناهية، كما يستفاد ذلك من الروايات أيضاً.

وبالجملة: فالحق هو أن هذه الأخبار إرشاد إلى ما يدركه العقل بالنسبة إلى انقياد العبد بالنسبة إلى أوامر المولى الحقيقي أو إلى الإخبار عن فضل الله ولطفه بالنسبة إلى ما أتاه العبد رجاء ثواب خاص. فظهر مما ذكر أن هذه الروايات تكون إخباراً لما يدركه العقل في مورد الانقياد بالنسبة إلى إطاعة ما يحتمل من أمر المولى الحقيقي وإتيانه برجاء ما يترتب عليه من الأجر الخاص، وتكون إرشاداً إليه أو تكون إخباراً عن الإمام عليه السلام بفضل الله عز وجل في مورده، غير ظاهرة فيما ذهب إليها المشهور من التسامح في أدلة السنن، ولا فيما ذهب إليه صاحب الكفاية والمحقق النائيني والإصفهاني عليه السلام - في

استحباب ما بلغ عليه الثواب، وعليه يلزم على المكلف إتيان العمل برجاء المطلوبة لا بقصدها جزمًا.

الأمر المترتبة على هذا البحث

بعد الفراغ عن البحث في مدلول هذه الروايات واستظهار ما هو المراد من المحتملات فيها، يقع الكلام فيما يترتب على هذا البحث من الأمور:
الأمر الأول: بيان ما يترتب على محتملات هذه الأخبار من الثمرة، والعمدة من المحتملات هي ثلاثة:

الأول: ما ذهب إليه المشهور من الفقهاء من دلالتها على حجية مطلق الخبر بالنسبة إلى المستحبات ويعتبر عنها بالتسامح في أدلة السنن.
والثاني: القول بدلالتها على الاستحباب النفسي للعمل البالغ عليه الثواب.

والثالث: القول بكونها إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد على ما يتناه. الثمرة الأولى: هي أنه على القول الأول من كونها في مقام بيان حجية مطلق الخبر بالنسبة إلى المستحبات تكون نتيجته إفتاء المجتهد باستحباب الأعمال البالغ عليها الثواب، وللمقلد إتيانها بقصد المطلوبة وكونها مأموراً بها. وعلى القول الثاني: من كون بلوغ الثواب موجباً لاستحباب العمل فلا يجوز للمجتهد الإفتاء باستحباب العمل بنحو الإطلاق، حيث إن العمل بالنسبة إلى نفس المجتهد يكون مستحباً، فإنه ممن بلغ إليه الثواب عليه، وأما المقلد الذي لم يصل إليه بلوغ الثواب فلا يكون العمل بالنسبة إليه مستحباً.

فعلى هذا المبني لا بدّ من الإفتاء باستحباب العمل لمن بلغه الثواب عليه لا باستحباب العمل مطلقاً، ولا مجال لتوهم جواز الإفتاء به بمناط كون المجتهد نائباً عن المقلّد في استنباط الأحكام، وذلك لما تقرّر في محلّه من بطلان دعوى النيابة لعدم الدليل عليها، حيث إنّ النيابة لا يخلو أمرها من كونها إما اختيارياً حاصلًا من استنابة المنوب عنه وهو المقلّد والمفروض انتفائه، أو تسخيريًا حاصلًا من انتخاب من له السلطنة على الانتخاب كالشارع في المقام، والمفروض عدم قيام دليل شرعي على كون المجتهد نائباً عن المقلّد من قبل الشارع.

وأما على القول الثالث: من كون الأخبار في مقام الإرشاد بحكم العقل أو بيان التفضل من الله تعالى فلا بدّ للمجتهد الإفتاء بإتيان العمل رجاءً باحتمال المطلوبة.

الثمرة الثانية

أنّه بناءً على استحباب الوضوء للغايات الواردة في الشرع من دون كونه مستحباً نفسياً تظهر الثمرة بين الأقوال فيما إذا ورد خبر ضعيف على الأمر بالوضوء لغاية من الغايات، فعلى القول الأوّل تثبت حجّية الخبر الضعيف بمقتضى هذه الأخبار ويثبت استحباب الوضوء لتلك الغاية ويكون رافعاً للحدث وتصحّ الصلاة معه.

وكذا على القول الثاني يثبت استحباب الوضوء لتلك الغاية لمن قام عنده الخبر الضعيف، ويكون الوضوء رافعاً للحدث بمقتضى الإطلاقات الدالّة على رافعيّة الوضوء للحدث، ولا ينتقض هذا بمثل الأمر بوضوء

الحائض ووضوء الجنب^(١) وذلك لوجود المانع عن رافعيتها من كون الرفع لحدث الجنابة والحيض خصوص الغسل لا الوضوء التجديدي لعدم الحدث في مورده. وعلى القول الثالث فلا يثبت استحباب ذلك الوضوء ولا يكون رافعاً للحدث. وأما بناءً على كون الوضوء مستحباً نفسياً فلا ثمرة تترتب على الأقوال في هذا المورد.

الثمرة الثالثة

هي صحة المسح بالرطوبة الموجودة في المسترسل عن اللحية بناءً على القول باستظهار إسقاط شرايط الحجية من هذه الأخبار بالنسبة إلى المستحبات، أو القول بدلالتها على الاستحباب النفسي كما ذهب إليه صاحب الكفاية، وذلك لثبوت استحباب غسل المسترسل منها في الوضوء على القولين دون القول بكونها إرشادية ضرورة عدم ثبوت استحباب غسله في الوضوء حتى يصح المسح منها.

وفي ترتب هذه الثمرة على القولين وجوه من النظر، إذ يرد عليه أولاً بأن صحة المسح على القولين متوقف على ثبوت أمرين:

أحدهما: ملازمة استحباب الغسل مع جزئية غسل المقدار المسترسل للوضوء حتى يكون المسح برطوبته مسحاً بماء الوضوء، مع أنّ استحباب الغسل في الوضوء لا يثبت الجزئية، حيث إنه أعمّ من كون المستحب جزءاً من الوضوء أو مستحباً فيه.

اللهم إلا أن يقال بظهور الأوامر الواردة في المركبات في الإرشاد إلى جزئية

١. كما أفاده المحقق الإصفهاني في نهاية الدراية ٤: ١٨٥.

المأمور به للمركب عرفاً، كما أنّ الأمر بكيفية خاصة فيها إرشاد إلى الشرطية عرفاً.

ولكنه أيضاً إنّما يتم بناءً على تعميم هذا الظهور العرفي بالنسبة إلى الأوامر المستفادة من هذه الأخبار بالعناوين الثانوية وهو غير ثابت.

وثانيتها: توقّفه على إمكان جزئية المستحبّ للواجب فيما إذا كان الموضوع واجباً وعدم تنافي استحباب الشيء مع جزئيته للواجب من ناحية اقتضاء الجزئية لزوم الإتيان به في حصول امتثال الواجب مع اقتضاء الاستحباب عدم لزوم الإتيان به بأن يقال بحصول التنافي فيما إذا جعل المستحبّ جزءاً بالنسبة إلى طبيعي الواجب دون ما كان جزءاً لفرد من أفراد الطبيعة من دون جزئيته للطبيعة، فإنّ امتثال الطبيعة يتحقّق بإتيان الفرد الفاقد لما هو المستحبّ، كما ذهب إليه صاحب الكفاية^(١) وإن كان التحقيق خلافه، وذلك (لاتحاد الطبيعة مع الأفراد خارجاً، حيث إنّ وجود الطبيعي بعين وجود فردّه وإنّما الاختلاف بينهما بالاعتبار فلا يمكن أن يكون الشيء جزءاً للفرد دون الطبيعي وإلا لزم الخلف).

ثمّ على فرض التنزّل واغماض العين عن هذا الإشكال تتوقّف هذه الثمرة على ثبوت جواز المسح برطوبة مطلق أجزاء الموضوع، مع أنّه لا دليل على إطلاق الأدلّة، والقدر المتيقّن منها هو المسح برطوبة الأجزاء الأصليّة الثابتة بالأدلّة الأولى وتوابعها كرطوبة اليد والوجه والحاجب حيث إنّه يعدّ من توابع الوجه. وأمّا الأجزاء غير الأصليّة الثابتة بالأدلّة الثانوية كالمقام من رطوبة

المستترسل من اللحية الثابتة جزئيتها بأخبار من بلغ فلا دليل على كفاية المسح بها. فالتحقيق عدم ترتب هذه الثمرة بين الأقوال.

الأمر الثاني: في تعارض هذه الأخبار مع أدلة حجية خبر الثقة

وبيانه أنه على القول بكون ظاهر هذه الأخبار هو التسامح في السنن وعدم اعتبار وثاقة المخبر بالنسبة إليها يقع التنافي بينها وبين أدلة اعتبار حجية خبر الثقة، وذلك لدلالة تلك الأدلة إما بمفهومها كآية النبأ على عدم حجية خبر غير الثقة وإما بلحاظ كونها في مقام تحديد الطريق إلى أحكام الدين بخصوص خبر الثقة، فإن مثل قوله: أيونس عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني، وجواب المعصوم ثقة: «خذ عنه معالم دينك»^(١) ظاهر في مفروغية عدم صحة أخذ معالم الدين وأحكام الشريعة من الواجبات والمستحبات عن غير الثقة - وكذلك بحسب السيرة العقلانية، وهذه الأخبار - بناءً على القول بالتسامح - تدل على اعتبار خبر غير الثقة وتكون النسبة بينهما هي العموم من وجه، حيث إن تلك الأدلة تدل على اعتبار خصوص خبر الثقة في مطلق الأحكام من الواجبات والمستحبات والوضعيات، وهذه الأخبار تدل على اعتبار مطلق الخبر من خبر الثقة وغيره في خصوص المستحبات، فتدل تلك الأدلة على عدم اعتبار خبر غير الثقة في المستحبات، وهذه الأخبار على اعتباره فيها فيقع التنافي بينهما.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الوجه الأول: ما قيل بعدم التنافي بينهما لكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق لدلالة هذه الأخبار على حجّية خبر غير الثقة في خصوص المستحبات، فيقتد بها إطلاق مفهوم أدلة خبر الثقة من عدم حجّية خبر الثقة في مطلق الأحكام.

وقد ظهر بما يتنا في توضيح النسبة فساد هذا الوجه، حيث إنّه إنّما يتمّ فيما إذا كان المأخوذ في موضوع هذه الأخبار هو قيام خصوص الخبر الضعيف على ترتب الثواب على العمل لا مطلق الخبر من الضعيف أو الصحيح كما عرفت.

الوجه الثاني: تقديم هذه الأخبار لكونها مورداً لعمل المشهور.

وهو أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، حيث إنّ ما هو الموجب للترجيح بمقتضى الأدلة العلاجية هو الشهرة الروائية لا العملية على ما هو الظاهر من قوله عليه السلام في المقبولة: «خذبما اشتهرين أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(١).

وأما الشهرة العملية فإنّما يوجب الترجيح فيما إذا كان كاشفاً من اطلاعهم على خلل في مقابله موجب لإعراضهم عنه على ما تقرّر في محلّه، والمفروض في المقام عدم احتمال الخلل في أدلة حجّية خبر الثقة من السيرة العقلائية والأدلة الإمضائية لتصير الشهرة سبباً لتقديم أخبار من بلغ عليها.

الوجه الثالث: وهو الصحيح في الجواب عن الإشكال وهو تقديم هذه الأخبار على أدلة حجّية خصوص خبر الثقة في الأحكام الشرعية دون العكس بمناط لزوم لغوية هذه الأخبار من جهة عدم بقاء المورد لها على

فرض تقديم تلك الأدلة عليها، بخلاف تقديم هذه الأخبار على تلك الأدلة وتخصيصها بغير المستحبات من الواجبات والمحرّمات والأحكام الوضعيّة.

الأمر الثالث في شمول أخبار من بلغ لفتوى الفقيه

هل اطلاع الفقيه على فتوى فقيه آخر باستحباب عمل يندرج في موضوع هذه الأخبار ويكون من مصاديق بلوغ الثواب على العمل أم لا؟

لا ريب في عدم حجّية فتوى المجتهد لمجتهد آخر، وذلك لكون العمل بفتواه مع الجهل بمستنده من العمل بغير العلم ومصادقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) ومع العلم بالمستند وتمايئته بنظره يكون العمل برأيه نفسه لا رأيه غيره، ومع عدم تمايئته يكون من العمل بلا حجّة وأيضاً موجباً للفسق. إنّما الكلام في المقام في أنّ موضوع هذه الأخبار وهو بلوغ الثواب على العمل يصدق على ظفر المجتهد بفتوى مجتهد آخر باستحباب العمل أم لا.

نظرية المحقق النائيني رحمته والعراقي والإصفهاني

ذهب المحقق النائيني والعراقي والإصفهاني رحمته بعدم شمول الأخبار له إمّا بزعم ظهور البلوغ في البلوغ بالحس وعدم الصدق على الظفر بالرأي كما ادّعاه المحقق النائيني رحمته^(٢) وإمّا بدعوى انصرافها عن الأخبار بالحدس كما ادّعاه المحققان الأخيران^(٣).

١. الآية ٢٦ من سورة الإسراء.

٢. أجدد التقريرات ٣: ٣٦٩.

٣. نهاية الأفكار ٣: ٢٨٦، الخامس.

وقد ذكر المحقق الإصفهاني رحمته في وجه الانصراف هو كون بلوغ الأحكام إلى المكلفين في زمان صدور هذه الروايات بنقل الرواية عن المعصوم عليه السلام من دون أن يكون استنباط الأحكام على نحو ما هو موجود في زماننا هذا، فلا تشمل تلك الأخبار البلوغ الحاصل من الإخبار عن الحدس ويكون إطلاقها منصرفاً إلى الخبر عن الحس^(١) نعم تكون شاملة للفتاوى التي كانت متضمنة لمتن الروايات كفتاوى الصدوق في المقنع وفتاوى الشيخ في النهاية على ما هو المشتهر من كونها بنقل متون الروايات، فكانت إخباراً عن الحس لا الحدس.

ولكن التحقيق عدم تمامية ما استندوا إليه في وجه عدم الشمول، فإنّ دعوى ظهور البلوغ في البلوغ الحسّي وعدم شموله للإخبار الحدسي لا وجه له، حيث إنّ المتبادر من مفهوم البلوغ عرفاً هو مطلق الوصول، سواء كان عن طريق الإخبار بالحس أو الحدس، فإنّه لا ريب في صدق مفهوم البلوغ على إخبار الطبيب بمرض في الشخص مع أنّه إخبار عن الرأي، وكذلك بأخبار سائر الخبراء عن آرائهم في الفنون المختلفة.

كما أن دعوى الانصراف أيضاً بلا وجه، وذلك لعدم وجود مناط الانصراف في المقام من الخفاء في الصدق كخفاء صدق مفهوم «ما لا يؤكل» على الإنسان، فإنّ هذا العنوان وإن كان صادقاً على الحيوان وعلى الإنسان ولكن بالنسبة إلى الإنسان في صدقه خفاء، حيث إنّّه يطلق على ما يتعارف أكلها دون ما لم يتعارف أكلها وإن كان واقعاً ممّا لا يؤكل.

نقد نظرية المحقق الإصفهاني

ويرد على ما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته في وجه الانصراف، النقض: بأنه لو كان مجرد عدم التعارف في زمان صدور الإطلاق موجباً لانصرافه إلى ما هو المتعارف للزم أن لا يشمل الأدلة الواردة في صحّة المعاملات وفي لزومها للمعاملات غير الراجحة في زمان صدور تلك الأدلة (وهو خلاف التحقيق).

والحل: بأن الأدلة الشرعية حيث كانت بنحو القضايا الحقيقية من ترتب الحكم على الموضوع المفروض الوجود، سواء كان موجوداً في زمان الخطاب أم كان معدوماً تكون شاملة لكل ما هو من مصاديق الموضوع وإن تحقّق في زمان بعيد عن صدور الخطاب، وعليه فلا معنى لانصرافها إلى خصوص المصاديق الموجودة حين الخطاب أو القريب منها.

مقتضى التحقيق في المقام

ومقتضى القاعدة هو شمول هذه الأخبار لفتوى المجتهد باستحباب العمل، اللهم إلا أن يقال بكون الموضوع المأخوذ في هذه الأخبار هو بلوغ الثواب لا بلوغ الاستحباب. ولكته أيضاً واضح الاندفاع، حيث إن الاستحباب ملازم لترتب الثواب على العمل، فالفتوى بالاستحباب تدلّ بالالتزام على الثواب. هذا بناءً على القول بدلالة الأخبار على الاستحباب، وأما على القول بكونها إرشاداً إلى حكم العقل بترتب الثواب من باب الانقياد فلا ريب في شمولها لمجرد احتمال الثواب.

الأمر الرابع في شمول هذه الأخبار للمكروهات

لا ريب في شمول هذه الأخبار على مبنى الإرشادية للمكروهات، وذلك لحصول موضوع حكم العقل بحسن الانقياد في ترك العمل بمجرد احتمال الكراهة الحاصل من قيام الخبر الضعيف عليها. وأما بناءً على مبنى الطريقتية أو الاستحباب النفسي ففي شمولها للخبر الضعيف الدال على الكراهة إشكال وإن نسب إلى المشهور^(١).

أدلة التعميم ومناقشتها

وقد استدل على التعميم بوجوه:

الأول: دعوى تنقيح المناط بأن المناط الموجود في الخبر الضعيف القائم على الاستحباب الموجب للاستحباب النفسي أو الطريقي موجود في الخبر الضعيف القائم على الكراهة أيضاً.

ولكنه واضح البطلان، وذلك لعدم إحاطة العقل بملاكات الأحكام وقصوره عن إدراكها على نحو القطع والجزم فيكون مجرد استحسان وتنقيح ظني.

الثاني: دعوى شمولها للخبر الدال على الكراهة بمناط كون ترك العمل محبوباً يترتب الثواب عليه، فيتحقق موضوع الأخبار وهو بلوغ الثواب على العمل بالنسبة إليه بهذا اللحاظ ولكنه أيضاً كسابقه في البطلان؛ وذلك لعدم كون الأحكام التكليفية مركبة من حكمين حتى تكون الكراهة مركبة من

مبغوضيّة الفعل ومحبوبية الترك بل الكراهة عبارة عن الزجر التنزيهي من دون أن يكون الترك مطلوباً مولوياً.

الثالث: ما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته من كون هذه الأخبار بصدد ترغيب المكلفين إلى تحصيل المثوبات، ولا ريب في كون ترك المكروهات من المثوبات فيشمّلها الروايات.

وفيه، أيضاً أنّ الروايات وإن كانت بصدد الترغيب إلى تحصيل ما فيه الثواب ولكنّ الموضوع المأخوذ فيها ليس مطلق ما فيه الثواب بل هو خصوص العمل الذي بلغ عليه الثواب كما في بعضها وعنوان الخير في الرواية التي رواها الصدوق رحمته وكلاهما أمران وجوديان غير منطبقين على عنوان الترك، فالحكم بشمولها لترك المكروهات يكون من إسراء الحكم من موضوعه إلى موضوع آخر، ولا أقلّ من الشكّ في شمولها للثواب البالغ على الترك على فرض الملازمة بينه وبين النهي عن الفعل، وحينئذ حيث يكون الحكم من الطريقيّة والاستحباب النفسي خلاف مقتضى الأصل (اللفظي من الإطلاقات الدالّة على عدم حجّية خبر غير الثقة، بل الأصول اللفظية والعملية) يكون مقتضى القاعدة الأخذ بالقدر المتيقّن من الدليل والحكم بعدم الحجّية والاستحباب بمقتضى الأصول اللفظية والعملية فيما زاد عنه. وعليه فالتحقيق عدم شمول الروايات للمكروهات كما ذهب إليه عدّة من الأساطين من المحقق العراقي^(١) وغيره وإن ذهب المشهور إلى خلافه.

هذا فيما إذا دل الخبر الضعيف على النهي عن الفعل، وأمّا فيما إذا دلّ

الخبر على الأمر بالترك فقد ذهب المحقق العراقي إلى الشمول، وذلك لصدق بلوغ الثواب على الترك لكونه مأموراً به وكشف الأمر عن كونه ذا مصلحة^(١) وفيه أن مجرد تعلق الأمر بالترك وصدق بلوغ الثواب عليه لا يندفع الإشكال المانع عن الشمول، حيث إن المانع كون الموضوع في هذه الروايات هو بلوغ الثواب على العمل لا مطلق بلوغ الثواب ولا يصدق على الترك عنوان العمل، نعم لا مانع من التمسك بما كان الموضوع فيه هو بلوغ الثواب على شيء من الخير، حيث يصدق على الترك المأمور به عنوان الخير عقلاً وعرفاً لا عقلاً^(٢) ضرورة أنه لا ريب في كون الصوم من الخيرات وإن كان حقيقته هو ترك المفطرات في النهار. فالحق هو التفصيل من القول بالشمول فيما إذا كان الترك متعلقاً للأمر كالصوم وعدمه فيما إذا كان الفعل متعلقاً للنهي، والافتراق بينهما إنما هو في أن عنوان العمل وإن كان لا يصدق على الترك لا عقلاً ولا عقلاً ولا عرفاً، لكن عنوان الخير صادق على الترك عقلاً وعرفاً فيما إذا كان ذا مصلحة مأموراً بها.

الأمر الخامس شمول الأخبار للخبر الضعيف الدال على الوجوب

هل تشمل هذه الأخبار الخبر الضعيف الدال على وجوب عمل حتى يصح الإفتاء باستحباب ذلك العمل بناءً على مبنى الطريقة أو مبنى دلالتها على الاستحباب أم لا؟ ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى التعميم

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٨٣.

٢. فإن ما هو الخير عند الفلاسفة هو الوجود ولا خير في العدميات إلا في العدم المضاف عند بعض.

مستنداً إلى أنّ هذه الأخبار تشمل كلّ عملٍ بلغ عليه الثواب، سواء ترتّب على تركه العقاب كالخبر الدالّ على الوجوب أم لا^(١)، وكذا المحقّق العراقي رحمته، مستنداً إلى أنّ الخبر الدالّ على الوجوب متضمّن لأمرين: رجحان الفعل والمنع عن الترك، فتكون هذه الأخبار موجبة لإثبات مضمونه الأول وحجّيته دون الثاني^(٢).

وتنقيح البحث يحتاج إلى ملاحظة المسألة على جميع المسالك الأربعة في منشأ استفادة الوجوب (عن الأمر بمادته وهيئته).

المسلك الأول: كون الوجوب بحكم العقل من دون دلالة اللفظ بمادّته وهيئته عليه، ببيان أنّ صيغة «افعل» مثلاً بهيئته إنّما تدلّ على طلب المادّة أو البعث إليها أو اعتبارها على عهدة المكلف بحسب اختلاف الأنظار ويكون الوجوب منتزعاً من حكم العقل بلزوم إتيان مطلوب المولى مالم يرد منه ترخيص في تركه، وقد اختاره المحقّق النائيني وبعض المحقّقين من تلامذته^(٣).

المسلك الثاني: كون الوجوب مستفاداً من إطلاق الطلب المدلول عليه بالهيئة، إذ طلب المطلق لا يتحقّق إلا بوجوده بجميع مراتبه والمرتبة الأخيرة منه تساوق الوجوب^(٤).

المسلك الثالث: كون الوجوب مستفاداً من مدلول اللفظ حيث إنّته مركّب

١. أجود التقريرات ٣: ٣٧١.

٢. نهاية الأفكار ١: ١٦٣، ٢: ١٦٣، مباحث مادة الأمر، إطلاق المادة يقتضي الوجوب.

٣. أجود التقريرات ١: ١٤٤.

٤. نهاية الأفكار: ١٦٠ - ١٦٣، الجهة الثالثة.

من أمرين: طلب الفعل مع المنع من الترك، وهذا هو المستفاد من كلام قدماء الأصوليين^(١).

المسلك الرابع: كون الوجوب أمراً بسيطاً يدلّ عليه اللفظ^(٢) فعلى الأقوال الثلاثة الأول لا إشكال في شمول هذه الأخبار الخبر الضعيف القائم على الوجوب، وذلك لتحقق الموضوع المأخوذ في هذه الأخبار.

أما على القول الأول فواضح، إذ مدلول الخبر هو مجرد المطلوبية الدالّ بالالتزام على ترتب الثواب عليه، والوجوب منتزِع من حكم العقل. وكذا على القول الثاني من كون مدلول الخبر مطلق المطلوبية والوجوب مستفاد من إطلاقه.

وكذا على القول الثالث من كون جزء مدلوله هو طلب الفعل، فيصير بمقتضى هذه الأخبار حجة في هذا الجزء وموجباً لاستحبابه وإن كان غير حجة بالنسبة إلى جزئه الآخر، كما أفاده المحقق العراقي^(٣) ولكن المبنى فاسد على ما اعترف به في محله^(٤).

وانما الإشكال في التعميم على القول الأخير من كون الوجوب أمراً بسيطاً يدلّ عليه لفظ الأمر، حيث إنه على هذا القول لا يكون الخبر الضعيف حجة في مدلوله المطابقي وهو الوجوب لا بنفسه لفقده شرائط الحجية ولا بمقتضى هذه الأخبار لعدم انطباق الموضوع المأخوذ فيها وهو بلوغ الثواب

١. راجع أجود التقريرات ١: ١٤٣.

٢. كفاية الأصول: ٨٢، الأوامر.

٣. نهاية الأفكار ٣: ٢٨٢.

٤. نهاية الأفكار ١- ٢: ١٧٩، مباحث صيغة الأمر، الجهة الثانية.

والمطلوبية إلا من ناحية مدلوله الالتزامي، وحيث إنه ساقط عن الحجية في مدلوله المطابقي وهو الوجوب يكون غير حجة في مدلوله الالتزامي بناءً على تبعية المدلول الالتزامي للمطابقي ثبوتاً وحجيةً على ما هو الحق المقرّر في محلّه^(١).

نعم، بناءً على عدم التبعية في الحجية لصح التعميم عليه أيضاً. والوجه الصحيح في دفع الإشكال هو أنّ تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية وإن كانت مسلمة غير قابل للنقاش، ولكن التبعية بين الدالتين إنما تكون بحسب الأدلة الأولية الدالة على حجية الخبر، حيث إنها دالة على حجية الخبر بجميع مداليه، كما أنها فيما إذا دلت على عدم حجية خبر لدلت على عدمها في جميع مداليه. وأما بحسب الأدلة الثانوية فلإمّان من التفكيك فالدلالة الالتزامية وإن كانت غير حجة من ناحية نفس قيام الخبر الضعيف لتبعيته للدلالة المطابقية في عدم الحجية ولكنها حيث تكون موضوعاً لأخبار من بلغ بهذه الدلالة كانت هذه الأخبار موجبةً لحجيتها أو لاستحبابها على المبنيين.

فانقدح ممّا ذكر شمول الأخبار للخبر القائم على الوجوب، سواء قلنا بكون مدلولها هي الطريقة أو الاستحباب النفسي ويصحّ الإفتاء باستحبابه، كما أنه لو قلنا بكونها إرشاداً إلى حكم العقل لحسن الانقياد أو إخباراً عن تفضّل الله على عبده لصحّ الإتيان به رجاءً وترتب ذلك الثواب عليه.

١. راجع مصباح الأصول ٣: ٣١٨، مبحث التعادل والتراجيح، نفي الحكم الثالث بالمتعارضين.

الأمر السادس في شمول الأخبار لما قامت القرينة على عدم الاستحباب لاريب في أنّ القدر المتيقّن من هذه الأخبار هو بلوغ الثواب على العمل مع عدم القرينة على خلافه، وإتّما الكلام فيما إذا قامت القرينة على خلاف مدلول الخبر الضعيف من دلالتها على عدم استحباب ذلك العمل أو كراهته فهل تشمله هذه الأخبار أم لا؟ وتنقيح البحث يحتاج إلى ملاحظة صور المسألة والبحث في كلّ واحد منها عن شمولها وعدمه على المباني الثلاثة في الأخبار المذكورة من الطريقيّة والاستحباب النفسي المولوي والإرشادي.

أما صور المسألة فالقرينة على الخلاف إما متّصلة وإما منفصلة، وعلى الانفصال إما أن تكون القرينة على الخلاف حجة، وإما غير حجة، وعلى كلّ التقادير إما أن تكون النسبة بينها وبين القائم على الاستحباب هي العموم والخصوص المطلق أو من وجه أو التباين.

أما حكم الصور: فالقرينة على الخلاف إن كانت متّصلة فالمسألة واضحة: إذ لاريب في عدم شمولها لمثل هذا الخبر القائم على الاستحباب على مبني الطريقيّة وعلى القول بالاستحباب النفسي، وذلك لعدم صدق بلوغ الثواب مع القرينة المتّصلة المنافية الموجبة لسقوط ظهور الخبر في الاستحباب، وأما على القول بكونها إرشادية فلشمولها مجال بعد بقاء احتمال الاستحباب، ضرورة تحقّق ما هو موضوع حكم العقل بحسن الانقياد بمجرد احتمال مطلوبيّة العمل واستحبابه.

وإن كانت القرينة منفصلة وغير حجة فإن كانت دالة على عدم

الاستحباب كما لو قام خبر ضعيف على عدم الاستحباب أيضاً فلا إشكال في وجود المقتضي لشمول هذه الأخبار من تحقّق موضوعها بقيام الخبر الضعيف على الاستحباب من دون أن تكون القرينة المنفصلة مانعة عن شمولها، فيكون الخبر الضعيف حجّة على الاستحباب على مبنى الطريقيّة (وكذلك الحكم على مبنى الاستحباب) وكذا على القول بكونها إرشادية لتحقّق موضوعها على الجميع.

وإن كانت القرينة المنفصلة غير المعتمدة قائمة على الكراهة فلو قلنا بعدم شمول هذه الأخبار للخبر الضعيف الدالّ على الكراهة على ما تقدّم^(١) فتكون الأخبار شاملة لها على مبنى الطريقيّة وعلى القول باستحباب العمل. وأمّا على القول بإرشاديتها فيقع التنافي بين الاحتمالين احتمال استحباب العمل واحتمال كراهته بحسب حكم العقل بحسن الانقياد لكُلّ من الاحتمالين.

كما أنه على القول بشمول هذه الأخبار للخبر الضعيف القائم على الكراهة يقع التنافي والتعارض أيضاً بين الخبر القائم على الاستحباب وبين القائم على الكراهة على جميع المباني الثلاثة من الطريقيّة والقول بالاستحباب والإرشادية، وينتهي البحث إلى شمول قواعد تعارض الخبرين من الترجيح والتخيير والتساقط لمثلهما، فيحكم بالترجيح على فرض وجود المرجّح، والتخيير أو التساقط مع فقد المرجّح، أو عدم شمولها لمثل الخبرين فيحكم بالتساقط. وبهذا ظهر عدم تماميّة إطلاق كلمات الأكابر، بل لا بدّ من التفصيل بين قيام الخبر المخالف على عدم الاستحباب وبين

قيامه على الكراهة، وملاحظة القول بشمول هذه الأخبار للخبر الضعيف القائم على الكراهة أو عدم شمولها على ما بيناه.

وإن كانت القرينة القائمة على عدم الاستحباب معتبرة كما لو دلّ خبر الثقة على عدم الاستحباب، ففيه قولان: قول بعدم شمول أخبار من بلغ للخبر الضعيف الدالّ على الاستحباب، وقول بشموله.

وجه الأول: هو كون الموضوع في هذه الأخبار هو احتمال الثواب، ومع قيام الحجّة على عدم الاستحباب أو الكراهة ينتفي الاحتمال تعبدًا، فلا يبقى مجال لشمول الأخبار. لا يقال: احتمال الاستحباب واقعاً لا ينتفي بقيام الحجّة على عدمه، فإنّه (يمكن أن) يقال: إنّ الموضوع في هذه الأخبار وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى قبول الشارع ورده ولكنّه مقيدٌ عقلاً بعدم ردّ الشارع عنه، وذلك لاستحالة الإهمال واقعاً، فهو إمّا مطلق من حيث قبول الشارع لاحتمال الاستحباب ومن رده وإمّا مقيد، وحيث لا يعقل الإطلاق فيكون مقيداً عقلاً بعدم ردّ الشارع للاحتمال، فمع قيام الحجّة على عدم الاستحباب أو الكراهة ينتفي ما هو موضوع الأخبار.

نظرية المحقق الإصفهاني رحمته

وقد أفاد المحقق الإصفهاني رحمته في شمول الأخبار لهذه الصورة ما يحتاج إلى التوضيح^(١) فإنّه جعل للتنافي بين الخبرين ثلاث مراحل.

المرحلة الأولى: ملاحظة التنافي بين نفس الخبرين الدالّ على

الاستحباب والدال على عدمه، وفي هذه المرحلة وإن كان التنافي بينهما موجوداً لكونهما متناقضين ولكن لا أثر لهذا التنافي، وذلك لعدم وقوع التعارض بين الحجّة واللاحجة.

المرحلة الثانية: ملاحظة التنافي بين الخبر الصحيح الدال على عدم الاستحباب، وأخبار من بلغ المشتمل على الصحيح الدال على حجّية الخبر الضعيف الدال على الاستحباب ولا تنافي بينهما أيضاً؛ إذ المناط في التعارض وحدة الموضوع في المتنافيين والمفروض اختلاف الموضوع المأخوذ فيهما؛ إذ الموضوع لعدم الاستحباب هو العمل بعنوانه الأولي، والموضوع للاستحباب هو العمل من حيث بلوغ الثواب عليه، والخبر الصحيح لا ينفي الاستحباب بهذا العنوان. وقد وافقه في عدم وقوع التعارض في هذه المرحلة المحقق العراقي رحمته أيضاً.^(١)

المرحلة الثالثة: ملاحظة التنافي بين أدلة حجّية خبر الثقة الدال على عدم الاستحباب وبين أخبار من بلغ، وفي هذه المرحلة حكى عن الشيخ رحمته القول بوقوع التعارض بين الدليلين وتساقطهما، وأورد عليه بأنه إنّما حكم بوقوع التعارض بينهما على مبنى الطريقة في أدلة حجّية خبر الثقة.

وحيث إنّ مقتضى مبنى الطريقة هو تنزيل مؤدى الخبر منزلة الواقع كما هو مدلول «ما أدى فعّتي يؤدي» ويكون مدلول الخبر الصحيح القائم على عدم الاستحباب هو عدم كون العمل مستحباً بحسب الواقع تعبداً، فلا ينتفي احتمال الاستحباب لا وجداناً كما هو ظاهر ولا تعبداً بمقتضى أدلة

الحجّية، حيث إنّها ناظرة إلى المحتمل وأنه هو الواقع لا إلى الاحتمال. وعلى هذا لا يقع التنافي بين أدلة حجّية خبر الثقة الموجب لعدم استحباب العمل تعبداً وأخبار من بلغ الموجب لاستحباب العمل في ظرف احتمال الاستحباب، وهذا هو المراد ممّا أفاده من كون مفاد أدلة الحجّية هو تنزيل الخبر منزلة القطع الطريقي ومفاد أخبار من بلغ تنزيل الخبر منزلة القطع الموضوعي ولا تنافي بين التنزيّلين، حيث إنّ مفاد الأولى تنزيل المؤدّى منزلة الواقع تعبداً ويكون مقتضاه عدم الاستحباب واقعاً تعبداً من دون أن يكون موجباً لانتفاء احتمال الاستحباب وجداناً، ومفاد الثانية جعل احتمال الثواب وبلوغه الاحتمالي موجباً لاستحباب العمل بما هو محتمل الاستحباب واقعاً بالوجدان، فلا يقع التنافي بينهما، لتعدّد الموضوع فيهما وكون الموضوع لعدم الاستحباب هو ذات العمل وللإستحباب هو العمل الذي يحتمل استحبابه.

ثمّ إنّّه وافق الشيخ فيما أفاده^(١) على فرض التنزّل والقول بوقوع التساقط من تقوية القول بالتسامح مع القول بالتعارض والتساقط من باب عموم الملاك، ببيان أنّ مقتضى التعارض هو سقوط كلا الدليلين عن الحجّية والاعتبار مع بقائهما في نفسهما بلا حجّية، فتبقى أخبار من بلغ بالنسبة إلى الخبر الضعيف بحاله وترتفع عنها الحجّية لأجل التعارض، فتكون بمنزلة الخبر الضعيف الدالّ على الاستحباب، وهي وإن كانت قاصرة عن شمول نفسها إلا أنّ ملاكها الموجود في كلّ خبر ضعيف موجود فيها قطعاً، لصيرورتها من

الأخبار الضعاف بعد سقوطها عن الحجية لأجل التعارض، وحيث إنها تكون حجة دالة على حجية الأخبار الضعاف الدالة على الاستحباب بالنسبة إلى سائر الموارد تصير حجة في مورد المعارضة بمقتضى وجود ملاك حجية أخبار الضعاف بها في سائر الموارد، وإن كان مقتضى التحقيق عدم وصول النوبة إلى التمسك بالملاك مع تعدد الموضوع في الدليلين، انتهى.

نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله

وفيه: أن ما أفاده - في رفع التنافي والتعارض بين مدلول الخبر الصحيح وبين مدلول الخبر الضعيف الثابتة حجيته بأخبار من بلغ بناءً على مسلك المشهور ووافق المحقق العراقي - غير سالم عن المناقشة والإشكال، وذلك لاستحالة الإهمال من الحاكم الملتفت بالنسبة إلى انقسامات متعلق حكمه، بل لا بد إما من إطلاق المتعلق بالنسبة إلى خصوصيات الأقسام فيما إذا كانت غير دخيلة في الغرض، أو التقييد بالنسبة إلى ما كانت دخيلة فيه، وما كان متعلقاً للخبر الصحيح الدال على عدم استحباب العمل ينقسم إلى قسمين من قيام الخبر الضعيف على استحبابه وإلى ما لم يتم عليه ويكون مطلقاً بالنسبة إليهما، وكذا متعلق الخبر الضعيف الدال على الاستحباب منقسم إلى ما قام خبر الثقة على عدم استحبابه، وإلى ما لم يتم الخبر على عدمه وكان مطلقاً بالنسبة إليهما فلا محالة يقع التنافي بينهما، وما أفاده إنما يتم فيما إذا قلنا بعدم إطلاق الأدلة الدالة على الأحكام الواقعية المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية وكونها مهملة بالنسبة إليها، وأما مع كونها

مطلقة بالنسبة إلى العناوين الطارئة كما هو الصحيح لا يرتفع التنافي بما أفاده.

ويشهد على كونها مطلقة بالنسبة إلى العناوين الثانوية كون الأدلة الثانوية حاکمة على الأدلة الأولى، فإن حكومة مثل دليل لا ضرر على دليل الوضوء مثلاً وكونه شارحاً له، وكذلك حكومة لا شك لكثير الشك مثلاً بالنسبة إلى أدلة الشكوك شاهدة على كون الدليل المحكوم مطلقاً، ضرورة أنه لا معنى للحكومة إلا كون الدليل المحكوم مطلقاً وكون الدليل الحاكم شارحاً مقيداً له بلسان الحكومة. وعلى هذا يقع التنافي بين ما دل على الاستحباب مطلقاً من الخبر الصحيح وما دل على الاستحباب من الخبر الضعيف، إذ الخبر الصحيح بإطلاقه يدل على عدم الاستحباب حتى بالنسبة إلى العمل الذي بلغ عليه الثواب، والخبر الضعيف يدل على استحبابه.

وحيث إن ينحصر رفع التنافي وعلاجه بكون أخبار من بلغ حاکمة بالنسبة إلى الخبر الصحيح الدال على عدم الاستحباب دون ما أفاده المحقق الإصفهاني والعراقي.

لكن لا مجال لدعوى الحكومة في المقام وإن ادّعاها المحقق النائيني في بعض كلماته، فإن المعيار الأساسي للحكومة هو لزوم لغوية الدليل الحاكم على فرض تقديم الدليل المحكوم وعدم لزوم لغوية الدليل المحكوم على فرض تقديم دليل الحاكم، كما يظهر ذلك من ملاحظة الموارد التي يكون تقديم أحد المتنافيين على الآخر بمناط الحكومة من مثل حكومة لا ضرر ولا حرج وسائر أدلة أحكام العناوين الثانوية على أدلة الأحكام. وهذا المناط لا

ينطبق في المقام، وذلك لبقاء الموارد الكثيرة لأخبار من بلغ على فرض سقوطها بالتعارض في هذا المورد.

وأما ما أفاده في رفع التعارض الواقعة بين أدلة حجّية خبر الثقة الموجبة لحجّية الخبر الصحيح مطلقاً وبين أدلة أخبار من بلغ الموجبة لحجّية الخبر الضعيف مطلقاً مع عدم إمكان حجّيتهما بالنسبة إلى مورد الخبر الضعيف (لتكذيب كلّ منهما الآخر فيه) من باب كون مفاد الأول تنزيل المؤدّي منزلة الواقع وكون العمل بحسب الواقع غير مستحبّ ومفاد الثاني الحكم بالاستحباب بمناط كونه محتمل الاستحباب كما أفاده الشيخ أولاً في رفع التنافي بينهما، ومن أجل ذلك تعجّب عليه السلام من عدول الشيخ عن ذلك واستقرار رأيه على التعارض والتساقط واتّخاذ طريق آخر للحكم باستحباب العمل، وهو صيرورة أخبار من بلغ بعد سقوطها عن الحجّية في المورد بالتعارض من مصاديق الخبر الضعيف وصيرورتها حجّة بملاك حجّية الخبر الضعيف القائم على الاستحباب بمقتضى أخبار من بلغ وإن لم تكن هذه الأخبار شاملة لنفسها مع تماميّة الطريق الأول لعدم تحقّق التعارض وعدم وجود التنافي بينهما.

ففيه أولاً: أنّ ما أفاده في وجه عدم تحقّق التعارض بين الطائفتين وفاقاً لما ذكره الشيخ أولاً - من كون أدلة حجّية الخبر ناظرة إلى تنزيل المؤدّي منزلة الواقع من التعتّد بكونها غير مستحبّ واقعاً من دون أن تكون نافية لاحتمال الاستحباب وكون أدلة من بلغ ناظرة لاستحبابه بعنوانه الثانوي من كونه ممّا احتمل استحبابه - خلاف مقتضى التحقيق في مدلول أدلة حجّية الخبر،

فإنَّ الحقَّ كون مدلولها الطريقيّة للواقع وإلغاء احتمال الخلاف في موردها، حيث إنّها أدلة إمضائية للسيرة العقلانيّة القائمة على العمل بخبر الثقة لكون احتمال الخلاف ملغى عندهم بحسب ارتكازهم، فإنّهم يعاملون معاملة العلم وترتيب آثار المخبر به بمجرد الإخبار، والعمل على طبقه من دون توقّف عنهم لأجل احتمال الخلاف من جهة كونه غير عقلائي بحسب ما عندهم من الارتكاز من دون أن يكون العمل لأجل التعتد منهم من باب تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، والأدلة الشرعيّة أيضاً ناظرة لإمضاء ما عندهم ممّا ورد من مثل «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عننا ثقاتنا»^(١) - وغيره وعليه فيكون مدلول أدلة حجّية الخبر الصحيح هو جعل الخبر الصحيح علما تعبدياً وكون مدلوله بمقتضى تلك الأدلة عدم احتمال استحباب العمل القائم على استحبابه الخبر الضعيف، وحينئذ تصير النسبة بين أدلة حجّية الخبر الصحيح وبين أدلة أخبار من بلغ الدالة على حجّية الخبر الضعيف في المورد هي الحكومة، وتكون أدلة حجّية خبر الثقة حاکمة على أدلة من بلغ بالنسبة إلى مورد البحث، ضرورة انتفاء احتمال استحباب العمل القائم البالغ عليه الثواب بقيام الخبر الثقة تعبداً، فينتفي موضوع أخبار من بلغ وهو حجّية الخبر الضعيف الذي يحتمل مطابقته للواقع.

وأما ما أورده على الشيخ من عدوله عمّا ذهب إليه أوّلاً مع كونه موافقاً لمقتضى مدلول أدلة حجّية الخبر من كونها ناظرة إلى تنزيل المؤدّي منزلة الواقع من دون كونها ناظرة إلى إلغاء احتمال الخلاف، ففيه: أنّ الظاهر من

الشيخ ﷺ في هذا المقام وإن كان كما استظهره كون مقتضى أدلة الحجية تنزيل المؤدى منزلة الواقع وعلى هذا الأساس عالج التنافي بين الخبر الصحيح وبين الخبر الضعيف المتنافيين بدواً وحكم بعدم التعارض، ولكن الظاهر من كلامه في غير هذا المقام كون مدلول أدلة حجية الخبر هي الطريقيّة وإلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر علماً تعبداً، كما يشهد عليه كلامه في أول مبحث التعادل والتراجيح من الرسائل عند بيان حكومة الإمارات على الأصول^(١).

وعلى أيّ تقدير فما ذهب إليه الشيخ في المقام ووافقه المحقق الإصفهاني من علاج التنافي بكون مدلول أدلة حجية الخبر هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع من دون كونها ناظرة إلى نفي الاحتمال وكون مدلول أخبار من بلغ ترتيب آثار الاحتمال وكونها بمنزلة القطع الموضوعي ولاتنافي بين مدلول القطعين خلاف مقتضى التحقيق في مدلول أدلة حجية خبر الثقة - فلا يصحّ علاج التعارض على هذا الوجه. والصحيح هو تقديم الخبر الصحيح على الخبر الضعيف، والقول بعدم شمول أدلة من بلغ الخبر الضعيف القائم على استحباب العمل مع قيام الخبر الصحيح على عدم استحبابه من باب حكومة أدلة حجية الخبر الصحيح على أخبار من بلغ الدالة على حجية الخبر الضعيف في المورد.

وأما الوجه الآخر الذي أفاده الشيخ ﷺ للحكم باستحباب العمل في المورد،

١. فإنه قال: حكم الشارع بأنّ الأمانة الفلانية - كخبر العادل الدالّ على حرمة العصير - حجة بمعنى أنّه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع (إلى أن قال) فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم، فرائد الأصول ٤: ١٥، في التعادل والتراجيح.

وذلك من باب تنقيح المناط ووجود ملاك حجّية أخبار من بلغ للخبر الضعيف القائم على الاستحباب من أنّ التعارض يوجب سقوط الخبرين على الحجّية، فتصير أخبار من بلغ من الخبر الضعيف القائم على الاستحباب، وتصير حجّة بمقتضى ملاك حجّية خبر الضعيف القائم على الاستحباب وإن لم تكن هذه الأخبار شاملة لنفسها لاستحالة كون الدليل القائم على أمر موجبة لدليّة نفسه.

ففيه: أنّه لا مجال لدعوى تنقيح المناط في المقام بالنسبة إلى عموم أخبار من بلغ للخبر القائم على الاستحباب بعد سقوطها عن الحجّية بالمعارضة، وذلك لكون الضابط في تنقيح المناط عدم افتراق مورد الدليل مع ما كان الدليل غير شامل له واستظهار إثبات حكمه فيه من طريق تنقيح المناط في جهة من الجهات حتّى يكون قابلاً لدعوى وحدة المناط، وهذا الضابط غير موجود في المقام، إذ مورد أخبار من بلغ هو الخبر الضعيف القائم على الاستحباب بلا وجود المعارض له، وما هو مورد دعوى تنقيح المناط هو الخبر الضعيف المعارض لأدلة حجّية الخبر، فلا وجه لدعوى وحدة الملاك بالنسبة إليه، وتكون النتيجة عدم صحّة الإفتاء بالاستحباب بناءً على تماميّة التعارض بين شمول أخبار من بلغ لمورد وأدلة حجّية الخبر الصحيح لكونه من الإفتاء بغير علم.

عدم شمول أخبار من بلغ فضائل الأئمة عليهم السلام

الأمر السابع: في أنّه هل تشمل أخبار من بلغ الأخبار الضعاف الواردة في

فضائل أهل البيت عليهم السلام ومصائبهم والواردة في الأخلاق والآداب؟ نسب الشهيد الثاني رحمته الله في الدراية إلى أكثر الأصحاب القول بالشمول، قال: جوز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، لا في صفات الله وأحكام الحلال والحرام، وهو حسن حيث لم يبلغ الضعيف حدّ الوضع^(١) وذكر الشهيد الأول رحمته الله في الذكرى في باب تلقين الميت ما يدلّ على كون المسألة مورداً للإجماع، قال: والحديث الوارد فيه (أي في التلقين) ضعيف، لكن أحاديث الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم^(٢) وأيده أيضاً بعض المحققين المدققين من الفقهاء.

نظريّة الشيخ الأنصاري رحمته الله في شمولها للفضائل

وقوّاه الشيخ في رسالة التسامح، واستدلّ له بوجهين:

الأول: حكم العقل، بتقريب أنّ العمل بكلّ شيء على حسب ذلك الشيء، فالعمل بالمستحبّ فعله، وعمل الفضائل والمصائب نقله، ولا ريب في أنّ نقل فضائل الأئمة عليهم السلام يوجب ازدياد الإيمان واستحكام الاعتقاد ونقل مصائبهم عليهم السلام يوجب الحزن والبكاء عليها^(٣) والكّل حسن عقلاً.

والثاني: النقل، وهو ما روى ابن طاوس في الإقبال: عن الصادق عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان ذلك له وإن لم يكن الأمر كما بلغه»^(٤)

١. الدراية: ٢٤.

٢. ذكرى الشيعة ٢: ٣٤.

٣. رسالة التسامح في ضمن رسائل فقهية: ١٥٨.

٤. رسالة التسامح: ١٥٨ عن إقبال الأعمال في ما يختص بشهر رجب: ٢٧٧.

والنبي عن عبد الرحمن الحلواني أنه رفع إلى جابر بن عبد الله الأنصاري قال، قال رسول الله ﷺ: «من بلغه من الله فضيلة فأخذ بها وعمل بها إيماناً بالله ورجاء ثوابه أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك»^(١).

ثم قال: وربما يؤيد بأن نقل الأحاديث الضعاف الواردة في الفضائل يوجب تقوية الاعتقاد وزيادة الإيمان وهو من مصاديق البر والتقوى فتشمله الأدلة الآمرة بالإعانة على البر والتقوى.

وناقشه بأن أدلة التعاون في الكتاب والسنة مقيّدة بالإجماع القطعي بما لا يكون التعاون بالأسباب المحرّمة فلا بدّ في اندراجه تحت هذه الأدلة من إحراز إباحة السبب.

نقد نظرية الشيخ

وهذه المناقشة وإن كانت تامة، ولكنها لا تخلو من المسامحة، حيث إنّ التقييد والتخصيص فرع الإطلاق والعموم، ولا مجال لهما فيما كان الموضوع المأخوذ في الدليل من البدو خاصاً، ومن المعلوم كون الأدلة الآمرة بالتعاون على البرّ والإبكاء كذلك، ضرورة أنها غير شاملة لما كان بالأسباب المحرّمة كالتعاون على البرّ والصدقة على الفقراء بالسرقه والغيلة ونحوهما من المحرّمات، كما يشهد عليه اعترافه ﷺ بأنّه يلزم من شمولها التعاون والإبكاء بالأسباب المحرّمة وقوع التعارض بينهما وبين أدلة المحرّمات، ومن المعلوم عدم التعارض بينهما.

١. رسالة التسامح: ١٤٣ نقل في الهامش عن تاريخ بغداد ٨: ٢٩٦.

وأما ما استدلّ به من الوجهين، فيرد على الوجه العقلي أنّ نقل فضائل الأئمة ومناقبتهم ومصائبهم ﷺ وإن كان حسناً عقلاً موجباً لازدياد الإيمان وإظهار الحزن والبكاء، بل هو من الواجبات العقلية، لكونه من مصاديق شكر المنعم؛ لأنهم وسائط الفيض، كما أنّ ذكر مثالب أعدائهم أيضاً من الواجبات العقلية من دون حاجة في إثبات الوجوب إلى ورود الأمر به من الشارع لمن كان أهل العلم والعقل. ولكنه متفرع على ثبوت الفضيلة والمصيبة بحجة شرعية، وإلا كان من مصاديق القول بغير العلم القبيح عقلاً والمنهي عنه نقلاً.

ويرد على دليله النقلية أولاً: عدم تمامية النبوي فإنه عامي مضافاً إلى كونه مرفوعاً، وكذا رواية ابن طاوس ﷺ فإنها مرسلة.

وثانياً: بأنّ نقل القصص التاريخية ليست من الخيرات، ونقل الفضائل والمصائب وإن كان منها؛ ولكنه إنّما يكون خيراً فيما إذا ثبتت المنقبة أو المصيبة بحجة شرعية من علم أو علمي، وإلا كان من مصاديق القول بغير العلم، وهو قبيح عقلاً ومورد للنهي شرعاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١).

إيراد المحقق الإصفهاني ﷺ على كلام الشيخ ﷺ

وقد أورد المحقق الإصفهاني ﷺ على ما ذكره الشيخ ﷺ: من الوجه العقلي والنقلية لشمول أخبار من بلغ للأخبار الضعاف الواردة في الفضائل أو المصائب والقصص والمواعظ والآداب، بأنّ موضوع حكم العقل والشرع في

الحسن والقبح والاستحباب والحرمة هو الصدق والكذب المخبري، لا الصدق والكذب الخبري، لعدم ترتب الأثر الشرعي عليهما، فلا بد من ملاحظة كون التقابل بينهما هل هو التضاد أو العدم والملكة؟ وحيث كان مقتضى التحقيق هو كون التقابل بينهما العدم والملكة يكون موضوع حكم العقل والشرع في الكذب هو القول الذي لم يحرز مطابقتة للواقع^(١).

وتوضيح ما أورده هو: أنه لا ريب في كون الصدق المخبري هو القول الذي أحرز المخبر مطابقتة للواقع، فالكذب المخبري لو كان هو القول الذي أحرز المخبر مخالفته للواقع يكون التقابل بينهما هو التضاد/وأما لو كان هو القول الذي لم يحرز المخبر موافقتة للواقع يكون التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة، وحيث إن الحق هو كون المحترم والقبيح هو الثاني، فإن العقل يحكم بقبح القول الذي لم يحرز المخبر مطابقتة للواقع ونهى الشارع المقدس عن القول بغير العلم، فلا يكون نقل الأخبار الضعاف الواردة في الفضائل والمصائب والمواعظ والتاريخ مشمولاً لأخبار من بلغ، حيث إن الناقل لم يحرز مطابقتها للواقع، فيكون من الكذب القبيح المحترم ما لم يقد دليل على حجيتها من إجماع أو غيره حتى تخرج عن الكذب المخبري المحترم. وواقفه على ذلك المحقق النائيني^(٢) لكن لا بما أفاده من كونها من مصاديق الكذب، بل من باب كون نقلها قولاً بغير علم، فيكون موضوعاً لحكم العقل بالقبح ومورداً لنهي الشارع.

١. نهاية الدراية ٤: ١٩٢.

٢. أجود التقريرات ٣: ٣٦٨.

نقد إيراد المحقق الإصفهاني على الشيخ

وما أفاده مورد نظري وإشكال أولاً: بأن ما ذكره من تقسيم الكذب إلى الكذب الخبيري والكذب المخبري لأساس له، بداهة أنّ المرجع في تعيين مفاهيم الألفاظ هو العرف العام، حيث إنّ الخطابات الشرعية ملقاة إليهم، وتكون كلمات أهل اللغة طريقة لاستخراج المفاهيم العرفية من الخطابات من دون أن تكون لها موضوعية، ولا ريب في أنّ الكذب لغة وعرفاً هو القول غير المطابق للواقع، كما أنّ الصدق لغة وعرفاً هو القول المطابق للواقع من دون أن يكون لإحراز المطابقة وعدمه دخلاً في مفهومهما، ويشهد على ذلك موافقة الصدق مع الحق عرفاً، وموافقة الباطل مع الكذب، مع عدم دخل الإحراز في مفهومهما.

وثانياً: أنّ ما ذكره من عدم ترتب الأثر على الكذب والصدق الخبيري لا وجه له، ضرورة أنّ القول غير المطابق للواقع قبيح بالقبح الفعلي، وإن لم يكن متصفاً بالقبح الفاعلي إلا فيما إذا أحرز المتكلم مخالفته للواقع كما أنّه محكومٌ بالحرمة شرعاً، وذلك لعدم خلوك كل فعل من أفعال المكلف من الأحكام التكليفية الخمسة؛ إذ الأفعال في حدّ نفسها قد تكون متصفةً بالحسن أو القبح الفعلي، فإنّه لا ريب في أنّ قتل ابن المولى قبيحٌ بالقبح الفعلي وإن لم يعلم القاتل بأنه ابن المولى، وقتل عدوّه حسن بالحسن الفعلي وإن زعمه ابن المولى، فكما أنّ المصالح والمفاسد قائمة بالأفعال من دون دخل للإحراز فيها، كذلك الحسن والقبح الفعلي بالنسبة إلى الأفعال والأقوال. نعم، القبح والحسن الفاعلي يدور مدار الالتفات والإحراز، فإن أحرز

المتكلم مطابقة القول مع الواقع كان صدقاً ومتصفاً بالحسن الفاعلي، كما أنه لو أحرز مخالفته للواقع كان كذباً ومتصفاً بالقبح الفاعلي، وإذا لم يحرز مخالفته وموافقته لما كان متصفاً بالكذب والصدق، بل يكون من الشبهة المصدقاتية لهما؛ ولكنّه كان متصفاً للقبح الفاعلي أو الفعلي من حيث كونه قولاً بغير علم لا من حيث كونه كذباً.

فتحصل إلى هنا أنّ الحقّ عدم شمول أخبار من بلغ لنقل الأخبار الضعاف الواردة في الفضائل والمصائب والمواعظ والآداب والقصص؛ لكون نقلها مصداقاً للقول بغير العلم.

ولكن مع هذا لا يوجب عدم شمولها لهذه الأخبار الضعاف الواردة في تلك الأمور سقوط هذه الأخبار الكثيرة الواردة في مجاميع الأخبار من كتاب البحار وغيره من الكتب الروائية بحيث لا يجوز نقلها إلا مستنداً مثلاً إلى الكتاب الذي ينقله عنه، وذلك لعدم انحصار حجّية الخبر بخبر الثقة، بل يكون الوثوق بالصدور أيضاً كافياً في حجّيتها، وكان غالب تلك الأخبار من حيث قوة المتن بحيث يطمئنّ الفقيه العارف بأسلوب كلام الأئمة بصدورها عنهم عليهم السلام ويقدر على تمييز الصحيح منها من السقيم وتمييز كلام المعصوم عن كلام غيره.

وقد حكى عن المحقّق النائيني رحمته الله ^(١) ما محصّله: أنّ المناقشة في أسناد

١. ففي معجم الرجال قال: وسمعت شيخنا الأستاذ الشيخ محمد حسين النائيني رحمته الله في مجلس بحثه يقول «إنّ المناقشة في أسناد روايات الكافي حرفة العاجز» معجم رجال الحديث ١: ٨٧، المقدّمة الخامسة.

روايات الكافي والتشكيك في حجيتها دليل على ضعف الشخص في العلمية والفقاهة. ومن هذا القبيل غالب الأخبار الموجودة في البحار، فإنها وإن كانت بحسب صناعة علم الرجال ضعيفة السند؛ ولكن قوة متنها وأسلوب جملها يوجب الوثوق بالصدور لمن كان عارفاً بأسلوب كلامهم. وبعنوان المثال والتمن والتبرك نذكر رواية من رواياتها تكون قوة متنه شاهدة قطعية على صدورها عن المعصوم عليه السلام وإن كانت مرسلة وهي «العقول أئمة الأفكار، والأفكار أئمة الحواس، والحواس أئمة الأعضاء»^(١).

ثم على فرض عدم حصول الوثوق بالصدور من القرائن الخارجية والداخلية فلا يجوز إظهار النظر فيها من القول بكونها خلاف الواقع أو عدم صدورها من الأئمة عليهم السلام بل لا بد من رد علمها إليهم صلوات الله عليهم أجمعين، ويمكن ذلك ثواب نشر الفضائل والإبكاء على المصائب بنقلها من مصادرها الروائية (أو على نحو الإرسال) من دون إسنادها إلى المعصوم عليه السلام. بل بعد ملاحظة كلام الشهيدين من نسبة شمول أخبار من بلغ لها إلى أكثر الفقهاء كما عن الشهيد الثاني أو الإجماع كما هو الظاهر من الشهيد الأول وملاحظة دعوى انعقاد السيرة على النقل من مفاتيح الأصول^(٢) بنحو الإطلاق، هو الإقدام على نشر هذه الأخبار المشتملة على الفضائل والمصائب ولكن بدون إسنادها عن جزم إلى المعصوم عليه السلام.

وعلى أي تقدير لا يجوز القول بطرح الأخبار الواردة عنهم وإن كانت ضعافاً

١. بحار الأنوار: ١: ٩٦، الباب ١ فضل العقل، الحديث ٤٠. مكرر القوائد للكرجكي.

٢. مفاتيح الأصول: ٣٥٠، التنبيه السابع.

غير معتبرة، وإن كانت مشتملة على ما تستبعده العقول الناقصة أو غير موافقة لما كان ثابتاً بالعلوم البشرية من الطبيعيات وغيرها، ضرورة أنّ العقول الناقصة البشرية قاصرة عن نيل الواقع على ما هو عليه، كما يشهد على ذلك اختلاف آرائهم في المسائل في كل عصر، ودعوى انكشاف بطلان ما اتفق عليه آراء السلف من الحكماء في الطبيعيات من حركة الأرض ومركزيتها للعالم وسكون الكواكب وحركة الفلك المشتمل عليها وغير ذلك ممّا كان بطلانها مسلّم عند علماء العلوم التجريبية في عصرنا هذا.

عدم شمول هذه الأخبار لما قامت الحجة على حرمة

الأمر الثامن: أنّه إذا ورد خبر ضعيف على استحباب عمل وقامت الحجّة على حرمة من إطلاق أو عموم ففي مصباح الأصول^(١) ذكر عدم شمول أخبار من بلغ لمثله، وذلك لكون الموضوع في هذه الأخبار هو بلوغ الثواب على العمل، ومع قيام الحجّة على حرمة ينتفي احتمال الثواب، وما أفاده تامّ على مقتضى القاعدة؛ إذ مقتضى إطلاق مادّل على اعتبار الوثاقة في حجّية مطلق الخبر في الأحكام الشرعية من الأحكام الإلزامية وغيرها هو عدم حجّية الأخبار الضعاف بالنسبة إلى المستحبات، فتكون أخبار من بلغ مقيدة لتلك الأدلة موجبة لاختصاصها بغير المستحبات. وهذه الأخبار إمّا أن تكون غير شاملة لعمل قامت الحجّة على تحريمه وذلك لانتفاء احتمال الثواب معه، وإمّا أن تكون شمولها له مشكوكاً فيكون من مصاديق دوران

المختص المنفصل بين الأقل أو الأكثر، ومقتضى القاعدة فيه الأخذ بالقدر المتيقن وهو الأقل والرجوع في الزائد إلى العام أو المطلق.

نقد ما في مصباح الأصول

ولكن ما أفاده في المقام ينافي ما أفاده في مقام بيان ترتب الثمرات على الأقوال^(١) فإنه صرح بظهور الثمرة بين القول بكون مدلول هذه الأخبار هو إسقاط شرايط الحجية والقول بكون مدلولها هو الاستحباب النفسي فيما إذا دل خبر ضعيف على استحباب ما ثبت حرمة بعموم أو إطلاق، بأنه على القول الأول تكون هذه الأخبار شاملة له وموجبة لتخصيص العام أو المطلق، وعلى القول الثاني كان العمل بمقتضى هذه الأخبار مستحباً بعنوانه الثاني، ويقع التزاحم بين الحكم الاستحبابي الناشئ من قيام المصلحة غير اللازمة التحصيل والحرمة الاستفادة من الإطلاق أو العموم، ويحكم بتقديم الحرمة. فإن ما ذكره ﷺ من الثمرة بين القولين وإن كان تاماً في نفسه؛ لكنه مبني على ثبوت الإطلاق لأخبار التسامح بحيث تشمل الخبر المذكور، وهو مناف لما صرح به من عدم الإطلاق لها من هذه الناحية.

شمول أخبار من بلغ للأخبار العامة

الأمر التاسع: هل يشمل هذه الأخبار الأخبار الضعاف الواردة من طرق العامة؟ فيه وجهان، من الروايات الكثيرة الواردة في كتاب القضاء^(٢) الموثوقة

١. مصباح الأصول ٢: ٣٢٠.

٢. الوسائل ٢٧: ١٢٤، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، باب عدم جواز تقليد غير المعصوم ﷺ.

الصدور على تقدير عدم تمامية سندها المؤيدة بحكم العقل الدالة على عدم جواز الرجوع إليهم وأخذ معالم الدين منهم، معللاً بأنهم من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، فيكون أخذ الخبر الضعيف المروي عن طرقهم أخذ معالم الدين من الخائنين.

نظرية الشيخ الأنصاري

وقد أجاب الشيخ رحمته ^(١) أولاً: بأن الأخبار المانعة عن الرجوع إليهم لا إطلاق لها لتشمل مثل الآداب والسنن، وهذا الجواب ليس تاماً، وذلك لشمول إطلاق معالم الدين مطلق أحكام الشريعة، سواء كان من الفرائض أو من المستحبات. وأجاب ثانياً: بأنه بعد شمول هذه الأخبار بإطلاقها لمطلق الخبر الضعيف، حيث إن الموضوع فيها هو بلوغ الثواب وسماعه، وهو صادق بقيام الخبر على الاستحباب ولو من طرق العامة، فيكون الأخذ بمدلوله أخذاً بأخبار من بلغ الواردة من طرقنا لا أخذاً منهم حتى يكون منهياً عنه. وهذا هو الوجه الصحيح كما قرأه الشيخ رحمته فالتحقيق هو شمول أخبار من بلغ للأخبار الواردة من طرقهم على استحباب العمل.

شبهتان ودفعهما

الأمر العاشر: في دفع شبهتين عن شمول الأخبار للخبر الضعيف:
الشبهة الأولى: ما زعمه جماعة من عدم شمول هذه الأخبار للخبر

١. رسائل فقهية: ١٥٧، قاعدة التسامح، الثالث.

الضعيف، من جهة أنّ الموضوع في هذه الأخبار هو بلوغ الثواب، والبلوغ متوقف على كون الخبر البالغ حجة، وذلك لعدم صدق البلوغ بحسب المتفاهم العرفي إلا فيما كان الوساطة له معتبرة. ثمّ على فرض التنزّل يكون مفهومه مردّداً دائراً بين مطلق الوصول أو الوصول على نحو معتبر، ومقتضى القاعدة هو الأخذ بالمتيقّن منه والرجوع في الزائد على المتيقّن إلى عموم مطلقات أدلّة حجّية الخبر.

ولكنه مندفع أولاً بكون المتفاهم العرفي منه هو مطلق الوصول دون الوصول بطريق معتبر، وذلك لصحّة تقسيم عنوان البلوغ حقيقة إلى القسمين، فيقال: وصل بطريق غير معتبر، كما يقال: وصل إلينا بطريق معتبر، وصحّة التقسيم علامة عموم المفهوم عند العرف.

وثانياً: بأنّه على فرض التنزّل بكون مفهومه هو الوصول الخاص لا مطلق الوصول أو الشبهة في حدّ المفهوم عرفاً، يندفع بأنّ المأخوذ في عدّة من الروايات وإن كان عنوان البلوغ ولكنّ المأخوذ في ما ورد في الكافي بسند معتبر عنوان السماع، ولا ريب في كون السماع مطلقاً يشمل السماع من الطريق المعتبر وغير المعتبر، وحيث إنّ الطائفتين مثبتتان يأخذ بكلّيهما لعدم التنافي بينهما. وهو ما رواه في الكافي عن عليّ بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه»^(١) وهذا الوجه هو العمدة في الجواب، لإمكان دعوى حصول الشكّ في مفهوم البلوغ وعدم الجزم به.

الشبهة الثانية: أنّ الموضوع المأخوذ في بعض الروايات بلوغ الثواب على شيء من الخير، وإحراز الخيرية يتوقف على قيام الحجّة على كون العمل من الخير، فلا يندرج الموضوع بمجرد قيام الخبر الضعيف على ترتب الثواب على العمل من دون ثبوت كونه من الخيرات في أدلة التسامح في السنن على ما هو الظاهر منها عند المشهور، وذلك للزوم إحراز كون العمل خيراً إماماً بعلم أو علمي.

وهذه الشبهة أيضاً مندفة بأنه على فرض تمامية ما يشتمل من هذه الأخبار على عنوان الخير، سنداً ودلالة لا يضرب للاستدلال ببقية الأخبار على التسامح في أدلة السنن، وذلك لعدم التنافي بين هذا الخبر وسائر الأخبار المأخوذ فيها عنوان «من بلغه شيء من الثواب على عمل» إذ التنافي بين الدليلين إنّما يكون في ما إذا كان أحدهما مثبتاً والآخر نافيّاً إماماً بمنطوقه أو بمفهومه، وفي المقام كلاهما مثبتان من دون أن يكون لأحدهما مفهوم ينافي منطوق الآخر، فيكون كلاهما حجّة يلزم الأخذ بهما.

التنبيه الرابع

بيان الإشكال الوارد على جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية

ودفعها

أما بيان الإشكال، فله تقريبان.

أما التقريب الأول فهو أن العقل يحكم بلزوم تحصيل المؤمن في كل شبهة

يحتتمل تعلق الحكم الإلزامي فيها من دون فرق بين كونها وجوبية أو تحريمية

حكومية كانت أو موضوعية ولا إشكال في وجود المؤمن بالنسبة إلى الشبهة الوجوبية مطلقاً وكذا في الشبهة التحريمية الحكومية كالشك في حرمة شرب التتن وذلك لجريان البراءة الشرعية والعقلية بمقتضى حديث الرفع وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث إن المفروض كون الحرمة الواقعية مجهولة لا بيان عليها من الشارع، ولكن الإشكال في وجود المؤمن عن استحقاق العقاب على المخالفة في الشبهة التحريمية الموضوعية كما إذا شك في حرمة شرب مايع لاحتمال كونه خمراً وذلك لعدم جريان البراءة العقلية والنقلية فيها من حيث الاقتضاء، أما البراءة العقلية فلكون الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب في قاعدة قبح العقاب هو عدم البيان من الشارع في مورد يكون من وظيفته البيان وهو الأحكام الكلية والمفروض ثبوت البيان من الشارع على الحكم الكلي وهو حرمة الخمر وأما الحكم الجزئي فليس من وظيفة الشارع بيانه ولا بيان كون المشكوك موضوعاً لحكمه بل رفع الجهل بالنسبة إليه إنما هو وظيفة المكلف.

وأما البراءة الشرعية فلكون الموضوع للرفع في حديث الرفع هو الحكم المجهول الذي يكون وضعه بيد الشارع وهو جعل الحكم الكلي على الموضوع الكلي لا جعل الأحكام الجزئية، وعليه ففي الشبهة الموضوعية التحريمية لا مؤمن للعبد بالنسبة إلى استحقاق العقاب على المخالفة، وذلك لعدم جريان البراءة العقلية والنقلية فيها فيجب الاحتياط.

وأما التقريب الثاني فهو كون هذه الشبهة مورداً لقاعدة الاشتغال من حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بفراغ الذمة في مورد القطع باشتغال الذمة

بالتكليف الإلزامي وذلك لليقين بحرمة الخمر عليه فلا بدّ له من تحصيل اليقين بفراغ الذمة وعدم ارتكابه وهو لا يحصل إلا بترك ما شك في خمريته وأجاب في الكفاية.

عن الإشكال بان تعلق النهي بالطبيعة لها ثلث صور، إذ تارة يكون تعلق النهي بالطبيعة انحلالياً يتعدد النهي فيها بنواهي متعددة بعدد أفرادها بحيث يكون لكل فرد منها إطاعة وعصيان مستقل، ففي هذه الصورة لا اشكال في جريان البراءة عقلاً ونقلًا بالنسبة إلى مورد الشبهة لكونه من الأقل والأكثر الاستقلالي ولا إشكال في جريان البراءة بالنسبة إلى الفرد المشكوك فيه وذلك للشك في حرمة فتكون مجرى للبراءة عقلاً ونقلًا، وأخرى يكون تعلق النهي بالطبيعة على نحو يكون المطلوب فيها هو ترك الطبيعة بترك جميع أفرادها بحيث لو ارتكب فرداً منها لم يمثل النهي أصلاً وإنما يحصل الامتثال له بترك الجميع فيكون له إطاعة وعصيان واحدة، وفي هذا القسم تارة لا تكون للمكلف حالة سابقة من تركه الطبيعة بجميع أفرادها وحينئذٍ لا مجال لجريان البراءة بالنسبة إلى الفرد المشتبه بل مقتضى قاعدة الاشتغال ترك جميع أفراد الطبيعة من المتيقن والمشكوك، وأخرى يكون له حالة سابقة من كونه محرراً لترك جميع أفراد الطبيعة قبل ارتكاب مشكوك الفردية فيجوز له ارتكاب الفرد المشتبه بمقتضى الاستصحاب، ضرورة أنه يشك في خروجها عن ترك الطبيعة بارتكاب المشكوك فيستصحب بقاءه على عدم الابتلاء بالطبيعة باتيان المشكوك فيحصل فراغ الذمة عن امتثال النهي ببركة الاستصحاب، وعلى أي تقدير في هذه الصورة لا مجال لجريان البراءة بل

قاعدة الاشتغال محكمة ومقتضاه تحصيل اليقين بفراغ الذمة ولو تعبدت ببركة الاستصحاب هذا تمام ما أفاده صاحب الكفاية رحمته.

صور الشبهة الموضوعية وحكمها

ولما لم يكن ما أفاده مشتتاً على جميع صور المسألة فلا بد من استقصائها والبحث عن مقتضى القاعدة في كل واحدة منها وصور المسألة أربعة:

الأولى: تعلق النهي بطبيعة الفعل على نحو يكون لكل فرد من أفرادها إطاعة وعصيان كما في أكثر المحرمات من الكذب والغيبة والربا وغيرها فينكشف منه إنا انحلال النهي بنواهي متعددة، وذلك لاستحالة وحدة الحكم مع تعدد الإطاعة والعصيان.

الثانية: تعلق النهي بصرف وجود الطبيعة بكون المبعوض هو وجود الطبيعة في الخارج، فيكون له امتثال واحد، وذلك بترك جميع أفراد الطبيعة بحيث لو أتى بواحد من أفرادها لم يمثل النهي أصلاً.

الثالثة: تعلق النهي بالطبيعة (على نحو العام المجموعي) بكون ما هو المبعوض إيجاد جميع أفراد الطبيعة في الخارج، وهذه الصورة عكس الصورة السابقة من حيث الإطاعة والعصيان؛ إذ يحصل الامتثال فيها بترك فرد واحد من أفراد الطبيعة ولو أتى بباقي الأفراد، ويتحقق العصيان بارتكاب جميع أفرادها، بخلاف الثانية من توقف الامتثال فيها على ترك جميع الأفراد وتحقق العصيان بارتكاب بعضها.

الرابعة: ما إذا تعلق النهي بالطبيعة بتركها بجميع أفرادها لا بلحاظ كون الطبيعة مبعوضة مشتملة على مفسدة لازمة الاجتناب، بل كان تعلق النهي بها

بترك جميع أفرادها بلحاظ كون ترك الجميع سبباً لتحقق عنوان بسيط مشتمل على مصلحة لازمة التحصيل، فيكون النهي عنها مقدّمياً بلحاظ كون تركها مقدّمة لتحصيل ما هو مطلوب الشارع. هذه هي الصور المحتملة في المسألة.

جواب الشيخ عن الإشكال

الكلام في الصورة الأولى: أجاب الشيخ رحمته عما ذكر بلزوم الاجتناب عنها

بوجهين:

أولاً: النقض بأنّ القول بعدم جريان البراءة فيها بمقتضى العلم بالحكم الكلّي مستلزم للقول بعدم جريانها في الشبهة الحكميّة كشرّب التنّ أيضاً وكونها مورداً لجريان قاعدة الاشتغال؛ وذلك لوجود العلم بالحكم الكلّي فيها أيضاً من الدليل الدالّ على حرمة الخبائث^(١) والدليل الدالّ على لزوم الاجتناب عن المحرّمات من قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾^(٢).

وثانياً: بالحلّ من أنّ الحرمة في الشبهة الموضوعيّة مثل حرمة الخمر مثلاً في مورد مشتبه الخمريّة إنّما يقتضي الحرمة بالنسبة إلى ما هو معلوم الخمريّة بالتفصيل وما هو المعلوم بالإجمال، فما هو معلوم الخمريّة بالتفصيل يجب الاجتناب عن نفسه، وما هو المعلوم بالإجمال يجب الاجتناب عن أطرافه مقدّمة للاجتناب عنه. وأمّا مشكوك الخمريّة مثلاً فلا وجه للزوم الاجتناب عنه، لعدم العلم بالنهي عنه بما هو ولا مقدّمة لحصول الاجتناب عن المعلوم.

١. فرائد الأصول ٢: ١٢٢. المسألة الرابعة الشبهة التحريمية الموضوعيّة.

٢. سورة الحشر: الآية ٧.

نقد ما أجاب به الشيخ رحمته

وما أجابه بالنقض ففيه: عدم كون شرب التتن مثلاً من الخبائث عرفاً، فلا يكون مورداً للنهي بهذا العنوان حتى يلزم الاجتناب عنه، وأما الاستدلال بالآية الشريفة ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ فمدلولها هولزوم الانتهاء عن المحرمات، والمفروض عدم ثبوت الحرمة لها حتى يكون مشمولاً للآية الشريفة.

وأما ما أفاده من الحلّ فهو بظاهره لا يمكن المساعدة عليه من قوله بتعلق الحرمة بما هو معلوم بالتفصيل أو بما هو معلوم بالإجمال، وذلك لتعلق الأحكام الواقعية بالعناوين الأولية مع قطع النظر عن العلم والجهل بها، فلا بد أن يوجه كلامه بكون مراده من هذه العبارة هو اختصاص تنجز الحرمة الواقعية بخصوص العلم بها تفصيلاً أو إجمالاً، والحرمة في الشبهة الموضوعية غير معلومة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فلا تكون منجزة حتى تكون مورداً لقاعدة الاشتغال.

الحق في الجواب

والتحقيق في الجواب عن الإشكال في هذه الصورة يحتاج إلى تمهيد مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّ المرجع في الشبهة الحكمية والموضوعية أمران: البراءة العقلية، والبراءة الشرعية، مضافاً إلى قاعدة الحلّ بالنسبة إلى خصوص الشبهة التحريمية، فلا بد من ملاحظة ما هو الموضوع في القاعدتين، وأنه هل ينطبق على الشبهة الموضوعية التحريمية أم غير منطبق عليها، بل تكون مورداً لقاعدة الاشتغال. أما البراءة الشرعية فالموضوع فيها هو عدم العلم

بالحكم، وأما البراءة العقلية فالموضوع فيها هو العقاب والمؤاخذة بلا بيان، وحيث إن الحاكم فيها هو العقل فلا يكون المناط في تعيين ما هو الظاهر من لفظ الموضوع هو نظر العرف، حيث إن العرف هو المرجع في تعيين مفاهيم الألفاظ التي ألقاها الشارع إليه، بل تعيين الموضوع في الأحكام العقلية تابع لما هو مناط حكم العقل.

فلا بد من ملاحظة ما هو الأساس لإدراك العقل قبح العقاب وعدم قبحه في مورد مخالفة العبد لأمر المولى ونهيه، ومع مراجعة العقل يظهر أن المدار في ذلك العقل لزوم انبعاث الإنسان إلى أمر أو الانزجار عنه - كانبعاث العطشان إلى شرب الماء وانزجاره عن شرب السم - أمران: علمه بكون الماء رافعاً للعطش، وبكون السم مهلكاً، وعلمه بكون هذا المايح ماءً أو سماً، فمع علم الإنسان بكلا الأمرين يدرك لزوم الانبعاث إلى الأول والانزجار عن الثاني. وأما مع عدم العلم بكون الماء رافعاً للعطش أو الجهل بكون المايح ماءً فلا إدراك لعقل الإنسان بلزوم الانبعاث، وبعبارة أخرى كما تكون النتيجة في مقام الثبوت متوقفة على تمامية الصغرى وتمامية الكبرى ولا تكون إحداهما بدون الأخرى موجبة لثبوت النتيجة، كذلك في مقام الإثبات يكون العلم بالنتيجة متوقفاً على العلم بالصغرى والعلم بالكبرى. فبهذا يتبين أن الموضوع في قاعدة حسن العقاب هو العلم بكبرى حكم الشارع من أن الخمر مثلاً حرام، والعلم بصغرى حكمه من كون هذا المايح خمراً. أما مع عدم العلم بالكبرى كما في الشبهات الحكمية أو عدم العلم بالصغرى وإن حصل العلم بالكبرى كما في الشبهات الموضوعية فالعقل يحكم بعدم لزوم

الانبعاث أو الانزجار، وتكون المؤاخذه على تركهما مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان والبراءة الشرعية لا من مصاديق قاعدة الاشتغال وحكم العقل بحسن العقاب؛ إذ موضوع تلك القاعدة على ما تبين هو ما إذا كان الحكم واصلاً إلى العبد من ناحية الكبرى والصغرى كليهما، وهذا هو مراد الشيخ ممّا أفاده من اختصاص الحرمة بما هو معلوم بالتفصيل أو بالإجمال دون ما هو ظاهر العبارة (فإنه ظاهر الفساد لاستلزامه ما هو ضروري البطلان من التصويب واختصاص الأحكام بالعالمين).

المقدمة الثانية: هو أنّ في هذه الصورة من الشبهات الموضوعية التحريمية لا مجال لجريان قاعدة الاشتغال؛ إذ موردها هو العلم بالحكم الشرعي الإلزامي، وفيها لا علم بأصل الحكم الشرعي الثابت لهذا الموضوع المشتبه أصلاً، والوجه فيه أنّ القضايا الشرعية لا يخلو أمرها من كونها إما قضايا خارجية أو على نحو القضية الحقيقية التي يكون الموضوع فيها مقدّر الوجود في الخارج كما هو الغالب فيها. وعلى كلا التقديرين فالموضوع فيها هو الطبيعة لا من حيث هي هي، بل بلحاظ وجودها في الخارج، حيث إنّ الأحكام الشرعية تابعة للملاكات القائمة بالموضوعات من المصالح والمفاسد التي تكون في الوجودات الخارجية للموضوع لا بطبيعته من حيث هي، ضرورة أنّ الصلاة - مثلاً - تكون بوجودها الخارجي ناهية عن الفحشاء وشرب الخمر بوجودها خارجاً مزيلاً للعقل، فالحكم المجمعول في القضايا الشرعية وإن كان بحسب ظاهر القضية حكماً واحداً لموضوع واحد، لكنّ المجمعول فيها حقيقة أحكام متعدّدة لموضوعات متعدّدة بعدد وجودات

الطبيعة في الخارج، فيكون الموضوع في تلك القضايا بما هو مرآة للوجودات الخارجية منه متعلقاً لما هو الحكم المجعول فيها، نظير ما في الوضع العام والموضوع له الخاص في وضع الحروف وما في حكمها، وعلى هذا يكون الحكم المجعول فيها شرعاً منحللاً إلى أحكام جزئية لأفراد خارجية بمرآتية العنوان الكلّي لها، ومن أجله يكون لكل واحد منها إطاعة وعصيان، ضرورة أنه لا معنى لتعدد الإطاعة والعصيان مع كون الحكم المجعول شرعاً واحداً، فالعلم بالحكم لا يحصل إلا مع العلم بتحقيق الموضوع خارجاً، حيث إن فعلية الحكم بفعلية موضوعه، وحينئذ فمع الاشتباه في الموضوع كما هو المفروض لا علم له بالحرمة مثلاً، ويكون من الشبهة البدوية ومورداً لجريان البراءة شرعاً وعقلاً لا لقاعدة الاشتغال.

نظرية المحقق النائيني رحمته الله

وقد فصل المحقق النائيني^(١) في هذه الصورة بجعل المحرّمات على قسمين: قسم منها يحتاج إلى موضوع لكون متعلق الحرمة فيها من الأمور الذوات التعلقية المتقومة بمتعلق ويعتبر عنه بالموضوع كشرب الخمر، وقسم لا يحتاج في تحقّقه إلى موضوع كالكذب والغناء مثلاً.

ففي القسم الأول حيث تكون فعلية الحكم بفعلية الموضوع، فمع الشك في الموضوع يكون الحكم مشكوكاً ومورداً لأصل البراءة شرعاً وعقلاً، وفي الثاني يكون مجرى لقاعدة الاشتغال، وذلك للعلم بالحكم الكلّي وأنّ الكذب مثلاً

حرام، ولا شبهة في الحكم، إذ لا موضوع لها على الفرض حتى يكون العلم به مشروطاً بالعلم به. ولا معنى لكون القضية فيه من القضايا الحقيقية المجعول فيها المتعلق مفروض الوجود؛ إذ الغرض من جعل الحرمة للكذب - مثلاً - عدم تحقق الكذب في الخارج. فلا معنى لأن يقال: كلما تحقق الكذب في الخارج فهو حرام، فلا يكون تحقق الكذب في الخارج دخیلاً في جعل الحرمة حتى يكون الشك في تحققه موجباً للشك في تحقق الحرمة.

وفيه: أنّ في هذا القسم وإن لم يتصور كون القضية من القضايا الحقيقية التي يكون المتعلق فيها مفروض الوجود (لكونه مناف للعرض من الجعل) ولكنه أيضاً لا بدّ فيها من إحراز صدق عنوان الكذب على القول الذي تعلق غرض الشارع بانزجار العبد منه حتى حصل علمه بحرمة ولزوم الانزجار عنه، فما لم يحزر صدق هذا العنوان على القول في المرتبة المتقدمة على الحكم لم يحصل للمكلف العلم بالحرمة. ففي هذا القسم أيضاً يكون عنوان المتعلق مرآة لكل واحد من الأفراد التي يصدق عليه عنوان الكذب مثلاً ويحكم بحرمة، فيكون كالوضع والموضوع له الخاص من جهة انحلال الحرمة المجعولة لكل واحد مما يصدق عليه عنوان الكذب على فرض تحققه في الخارج، ولأجله تتعدّد الإطاعة والعصيان بعدد ما يصدق عليه عنوان الكذب في الخارج.

جواب المحقق الإصفهاني رحمته عن الإشكال

وقد أجاب المحقق الإصفهاني رحمته عن الإشكال بوجه آخر وهو: القطع بعدم

فعلية الحكم في موارد الشبهات الموضوعية، لا الشك في فعلية الحكم وجريان البراءة عنه لأجل الشك في الحكم الفعلي كما أفاده المحقق النائيني رحمته في مقام الجواب عن الإشكال؛ وذلك على مبناه المختار في فعلية الحكم من أنها متقومة بوصوله فما لم يصل الحكم إلى المكلف لا يكون فعلياً، حيث إن حقيقة الحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي الإمكانية في نفس المكلف بحيث لو خلت نفس المكلف عن موانع العبودية من الكفر أو الفسق لصار الحكم داعياً لانبعاثه نحو الفعل أو لانزجاره عنه، ففعلية الحكم تتوقف على بلوغه إلى هذه المرحلة أي صيرورته داعياً إمكانياً في نفس المكلف، ومن المعلوم عدم وصوله إلى هذا الحد حتى مع فعلية الموضوع ووجوده في الخارج إلا مع علم المكلف به، فوجوب الحج أو الصلاة لا يكون موجباً لإطاعته على فرض جهله بالوجوب وإن كان بالغاً عاقلاً وملتفتاً إلى حصول الزوال أو كونه مستطيعاً. وعلى هذا لا يكون الحكم فعلياً وموجوداً في الخارج اعتباراً إلا بعد وصول الحكم إلى المكلف، ففعلية الحكم ليست بفعلية الموضوع كما عليه المشهور، بل فعلية الحكم بوصوله إلى المكلف، فمع الشك في الحكم كما في الشبهة الموضوعية لا حكم فعلي حتى يكون باعثاً وزاجراً عقلاً.

نقد ما أجاب به المحقق الإصفهاني رحمته

وقد تقدّم وجوه النظر في هذا المبنى:

أولاً: بأن الحكم من الاعتباريات العقلائية الموجودة بينهم ومن القوانين

المقررة في الجوامع البشرية والأحكام الصادرة من الموالي إلى العبيد، ولا ريب في أن العقلاء ينشئون القوانين على الموضوعات المفروضة الوجود، وبعد تحقق الموضوع في الخارج يرون الحكم موجوداً في عالم الاعتبار ومتوجهاً إلى المكلف، سواء كان عالماً بالحكم أو جاهلاً، فإذا وجد المستطيع العاقل البالغ يحكمون بوجوب الحج عليه، وكذا يحكمون بوجوب الفريضتين بعد الزوال على البالغين، غاية الأمر يرونه معذوراً في صورة عدم وصول الحكم إليه.

وثانياً: بأنه يلزم على مبناه اتحاد مرتبة تنجز الحكم مع مرتبة فعليته، إذ لا ريب في كون تنجيز الحكم بوصوله والجهل له عذراً للمكلف، مع أن العلم والجهل من الأمور المتقومة بالمتعلق المحتاج في تحققه إليه، فلو كان الحكم قبل العلم به غير فعلي وكانت قوة الحكم فلا حكم حتى يكون العلم به موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته، ضرورة أن استحقاق العقاب إنما هو على مخالفة الحكم الشرعي والعلم لم يتعلق به على مبناه، وما تعلق به ليس حكماً شرعياً، بل المعلوم هو قوة الحكم، فلا يكون العلم به موجباً لاستحقاق العقاب عليه.

وثالثاً: يخالف مبناه مع ظاهر الأدلة الشرعية في مثل قوله في مقبولة عمر بن حنظلة: «من نظر في حلالنا وحرامنا عرف أحكامنا»^(١) من تعلق المعرفة فيها بالأحكام، الظاهر في كون متعلقها هو الأحكام الشرعية حقيقة.

١. الوسائل ٢٧: ١٣٧ و ١٣٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ و ٦، مع اختلاف.

وبالجملة: فالحقّ هو ما عليه المشهور من كون فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه وكون العلم والجهل به موجباً لتنجيّزه والتعذير عنه، ويكون الحقّ في الجواب الثاني عن الإشكال هو كون الشكّ في الموضوع موجباً للشك في الحكم ومعه يكون مجرى للبراءة.

الكلام في الصورة الثانية: - من صور المسألة فهو ما كان تعلق النهي بالطبيعة بنحو صرف الوجود بحيث لا يتحقّق امتثاله إلا بترك جميع وجودات الطبيعة ومع الإتيان ببعض أفرادها يتحقّق العصيان - واختار صاحب الكفاية أنّه مجرئ لقاعدة الاشتغال، فلا بدّ من القطع بفرغ الذمّة عنه بالاجتناب عن مشكوك الفردية أيضاً إلا أن يكون محرراً لترك جميع الأفراد قبل الإتيان بالمشكوك فيستصحب بقاؤه.

ولكن مقتضى التحقيق هو جريان البراءة فيه أيضاً، وذلك لكونه من مصاديق الأقل والأكثر الارتباطيين حيث إنّ متعلّق النهي فيها مردد بين كونه مركّباً من تسعة تروك أو عشرة فيما إذا كان أفراد الطبيعة مردّدة بين التسع والعشر، فتعلّقه بالأقلّ متيقّن وبالزائد عليه يكون مشكوكاً فتجري البراءة عنه، نظير تردّد الواجب بين كونه مركّباً من عشرة أجزاء أو أحد عشر جزء بلا افتراق بينهما إلا في أنّ أجزاء الواجب فيه وجودية وكونها مطلوبة بالذات وأجزاء المنهية عنه في المقام عدمية ومبغوضة بالعرض، حيث إنّ المبغوض بالذات هو صرف وجود الطبيعة ويكون سائر الوجودات مبغوضة لكون تركها مقدّمة لترك ما هو المبغوض ذاتاً، ضرورة أنّ الاجتناب عنها لا يحصل إلا بالاجتناب عن جميع وجودات الطبيعة، ولا دخل لهذين الأمرين في جريان

البراءة عن الزائد على الأقل وعدم جريانها.

الكلام في الصورة الثالثة: - من صور المسألة: من تعلق النهي بالطبيعة على نحو العام المجموعي يكون ما هو المبعوض إيجاد جميع أفراد الطبيعة في الخارج - ففي هذه الصورة يحصل الامتثال بترك بعض الأفراد المقطوع الفردية والإتيان بسائر الأفراد، بل يحصل الامتثال بترك ما هو مشكوك الفردية مع إتيان بقية الأفراد، حيث إن ما هو المتيقن في هذه الصورة من التكليف هو ارتكاب الطبيعة بجميع أفرادها من المتيقن والمشكوك، وأما الإتيان بالأفراد المتيقن الفردية مع ترك المشكوك فلم يحصل العلم بالنهي عن مجموعها حتى يلزم عقلاً ترك المجموع منها، والسرفي ذلك هو كون الأقل المتيقن والأكثر المشكوك الذي تجري البراءة عنه في صورة النهي عن المجموع على عكس الأقل والأكثر الارتباطيين في جانب الوجوب، فإن الأقل الذي لا تجري البراءة عنه لكونه معلوماً بالتفصيل هو الأقل من الأجزاء في جانب الوجوب، والأقل الذي لا تجري البراءة عن ارتكاب جميعها في صورة النهي عن المجموع هو جميع أفراد الطبيعة من المتيقن والمشكوك، فإنه في هذه الصورة يكون المجموع من المتيقن والمشكوك موجباً لحصول العلم بتحقق ما هو المبعوض من وجود الطبيعة في الخارج دون الإتيان بما عدا المشكوك؛ وذلك لاحتمال كون المشكوك من أفراد الطبيعة فمع تركه لا يحصل العلم بتحقق ما هو المبعوض في الخارج.

الكلام في الصورة الرابعة: وهي ما إذا كان النهي متعلقاً بالأفراد بلحاظ كون المطلوب هو العنوان البسيط المستتب من ترك جميع الأفراد، لكن لا بمعنى

كون ترك الأفراد سبباً لوجود المستتب، وذلك لوضوح عدم ترشح الوجود من العدم، وانحصار التأثير والتأثر والتحصيل والتوليد في الأمور الوجودية بلافراق في ذلك بين العدم المطلق والعدم المضاف، بل بمعنى ملازمة ترك الطبيعة مع أمر وجودي يكون هو المطلوب، وذلك كملازمة ترك لبس ما لا يؤكل في الصلاة مع وجود ما هو شرط صحة الصلاة من لبس غير ما لا يؤكل، فالشك في هذه الصورة يكون من موارد الشك في ما هو المحصل للتكليف المعلوم وهو لبس غير ما لا يؤكل مثلاً، ويكون مجرى قاعدة الاشتغال، ولا مجال لجريان البراءة في مورد الشك. اللهم إلا أن يكون المكلف مسبقاً بترك مطلق أفراد الطبيعة مثل أن يكون غير لابس لما لا يؤكل قبل لبس ما شك في كونه ممّا لا يؤكل، ففي هذه الصورة لا مانع من لبس ما هو المشكوك، حيث كان متيقناً بكونه لابساً لغير ما لا يؤكل، وبعد لبس المشكوك يحصل الشك في بقاء هذا الأمر البسيط وانتقاضه بلبس ما هو المشكوك فيستصحب بقاءه على كونه لابساً لغير ما لا يؤكل، ويحكم العقل بفرغ ذمته عن التكليف المعلوم بلحاظ إحراز ما هو شرطه ببركة الاستصحاب.

ولكنه قد يشكّل^(١) في جريان الاستصحاب بعدم كون المستصحب حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، حيث إنه هو الأمر البسيط الذي يكون شرطاً للمأمور به، ولا يترتب على استصحابه إلا حكم العقل بحصول الامتثال بإتيان ما هو المأمور به، مع أنّ من شرايط جريان الاستصحاب كون المستصحب أحد الأمرين من الحكم أو الموضوع ذي الحكم الشرعي.

ولكنه مندفع بعدم قيام الدليل على حصر المستصحب في أحد الأمرين، ضرورة أنّ المناط في صحة التعبد من الشارع الحكيم ترتب مطلق الأثر وعدم كونه لغواً وإن لم يترتب عليه حكم شرعي، فله التعبد في مقام الاشتغال من جعل الاحتياط في مورد الشك في الحكم الواقعي والتعبد في مرحلة الامتثال كما في قاعدة التجاوز والفراغ، فإنه مع الشك في إتيان الجزء مثلاً يحصل الشك في تحقق الامتثال بإتيان ما هو المأمور به، ومع تعبد الشارع بإتيانه يحكم العقل بحصول الامتثال من دون أن يكون المتعبد به حكماً أو موضوعاً ذي حكم، والمقام من هذا القبيل فإنّ مع تعبد الشارع ببقاء ما هو الشرط للمأمور به لبس غير ما لا يؤكل مثلاً يحكم العقل بحصول الامتثال بالمأتي به المشكوك.

نظرية المحقق النائيني رحمته من التفصيل بين النهي على نحو السالبة المحصلة والمعدولة

وقد فصل المحقق النائيني^(١) في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية بين كونه على نحو السالبة المحصلة كما لو ورد: لا تشرب الخمر، وبين كونه على نحو المعدولة المحمول بأن ورد: كن لا شارب الخمر، ففي الأول يكون مجرئاً للبراءة حيث يرجع الشك في الموضوع إلى الشك في الحكم، وفي الثاني يكون المرجع هو قاعدة الاشتغال، ضرورة أنّ النهي عن الاتصاف بوصف اللاشاربية يقتضي تحصيل العلم بفراغ الذمة عن هذا التكليف المعلوم بترك مشكوك الخمرية.

وفيه: أنه لا فرق بين الصورتين في انحلال النهي بعدد أفراد الطبيعة المنهي عنها؛ إذ كما أنّ وجود الطبيعة ينحلّ بعدد الأفراد الموجودة لها كذلك عدم الطبيعة أيضاً ينحلّ بعدد أفراد المعدومة منها، فالطبيعة الموصوفة بوصف اللاشاربيّة مثلاً تكون متعدّدة، فبالنسبة إلى الخمر المتيقّن يكون النهي عنه متيقّناً، وأمّا بالنسبة إلى الخمر المشكوك فيشكّ في تعلق النهي عن الاتّصاف بوصف اللاشاربيّة إليها فتجري البراءة عنه للشكّ في تعلق النهي به.

كيفية التبويض في الاحتياط

التنبه الخامس: هو أنه لا ريب في حسن الاحتياط في الشبهات البدويّة من الحكميّة والموضوعيّة عقلاً لكونه انقياداً، وفي محبوبيته شرعاً لتعلّق الأمر به، ولما كان الاحتياط التام بمعنى الجمع بين المحتملات في الواجبات والمحرّمات في جميع الشبهات من الحكميّة والموضوعيّة مستلزماً لاختلال النظام الموجب لاختلال المعاش المستلزم فقده الإخلال في امتثال ما وجب على العباد رعايته بالنسبة إلى المبدأ والمعاد، ويكون ناقضاً لما أراد الله تبارك وتعالى من إرسال الرسل وإنزال الكتب فلا يكون حسناً عقلاً ولا محبوباً شرعاً، بل يكون غير مقدور للمكلفين. وعليه فلا بدّ لمن أراد الاحتياط التبويض فيه، وحينئذٍ يقع البحث في تعيين طريق التبويض وتعيين حدّ ما هو متّصف بالحسن والمحبوبيّة، فقد ذكر لتعيينه خمسة طرق.

الطريق الأوّل: الاحتياط إلى حدّ لا يوجب اختلال النظام. وفي هذا الوجه ما لا يخفى، وذلك لجهالة حدّ ما يوجب اختلال النظام، فلا يحصل بهذا الوجه حدّ معيّن للتبويض.

الطريق الثاني: الاحتياط في الشبهات إلى أن يبلغ حد العسر. وهذا الوجه وإن كان سالماً عمّا ورد على الوجه السابق وذلك لوضوح حصول الحرج والعسر الشخصيتين بحسب طاقاتهم الشخصية، ولكن الإشكال إنما هو في عدم جريان رافعية العسر والحرج في التكاليف غير الإلزامية بالحرج والعسر واختصاصها بالتكاليف الإلزامية.

الطريق الثالث: التبويض في الاحتياط بحسب موارد قيام الإمارات ومجاري الأصول برعاية الاحتياط في الثانية دون الأولى، وذلك لإلغاء احتمال الخلاف شرعاً بقيام الأمانة على ما هو التحقيق في ظاهر أدلتها، فيكون احتمال ساقطاً ظاهراً بالتعبّد شرعاً، فلا مورد للاحتياط فيها وبقاء احتمال الخلاف في مجاري الأصول من البراءة والاستصحاب وقاعدة الحلّ بحسب ظاهر أدلتها من أخذ الشكّ في موضوعاتها.

وهذا الوجه وإن كان له وجه بحسب الصناعة لو كانت أدلة الاحتياط منحصرةً بأخبار التوقّف من جهة كون الموضوع فيها هو الشبهات وقيام الأمانة ترتفع الشبهة تعبدّاً، ولكنها غير منحصرة بها؛ إذ منها ما أمر فيه بالاحتياط من مثل ما ورد «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» حيث إن الاحتياط هو الإتيان بأطراف الشبهة على نحو أحاط بما هو الواقع، وأدلة الإمارات إنما تلغي احتمال الخلاف بحسب الظاهر لا بحسب الواقع.

الطريق الرابع: التبويض في الاحتياط بحسب قوة الاحتمال وضعفه؛ فيحتاط بالنسبة إلى المظنونات والموهومات، وإن كان التبويض بهذا المقدار أيضاً موجباً لاختلال النظام فيحتاط برعاية المظنونات فقط وهكذا.

وهذا الطريق سالمٌ عن الإشكال، حيث إنه مورد لسيرة العقلاء بحسب ارتكازاتهم، فإنّ رعايتهم الاحتياط وعدمها في موارد الشبهات جارية بحسب قوّة الاحتمال وضعفه، فيحتاطون في الظنّ المتأخّم للعلم وما دونه من الظنون دون مورد الوهم والشكّ، وهي ممضأة من الشارع لعدم الردع عنها. ولا مجال لتوهم الردع من ناحية الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ حيث إنّ تلك الأدلّة في مقام الردع عن ترتيب آثار الحجّية والأخذ والعمل بالظنّ من باب كونه حجّة قاطعاً للعدر، ولا ربط لها من الترجيح بالظنّ وقوّة الاحتمال عند التعارض في الأخذ ببعض الاحتمالات دون بعض، فإنّه يقدم المظنون عند الدوران ويترك الاحتياط في المشكوك وكذا تقديم المشكوك، على الموهوم كما هو الأساس في التبعض بالاحتياط في مبحث الانسداد.

الطريق الخامس: التبعض على حسب مراتب أهمّيّة ملاك المحتمل، فيحتاط بأخذ الأهمّ فالأهمّ بمقدار لا يوجب اختلال النظام ويترك الاحتياط فيما سواه.

وهذا الطريق أيضاً طريق عقلائي، قامت عليه السيرة العقلائيّة في موارد التزام، وكانت ممضأة من الشارع بعدم الردع عنه، وعلى هذا الأساس حكم الشارع المقدّس بلزوم الاحتياط في الدماء والفروج والأعراض والأموال خصوصاً في الدماء، فإنّ أصل عصمة الدماء وقاعدة عدم تحجّم الفقيه في إراقته محكّمتان، والفقيه كلّ الفقيه هو من يكون أشدّ احتياطاً في عصمة الدماء والورع في مقام الإفتاء. فالطريق السالم عن الإشكال هو التبعض بحسب قوّة الاحتمال وبحسب أهمّيّة المحتمل، ولكن تشخيص مراتب

الأهميّة من الأهمّ فالأهمّ في الأحكام الشرعيّة يحتاج إلى تتبع كامل ودقّة نظر وتحقيق عميق في الأدلّة الشرعيّة حتّى يتبيّن للفقيه مراتب الأهميّة وتعيين ما هو الأهمّ وما هو دونه في الأهميّة عند حصول التزاحم بينهما في الاحتياط، مثلاً في المسكرات يكون ملاك حرمة الخمر أهمّ من سائر المسكرات، وذلك بمقتضى الروايات الواردة فيها^(١) من اللعن على البائع والمشتري وسائر من له دخل فيه، وكذلك حرمة الربا بالنسبة إلى حرمة الغش مثلاً. وبالجملة: تشخيص ما هو المقدم من حيث أهميّة المحتمل ممّا هو دونه، وكذا تشخيص ما هو المقدم عند التزاحم في الاحتياط بحسب أهميّة المحتمل أو الاحتياط بحسب قوّة الاحتمال في جملة من الأحكام أو أكثرها لا يظهر إلا لمن كان متتبّعاً وبارعاً في الأدلّة الشرعيّة.

ثمّ لا يخفى ما في تعبير الأعظم بعدم حسن الاحتياط إذا بلغ حدّ اختلال النظام من المسامحة، وذلك لخروج ما يوجب اختلال النظام تخصّصاً عن أدلّة الاحتياط لاتخصيصاً كما هو ظاهر هذا التعبير، حيث إنّ الاحتياط حقيقة عبارة عن عمل المكلف في مقام الامتثال على نحو يقطع بإتيانه الواقع الذي هو محبوب المولى وتركه ما هو مبغوضه ورعاية ما تعلق غرضه برعايته، وهذا العنوان حسنه ومحبوبيته غير قابلة للتخصيص. وحيث إنّ غرض الشارع من إرسال الرسل وإنزال الكتب هو حفظ النظام فالفعل الذي يكون موجّباً لاختلال النظام لا يكون متعلّقاً لغرض الشارع فلا يتحقّق في مورد موضوع الاحتياط ويكون خارجاً عن أدلّة حسن الاحتياط ومحبوبيته تخصّصاً لاتخصيصاً.

مبحث دوران الأمرين المحذورين

وفيه جهات من البحث: من تعيين موضوع البحث، وبيان صورته، والتعرض لآراء الأعلام، وما هو مقتضى التحقيق في كل واحد منها.

تعيين موضوع البحث فيه

إنَّ الشبهة الحكمية تارة يكون الشكَّ فيها في أصل الحكم الإلزامي، وأخرى يكون مع العلم بالحكم الإلزامي.

ففي الأول إن كانت الحالة السابقة فيها معلومة كانت مجرى الاستصحاب، وإن لم تكن معلومة كانت مجرى البراءة، وفي الثاني إن كان العلم بنوع الإلزام كانت مجرى الاشتغال، وإن كان العلم بجنس الإلزام مع الشكَّ في نوعه كدوران الأمرين وجوب الفعل وحرمة كانت الشبهة من دوران الأمر فيها بين المحذورين، وذلك لعدم إمكان الاحتياط فيها بالجمع بين امتثال كلا الحكمين وتحصيل الموافقة القطعية لهما لاستلزامها اجتماع النقيضين، كما أنه يمتنع المخالفة القطعية فيها في الجملة لاستلزامها ارتفاع النقيضين. وذكر الشيخ رحمته لها أربع صور^(١) من كون منشأ الشبهة فيه فقد النص، أو إجمال النص، أو تعارض النص، أو الأمور الخارجية وإن كان البحث عن الأخير فيه استطرادياً كما في أخواته، ثم جعل لمورد البحث في الصور الأربعة أقسام ثلاثة.

١. فرائد الأصول ٢: ١٧٦، المسألة الأولى.

أقسام دوران الأمرين المحذورين

القسم الأول: فيما إذا كان الدوران بين المحذورين في واقعة واحدة مع كون الحكم المعلوم بالإجمال توصلتياً غير مقيد بقصد القرية.

القسم الثاني: هذا القسم لكن مع كون المعلوم بالإجمال تعبدياً، وذلك لافتراق القسمين الى عدم إمكان المخالفة القطعية والموافقة كذلك في الأول وإمكان المخالفة القطعية دون الموافقة في الثاني.

القسم الثالث: ما إذا كانت لها وقائع متعددة.

نظرية الشيخ في القسم الأول

ذكره^١ فيه ثلاثة أوجه، من الإباحة الشرعية الظاهرية بأن كان المراد بين الواجب والحرام واقعاً محكوماً بالإباحة ظاهراً، ومن التوقف بالنسبة إلى الحكم الظاهري الشرعي مع الالتزام بما هو عليه من الحكم الواقعي، ومن التخيير الشرعي أو العقلي، وأشار الى سائر الوجوه ضمناً.

واستدل على الوجه الأول - من القول بالإباحة الشرعية، بأخبار الحل، ثم استشكل في شمولها وسائر أدلة البراءة للمورد بانصرافها. وفي نهاية البحث اختار التوقف من جهة الحكم الظاهري لفقد الدليل بالنسبة إليه، والتخيير بين الفعل وترك عقلاً، وذلك لاستحالة المخالفة القطعية والموافقة القطعية بالنسبة إليه.

نظرية صاحب الكفاية رحمته

وذكر صاحب الكفاية^(١) فيها وجوهاً خمسة، ثم اختار منها القول بجريان أصالة الإباحة فيه شرعاً، وعدم صحة الالتزام بأحد الطرفين، وعدم جريان البراءة العقلية بالنسبة إليه.

واستدلّ على عدم جريانها بأن موضوع حكم العقل فيها هو عدم البيان والمفروض وجوده في المورد، من جهة كفاية العلم بأصل الإلزام في تحقّقه وإن لم يكن منجزاً للمعلوم لكون عدم التنجيز من ناحية عدم قابليّة المبتين للتنجز، وذلك لاستحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية فيه من دون أن يكون نقصاً في البيان. وأما عدم صحة الالتزام قلباً بأحد الحكمين لا تعييناً ولا تخييراً، فلعدم الدليل على التعيين أو التخيير أولاً، ولكونه تشريعاً ثانياً. ولا يقاس المورد بباب الخبرين المتعارضين، وذلك لوجود الدليل فيه على التخيير. أما بناءً على القول بالسببية فواضح؛ إذ عليه يكون الخبر القائم على الوجوب سبباً لقيام المصلحة اللازمة التحصيل في الفعل، وخبر القائم على الحرمة موجباً لعروض المفسدة اللازمة الاجتناب عليه، ويقع التزاحم بين الملاكين لعدم إمكان استيفاء كليهما، فيحكم العقل بالتخيير بينهما مع فقد المرجح لأحدهما. وأما على الطريقيّة فلوجود الدليل الشرعي على التخيير، من قوله عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(٢) وأما في

١. كفاية الأصول: ٤٠٤.

٢. الوسائل ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

المورد فلا دليل على الأخذ بأحد الطرفين لا شرعاً ولا عقلاً وقد أشار ﷺ أيضاً بهذا الاستدلال على عدم كون الدوران بين المحذورين من ناحية تعارض الخبرين داخلًا في مورد البحث، كما جعله الشيخ ﷺ داخلًا فيه.

إذا ففي المقام يحكم العقل بالتخيير لا من باب حصول التزاحم بين الملاكين وعدم المرجح كما في تعارض الخبرين على السببية، بل بمناسط دركه عدم الحرج في أخذ المكلف أحد الطرفين، وذلك لعدم إمكان الموافقة والمخالفة القطعيتين وعدم خلوه عن الموافقة الاحتمالية، فلامعنى لحكم العقل بالاكْتفاء لكونه من تحصيل الحاصل، فحكم العقل بالتخيير إنما هو بمعنى درك العقل عدم الحرج على المكلف فيه.

وأما بحسب الأدلة الشرعية فاختار ﷺ جريان أصالة الحلّ في المقام، وذلك لتحقق موضوعه في المورد لفرض الشكّ في الحرمة من دون تحقّق الغاية من العلم بخصوصها. ولا وجه لما ادّعاه الشيخ من الانصراف، وذلك لعدم وجود ما هو موجب له في المقام من الخفاء في الصدق كما في انصراف مفهوم ما لا يؤكّل عن الإنسان، وعدم المانع عن الشمول، وذلك لكون ما يحتمل من المانع أحد أمرين: من لزوم المخالفة العملية القطعية من جريانه والمفروض انتفاؤه، أو لزوم الموافقة الالتزامية وهو غير لازم على ما قرّر في محلّه، مضافاً إلى أنّه على فرض اللزوم فالممكن منه هو الالتزام بالواقع على ما هو عليه، وهو حاصل لا يضرّبه جريان أصالة الحلّ.

إشكال المحقق الإصفهاني على صاحب الكفاية

وقد استشكل المحقق الإصفهاني^(١) على جريان قاعدة الحل في هذه

الصورة بوجهين:

الوجه الأول بأن قوله ﷺ: «كُلْ شَيْءٌ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ» وإن كان المغنيا فيه عامّاً يشمل الشبهة التحريميّة والوجوبيّة؛ ولكنه إنّما يشمل كلتا الشبهتين فيما إذا كانت الغاية أيضاً عامّة شاملة لكلّ منهما، وشمول الغاية لهما متوقّف على القول بكون ترك الواجب محكوماً بالحرمة بأن كان الوجوب عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك حتّى تشمل القاعدة دوران الفعل بين كونه واجباً أو حراماً،

وهو ممنوع، أولاً؛ لما هو مقتضى التحقيق من بساطة الأحكام التكليفيّة وكون مفاد الوجوب هو البعث إلى الفعل، ومفاد الحرمة هو الزجر عنه، وبطلان القول بكون المدلول فيهما مركّباً من طلب الفعل مع المنع من الترك أو العكس.

وثانياً: بأنّ الوجوب ناشئ من المصلحة القائمة بالفعل والحرمة من المفسدة القائمة به، ولا ريب في عدم كون الترك ذا مفسدة في الواجب حتّى يكون حراماً، ولا ذا مفسدة في الحرام حتّى يكون واجباً.

وثالثاً: بأنّ اتّصاف الترك بالحرمة في جانب الوجوب وبالوجوب في مورد الحرام مستلزم للقول بتعدّد العقاب في مخالفة الواجب أو الحرام، مع الاتّفاق على بطلانه.

ورابعاً: بكون وزان الإرادة والكرهية التشريعيّة وزان الإرادة والكرهية

التكوينية ولا ريب في عدم وجود الكراهة بالنسبة إلى الترك في ما إذا أراد الإنسان شيئاً، ولا في عدم تحقق الإرادة إليه فيما إذا كان كارهاً عن فعل. وعلى هذا يختص المغنياً في «كل شيء لك حلال» بخصوص الشبهة التحريمية المحضة، ولا يمكن شموله للشبهة الوجوبية حتى تكون شاملاً للمقام من ناحية اجتماع كلتا الشبهتين في مورده.

نقد نظرية الإصفهاني

وفيه: أن ما أورده غير وارد على صاحب الكفاية وإن كان ما أفاده من الوجوه الأربعة على بساطة الأحكام التكليفية سالمًا عن المناقشة؛ لأنه أيضاً قائل ببساطة تلك الأحكام وبطلان تركيبها مع استدلاله على البطلان بما ذكره بالوجوه الأربعة، فإنه قد صرح في مبحث الضد^(١) بكون الوجوب بسيطاً غير مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك، وصرح في مبحث اجتماع الأمر والنهي^(٢) بكون الوجوب ناشئاً من المصلحة من دون أن يكون الترك ذا مفسدة والحرمة ناشئة عن المفسدة في الفعل من دون أن يكون الترك ذا مصلحة، وصرح بأن البساطة تلازم نفي تعدد العقاب كما أنه معترف بوحدة الإرادة والكراهة التشريعية في الواجبات والمحرمات، وصرح أيضاً في بحث البراءة^(٣) عند تعرض الرواية بأنها غير شاملة للشبهة الوجوبية إلا على مبنى

١. كفاية الأصول: ١٦٥.

٢. كفاية الأصول: ٢١٤، في الاستدلال على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

٣. كفاية الأصول: ٣٨٩-٣٨٨.

التركيب وأشار إلى بطلانه بقوله فتأمل^(١) وتمسك لتعميمه بعدم القول بالفصل، وعليه فيكون تمسكه في المقام برواية الحل بالنسبة إلى احتمال الحرمة بنفس مدلول الرواية وبالنسبة إلى احتمال الوجوب بعدم القول بالفصل، إذن فلا يرد عليه شيء مما أورده المحقق الإصفهاني^(٢).

الوجه الثاني: أن الاستدلال على الإباحة بقاعدة الحل في المقام يتوقف على كون الغاية للإباحة فيها عقلية ويكون أخذ العلم فيها بما أنه منجز للواقع، حيث إنه في الدوران بين المحذورين وإن كان العلم بالإلزام موجوداً ولكنه غير منجز للواقع، وذلك لبقاء الشك في الحرمة مع وجوده، وأما لو كانت الغاية فيها شرعية بأن كانت مأخوذة بما هي لا بما أنها منجزة للواقع فتكون الغاية حاصلة بوجود العلم بالإلزام، والإباحة منتفية لأجل حصول الغاية.

وهذا الإيراد أيضاً غير وارد كسابقه، وذلك لتامة الاستدلال بها بلا فرق بين كون الغاية عقلية أو شرعية، أما على كونها عقلية فيما اعترف به من عدم كون العلم بجنس الإلزام منجزاً للحرمة لبقاء الشك فيها معه، وأما على كونها شرعية فلأن الغاية في الرواية إنما هو العلم بالحرمة لا العلم لمطلق الإلزام.

إشكال المحقق العراقي على المحقق الخراساني

وأورد المحقق العراقي^(٣) على صاحب الكفاية بأنه: لا مجال لجريان أصالة الإباحة في المقام لإثبات الترخيص الشرعي؛ لكن لا بمناط قصور المقتضي من ناحية انصراف أدلتها عن مثل المقام كما أفاده الشيخ^(٤)، بل

من جهة حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لعدم إمكان الموافقة والمخالفة القطعيتين لاستلزامهما المحال من اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، ولا بدية المكلف تكويناً على اختيار أحد الأمرين من الفعل أو الترك، وكون جعل الإباحة الشرعية مع حصول الترخيص في الرتبة المقدّمة بحكم العقل لغواً غير صادرٍ عن الحكيم.^(١)

وفيه أولاً: النقض بجعل البراءة الشرعية بحديث الرفع مع وجود البراءة العقلية لحكم العقل في مورد بقبح العقاب لعدم البيان، بل بجريان البراءة الشرعية مع جريان استصحاب عدم التكليف في جميع موارد البراءة.

وثانياً: حلاً بأنه لا مانع من تعدّد المرخص بأن يكون المكلف مرخصاً في الفعل والترك بحكم العقل من ناحية الاضطرار وبحكم الشرع من ناحية الجهل بالحكم الواقعي بمقتضى قاعدة الحلّ، فهذا الإشكال أيضاً غير وارد على القول بالإباحة.

الحق في الإشكال

والحق في الإشكال على هذا القول بوجوه:

الأول: ما ذكره المحقق النائيني^(٢) من اختصاص الرواية الدالة على قاعدة الحلّ بخصوص الشبهة الموضوعية لاشتمال الجميع على كلمة «بعينه» الموجبة لعدم صدقها إلا على الشبهات الموضوعية على ما تقدّم

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٩٣.

٢. أجود التقريرات ٣: ٤٠٠.

عند الاستدلال بها على البراءة وخلو المتون الروائية بحسب ما نقلها صاحب الكفاية رحمته من عبارة «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» الشامل بإطلاقه كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية.

الثاني: ما أشرنا إليه آنفاً من اعتراف صاحب الكفاية عند البحث في مدلول هذه الروايات بعدم شمولها للشبهة الوجوبية في نفسها، والتمسك للتعميم بعدم القول بالفصل في المقام من الأقوال الخمسة التي ذكرها في المورد.

الثالث: ما ذكره المحقق النائيني ^(١) من توقّف جريان الأصول العملية على احتمال مطابقتها للواقع، وتقريب ما أفاده هو: أنه لا ريب في تضاد الأحكام وعدم اجتماعها في مورد واحد، فلا يجتمع الوجوب أو الحرمة مع الإباحة، وحينئذ مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة حصول القطع بعدم إباحته، ومعه لا يبقى الموضوع للإباحة الظاهرية من الشكّ في الحلّية والحرمة.

الرابع: ما أفاده رحمته أيضاً من أنّ جريان الأصل متوقف على عدم منافاته مع الحكم المعلوم بالإجمال، فإنّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل الحكم الظاهري (وذلك لانتفاء موضوعه) وأصل الإباحة يناقض المعلوم بالإجمال، وهو العلم بجنس الإلزام، بدهاء أنّ الإباحة والترخيص مناقض للإلزام.

جواب المحقق العراقي عن الإشكال

وقد أجاب المحقق العراقي رحمته عن هذا الإشكال بعدم مناقضة الإباحة

الظاهريّة مع المعلوم بالإجمال، وبيانه يحتاج إلى تمهيد مقدّمتين:
 الأولى: أنّ الصفات النفسانية من العلم والظنّ والشكّ إنّما تتعلّق بنفس
 العناوين والصور الذهنيّة من دون أن تتعدّى منها إلى ما في الخارج من
 المعنونات، فالمعلوم بالذات حقيقة هو ما في الذهن من الصور من دون أن
 يكون الخارج معلوماً حقيقة، بل يكون معلوماً بالعرض والمجاز، وذلك
 لاستلزام سرايته إلى الخارج نفسانية ما في الخارج أو خارجيّة ما في النفس.
 الثانية: أنّ هذه الصفات لا يمكن أن تتعدى عن العنوان الذي تعلق به إلى
 عنوان آخر تعلق به قسيمه، مثلاً إذا تعلق العلم بشيء لا يمكن أن يتعدّى
 عنه بما تعلق به الظنّ أو الشكّ، بدهاة كون هذه الصفات من الأضداد، فلا
 يمكن أن يكون الشيء الواحد معلوماً ومشكوكاً.

وبعد تاميّة هاتين المقدّمتين يظهر عدم مناقضة الإباحة الظاهرية مع ما
 هو المعلوم بالإجمال؛ إذ بالمقدّمة الأولى يثبت أنّ متعلّق العلم الإجمالي هو
 عنوان الأخذ ومفهومه من دون أن يتعلّق بما في الخارج من مصداقي الأخذ
 وهو الوجوب أو الحرمة الواقعي، ومتعلّق الشكّ هو عنوان الوجوب وعنوان
 الحرمة بخصوصهما من دون تعلّقه بما في الخارج من الوجوب والحرمة
 الخارجيّتين. وبالمقدّمة الثانية يتّضح عدم تعلّق الشكّ بالذي هو متعلّق
 العلم وعدم تعلق العلم بالذي هو متعلّق الشكّ حتّى يناقض أحدهما الآخر.

وجه النظر في جوابه

وفيه: أنّ ما أفاده لا يندفع به الإشكال، إذ على فرض تسليم ما في المقدّمة

من عدم سرية الصفات النفسانية من العلم وقسيميه إلى الخارج، ولكن متعلقها هو الصور النفسانية لا بما هي صور، بل بما هي مرآة ينكشف بها الخارج لدى النفس، ضرورة أن ما هو المعلوم للشخص بتوسط الصورة النفسانية ما في الخارج بحيث يكون الشخص غافلاً عن الصورة كما اعترف به المستشكل في مبحث الشرط المتأخر^(١)، فما هو المرئي والمعلوم للعالم هو المصداق لا المفهوم، وعلى هذا يقع التنافي بين جعل الإباحة الظاهرية مع كون الفعل متعلقاً للإلزام الواقعي، بملاحظة إطلاق أدلة الأحكام الواقعية وشمولها للعالم والجاهل بها في ظرف ثبوت الحكم الظاهري، ضرورة بطلان التصويب. وعليه فيلزم التناقض والتضاد في نفس الشخص، إذ الفعل الخارجي بمقتضى علمه يكون حراماً أو واجباً واقعاً، وبمقتضى شكّه يكون مباحاً ظاهراً، ومتعلق العلم والشك وإن كان عنوان المعلوم والمشكوك واقعاً ولكن الشخص يرى العنوان خارجاً، فيكون ما هو الخارج بنظره محكوماً بالحرمة الواقعية لكونه متعلقاً للعلم، وبالإباحة ظاهراً بكونه متعلقاً للشك، ويكونان مستلزمين لاجتماع الضدين بمدلولهما المطابقي بناءً على مبني ثبوت التضاد بين الأحكام، مستلزمين لاجتماع النقيضين بمدلولهما الالتزامي، ولا يندفع الإشكال بما أفاده المحقق العراقي. فتحصل عدم تمامية ما اختاره صاحب الكفاية من كون الفعل في دوران الأمرين المحذورين في هذه الصورة محكوماً بالإباحة الظاهرية، لما يرد عليه من الوجوه الأربعة.

القول بتعيين الأخذ بالحرمة

ومستند الوجه الثاني - من القول بتعيين الأخذ باحتمال الحرمة - فهو كون دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة في دوران الأمر بينهما، وحيث إن الحرمة ناشئة من المفسدة في الفعل والوجوب من المصلحة فيه، فيتعين تقديم جانب احتمال الحرمة على احتمال الوجوب بذلك المناط.

وما يمكن أن يقال في وجه أولوية دفع المفسدة على جلب المصلحة: أحد أمرين، من حكم العقل بالأولوية ومن سيرة العقلاء، وذلك لعدم دليل شرعي عليها. وكلا الأمرين منتفیان في المقام.

أما حكم العقل فلائته لا يمكن حكمه بالأولوية إلا في ما إذا ثبت أمران إلزاميان وأدرك كون أحدهما أهم من الآخر، ففي مثله يدرك العقل لزوم تقديم الأهم على المهم وعدم جواز تفويت ما هو الأهم لأجل إدراك ما هو المهم، لكونه موجبا لترجيح المرجوح على الراجح، وينحصر مورده بباب التزام من ثبوت حكمين إلزاميين على المكلف وعدم قدرته إلا على امتثال أحدهما، ففي مثله يحكم العقل بأولوية ما يكون أهم في مقام الامتثال بالنسبة إلى الآخر، دون ما إذا كانا متساويين بحسب الملاك فلا يكون المقام من موارد حكم العقل بالأولوية؛ إذ المفروض هو العلم بحكم إلزامي واحد مردد بين الحرمة والوجوب لاحكمين إلزاميين، هذا مضافاً إلى أن المبحوث عنه هو ما إذا كان الحرمة والوجوب متساويين بحسب الملاك، وأما في صورة كون أحدهما أهم فسيجيء البحث عنه.

وأما السيرة العقلانية فهي غير ثابتة على تقديم دفع المفسدة، مضافاً إلى

أن السيرة العقلانية حيث لا تكون تعبدية ضرورة أن التعبد إنما يكون من الموالي بالنسبة إلى العبيد كان منشأها هو المدركات العقلية، وقد تبين عدم إدراك العقل أولوية الدفع حتى يصير منشأ للسيرة العقلانية. هذا مضافاً إلى أن السيرة على فرض ثبوتها من حيث الصغرى محتاجة إلى إحراز إمضاءها بعدم ردع الشارع عنها، المتوقف على عدم شمول أدلة البراءة الشرعية بالنسبة إلى طرفي العلم الإجمالي من الوجوب والحرمة، وكذا عدم جريان البراءة العقلية عنهما، وعدم تمامية التخيير العقلي، وإلا كانت السيرة على فرض ثبوتها مردوعة بها.

وقد يجاب عن السيرة باحتمال ترتب المفسدة على ترك المصلحة كما عن الشيخ عليه السلام^(١) ولكنه غير تام، لما تقدّم من أن مقتضى التحقيق هو بساطة الأحكام وبطلان تركها، فالوجوب عبارة عن البعث إلى الفعل أو اعتبار لابدئته على ذمة المكلف ويكون منشأه هي المصلحة القائمة بالفعل.

أقسام التخيير ومستند القول الثالث

القول الثالث: وهو القول بالتخيير، فيحتاج تحقيقه إلى بيان أقسام التخيير، وأن التخيير المدعى من أي الأقسام حتى يبحث عن مستنده: فنقول: إن التخيير إما عقلي وإما شرعي، وكل منهما ذو قسمين. فالتخيير العقلي إما يكون في موارد التزاحم من توجه تكليفين إلى المكلف وعدم قدرته على امتثال كليهما، وإما في مورد لابدئية المكلف من اختيار أحد

الأمرين المعبر عنه باللاحرجية العقلية.

والتخيير الشرعي أيضاً تارة يكون في المسألة الفقهية بمعنى تخيير المكلف في إتيان أحد الأمرين، وأخرى في المسألة الأصولية بمعنى تخيير المجتهد في مقام الاستنباط من الأخذ بأحد الأمرين والإفتاء به.

والتخيير المدعى في المقام هو القسم الثاني من التخيير العقلي، ولا مجال لغيره من الأقسام المذكورة لما عرفت من اختصاص القسم الأول من التخيير العقلي بمورد التزاحم.

وأما الشرعيتان فلعدم إمكان القسم الأول منه وهو التخيير في المسألة الفقهية ثبوتاً في المقام، إذ جعل التكليف مطلقاً سواء كان تعييناً أو تخييراً إنما يصح فيما إذا كان قابلاً للدعوية المكلف إلى الفعل أو زجرته عنه، وقابلية التكليف التخييري للدعوية إنما يكون فيما إذا كان المكلف قادراً على ترك كلا الأمرين كما في التخيير بين العتق والصيام والإطعام في كفارة الصيام من قدرته على ترك الجميع فيكون التكليف باعثاً له على فعل أحدها، وأما إذا لم يكن قادراً على ترك الجميع بل كان مضطراً في اختيار الفعل أو الترك كما في المقام فلا يكون التكليف بالتخيير قابلاً للدعوية.

وأما التخيير الشرعي في المسألة الأصولية وإن كان لا مانع عنه ثبوتاً في المقام بأن كان المجتهد مخيراً في أخذ أحد الأمرين من الفعل أو الترك والإفتاء به كما في باب تعارض الخبرين مع فقد المرجح بناءً على القول بالتخيير، ولكنه لا دليل عليه في ما هو المبحوث عنه، مع عدم المجال لدعوى تنقيح المناط في المقام، وذلك لوجود الفارق بين الموردين، حيث

إنَّ التخيير في باب تعارض الخبرين إنما يكون في ما إذا كان الخبران حجة في نفسه مع قطع النظر عن التعارض وعدم قيام الحجة في المقام على الطرفين من الوجوب والحرمة.

مستند القول الرابع: وهو جريان البراءة العقلية والشرعية بالنسبة إلى خصوص كل واحد من احتمالي الوجوب والحرمة؛ وجود المقتضي وعدم المانع بالنسبة إلى كل واحد منهما.

جريان البراءة العقلية في دوران الأمرين المحذورين

أما المقتضي للبراءة العقلية فلفقد البيان من الشارع المقدس على خصوص الوجوب وخصوص الحرمة، فيكونان مورداً لحكم العقل بقبح العقاب عليهما.

والمانع المحتمل في المقام أمران:

الأول: اقتران الشك في كل من الحكمين بالعلم الإجمالي بالإلزام بناء على ما هو التحقيق في كون العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي من كونه بياناً على ما هو المعلوم بالإجمال موجباً لتنجزه، فيكون مانعاً عن جريان الأصل بالنسبة إلى طرفي المعلوم بالإجمال، ولكنه في المقام غير مانع؛ إذ العلم الإجمالي إنما يكون بياناً في ما إذا كان قابلاً لتنجز المعلوم بالإجمال بأن يكون قابلاً لإيجاد الداعي في نفس المكلف بالنسبة إلى ما هو المعلوم من كونه باعثاً وزاجراً للمكلف، حيث إنَّ الأحكام العقلية إنما تكون ناشئة من المناطات التي يدركها العقل، والمناط لحكمه في المسائل العملية إنما

يكون بلحاظ الآثار المترتبة على الموضوع، فحكمه بحسن العقاب مع البيان إنما يكون بمناط كون البيان قابلاً لتأثيره في نفس المكلف بإيجاد الانبعاث له إلى الفعل والانزجار عنه، لا فيما إذا كان غير مؤثر في ذلك ويكون وجوده كعدمه من حيث الباعثية والزاجرية كما في المقام.

الثاني: كون جريان البراءة العقلية في كلا الطرفين مستلزماً للمخالفة الالتزامية للمعلوم بالإجمال، وهو أيضاً مردود بما تقرّر في محلّه من عدم وجوب الموافقة الالتزامية حتى تكون مخالفته مانعاً عن جريان الأصل.

وأما البراءة الشرعية فاستدلّ عليها أيضاً بتمامية المقتضي لها، لتحقق موضوعها وهو عدم العلم بالنسبة إلى كلّ من الوجوب والحرمة لكونهما مشكوكين، فيحكم برفعهما بمقتضى حديث الرفع. وعدم المانع عن جريانهما؛ إذ ما يحتمل مانعيته هو تحقق العلم الإجمالي بالإلزام، إمّا من حيث لزوم المخالفة العملية من جريان الأصل في أطرافه وهو منتفٍ في المقام، أو من ناحية لزوم المخالفة الالتزامية من جريانه وهو أيضاً غير مانع على ما تقدّم.

ما أورد على جريان البراءة الشرعية

وقد أورد على جريانه:

أولاً: بعدم الأثر في جريانه مع وجود حكم العقل بعدم الحرج بالنسبة إلى

الفعل والترك.

وثانياً: بجريان البراءة العقلية وكون جعل البراءة شرعاً معها لغواً.

وأجيب عنهما:

أولاً: بالنقض بالالتزام بجريان البراءة الشرعية في الشبهة الحكمية البدوية مع وجود البراءة العقلية، بل بجريان استصحاب عدم الجعل في جميع موارد جريان البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية البدوية فيكون جعل البراءة لغواً لا يترتب عليه أثر شرعاً مع الالتزام بجريان الاستصحاب.

وثانياً: بالحل بأنه يكفي في ترتب الأثر ثبوت الترخيص الشرعي بالنسبة إلى الفعل والترك مع احتمال الحرمة والوجوب بجريان البراءة الشرعية؛ إذ معه يتمكن المكلف من اسناد جواز الفعل أو الترك إلى المولى وقصد التقرب إلى الله تبارك وتعالى.

وأشكل عليه ثانياً: بأن رفع الحكم الواقعي ظاهراً بمقتضى حديث الرفع إنَّما يصح فيما إذا كان الشارع متمكناً من وضعه بجعل الاحتياط، وحيث إنَّ الاحتياط غير ممكن في المقام، لما تقدّم من عدم إمكان المخالفة القطعية والموافقة القطعية للمعلوم بالإجمال فلا يمكن جعل البراءة أيضاً فيه.

وقد أُجيب^(١) عن هذا الإشكال، بأنه يكفي في صحة الرفع الظاهري بالنسبة إلى كلّ من الوجوب والحرمة المحتملة إمكان جعل الاحتياط بالنسبة إلى خصوص ما هو المرفوع وهو حاصل من دون توقّفه على إمكان جعل الاحتياط بالنسبة إلى كليهما، حيث إنَّ المَجْعول في حديث الرفع رفع كلّ من الوجوب والحرمة، وهو مستلزم للقدرة على وضع كلّ منهما بجعل الاحتياط بالنسبة إليه لا على وضعه بالنسبة إلى كليهما، بتوضيح أن القدرة على ترك الضدّين يحصل بالقدرة على فعل كلّ واحد منهما ولا يتوقّف على

١. مصباح الأصول: ٢: ٣٣٠ دوران الأمرين المحذورين في التوصليات.

القدرة بالنسبة إلى كلا الأمرين، والشاهد على ذلك هو ثبوت القدرة على ترك جميع الأفعال المتضادة في آن واحد مع عدم القدرة على فعلها جميعاً في ذلك الآن.

هذا تمام الكلام فيما استدل له على القول بجريان البراءة الشرعية والعقلية في المقام.

مقتضى التحقيق في المقام

ولكن التحقيق عدم جريانهما في المقام:

أما البراءة العقلية فلعدم تحقق موضوعها، وهو عدم البيان بناءً على ما هو التحقيق من كون العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي من حيث البيانية والتنجز.

وما قيل: ^(١) من عدم تأثير العلم الإجمالي فيما نحن فيه من حيث عدم صلاحيته للباعثية والزاجرية نحو الإلزام المعلوم، لعدم التمكن من المخالفة والموافقة القطعية ^(٢) فمندفع بأن تنجز التكليف يتوقف على أمرين.

أحدهما: العلم به وهو المنشأ لقاعدة قبح العقاب بالبيان.

وثانيهما: قدرة المكلف على الامتثال وهو المنشأ لقاعدة قبح التكليف

بما لا يطاق من دون أي تلازم بين القاعدتين، والمفروض حصول البيان من دون قصور فيه بعد فرض كون العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي.

١. مصباح الأصول ٢: ٣٣٢.

٢. مصباح الأصول ٢: ٣٣٢.

فالتنجيز من ناحية البيان حاصل، وإنما المانع عن التنجيز هو عجز المكلف عن الامتثال وهو لا يضرب بالتنجيز من ناحية العلم وعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأما البراءة الشرعية فما قيل في الجواب عن إشكال اللغوية وإن كان تاماً من حيث حصول صحة إضافة ما اختار المكلف من الفعل أو الترك إلى المولى وحصول التقرب به لكفاية هذا المقدار من الأثر لصحة الجعل وخروجه عن اللغوية، ولكن الإشكال فيما أُجيب عن الإيراد الثاني من عدم تمكّن الشارع من وضع التكليف حتى يصحّ رفعه، حيث إنّ ما أُجيب به من أنّ القدرة على فعل أحد الضدّين كافية في ثبوت القدرة على ترك كليهما إنّما يتمّ فيما كان الموضوع في البراءة هو عنوان الترك، ولكنّ الموضوع في دليل البراءة هو عنوان الرفع، ويكون مقابله هو عنوان الوضع. ومن المعلوم أنّ القدرة على رفع كلّ شيء إنّما يكون بالقدرة على وضعه، فلا يكفي في القدرة على رفع كلّ واحد من الوجوب والحرمة القدرة على وضع أحدهما، بخلاف عنوان ترك جعل الاحتياط بالنسبة إلى كليهما، فإنّه يكفي في ثبوت القدرة عليه القدرة على جعل الاحتياط لواحد منهما.

البحث في جريان الأصول المحرزة

قد ظهر ممّا تقدّم في الأصل غير المحزر وجود المقتضي لجريانها في كلا القسمين من الشبهة الموضوعية والحكمية، وتوضيحه: هو أنّ في الشبهة الموضوعية كما إذا تيقّن بتعلّق حلفه إمّا بفعل أمر أو بتركه في زمان معيّن

يكون متيقناً بعدم تعلق الحلف بخصوص الفعل وخصوص الترك سابقاً، ويكون شاكاً في تعلقه بخصوص كل منهما، فيستصحب عدم تعلقه بهما بمقتضى لاتنقض اليقين بالشك.

كما أن في الشبهة الحكمية أيضاً يكون جعل كل من الوجوب والحرمة بالنسبة إلى المشكوك فيه مسبقاً بالعدم ويشك في بقاء عدم الجعل بالنسبة إلى كل واحد منهما فيستصحب عدمه. ولا يجري في المقام شبهة تعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب بقاء المجمعول، وذلك لاختصاصها بمورد حدوث حكم للفعل من الحرمة أو الوجوب في زمان والشك في بقاءه بعد ذلك الزمان، مثل العلم بحرمة وطء الحائض في زمان خروج الدم والشك في بقاء حرمة وطئها بعد النقاء قبل الغسل.

وبالجملة: فلا شبهة في وجود المقتضي من إطلاق أدلة الاستصحاب وشمولها لكلا القسمين وإن كانت واردة في مورد الشبهة الموضوعية.

ما أورد على جريان الأصل المحرز

وقد أورد على جريانه في مثل المقام بوجه:

الوجه الأول: ما أفاده الشيخ رحمته ^(١) من عدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي لاستلزام شمول أدلته لأطراف العلم تناقض صدرها مع ذيلها؛ إذ مقتضى الصدر من قوله: «لاتنقض اليقين بالشك» هو جريان الاستصحاب في خصوص كل واحد من الأطراف لكونه متيقن الحدوث مشكوك البقاء، ومقتضى إطلاق اليقين

١. فرائد الأصول ٣: ٤١٠، تعارض الاستصحابين.

المأخوذ في الذيل من قوله: «بل انقضه بيقين آخر» الشامل لليقين التفصيلي والإجمالي حصول الغاية وعدم جريان الاستصحاب.

ولكنه مندفع بما تقرّر في مبحث الاستصحاب من أنّ الذيل بظاهره غير شامل للعلم الإجمالي؛ إذ الظاهر منه تعلّق اليقين الناقض بنفس ما تعلّق به الشكّ، مع أنّ متعلّق العلم الإجمالي ومتعلّق الشكّ مختلفان، مضافاً إلى أنّه على فرض حصول الإجمال لهذه الروايات المشتملة على الذيل من ناحية لزوم التناقض من شمولها على فرض إطلاقها يكون إطلاق الروايات غير المشتملة على الذيل كافياً لشمولها أطراف العلم الإجمالي.

الوجه الثاني: ما أورده المحقّق النائيني رحمته ^(١) من عدم ترتّب الأثر على الاستصحاب في المقام، ضرورة أن الأثر المترتب عليه من حيث العمل هو الترخيص في الترك بمقتضى استصحاب عدم جعل الوجوب، والترخيص في الفعل بمقتضى استصحاب عدم جعل الحرمة، مع أنّ الرخصة حاصلة تكويناً فهو من تحصيل ما هو حاصل.

ولكنه مندفع بما تقدّم آنفاً من أنّه إنّما يرد بناءً على انحصار الأثر المخرج عن اللغوّة في الأثر العملي (الجوارحي) وأمّا على ما هو الصحيح المختار من كفاية ترتّب صحّة الاستناد إلى المولى على جريان الأصل في الخروج عن اللغوّة فهو غير وارد لحصوله في المقام.

الوجه الثالث: ما أورده المحقّق النائيني رحمته أيضاً من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي والقول بافتراق الأصول التنزيلية عن

غير التنزيلية في ذلك، ببيان أن الأصل الغير التنزيلي كالبراءة والاحتياط يكون المانع عن جريانه في أطراف العلم هو الترخيص في المخالفة العملية لاغير، ولأجل ذلك لا يمكن جعل البراءة في أطراف ما إذا دار المعلوم بالإجمال بين المتباينين، كدوران الواجب بين القصر والتمام، ولكن يصح جعل الاحتياط في أطرافه، وذلك للزوم المخالفة العملية في الأول دون الثاني. بخلاف الأصل التنزيلي كالاستصحاب مثلاً، فإنه لا يصح جعله في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً يلزم منه المخالفة العملية أم لا، والفارق بينهما هو أن الأصل غير التنزيلي حيث إن مؤداه غير منزل منزلة الواقع بحسب لسان دليله من مثل «رفع ما لا يعلمون» فلا مانع من جعله مع العلم بلزوم مخالفته لما هو الواقع، وذلك بخلاف الأصل التنزيلي إذ التعتد بالبناء على كون مؤداه هو الواقع كما هو ظاهر «لا تنقض اليقين» مع العلم باستلزامه مخالفة الواقع متنافيان غير قابل للاجتماع.^(١)

ولكنه أيضاً مندفع بما سيأتي في مبحث الاشتغال من عدم تمامية المبنى المذكور في الأصل التنزيلي أولاً، وعدم التنافي بين البناء العملي على عدم جعل الوجوب والحرمة واقعاً على فرض تسلّمه مع العلم الإجمالي بأحدهما وجداناً.

الوجه الرابع: ما أورده المحقق النائيني رحمته أيضاً في خصوص الشبهة الحكمية، وهو أن استصحاب عدم جعل الوجوب وعدم جعل الحرمة غير جاريتين، إما لأجل عدم ترتب أثر شرعي عليهما لو كان استصحابهما بلحاظ

الأثر الشرعي المترتب على نفس الجعل ضرورة عدم أثر شرعي مترتب على نفس الجعل، وإما لكونهما مثبتين لو كان استصحابهما بلحاظ ترتب الأثر على عدم المجعول^(١).

ولكنه أيضاً مندفع

أولاً: بأننا نستصحب عدم نفس المجعول لاعدم الجعل، أي نستصحب عدم الوجوب وعدم الحرمة، فإنهما مسبوقان بالعدم قبل الشرع على ما سيأتي في بحث الاشتغال.

والإشكال في جريانها بأن الوجوب والحرمة إنما يستصحب عدمها في ما إذا كانا قابلين للوضع والتشريع، وهما في ظرف العدم الأزلي غير قابل للوضع حتى يستصحب عدمها.

مندفع بكون تشريع الأحكام تدريجية، فكانت غير مجعولة في صدر الإسلام ومسبوقة بالعدم، فيستصحب عدمها عند الشك في تحققها.

وثانياً: بأننا نستصحب عدم جعلهما بلحاظ إثبات عدم المجعول ولا يكون مثبتاً حيث إن المثبتية إنما يكون فيما إذا كان ما يترتب عليه الأثر الشرعي من اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب، مع أن نسبة الجعل إلى المجعول ليست نسبة الملزوم إلى اللازم، وذلك لتقوم التلازم بتعدد الوجود في اللازم والملزوم، والجعل والمجعول متحدان في الوجود حقيقة وإنما الاختلاف بينهما بحسب الاعتبار فقط، حيث إن النسبة بينهما نسبة اسم المصدر مع مصدره كالإيجاد والوجود، فإن معتبر الشارع وهو وجوب الحج على

المستطيع إذا لوحظ منتسباً إلى الشارع يعتبر عنه بالجعل، وإذا لوحظ منقطعاً عنه الانتساب يعتبر عنه بالمجعول، من دون أن يكون وزانهما وزان الحرارة والنار في كون أحدهما علّة والآخر معلولاً، فتبيّن أنه لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الوجوب والحرمة المشكوكين وعدم ورود ما أورد عليه من الإشكالات.

محصل البحث في القسم الأوّل

وتحصّل إلى هنا أنّ مقتضى التحقيق عدم صحّة القول بجريان أصالة الإباحة في هذا القسم كما اختاره صاحب الكفاية للقطع بكونها خلاف الحكم الواقعي، وعدم صحّة القول بالبراءة العقلية وذلك لوجود البيان على الواقع من العلم بجنس الإلزام، وكذا البراءة الشرعية وذلك لعدم قابليّة المرفوع للوضع حتّى يكون قابلاً للرفع وإن كان قابلاً للترك حيث يكون كلّ واحد من خصوص الوجوب والحرمة قابلاً للوضع وهو كافٍ في ترك الجميع، ولكنّ المناط لجريان البراءة قابليتهما للوضع بلحاظ رفعهما لا بلحاظ ترك الجميع، بل ما هو الصحيح المختار في هذا القسم هو جريان استصحاب عدم جعل الوجوب وعدم جعل الحرمة لوجود المقتضي لجريانهما وعدم المانع عنه بعد دفع ما أورد عليه من الوجوه الأربعة. هذا تمام البحث فيما هو مقتضى التحقيق في القسم الأوّل مع كون الوجوب والحرمة المحتملة متساويين.

مقتضى القاعدة فيما إذا كان أحدهما أهمّ

وأما إذا احتمل أهميّة أحد الطرفين من الآخر، فإن كانت الأهميّة بحسب

الاحتمال بأن كان أحدهما أقوى احتمالاً من الآخر كأن يكون مظنوناً مثلاً والآخر مشكوكاً فهو ملحق بصورة التساوي، حيث إنّ الأهميّة من هذه الناحية ساقطة بحكم الشارع، بمقتضى أدلة العمارة الناهية عن العمل بالظنّ. وإن كانت الأهميّة بحسب المحتمل بمعنى أنّ أحد الطرفين من الوجوب أو الحرمة المحتملة يكون أهمّ ملاكاً على فرض ثبوته في الواقع، فإن كانت أهميته بالغة إلى حدّ يكون احتمالاً منجزاً له كما في مورد النفوس فهي أيضاً خارجة عن مورد البحث لعدم الإشكال في لزوم الأخذ بمثل هذا المحتمل تعييناً، وإن كانت أهميتها معلقة على فرض كونه هو الحكم الواقعي إذ نفس الاحتمال كافٍ في تنجزه.

وإنما الكلام فيما إذا لم تكن الأهميّة المحتملة بالغة إلى هذا الحدّ فهل تكون أهميّة المحتمل موجبة للأخذ به تعييناً أم هي غير مؤثرة في حكم المسألة؟

فيه قولان ذهب صاحب الكفاية إلى أصل التعيين^(١) ولزوم الأخذ بالمحتمل الأهمّ، والمحقّق النائيني^(٢) والإصفهاني إلى القول بالتخيير^(٣). وقبل البحث عن مستند القولين وبيان ما هو مقتضى التحقيق منهما لا بدّ من ملاحظة أمرين.

أحدهما: كون مورد البحث في جريان أصالة التعيين وعدمه مبنياً على القول بالتخيير العقلي على فرض التساوي، وأمّا بناءً على القول بجريان

١. كفاية الأصول: ٤٠٦.

٢. أجدد التقريرات ٣: ٤٠٣.

٣. نهاية الدراية ٤: ٢٢٥.

الأصول الشرعية من البراءة والاستصحاب في الطرفين فلا مجال للقول بأصالة التعيين؛ إذ عليه يكون الأصل الشرعي من البراءة أو الاستصحاب النافي مؤمناً من احتمال العقاب على المحتمل الأهم، فلا يبقى مجال لحكم العقل برعايته ولزوم الأخذ به.

وثانيهما: كون أهمية المحتمل بالغة إلى حدّ تكون مورداً لحكم العقل بلزوم الأخذ به معيّناً فيما لو كان الحكمان متزاحمين.

مستند القول بتعيين الأخذ بالأهم

والدليل على تعيين الأخذ بالأهم أنّ الحاكم بالتخيير في المسألة بين أحد الطرفين من الفعل والترك هو العقل والعقل، إنّما يحكم بالتخيير في صورة استواء الطرفين في الملاك وفقد الترجيح لأحدهما على الآخر، وأمّا مع وجود الترجيح لأحدهما فالعقل حاكم بلزوم الأخذ به وعدم تفويت الملاك اللازم التحصيل.^(١)

وأما وجه القول بالتخيير وعدم جريان أصالة التعيين فهو انحصار مورد جريانها في ثلاثة موارد على ما قتر في محله^(٢) مع عدم كون ما هو المبحوث عنه منها.

الأول: دوران الأمر بين التعيين والتخيير بالنسبة إلى الحكم الواقعي الفرعي، بأن يكون التكليف مردداً بين تعلقه بفعل إمّا معيّناً أو مختيراً بينه وبين فعل آخر

١. كفاية الأصول: ٤٠٦.

٢. أجود التقريرات ٣: ٤٠٢.

كالعلم بوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة في عصر الغيبة إما معيّناً أو مختيراً بينه وبين صلاة الجمعة، ففي مثله ذهب بعض الفقهاء إلى لزوم الأخذ بالتعيين، وبعض آخر إلى جريان البراءة عن التعيين. وعلى أيّ تقدير لا يكون مورد البحث من مصاديقه لمعلومية نوع التكليف فيه والجهل به في المقام.

الثاني: دوران الأمر بين التخيير أو التعيين في الحجية كحجية قول الأعمى إما معيّناً وإما مختيراً، ومقتضى القاعدة فيه وإن كان هو الأخذ بالتعيين وذلك للقطع بحجية المعين فعلاً من كون قوله قاطعاً للعدر عقلاً وعدم حجية مقابله فعلاً عند العقل للشك في حجتيه واقعاً فلا يكون قاطعاً للعدر عقلاً، لكنّ المقام أجنبني عنه أيضاً؛ إذ البحث في الحكم الفرعي المعلوم بالإجمال لا في الحكم الوضعي الأصولي.

الثالث: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في باب التزاحم بأن توجه إلى المكلف حكمان منجزان مع عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال، وكون أحدهما أهمّ أو محتمل الأهمية كوجوب إنقاذ غريقين يحتمل كون أحدهما ولياً مع عدم القدرة على إنقاذهما معاً، فيقع التزاحم بينهما في مقام الامتثال، ففي مورده يحكم بتعيين الأهمّ أو محتمل الأهمية. وفي هذا المورد إذا كان المستند للحكمين هو الدليل اللفظي كإطلاق أنفذ الغريق كان مقتضى القاعدة هو التعيين لوجهين:

أحدهما: من ناحية لزوم التحفظ على إطلاق الأهمّ أو محتمل الأهمية ورفع اليد عن إطلاق المهمّ أو محتمله حيث يقع التنافي بين إطلاق الأهمّ وإطلاق المهمّ في مقام الامتثال، لاقتضاء إطلاق كلّ منهما الإتيان بمتعلّقه

سواء أتى بالآخر أم لا، وهما مستلزمان لطلب الضدين من جهة عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً. فإن كانا متساويين في الأهمية بحسب الملاك يسقط إطلاق كل منهما بتقييده بصورة ترك الآخر من دون سقوط أصل وجوبهما، فإنَّ الضرورات تقدر بقدرها وتكون النتيجة هو التخيير. وأما لو كان أحدهما أهمّ فالعقل يحكم بالتحفظ على إطلاق الأهمّ ورفع اليد عن إطلاق المهمّ.

وكذا لو كان أحدهما محتمل الأهمية فيه أيضاً لا بدّ من التحفظ على إطلاق محتمل الأهمية للشك في سقوط إطلاقه والقطع بسقوط إطلاق محتمل المهمّة، فلا بدّ من التحفظ عليه، إتما من باب التخيير لو كانا بحسب الواقع متساويين، وإتما من جهة لزوم تقييده والتحفظ على إطلاق محتمل الأهمية لو كان بحسب الواقع أهمّ.

ثانيهما: من ناحية حكم العقل بلزوم التحفظ على ملاك الأهمّ أو محتمل الأهميّة ورفع اليد عن تحصيل ملاك المهمّ أو محتملها على ما سيّضح تقريبه في التالي.

وأما إذا كان المستند للحكمين المتزاحمين هو الدليل اللبّي فلا مجال لجريان الوجه الأول من سقوط إطلاق غيره، ضرورة عدم انعقاد الإطلاق في دليلهما بل لحكم العقل بتحصيل المؤمّن القطعي بالنسبة إلى الحكم المنجز، وحصول القطع بمعدوريّة العبد عقلاً في صورة الأخذ بالأهمّ أو محتمله في تفويت ملاك الآخر، والشكّ في معدوريّته في صورة الأخذ بغيره وترك ما هو محتمل الأهمية.

والمقام أجنبي عن باب التزاحم أيضاً، وذلك لعدم توجه حكيمين منجزين إلى المكلف حتى يوجب التزاحم بينهما في مقام الامتثال لزوم تقديم الأهم أو محتمل الأهمية من ناحية حكم العقل بلزوم التحفظ على إطلاق دليله وعلى تحصيل ملاكه، حيث إن المفروض في المقام حكم واحد مردد بين أمرين من الوجوب أو الحرمة لا حكيمين متزاحمين في مقام الامتثال. فالمتحصل إلى هنا أن مقتضى التحقيق هو عدم كون دوران الأمرين المحذورين من مصاديق دوران الأمرين التعيين والتخيير حتى يكون مقتضى القاعدة هو التعيين والقول بتقديم محتمل الأهمية، كما ذهب إليه صاحب الكفاية.

نظرية السيد الطباطبائي رحمته في الأخذ بأصالة التعيين ونقده

وقد تصدى السيد الطباطبائي البروجردي رحمته لدفع الإشكال عن صاحب الكفاية بأن المقام وإن لم يكن من مصاديق دوران الأمرين التعيين والتخيير لكنّ المناطق الموجب للتعين في تلك المسألة موجود في المقام، وهذا هو الوجه في ذهب صاحب الكفاية رحمته إليه؛ إذ المناطق في الحكم بالتعيين في تلك الموارد هو كون الأخذ بالمعين عذراً قطعياً للمكلف دون الأخذ بغيره، فإنّه مشكوك العذرية، مع أن العقل يحكم بلزوم تحصيل ما هو مقطوع العذرية وعدم كفاية ما هو مشكوك العذرية، وهذا المناطق موجود في المقام أيضاً فإنّ الأخذ بمحتمل الأهمية يكون مقطوع العذرية عقلاً دون الأخذ بغيره فإنّه يشكّ في كونه معذوراً بأخذه عند المولى، والعقل حاكم بلزوم تحصيل ما هو

عذر قطعاً، فبهذا المناط يحكم العقل بتعيين المحتمل الأهم من الطرفين دون التخيير.^(١)

ولكن يرد عليه: أن كبرى حكم العقل بلزوم تحصيل القطع بوجود المؤمن عن استحقاق العقاب وما هو عذر للعبد غير منطبق على المقام، وذلك لكون موضوع حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن وما هو العذر قطعاً هو التكليف المنجز أو احتمالهما ففي موردهما يحكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن القطعي. وأما الحكم غير المنجز فلا يكون مورداً لحكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن عنه، وتنجز الحكم متوقف على تحقق أمرين بحيث ينتفي تنجزه بفقدتهما أو فقد أحدهما، وهو تحقق البيان من المولى بالنسبة إليه، وكون المكلف قادراً على امتثاله حتى يكون الحكم صالحاً للباعثية والزاجرية، فمع عدم قيام البيان على الحكم أو عجز المكلف عن الامتثال لا يكون الحكم منجزاً حتى تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب وتكون مورداً لحكم العقل بتحصيل المؤمن القطعي بالنسبة إليه، والإلزام المعلوم بالإجمال في المقام يكون فاقداً لكلا الأمرين، بناءً على كون البيان الذي هو موضوع حكم العقل هو البيان الصالح للباعثية، والعلم بجنس الإلزام في دوران الأمرين المحذورين غير صالح للباعثية فيكون مورداً لقبح العقاب بلا بيان، مع عدم كون التكليف المعلوم في المقام صالحاً للباعثية من ناحية عجز المكلف عن الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، وفاقداً لخصوص الأمر الثاني من عدم صلاحية التكليف للباعثية والزاجرية بناءً على كون

الموضوع لحكم العقل مطلق البيان كما ذهب إليه صاحب الكفاية؛ إذ صلاحية تأثير التكليف إنما تتحقق إما بداعوته للموافقة القطعية أو لترك المخالفة القطعية أو بتحصيل الموافقة الاحتمالية. والمفروض في مورد الدوران في هذا القسم عدم كون التكليف المعلوم بالإجمال مؤثراً في أحد الأمور الثلاثة، وذلك لاستحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية وحصول الموافقة الاحتمالية تكويناً، فيكون تأثيره فيها تحصيلاً لما هو حاصل. فتبين عدم كون المقام من مصاديق ما هو الملاك لحكم العقل بالتعيين في تلك الموارد من حكمه بلزوم تحصيل المؤمن والعدر القطعي، حيث إن حكم العقل مختص بالحكم المنجز أو محتمل المنجزية (كالشبهة الحكمية قبل الفحص) والحكم في مسألة الدوران غير منجز كما اعترف بعدم تنجزه في الكفاية^(١) والتعليقة^(٢) فلا يلزم تحصيل المؤمن بالنسبة إليه، سواء كان طرفاً المعلوم بالإجمال متساويين أو أحدهما أهم.

وبالجملة: فمقتضى التحقيق هو القول بالتخيير عقلاً مطلقاً كما ذهب إليه المحقق النائيني والإصفهاني رحمهما هذا تمام الكلام في القسم الأول من الدوران بين المحذورين وهو وحدة الواقعة وتوصلية التكليف فيهما.

الكلام في القسم الثاني من دوران الأمرين المحذورين
وهو كون الطرفين أو أحدهما تعبيراً مع وحدة الواقعة، وذلك كالعلم

١. كفاية الأصول: ٤٠٥.

٢. درر الفوائد: ٢٣١.

بوجوب صلاة الصبح مثلاً على المرأة المضطربة أو حرمتها عليها لترددها بين كونها حائض أو طاهرة مع انتفاء الحالة السابقة، بناءً على ثبوت الحرمة الذاتية لصلاة الحائض لا الحرمة التشريعية؛ إذ عليها لا يكون إتيان الصلاة احتياطاً تشريعياً حتى تكون حراماً، ففي هذه الصورة يكون مقتضى التحقيق عدم القول بالتخيير، بل يكون العلم الإجمالي فيها مؤثراً موجباً لتنجز المعلوم بالإجمال من ناحية لزوم ترك المخالفة القطعية واستحقاق العقاب على ارتكابها، وذلك لتمكّن المكلف في هذا القسم من المخالفة القطعية فيكون التكليف صالحاً للزاجرية عن المخالفة القطعية.

وتوضيحه: هو أنّ العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً للمعلوم بالإجمال بمقدار قابلية المعلوم بالإجمال للباعثية والزاجرية، وتكون صورته أربع:

الأولى: ما يمكن فيه الموافقة والمخالفة القطعيتين، فيكون العلم منجزاً للمعلوم بالإجمال ومؤثراً من كلتا الجهتين، ولها مصاديق ثلاثة من دوران المعلوم بالإجمال بين واجبين كالعلم بوجوب صلاة القصر أو التمام، وبين محرّمين كالعلم بنجاسة أحد المايعين، وبين حرام وواجب كالعلم بحرمة لبس الثوب لكونه غصباً أو وجوب إكرام عالم لكونه مندوراً به.

الثانية: ما لا يمكن فيه الموافقة والمخالفة القطعيتين، وهو ما تقدّم من القسم الأول من دوران الأمرين المحذورين، وقد عرفت عدم تأثير العلم فيه أصلاً.

الثالثة: ما يمكن فيه من المخالفة القطعية دون موافقتها، وهو هذا القسم المبحوث عنه فعلاً من أقسام الدوران، أي دوران الأمرين المحذورين، مع

وحدة الواقعة وكون أحد الطرفين أو كلاهما تعبديين، ففيه يكون العلم مؤثراً في التنجيز على حدّ صلاحية المعلوم بالإجمال للتأثير، وهو التنجيز من جهة عدم ارتكاب المخالفة القطعية.

الرابعة: ما يمكن فيه الموافقة القطعية دون المخالفة كذلك، كدوران الأمر بين حرامين متضادين كالعلم بالحلف على ترك الجلوس في ساعة معيّنة إما في الدار أو في الحجرة.

حكم القسم الثالث

وهو ما إذا كانت الوقائع متعدّدة في الشبهة الحكميّة - كما إذا كان حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة مردّداً بين الوجوب والحرمة - وفي الشبهة الموضوعيّة - كما إذا حلف على أمر في ليلة الجمعة من كلّ أسبوع ونسي كون الحلف على فعله أو تركه - ففي هذه الصورة بعد الفراغ عن كون حكم العقل فيه أيضاً التخيير، لما تقدّم من عدم إمكان المخالفة القطعية والموافقة القطعية لاستلزامهما ارتفاع النقيضين أو اجتماع النقيضين ولا مناص له من التخيير بين الأخذ بأحدهما تكويناً، فالعقل يرى المكلف مختيراً بينهما، بمعنى إدراكه عدم الحرج عليه في الأخذ بما شاء من الاحتمالين، إنّما يكون البحث بين الأعلام في كون التخيير فيها بدوياً يلزم عليه الأخذ بما أخذه أولاً في الوقائع التالية، أو يكون استمرارياً يجوز له الأخذ في كلّ واقعة بغير ما أخذه في الواقعة الأولى، فاختر عدة منهم كونه استمرارياً كالشيخ والمحقق العراقي والمحقق الإصفهاني وصاحب الكفاية - قدس الله اسرارهم - حسب استظهار

تلميذه المحقق الإصفهاني. من كلامه، وعدة آخرون منهم كونه بدوياً، وفصل المحقق النائيني بين عرضية الوقائع وبين طوليتها.

مستند القول بالتخيير الاستمراري

والأولى في بيان مستند الأقوال تقديم ما أفاده الشيخ رحمته إذ يتضح من بيانه وجه نظر كل واحد من الأقوال. ومحصل كلامه ^(١) هو أنه فيما إذا كان الدوران بينهما من ناحية تعارض النصين مع فقد المرجح فحيث يكون التخيير فيه شرعياً بمقتضى ماورد في التوقيع «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» ^(٢) كان التخيير بدوياً، وتبعه على ذلك جمع من المحققين كالمحقق النائيني.

وأما في غير مورد التعارض مما كان منشأ الدوران فقد النص أو إجماله وكان التخيير بحكم العقل، اختار كون التخيير فيه استمرارياً بعد تعرّضه رحمته لما احتمل فيه من الوجوه الثلاثة: من القول باستمرارية التخيير مطلقاً، والقول بكونه بدوياً مطلقاً، ومن التفصيل بين ما إذا كان المكلف حين الأخذ بأحد الطرفين في الواقعة بانياً على الأخذ به في التالي أيضاً فيكون التخيير فيه استمرارياً، وبين ما إذا كان بانياً على عدم أخذه في التالي بما اخذ به في الأولى ففيه يكون العقل حاكماً بكون التخيير بدوياً.

وهو وإن لم يتعرّض لمستند هذا التفصيل، ولكن الوجه فيه عبارة عن أنه في ما إذا كان بانياً على الأخذ بما أخذ أولاً فلا يكون قاصداً في الواقعة على

١. فرائد الأصول ٢: ١٨٩.

٢. الوسائل ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

المخالفة القطعية، وفي زمان الابتلاء بالواقعة الثانية فد انقضى الابتلاء بالواقعة الأولى فلا يكون مبتلى به فلا يترتب عليه أثر حتى يلزم من الأخذ بغير المأخوذ به أولاً المخالفة القطعية، بل الواقعة الثانية تكون مستقلة غير مرتبطة بالأولى.

مستند القول بالتخيير البدوي

قد ذكر الشيخ رحمه الله له وجوهاً ثلاثة: من اقتضاء قاعدة الاحتياط ذلك، ومن كونه مقتضى الاستصحاب، ومن استلزام التخيير الاستمراري المخالفة القطعية مع حكم العقل بحرمتها.

أما كونه مقتضى قاعدة الاحتياط فلأن العقل يحكم بلزوم تحصيل القطع بالمؤمن للحكم الإلزامي المعلوم بالإجمال، ولا ريب في حصول القطع بالمؤمن على فرض الأخذ بما أخذه أولاً دون الأخذ بغيره؛ إذ على كلا الاحتمالين من البدوية والاستمرارية يجوز الأخذ عقلاً بما أخذه أولاً في الواقعة الثانية ولا يجوز الأخذ بغيره على تقدير كون التخيير بدوياً، فلا يحصل القطع بكون الأخذ بغيره مؤمناً.

وأما الاستصحاب فلأجل أنه بأخذه أحد الطرفين من الفعل أو الترك اختار الحكم الذي تعلق به من الوجوب والحرمة وعند الابتلاء بالواقعة الثانية يشك في بقاء الحكم المختار أولاً في ذمته أو زواله فيستصحب بقاؤه.

وأما المخالفة القطعية فلأنه على التخيير البدوي ولزوم الأخذ بما أخذ أولاً لا يحصل القطع بالمخالفة القطعية للحكم المعلوم بالإلزام وعلى الاستمراري والأخذ لغير ما أخذ به أولاً يلزم القطع بالمخالفة القطعية للحكم المعلوم

بالإلزام، فإنه لو أخذ بجانب الوجوب مثلاً في كلتا الواقعتين لم يحصل له القطع بمخالفة الحكم الواقعي لاحتمال كون الحكم الواقعي هو الوجوب، وأمّا لو أخذ في الواقعة الثانية بجانب الحرمة حصل له القطع بالمخالفة، فإنه لو كان الحكم الواقعي هو الوجوب لخالفه في الواقعة الثانية، ولو كان الحكم الواقعي هو الحرمة لخالفه في الواقعة الأولى.

إشكالات الشيخ على الوجوه المذكورة

ثمّ ناقش في هذه الوجوه:

أمّا الوجه الأخير من استلزام التخيير الاستمراري المخالفة القطعيّة للإلزام المعلوم بالإجمال مع حكم العقل بقبحها.

فأجاب عنه بالنقض بموردين، أحدهما مورد تبدّل رأي المجتهد من وجوب فعل إلى حرمة، مثل تبدّل رأيه من وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة مثلاً إلى حرمتها مع استلزامه المخالفة القطعيّة للحكم الواقعي المعلوم بالإجمال من الوجوب أو الحرمة، ثانيهما: مورد وجوب عدول المقلّد من مجتهد إلى مجتهد آخر لأعلميته أو لفقد شرائط جواز التقليد في المعدول عنه لعروض فسق أو جنونٍ مثلاً أو مورد جواز العدول بناءً على جواز العدول اختياراً عن مجتهد إلى مجتهد آخر.

ولكنّ النقض غير وارد، وذلك أولاً لاشتراط صحّة النقض بكون مورد النقض موافقاً من جميع الجهات مع المنقوض به عقلاً حتّى يستلزم من دعوى المحذور في المنقوض ثبوت ذلك المحذور في المنقوض به. وما ذكره

من النقض غير واجد لهذا الشرط، لوجود الفارق بين ما ادّعه من النقض مع مورد البحث من وجهين، أحدهما: عدم استلزام المخالفة القطعية في ما ذكره من مورد تبدل رأي المجتهد ومورد وجوب العدول، لكون ما تبدل إليه رأي المجتهد في المورد الأول ورأي المجتهد المعدول إليه في الثاني طريقاً إلى الحكم الواقعي وحبّة عليه مطلقاً حتى بالنسبة إلى زمان قبل التبدل وقبل العدول، فيكون كاشفاً عن بطلان الرأي الأول وكون الحكم الواقعي مطابقاً للرأي الثاني، فلا يلزم منه المخالفة القطعية للحكم الواقعي المنجز مع وجود الحجة الشرعية على كون الحكم الواقعي هو الثاني، بخلاف المقام، ضرورة أنه لم تقم حجة شرعية على كون ما اختاره ثانياً هو الحكم الواقعي.

وأما ما ذكره من مورد جواز العدول اختياراً من مجتهد إلى مجتهد آخر فهو باطل من حيث المبنى؛ إذ مقتضى التحقيق انحصار صحّة العدول بصورة زوال شرايط صحّة التقليد.

ثانيهما: هو افتراق مورد النقض عن المبحوث عنه بثبوت ترخيص الشارع فيه بالمخالفة، وذلك لحكم الشارع بالعدول عن الجامع للشرائط عند زوال الشرائط عن المعدول عنه (وفي مورد التبدل)، من دون وجود مرتخص شرعي للمخالفة في المقام، ولقد صرح عليه السلام في مباحث القطع^(١) بجواز المخالفة في موارد جعل البديل من الشارع، فظهر أنّ ما ذكره في مقام الجواب عن ذلك الوجه بالنقض بالموردين غير وارد.

مقتضى التحقيق في المقام

ومقتضى التحقيق هو تمامية ذلك الوجه؛ إذ قبح المخالفة القطعية للحكم المنجز من الأحكام العقلية المنجزة بمعنى كون المخالفة القطعية علة تامة لحكم العقل بالقبح لانبعاثه لا بنحو الاقتضاء حتى تكون مقتضية له لولا المانع كالكذب، فلا يمكن الترخيص فيه، وذلك لوجوه متعدده، منها: كون الترخيص في مخالفة الحكم الإلزامي المنجز ترخيصاً في المعصية والترخيص في المعصية قبيح عقلاً.

ومنها: كون الترخيص في المخالفة القطعية نقضاً للغرض، حيث إن الغرض من الحكم هو الانبعاث والانزجار والترخيص في المخالفة موجب لعدم حصول الانبعاث والانزجار. وعلى هذا فلا يمكن ترخيص الشارع في المخالفة القطعية للحكم المنجز، فكل ما ثبت من الشارع ترخيص في المخالفة فهو كاشف عن كون المرخص فيه بدلاً عن الواقع اكتفى الشارع به في مقام الامتناع عن الواقع كالتهيؤ الاستمراري في مورد الخبرين المتعارضين على القول بثبوتهم، وكالترخيص في الاكتفاء بالمعدول إليه، فإنه على فرض ثبوته كما ادّعاه الشيخ رحمته وغمض العين عما ذكر حلاً في الجواب يكون كاشفاً عن جعل الشارع المقدس ما هو المعدول إليه بدلاً عن الواقع، وحيث لم يتحقق في مسألة الدوران ترخيص من الشارع في المخالفة بالنسبة إلى التهيؤ الاستمراري مع كونه مستلزماً للمخالفة القطعية للحكم الإلزامي المنجز فيكون باطلاً عقلاً، لما ذكر من عدم إمكان ترخيص الشارع للمخالفة القطعية.

جوابه عن الوجه الثاني ونقده

وأجاب عن الوجه الثاني بتعارض استصحاب بقاء حكم المختار مع استصحاب بقاء التخيير بالنسبة إلى الواقعة الثانية، وحكومة استصحاب التخيير على استصحاب حكم المختار.

وهذا الجواب أيضاً مورد نظر واشكال إذ فيه أولاً: أنّ مورد استصحاب الحكم المختار إنما هو في باب تعارض الخبرين مع عدم المرجح والقول بالتخيير الشرعي بمقتضى التوقيع الوارد: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك، فإنّ التخيير فيه إنّما هو التخيير في المسألة الأصولية من تخيير المجتهد بالأخذ بأيّ الحجّتين والإفتاء على طبقه، والحكم بكون مدلول الخبر المأخوذ به هو الحكم الشرعي الذي يجب العمل على طبقه، وحينئذ في الواقعة الثانية التي ابتلي المجتهد بها يجري استصحاب وجوب الحكم المعين الذي اختاره في الأولى ويكون مانعاً عن الأخذ بالآخر، وأمّا في مسألة دوران الأمرين المحذوران يكون الحكم الواقعي معيّناً في الواقع ونحن لا نعلم أنه الوجوب أو الحرمة من دون ثبوت أيّ تخيير في مورد من ناحية الشارع حتّى يتحقق الحكم المختار ثم يكون مجرى لاستصحاب الحكم المختار.

وأما من ناحية الحكم العقلي فقد ظهر ممّا تقدّم من عدم كون حكم العقل بالتخيير في المقام كاشفاً عن حكم شرعي، وذلك لاستحالة جعل التخيير من الشارع مع ثبوت التخيير للمكلّف تكويناً بما تقدّم من البرهان، بل حكمه بالتخيير يكون بمعنى إدراكه لابدئية المكلّف من اختيار الفعل أو الترك وعدم

ثبوت الحرج عليه في تعلق مشيئته بأي الأمرين منهما، فلا يكون حكمٌ مختارٌ بعد العمل في الواقعة الأولى حتى يحكم ببقائه بمقتضى الاستصحاب.

فما أورده على استصحاب الحكم المختار هو من خلط مسألة الدوران بباب تعارض الخبرين، ولا يكون من باب التعارض بين استصحاب الحكم المختار مع استصحاب بقاء التخيير كما أفاده الشيخ رحمته.

وثانياً على فرض التنزل والقول بجريان استصحاب الحكم المختار فلا وجه لدعوى حكومة استصحاب بقاء التخيير على استصحاب الحكم المختار، وذلك لما تفرّز في مبحث الاستصحاب من عدم كون مجرد سببية أحد الشكّين للشكّ الآخر موجباً لحكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي، بل الحكومة متوقّفة على السببية الشرعية وكون المسبّب من الآثار الشرعية المترتبة على السبّب، والمسبب في المقام إنّما هو من اللوازم العقلية المترتبة على السبب لا من آثاره الشرعية.

جوابه رحمته عن الوجه الثالث

وقد أجاب عن الاحتياط بأنّ موضوع الاحتياط هو الحكم المشكوك، فلا مجال لجريانه في الأحكام العقلية، لاستحالة إهمال الحاكم الملتفت بالنسبة إلى تعيين حدود موضوع حكمه، فلا معنى لشكّ العقل في حكمه حتى يحكم بلزوم الاحتياط بالنسبة إليه.

إيراد صاحب الكفاية على جوابه

وأورد صاحب الكفاية رحمته في التعليقة^(١) على ما أفاده، بأن استحالة الإهمال في حكم العقل وإن كان تاماً غير قابل للمناقشة، ولكن الإهمال في ملاك حكم العقل ليس بمستحيل؛ إذ قد يكون انتفاء حكم العقل من ناحية عدم إحرازه ما هو ملاك حكمه. نعم ما أفاده من عدم جريان استصحاب الحكم المختار سالم عن المناقشة انتهى ما أفاده الشيخ رحمته في المقام. وتبين مما أورد عليه تمامية الوجه الأول من الوجوه التي استدلل به رحمته على القول بالتخيير البدوي، وذلك لعدم جريان الاستصحاب وعدم جريان البراءة العقلية لانتفاء حكم العقل بقبح العقاب لكونه مع البيان وعدم جريان البراءة الشرعية فلا بد من تحصيل المؤمن بالأخذ بما اختاره في الواقعة الأولى حتى لا يبتلى بالمخالفة القطعية لما هو المعلوم بالإجمال من العلم بجنس الإلزام.

مستند الشيخ في التخيير الاستمراري

ثم إنه رحمته بعد المناقشة في ما ذكره من الوجوه الثلاثة على القول بالتخيير البدوي اختار القول الثاني وهو التخيير الاستمراري، لكن لا لأجل استصحاب بقاء التخيير لاستحالة الإهمال في موضوع حكمه وانتفاء الشك في بقاءه، بل لوحدة الملاك في الحكم بالتخيير في الواقعة الأولى والواقعة الثانية، وذلك لاستحالة الإهمال في حكمه فالملاك الذي اقتضى حكم العقل بثبوت

التخيير موجود في الواقعة الثانية وكان مقتضياً لحكمه بالتخيير فيها.
 وفيه ما سيحيء عند التعرض لكلام المحقق الإصفهاني.
 هذا محصل ما أفاده الشيخ بالنسبة إلى ما كان منشأ دوران الأمرين
 المحذورين هو فقد النص أو إجماله.

الكلام في الدوران لتعارض النصين

إذا كان منشأ تعارض النصين كما إذا قام خبر على الوجوب وآخر على
 الحرمة، فاختار الشيخ رحمته فيه كون التخيير بدوياً.^(١) وقبل التعرض لما ذكره لا
 بد من بيان ما هو الوجه لتفكيكه بين الصورتين، وهو كون ما تقدم من التخيير
 في الصورة الأولى ليس حكماً شرعياً ولا عقلياً كاشفاً عن حكم شرعي، بل هو
 من باب درك العقل عدم الحرج على المكلف في اختيار الفعل أو الترك،
 وذلك بخلاف التخيير في باب تعارض النصين، فإنه ليس من باب حكم
 العقل، حيث إن مقتضى القاعدة عقلاً في مورده هو التسايط، ضرورة أن
 التعبد بكليهما تعبد بالضدين أو المتناقضين، وبأحدهما معيناً ترجيح بلا
 مرجح، وبأحدهما المردد لا معنى له؛ إذ المردد لا وجود له ولا ماهية. فتبين
 عقلاً الحكم بالتسايط، بل التخيير على القول به شرعي بمقتضى ما ورد من
 التوقيع «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» غاية الأمر يتردد التخيير فيه
 بين كونه في الحكم الشرعي الفرعي من تخيير المكلف شرعاً بين الأخذ
 بجانب الفعل أو الأخذ بجانب الترك، أو كونه في الحكم الشرعي الأصولي

من تخيير المجتهد من الأخذ بأيّ الحجتين كما هو مقتضى ظاهر التوقيع على ما سيأتي بحثه في باب التعارض.

وبعد تبين جهة الافتراق يتضح ما ذكره رحمته من الوجه لكون التخيير في هذه الصورة بدوياً، محصله أنّ المستند لهذا التخيير حيث كان ما تقدّم من التوقيع فما يمكن أن يكون وجهاً للتخيير الاستمراري أحد أمرين: إما إطلاق ما دلّ عليه حيث إنّ الموضوع فيه إذا جاءكم الخبران المتعارضان بأبيهما أخذتم من باب التسليم، ومجيء الخبرين المتعارضين كما يصدق في الواقعة الأولى كذلك يصدق في مورد الوقائع التالية، وإما استصحاب بقاء التخيير عند الابتلاء بالواقعة التالية على فرض الشكّ في انعقاد الإطلاق.

ثم ناقش في تمامية الوجهين، أما التمسك بإطلاق الأدلة فلأن ما هو الموضوع للتخيير وإن كان صادقاً في الوقائع التالية بحسب ما هو مفهوم العنوان المأخوذ في الأدلة من دون تقييد له بخصوص الواقعة الأولى، ولكن تناسب الحكم والموضوع عرفاً يقتضي عدم إطلاقه بالنسبة إلى سائر الوقائع؛ إذ العرف يفهم من قوله رحمته: «بأبيهما أخذت من باب التسليم وسعك» أنّ التخيير ثابت من جهة كون من جاء به الخبران متحيراً بين الطريقتين في أنّ أيّهما يوصله إلى الحكم الواقعي، فهو بمنزلة من تحير في الطريق الموصول إلى المقصد فبعد رفع التحير لسؤال من هو عارف بالطريق يرتفع تحيره ويصير ذا طريق، وفي المقام أيضاً بعد أخذ من جاءه الخبران بأحدهما يصير الآخذ ذا حجة وذا طريق، فلا يشملهما بأبيهما أخذت من باب التسليم وسعك، لعدم كونه متحيراً فافقداً للطريق إلى الحكم الواقعي.

وأما الاستصحاب فالوجه في عدم تماميته هو كون التحير من مقومات الموضوع بحسب نظر العرف فلا يصدق نقض اليقين بالشك في مورده، ولا أقل من الشك في كونه من المقومات العرفية للموضوع أو من الحالات، فيكون من الشبهة المصدقية لأدلة الاستصحاب ثم قال: وعليه فاللازم الاستمرار على ما اختاره لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني.

إيراد المحقق الخراساني على الشيخ

وقد أورد المحقق الخراساني رحمته في التعليقة^(١) على ما أفاده بأن ما هو الموضوع في أدلة التخيير من جاءه الخبران المتعارضان أو الحديثان المختلفان، وهذا العنوان كما يصدق قبل الأخذ في الواقعة كذلك هو صادق بعد الأخذ، فلا إشكال في شمول الأدلة للوقائع التالية. وعنوان التحير ليس مأخوذاً فيها حتى يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق، ومقتضاه كون التخيير استمرارياً لا بدوياً.

ويرد عليه أولاً: بأنه ينافي ما اعترف به في مبحث التعادل والتراجع^(٢) عند التعرض لكلام الشيخ من عدم إطلاق الأدلة لكون الموضوع فيها هو المتحير بكون التخيير بدوياً، وحاصل ما أفاده: هو أنه لما كان مقتضى القاعدة في الخبرين هو التساقل لعدم إمكان التعبد بكليهما لكونه تعبداً بالضدين أو المتناقضين، وعدم إمكان التعبد بأحدهما دون الآخر لكونه

١. درر الفوائد: ٢٣٥.

٢. درر الفوائد: ٤٤٨.

ترجيحاً بلا مرجح، فيتعيّن التساقط ويكون من جاء به فاقداً للحجّة، وبالنتيجة يكون الموضوع في هذه الأدلّة هو الفاقد للحجّة، فبعد الأخذ بأحد الخبرين يتبدّل الموضوع حيث يصير ذاحجة فلا يشملها إطلاق الأدلّة ويكون مقتضاها هو التخيير البدوي. فوافق الشيخ في التعليقة في ذلك المبحث وإن خالفه في الكفاية في ذلك المبحث^(١).

وثانياً: أنه لو كان المناط هو الجمود على العنوان المأخوذ في الدليل لكان ما أفاده تاماً، ولكنه خلاف المتسالم عليه من رعاية المناسبات العرفيّة بين الحكم والموضوع وكونها معدودة من القرائن المحتقّة بالكلام، وعلى هذا الأساس في موارد كثيرة في الفقه قد تكون المناسبة العرفيّة موجبة للتوسعة في عنوان الموضوع المأخوذ في الدليل وقد تكون موجبة للتضييق، ولأجل هذا يحكم بنجاسة كلّ ما لاقى الدم مع أنّ الموضوع في دليله ملاقة خصوص الثوب مع الدم والحكم بالتعميم يكون من جهة إلغاء خصوصيّة الثوبية عند العرف، فكذا في المقام وإن كان الموضوع في الأدلّة العلاجيّة هو مجيء الخبرين المتعارضين وهو كما يكون صادقاً قبل الأخذ بأحدهما يكون صادقاً بعد الأخذ، ولكنه حيث كان من جاءه متحيراً فاقداً للحجّة، وبعد الأخذ يصير ذا طريق وذا حجّة ويزول تحيّره بحسب نظر العرف يتبدّل الموضوع، وتكون هذه الخصوصيّة قرينة صارفة، ولا أقلّ من كونها صالحة للمصارفة، وعلى أي تقدير تكون مانعة عن إحراز الإطلاق.

١. كفاية الأصول: ٥٠٨، المقصد الثامن، آخر الفصل الثالث.

مختار صاحب الكفاية في نوع التخيير

قد استظهر المحقق الإصفهاني في النهاية^(١) ذهاب المحقق الخراساني إلى القول بالتخيير الاستمراري مع عدم تصريحه في الكفاية لحكم ما إذا كانت الوقائع متعدّدة، ويكون منشأ الاستظهار هو إطلاق قوله: عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها.

ولكنّ استظهار هذه النسبة من مجرد إطلاق كلامه في الكفاية محلّ تأمل، وذلك بملاحظة ما تعرّضنا له من كلامه في التعليقة، فإنّه بعد حكم الشيخ بعدم جريان الاستصحاب في حكم العقل بالتخيير من جهة عدم تحقّق موضوع الاستصحاب من الشكّ في البقاء لاستحالة الإهمال في موضوع حكمه وموافقته معه في امتناع الإهمال في حكمه والإيراد عليه بإمكان الإهمال في ملاك حكمه، صرح بلزوم الاحتياط في الواقعة الثانية، من جهة انتفاء حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعدم جريان الأصول الشرعية في دوران الأمر بين المحذورين، وفقد الدليل على التخيير بالنسبة إليها، واحتمال العقاب على المخالفة القطعية الحاصلة من الأخذ في الواقعة الثانية بالطرف المقابل لما أخذه أولاً، فلا بدّ من تحصيل المؤمّن من احتمال العقاب برعاية الاحتياط من الأخذ بما أخذ به أولاً والاجتناب عن المخالفة القطعية، ونتيجته هو التخيير البدوي، فبهذا التصريح في التعليقة يكون مختاره هو التخيير البدوي، يقيّد إطلاق كلامه في الكفاية ويحمل على

خصوص التخيير في الواقعة الأولى بمقتضى الصناعة من حمل المطلق على المقيد، ويظهر وجه المناقشة فيما نسب إليه في النهاية.

نظرية المحقق الإصفهاني في التخيير الاستمراري

وقد وافق الشيخ على ثبوت التخيير الاستمراري المحقق الإصفهاني^(١) واستدل عليه بأن العلم لا ينجز إلا ما تعلق به بشرط القدرة على امتثاله، وتقريب هذا الاستدلال يتوقف على تمهيد مقدمتين:

الأولى: العلم إنما يكون منجزاً ومؤثراً في استحقاق العقاب فيما إذا كان متعلقاً بالحكم الفعلي وكان المكلف قادراً على امتثاله.

والثانية: أن العلم الانتزاعي يكون تابعاً لمنشأ انتزاعه في التنجيز، لكون وجوده بعين وجود منشأ انتزاعه، فلا يكون مؤثراً لأنترزائد على أثر منشأ انتزاعه.

وبعد ملاحظة المقدمتين حيث إن المفروض في المقام هو العلم بجنس الإلزام والشك في نوعه في الواقعة الأولى فالعلم بجنس الإلزام لا يكون مؤثراً في تنجيز المعلوم بالإجمال، حيث إن التأثير في التنجيز الموجب لامثال العبد الحكم المعلوم بالإجمال إنما يكون بترك المخالفة القطعية وتحصيل الموافقة القطعية، وفي دوران الأمرين المحذورين من تعلق العلم بجنس الإلزام والشك في نوعه من كونه هو الوجوب أو الحرمة لا يكون المكلف قادراً على الامثال لا على المخالفة القطعية، لكونها مستلزمة لارتفاع النقيضين، ولا على الموافقة القطعية، لكونها موجبة لاجتماع النقيضين، ولا على

الموافقة الاحتمالية، لحصولها منه تكويناً، فلا يكون العلم بالإلزام في الواقعة الأولى قابلاً للتنجيز والتأثير أصلاً. والعلم في الواقعة الثانية أيضاً يكون مثل العلم في الواقعة الأولى غير قابل للتأثير، لكون متعلقها مثل متعلق الأولى في عدم قابليته للتأثير في الامتثال، والعلم الانتزاعي المنتزع من العلمين لا أثر له غير ما يترتب على منشأ انتزاعه.

نقد نظرية الإصفهاني

وفيه: أنّ ما ادّعه - من أنّ العلم الإجمالي الحاصل من ضمّ العلم الإجمالي في الواقعة الثانية إلى العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي في واقعه الأولى غير قابل للتنجيز؛ لكونه انتزاعياً من العلم الإجمالي الاستقلالي في الواقعتين، والأمر الانتزاعي حيث لا وجود له إلا بوجود منشأ انتزاعه تابع لمنشأ انتزاعه في التأثير، ولما كان منشأ انتزاعه غير قابل لتنجيز الحكم الإلزامي المعلوم، فالعنوان المنتزع منه أيضاً يكون غير قابل له - غير تام، وذلك لكون المناط في الأمر الانتزاعي أمرين، أحدهما: اتحاد العنوان الانتزاعي مع منشأ انتزاعه في الوجود، بأن لا وجود له في الخارج إلا بوجود منشأ انتزاعه. ثانيهما: صحّة حمل عنوان المشتقّ المأخوذ من المصدر الجعلي للعنوان الانتزاعي على منشأ الانتزاع كصحّة حمل عنوان الفوق المشتقّ من الفوقية على السقف وصدق أنّ السقف فوق.

وفي المقام العلم الإجمالي الحاصل من ضمّ العلم الإجمالي في الواقعة الثانية إلى العلم الإجمالي في الواقعة الأولى لا يمكن اتحاده مع العلم

الإجمالي في الواقعة الأولى ولا مع العلم الإجمالي الاستقلالي في الواقعة الثانية، وذلك لاختلاف متعلق العلم الإجمالي الحاصل من ضمّ العلم الإجمالي في الواقعتين من حيث الموضوع والحكم مع متعلق العلم الإجمالي الاستقلالي فلا يمكن اتحاده معهما في الوجود.

وتوضيحه: أنه إذا حلف على إكرام أحد وعدم إكرام فرد آخر، واشتبه عليه أن ما حلف على إكرامه هو زيد وما حلف على عدم إكرامه هو عمرو، أو كان بالعكس، فيحصل له العلم الإجمالي بوجوب إكرام زيد أو حرمة إكرامه، والعلم الإجمالي بوجوب إكرام عمرو أو حرمة، ويحصل له أيضاً علمان إجماليتان آخران، وهو العلم الإجمالي بوجوب إكرام زيد أو وجوب إكرام عمرو، والعلم الإجمالي بحرمة إكرام زيد أو حرمة إكرام عمرو، ففي هذه الصورة يكون متعلق العلم الإجمالي في الواقعة الأولى وفي الواقعة الثانية متعيناً من حيث الموضوع وهو زيد في الأولى وعمرو في الثانية، ومن حيث الحكم مردداً بين كونه الوجوب أو الحرمة، ومتعلق العلم الإجمالي في الآخرين من حيث الحكم معيناً وهو الوجوب في أحدهما والحرمة في الآخر، ومن حيث الموضوع مردداً بين زيد وعمرو، ومع اختلاف متعلق العلم موضوعاً وحكماً فيهما مع العلم الإجمالي في الواقعتين يستحيل وحدتهما مع العلم الإجمالي في الواقعتين وجوداً، وذلك لتقوم العلم بالمتعلق، فمع اختلاف متعلق العلمين لا يمكن اتحادهما في الوجود ليكونا منتزعين منهما، بل لهما وجود مستقل في مقابلهما ويكون وزانهما مع العلم الإجمالي في الواقعتين وزان اللازم والملزوم لا وزان الأمر الانتزاعي ومنشأ الانتزاع، وحينئذ حيث يكون

الكاشف وهو العلم متعدّداً وإن كان المنكشف - وهو الحكم - واحداً يترتب على كلّ واحد من الكواشف أثرها، من حيث القابليّة للتنجيز وعدم القابليّة، وكان العلم الإجمالي في الواقعتين غير قابل للتنجيز، لعدم إمكان المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة للمعلوم بالإجمال فيهما، لكن العلمين الآخرين كانا قابلين للتنجيز من ناحية حرمة المخالفة القطعيّة، حيث إنّه بناءً على التخيير البدوي لو أخذ بجانب الوجوب مثلاً بالنسبة إلى زيد وبجانب الحرمة بالنسبة إلى عمرو تخلّص عن المخالفة القطعيّة لهما، ولو أخذ بجانب الوجوب أو بجانب الحرمة في كليهما بناءً على التخيير الاستمراري وقع فيها. وعليه فمقتضى العلمين هو التخيير البدوي لا الاستمراري.

نظرية المحقق العراقي في التخيير الاستمراري

قد أفاد المحقّق العراقي^(١) وجهاً آخر لما اختاره من القول بالتخيير الاستمراري في هذه الصورة، وهو تعدّد الواقعة سواء كان التعدّد عرضياً أو طولياً.

ومحصّله أنّ العلم الإجمالي منجز للتكليف عقلاً من ناحية لزوم ترك المخالفة القطعيّة بنحو العليّة التامة، ومن ناحية لزوم تحصيل الموافقة القطعيّة إمّا بنحو العليّة التامة كما هو المختار أو بنحو الاقتضاء كما ذهب إليه المحقّق النائيني^(٢) وفي صورة التعدّد لا يمكن الجمع بين ترك المخالفة القطعيّة وتحصيل الموافقة القطعيّة، فلا يكون المكلف قادراً على الجمع بين

١. نهاية الأفكار ٣: ٢٩٥- ٢٩٦، دوران الأمرين المحذورين.

ترك المخالفة وتحصيل الموافقة القطعيتين بالنسبة إلى كل واحد من طرفي العلم، بلافق في ذلك بين التخيير البدوي والتخيير الاستمراري، وحيث لا ترجيح لأحدهما على الآخر فيكون المكلف مختيراً بين الأخذ بما يوجب ترك المخالفة القطعية المستلزم لقوت الموافقة القطعية، أو الأخذ بما يوجب حصول الموافقة القطعية، والابتلاء بالمخالفة القطعية.

وبيانه هو أنه في صورة تعدد الواقعة عرضياً بأن حلف على أمرين من ملاقة شخص مثلاً وترك ملاقة شخص آخر.

واشبهه الشخصان على الحالف بأن من حلف على ملاقاته هوزيد ومن حلف على ترك ملاقاته هو عمرو أو كان بالعكس، يحصل له العلم الإجمالي بوجود ملاقة كل واحد منهما أو ترك ملاقاته، ويحصل له علمان آخران من العلم الإجمالي بوجود ملاقة أحدهما أو وجود ملاقة الآخر، والعلم الإجمالي بلزوم ترك ملاقة أحدهما أو ترك ملاقة الآخر، فبالنسبة إلى العلم الإجمالي الأول وإن لم يمكن الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية بالنسبة إلى كل واحد منهما، وأما بالنسبة إلى العلم الإجمالي الثاني والثالث يمكن المخالفة القطعية لواحد منهما والموافقة القطعية للآخر، بناءً على التخيير الاستمراري بأن كان مختيراً في أخذ جانب لزوم الملاقة أو جانب لزوم ترك الملاقة بالنسبة إلى كل واحد من زيد وعمرو، فإن أخذ جانب لزوم الملاقة في كليهما ولاقاهما يلزم منه المخالفة القطعية للعلم الإجمالي الثالث من لزوم ترك ملاقة كليهما وإن حصل منه الموافقة القطعية للعلم الإجمالي الثاني، وإن أخذ جانب لزوم ترك الملاقة في كليهما ولم يلزم منه

المخالفة القطعية للعلم الإجمالي الثاني مع حصول الموافقة القطعية للعلم الإجمالي الثالث. وأما بناءً على التخيير البدوي من الأخذ بجانب الفعل في أحدهما وجانب الترك بالنسبة إلى الآخر يلزم منه الاجتناب عن المخالفة القطعية لهما وعدم حصول الموافقة القطعية. وهكذا الأمر في صورة التعدد الطولي كالعلم الإجمالي بوجود صلاة الجمعة في كل جمعة أو حرمتها، (ففيها أيضاً يلزم من هذا العلم الإجمالي أيضاً علمان إجماليتان آخران: من العلم بوجود صلاة الجمعة في الجمعة الأولى أو حرمتها في الجمعة التالية، والعلم الإجمالي إما بحرمتها في الأولى وبوجوبها في الثانية، والعلم الإجمالي الحاصل بالنسبة إلى لحاظ كل واقعة مستقلاً وإن لم يمكن موافقته القطعية ولا مخالفته القطعية، وأما العلمان الإجماليتان الحاصلان من ضم الواقعة التالية إلى الأولى فيمكن مخالفته القطعية لأحدهما، بناءً على التخيير الاستمراري من الأخذ بجانب الوجوب في أحدهما وجانب الحرمة في الآخر، فإنه يحصل العلم بأن أحدهما خلاف ما هو الواقع، إذ هي إما واجبة في كل جمعة أو حرام في كل جمعة ولكنه يحصل منه الموافقة القطعية للأخرى بخلاف القول بالتخيير البدوي فيها بالأخذ بجانب الوجوب في كلتا الجمعيتين مثلاً أو بجانب الحرمة في كليهما.

فتبين أنّ مقتضى التخيير البدوي في التعدد العرضي والتعدد الطولي هو عدم الابتلاء بالمخالفة الواقعية، وإن كان مقتضى التخيير البدوي في التعدد العرضي هو الأخذ بجانب الفعل في إحدى الواقعتين والأخذ بجانب الترك في الأخرى ومقتضاه في التعدد الطولي هو الأخذ بجانب الفعل في كلتا

الواقعتين، وبجانب الترك فيهما عكس مقتضى التخيير البدوي في التعدد العرضي، ولكنه لا تحصل فيه الموافقة القطعية للأخرى.

فالمكلف على أي تقدير سواء قلنا بالتخيير الاستمراري أو البدوي قادر على رعاية أحد الأمرين من امتثال حرمة المخالفة القطعية أو لزوم الموافقة القطعية، ولا ترجيح لرعاية حرمة المخالفة القطعية على رعاية لزوم الموافقة القطعية حتى يقال بلزوم القول بالتخيير البدوي المستلزم لرعاية ترك المخالفة القطعية دون التخيير الاستمراري المستلزم لرعاية جانب الموافقة القطعية.

أما بناءً على مبنى المختار من تأثير العلم الإجمالي بنحو العلية التامة فواضح، لتساوي الجهتين في نظر العقل.

وأما بناءً على كون تأثير العلم بالنسبة إلى لزوم ترك المخالفة القطعية للحكم المعلوم بالإجمال بنحو العلية وبالنسبة إلى تحصيل الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته فالوجه في عدم المرجح لترك المخالفة القطعية مع كون تأثير العلم فيه بنحو العلية على لزوم تحصيل الموافقة القطعية مع فرض كون تأثير العلم فيه بنحو الاقتضاء، هو أنّ العلية والاقتضاء إنما يؤثران في جريان الأصل المرخص في بعض الأطراف مع فقد المعارض بناءً على كون تأثير العلم في لزوم الموافقة القطعية على نحو الاقتضاء وعدم جريانه بناءً على كونه بنحو العلية. وأما من ناحية عدم قدرة المكلف على الامتثال فالمبنيان على السواء في نظر العقل. هذا بيان ما أفاده في وجه القول بالتخيير الاستمراري.

نقد نظرية المحقق العراقي رحمته

وفيه: أنّ ما أفاده تام بناء على مبنى العليّة، وأما بناء على مبنى الاقتضاء فمورد نظر ومنع، والوجه فيه هو أنّ نظر القائل بالاقتضاء وإن كان من ناحية جريان الأصل المرخص في بعض الأطراف مع فقد المعارض ونظر القائل بالعليّة على عدم جريانه كما أفاده رحمته ولكنّه ينكشف من جريان الأصل المرخص في بعض الأطراف اكتفاء الشارع بالموافقة الاحتمالية ورفع يده عن الموافقة القطعية، كما أنّه ينكشف أيضاً من جريان قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز في مقام الشكّ في الامتثال مع العلم التفصيلي بالحكم اكتفاؤه بالموافقة الاحتمالية مع كون التكليف معلوماً تفصيلاً. فمن استقراء تلك الموارد يستكشف قابليّة الموافقة القطعية لرفع الشارع يده عنها، والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية دون المخالفة القطعية، فإنّها غير قابلة لرفع اليد عنها. وحيث إنّ الحاكم بالتخيير في دوران الأمرين المحذورين هو العقل وقد تقدّم أنّ حكمه بالتخيير من باب اللاحرجيّة العقلية، لفقد المرجح لأحدهما على الآخر، فمع ثبوت المرجح لأحد الأمرين يرتفع حكمه بالتخيير لارتفاع ما هو منشأ حكمه من فقد المرجح لفرض ثبوت المرجح شرعاً للأخذ بأحدهما وإدراكه لزوم العمل على ما هو الراجح.

نظرية المحقق النائيني رحمته

واختار المحقق النائيني رحمته التفصيل بين طولية التعدّد وعرضيته، فاختار

في الأوّل القول بالتخيير الاستمراري، وفي الثاني التخيير البدوي^(١) وبيان مستنده على ذلك التفصيل يحتاج إلى ذكر بعض مبانيه التي تكون دخيلة في فهمه، من أنه وإن كان قائلاً باستحالة الواجب المعلق من فعلية وجوب الواجب واستقبالية زمان الواجب، ولكنه مع ذلك قائل بلزوم حفظ الملاك الحاصل في المستقبل، ففي مثل علم المرأة بابتلائها بالحيض في الأيام المستقبلية من الشهر لا تكون المرأة بنظره مكلفة فعلاً بما يجب عليها في أيام عاداتها بناءً منه على استحالة الواجب المعلق، ولكن يجب عليها حفظ المصلحة القائمة بتلك الأفعال الواجبة في أيام عاداتها بإتيان المقدمات المفوتة تركها لذلك الملاك، لأجل وجوب حفظ الملاك في وقته، خلافاً لصاحب الكفاية^(٢) فإنه قائل بعدم تمامية الخطاب وعدم تمامية الملاك في مورد علم المرأة بالابتلاء بالحيض في أيام من الشهر القادم.

وعلى هذا الأساس التزم المحقق النائيني رحمته الله بمنجزية العلم الإجمالي فيما إذا كان متعلقه حكماً فعلياً قابلاً لكونه داعياً للمكلف إلى الامتثال، أو كان متعلقه ملاكاً لازم التحصيل ولو في المستقبل، ففي صورة علم المرأة بابتلائها بالحيض في الأيام التالية لم يتوجه إليها خطاب صالح للدعوية فعلاً، ولكنه حيث يعلم بثبوت ملاكات تلك الخطابات في ظرف فعليتها يجب عليها حفظ المقدمات التي يكون تفويتها موجب لفوت تلك الملاكات في ظرفها. بخلاف ما إذا لم يكن متعلق العلم الإجمالي حكماً فعلياً صالحاً للدعوية

١. أوجد التقريرات ٣: ٤٠٦-٤٠٥.

٢. كفاية الأصول: ٤٠٦، فصل في الاشتغال.

ولا ملاكاً صالحاً لها في ظرف عدم فعلية الخطاب . وعلى هذا المبني فصل بين صورة التعدد الطولي وقال بالتخيير الاستمراري فيها لدوران الأمرين المحذورين، حيث لم يتعلّق العلم بخطاب صالح للداعوية في الواقعة الأولى فيها لما تقدّم من البرهان على استحالته ولا بملاك لازم التحصيل بحيث كان صالحاً للداعوية، ضرورة أنّ الملاك أيضاً يستحيل داعويته بنفس البرهان الذي قام على استحالة داعوية الخطاب من عدم داعوية كلا الملاكين لاستلزامه اجتماع النقيضين، وعدم داعوية أحدهما معيّناً من جهة فقد المرجح، ولا مردداً لكون المرّد لا وجود له ولا ماهية، وضّم الواقعة التالية لأثره بعد كونها مثل الواقعة الأولى طابق النعل بالنعل في عدم منجزية العلم الإجمالي بالإلزام، لعدم كون المعلوم بالإجمال فيها أيضاً صالحاً للداعوية لا بنفسه ولا بملاكه، وعدم حدوث علم آخر صالح للتنجيز من ضمها إلى الأولى فلا مانع من الأخذ في الواقعة الثانية بغير ما أخذ في الواقعة الأولى. وهذا بخلاف صورة التعدد العرضي مثل أن ينذر فعل أمر وترك أمر آخر واشتبه ما هو منذور الترك بما هو منذور الفعل؛ إذ فيه يكون العلم الإجمالي منجزاً لتعلّقه بما هو صالح للداعوية من ناحية قدرة المكلف على المخالفة القطعية بأخذ الفعل مثلاً في كلا الأمرين المستلزم للمخالفة القطعية لجانب الترك، فيكون العلم الإجمالي صالحاً للداعوية بالنسبة إلى ترك المخالفة القطعية فكان منجزاً لمتعلّقه من هذه الجهة وإن لم يكن صالحاً للداعوية بالنسبة إلى الموافقة القطعية لعدم قدرة المكلف عليها.

نقد نظرية المحقق النائيني رحمته

وما أفاده وإن كان تاماً بالنسبة إلى الوقائع المتعددة العرضية، ولكن ما ذكره في وجه القول بالتخيير الاستمراري في المتعددة الطويلة فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنه على فرض تمامية المبنى من استحالة الواجب المعلق وعدم فعليّة الحكم بالنسبة إلى الواقعة التالية وإن كان العلم الإجمالي من ناحية الحكم غير قابل للتنجيز، لكنّه من ناحية تعلّقه بالملاك التام يكون صالحاً للداعويّة بالنسبة إلى ترك المخالفة القطعيّة، وذلك لحصول علم إجمالي أخرج بملاحظة العلم بالواقعة الثانية في زمان العلم بالواقعة الأولى، فإنه كما يعلم إجمالاً بوجوب صلاة الجمعة في هذا اليوم وفي الجمعة التاليّة أو حرمتها في اليومين يعلم إجمالاً بتبعه بقيام المصلحة التامة أو المفسدة اللازمة الاجتناب بها في هذه الجمعة وفي الجمعة التالية. وكلّ واحد من العلمين وإن كان بالنسبة إلى الحكم والملاك غير صالح للداعويّة بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة لرعاية الملاكين ولا بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة من رعايتهما، لكنّه بالنسبة إلى هذا العلم الثالث الحاصل من ضمّ العلمين يمكنه المخالفة القطعيّة لهذا الملاك المعلوم بالإجمال، باختيار فعل صلاة الجمعة مثلاً في الجمعة الأولى وتركها في الجمعة التالية؛ إذ عليه يحصل القطع له بتفويت الملاك اللازم، فإنه لو كانت صلاة الجمعة واقعاً واجبة لفاتت عنه المصلحة اللازمة التحصيل في الجمعة التالية، ولو كانت حراماً ابتلي بالمفسدة اللازمة الاجتناب في الجمعة الأولى. فيكون هذا العلم الإجمالي بالملاك المرّد صالحاً للداعويّة إلى ترك المخالفة القطعيّة

لهذا الملاك المعلوم بالإجمال بالالتزام بالتخيير البدوي بفعل الصلاة في كليتهما، مثلاً كما في علم المرأة إجمالاً بابتلائها بدم الحيض ثلاثة أيام في العشر الأخير من الشهر بالتزامه ﷺ بحفظ الملاك اللازم الرعاية وعدم جواز تفويته لكونه صالحاً للداعوية إلى رعايته بلا فرق بينهما من ناحية صلاحيتهما للداعوية إلى حفظ الملاك اللازم الرعاية.

فتبين أنه لا فرق في الواقعتين بين كونهما عرضيتين أو طوليتين من كون مقتضى القاعدة هو التخيير البدوي في كليهما، حتى بناء على استحالة الواجب المعلق وبناء على لزوم حفظ الملاك اللازم الرعاية في ظرفه المستقبل ولزوم إتيان المقدمات التي يوجب عدم إتيانها تفويت ذلك الملاك في ظرفه.

هذا تمام البحث لبيان آراء القائلين بالتخيير الاستمراري في الوقائع المتعددة من الشيخ والمحقق الإصفهاني والعراقي وبيان ما هو المستند لهم وما هو وجه المناقشة فيه.

نظرية صاحب الكفاية في تعدد الواقعة

لا يخفى أن الظاهر - من إيراده على كلام الشيخ بإمكان الإهمال في ملاك حكم العقل - رعاية الاحتياط، ولكن مختاره في المسألة هو التخيير الاستمراري وإن لم يصرح بمختاره، وذلك لوجهين:

الأول: تصريحه في باب الاشتغال بعدم كون الواقعة في زمان المستقبل مورداً لابتلاء المكلف فعلاً، واشتراطه في تنجيز العلم الإجمالي بكون أطرافه

مورداً للابتلاء الفعلي، كما اعتبر في فعلية التكليف كونه مورداً للابتلاء الفعلي. وعليه فلا يكون العلم بالواقعة التالية بنظره مؤثراً في تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، ولا العلم الإجمالي في الواقعة الأولى مؤثراً في تنجيز العلم الإجمالي في الواقعة الثانية في حرمة مخالفته، لعدم كون التكليف في كل منهما فعلياً مورداً للابتلاء حتى يكون العلم بكل منهما مؤثراً في تنجيز الآخر.

الثاني: تصريحه بجواز العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر مع اختلافهم في الفتوى، كأن يرى أحدهما وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة والآخر حرمة مبتنياً على عدم كون كل واحد منهما مورداً للابتلاء في زمان الابتلاء بالآخر.

حكم تعدد الواقعة مع الأهمية أو محتمل الأهمية

بقي البحث في صورة تعدد الواقعة فيما إذا كان أحد الطرفين أهم أو محتمل الأهمية، وفي هذه الصورة أيضاً كصورة وحدة الواقعة خلاف: من القول بتعيين الأهم أو ما هو محتمل الأهمية، من باب كون ما هو المردد من صغريات دوران الأمرين التعيين والتخير، وكون الأصل فيه هو التعيين، وهو المستفاد من كلام صاحب الكفاية رحمته ^(١).

ومن القول بالتخير لعدم كونه من صغريات ذلك الباب وهو مختار عدّة من المحققين منهم المحقق النائيني رحمته ^(٢). وحيث كان المنشأ للقولين هو

١. كفاية الأصول ٤٠٦.

٢. أجود التقريرات ٣: ٤٠٢.

كون المسألة من صغريات ذلك الباب أو عدمها، فلا بدّ من ملاحظة ما هو المناط لجريان أصالة التعيين فيه وإن تقدّم البحث عنه في صورة وحدة الواقعة، وهو اختصاص جريان هذا الأصل بباب التزاحم بين الحكمين من تعلق حكمين فعليّين بالمكلف وعدم قدرته إلا على امتثال واحد منهما.

ففي هذه الصورة يكون العقل حاكماً بتقديم الأهمّ ومحمّلاً الأهميّة على الآخر إمّا لوجهين - فيما إذا كان المستند للحكمين المتزاحمين الأدّة اللفظيّة المطلقة الكاشفة عن إطلاق ملاك الحكمين - من سقوط إطلاق دليل المهمّ ولزوم التحقّظ على إطلاق دليل الأهمّ أو محتمله عقلاً، ومن لزوم التحقّظ على ملاك الأهمّ عقلاً ورفع اليد عن تحصيل ملاك المهمّ.

وإمّا لخصوص الوجه الثاني فيما إذا كان المستند للحكمين لبيّاً ففي صورة وحدة الواقعة وإن لم يكن الأهمّ أو محتمله من صغريات باب التزاحم حتّى يكون مقتضى القاعدة فيها هو التعيين من هذه الناحية، ولأجله ذهب عدّة من المحقّقين إلى القول بالتخيير، خلافاً لصاحب الكفاية واخترنا فيه التعيين، ولكن لوجه آخر غير ما استند إليه صاحب الكفاية رحمته وهو أنّه إن قلنا بجريان الأصول النافية في مسألة الدوران من الاستصحاب كما هو المختار أو القول بالإباحة كما اختاره صاحب الكفاية أو البراءة فيكون مقتضاها هي الرخصة والتخيير، وذلك لاقتضاء تلك الأصول عدم اشتغال الذمّة بالتكليف الإلزامي.

وأما بناءً على عدم جريان الأصول النافية والقول بالتخيير من باب اللاحرجية العقليّة في صورة التساوي فلا بدّ من الأخذ بالأهمّ أو محتمله

فيها، وذلك لارتفاع ذلك المناط حينئذ لكون الأخذ به راجحاً موجباً لحصول الأمن من احتمال العقاب دون الأخذ بغيره. هذا في صورة وحدة الواقعة وكون أحد المحتملين أهم أو محتمل الأهمية.

وأما في صورة تعدد الواقعة ففيه جهة خاصة، من أجلها أفردنا البحث فيها مستقلاً وهي أن هذه الصورة وإن كانت غير مندرجة في كبرى باب التزاحم كما في صورة وحدة الواقعة ولكن في هذه الصورة حيث يكون الحكم متعدداً إذ المفروض كون المكلف عالماً بوجوب فعل وحرمة فعل آخر، كما لو أمر الأب ابنه بفعل ونهاه عن فعل آخر وكانت مخالفة أمره ونهيه موجبة لأذيته واشتبه الأمران، ففي مثله يكون أمر ونهيه ولا مانع لهما في مقام الجعل من جهة وحدة الموضوع المستلزم للتعبّد بالمتناقضين حتى يكون مندرجاً في باب التعارض، وكذا لا مانع لهما في مقام الامتثال من ناحية عدم قدرة المكلف إلا على إطاعة واحد منهما كما في إنقاذ الغريقين حتى يكون من صغريات باب التزاحم، بل يكون المانع عن امتثال كليهما هو الاشتباه في الموضوع، فلا يمكنه الجمع بين تحصيل الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية بالنسبة إلى كلا الحكمين، فيرجع التمانع إلى حكم العقل بلزوم إحراز إطاعة كلا الحكمين، ويكون المورد من صغريات باب التزاحم، ولكنّه ليس من باب التزاحم في الامتثال لكون المنشأ في ذلك الباب عدم قدرة المكلف إلا على امتثال أحد الحكمين، وفي المقام يكون قادراً على امتثال كليهما، بل كان من صغريات باب التزاحم في حكم العقل بلزوم إحراز الإطاعة وعدم ارتكاب المعصية.

ومن أجل ذلك يفترق موضوع حكم العقل في هذا المقام عن موضوع حكمه في مورد التزاحم في مقام الامتثال، فإنّ موضوع حكمه في المقام عدم إمكان إحراز الموافقة القطعية في كلّ من الحكمين مع إحراز الاجتناب عن المخالفة القطعية في كليهما، وذلك لما تقدّم من ملازمة الاجتناب عن المخالفة القطعية لكلا التكليفين في صورة تعدّد الواقعة مع ترك الموافقة القطعية لكليهما، ففي هذه الصورة من تعدّد الواقعة واحتمال أهميّة أحد الحكمين بناءً على لزوم تقديم جانب الاجتناب عن المخالفة القطعية في صورة تساوي الحكمين هل اللازم رعاية جانب الاجتناب عن المخالفة القطعية المقتضية لعدم تعيين محتمل الأهميّة أو تعيين محتمل الأهميّة المقتضي لعدم رعاية الاجتناب عن المخالفة القطعية فيها؟

وجهان: اختار المحقّق النائيني^(١) والمحقّق الخوئي^(٢) عدم تعيين المحتمل الأهميّة ولزوم الاجتناب عن المخالفة القطعية مستنداً إلى ما تقدّم من انحصار أصل التعيين بباب التزاحم في الامتثال وعدم كون المورد من صغرياته.

ولكن التحقيق هو تعيين الأخذ بما هو محتمل الأهميّة في هذه الصورة أيضاً وإن لزم منه المخالفة القطعية لما هو المهمّ بلافق في ذلك بين القول بالتخيير بين رعاية جانب تحصيل الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية في صورة تساوي الحكمين كما اختاره المحقّق العراقي والمحقّق

١. أجود التقريرات ٣: ٤٠٤.

٢. مصباح الأصول ٢: ٣٤٠.

الإصفيهاني رحمته الله أو لزوم تقديم جانب ترك المخالفة القطعية كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله والخوئي رحمته الله وهو المختار، والوجه في لزوم الأخذ بمحتمل الأهمية أما بناءً على مبنى التخيير فهو أنّ الحاكم بالتخيير في المقام هو العقل، وحيث إنّ المناط لحكمه بالتخيير هو عدم الترجيح بنظره لأحد الطرفين وقبح الترجيح مع فقد المرجح.

فمع احتمال أهمية أحد الطرفين والقطع بعدم أهمية الآخر يكون احتمال الأهمية مرجحاً بنظر العقل ولا يكون الحكمين على السواء في نظره، بل يتعين الأخذ بما هو الراجح عنده، ضرورة أنه بالأخذ بما هو محتمل الأهمية يحصل له الأمن من العقاب، وأما مع تركه والأخذ بما هو المهمّ يحتمل العقاب على تفويت المصلحة الزائدة القابلة للتدارك، فيلزم بحكم العقل تحصيل المؤمن عن هذا العقاب المحتمل.

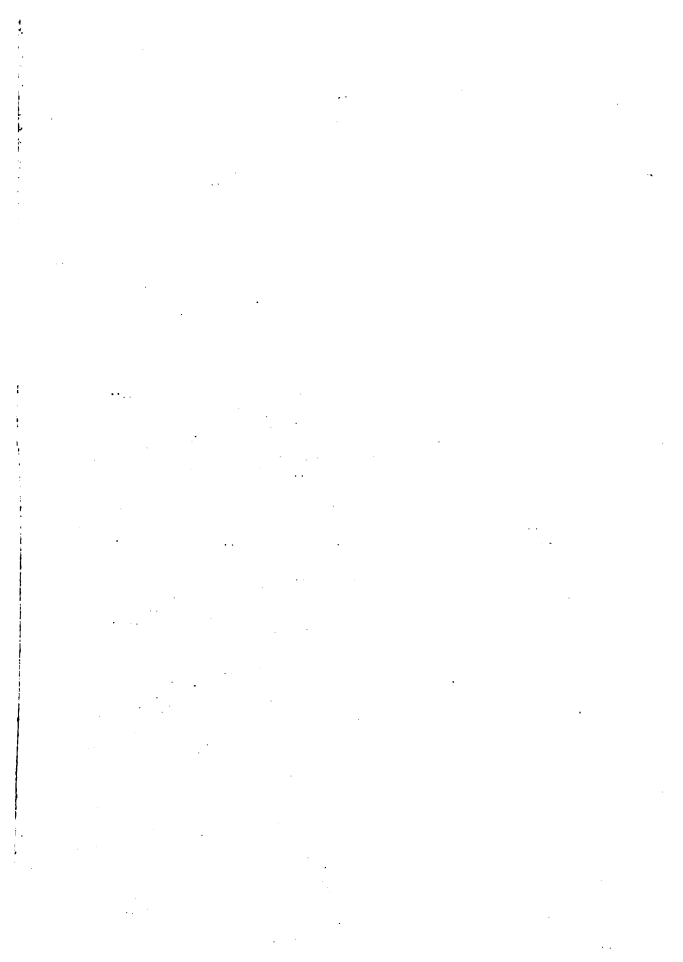
وأما على مبنى تقديم رعاية الاجتناب عن المخالفة القطعية على جانب تحصيل الموافقة القطعية في صورة التساوي كما هو المختار فالوجه في لزوم الأخذ بمحتمل الأهمية وعدم رعاية جانب الاجتناب عن المخالفة القطعية هو عدم كون حكم العقل بتقديم رعاية المخالفة القطعية من الأحكام التنجيزية غير المعلّقة، بل كان حكمه في المقام بالتقديم معلّقاً على عدم لزوم فوت ما هو محتمل الأهمية من التقديم، وذلك لاستحالة الإهمال في حكمه، فلامحالة حكمه بتقديم جانب الاجتناب عن المخالفة لا يكون مطلقاً، سواء لزم منه تفويت ما هو محتمل الأهمية أم لا، بل يكون مقيداً بعدم لزوم التفويت منه، وذلك لإدراك العقل جواز رفع اليد عن المهمّ بما يحتمل

أهميته دون العكس لاستلزامه احتمال فوت الملاك الزائد الموجب لاحتمال العقاب على تفويته فلا بد له من تحصيل المؤمن عنه عقلاً.

وعليه فإن قلنا بجريان الأصول الشرعية المرخصة في مسألة الدوران بين المحذورين من استصحاب عدم جعل الوجوب والحرمة أو البراءة الشرعية أو أصل الإباحة وقاعدة الحل كما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته فلا مانع من القول بالتخيير، وذلك لوجود المؤمن من العقاب بمقتضى هذه الأصول الشرعية.

وأما بناءً على عدم جريان الأصل المرخص فمقتضى القاعدة هو التعيين، لا بما ذكره صاحب الكفاية من كونه مندرجاً في صغريات باب التزاحم لما تقدّم من المناقشة فيه، بل لكون التخيير في المسألة إتماً هو من باب الاحرجية العقلية على المكلف واضطراره باختيار أحد الأمرين بعد فقد رجحان أحد الاحتمالين على الآخر، فمع وجود الرجحان لأحدهما من الأهمية أو احتمالها ينتفي موضوع حكم العقل بالتخيير، ويكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال من ناحية تنجيز العلم للحكم المعلوم بالإجمال بمقدار تمكّن المكلف من الامتثال، وحيث يحتمل تفويت الملاك اللازم التحصيل من الأهمية المتيقّنة أو المحتملة، فمقتضى قاعدة الاشتغال تحصيل المؤمن من رعاية الاحتياط والأخذ بالتعيين في هذه الصورة أيضاً، كما في صورة وحدة الواقعة لكن بوجه آخر.

هذا تمام البحث في مبحث الدوران. والحمد لله أولاً وآخراً.



فهرس الآيات الكريمة

- أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، ١٢٨، ٢٧٦
- أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ، ٢٩٩
- أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ، ٣٢٧
- أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ، ١٧٢، ١٨٧
- إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ، ٢٥٥
- إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا، ١٨٣
- إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ، ٩٨
- إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ، ٢٢٥
- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ، ٢٤٧
- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ، ٢٦٩
- ذِكْرِي وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ، ٤٩
- رَبَّنَا بِنُكْمِ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ، ٣٣٠
- فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، ٢٠٧
- فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ، ٢٠٧
- فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ، ٣٢٨
- كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ، ٩٧

اللَّهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَظَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، ٦١
 مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمُ وَأَنْتَ فِيهِمْ، ٤٧
 وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا، ٤٣
 وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي، ٤٣
 وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا، ٤٣
 وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا، ٢٥٦
 وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ، ٩٧
 وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ، ٢٤٨
 وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذُرُونَ، ٤٩
 وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، ٩٧، ٧٥
 وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ، ٤٧
 وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، ٣٧٥، ٣٧٤
 وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ، ٢٥٩
 وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، ٢٠٧، ٣٣٩، ٣٦١
 وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ، ٢٠٧
 وَيَذُرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا، ٩٦

فهرس الروايات الشريفة

- أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني، ٢٤٢
أخوك دينك فاحتط لدينك، ١٧٨، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٧٩، ٢٩٨، ٣٠٨، ٣١٠، ٣٨٧
إِذَا أُرْسِلْتَ كَلْبِكَ فَأَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، ٢٥٩
إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط، ٣٠٧، ٣١١
أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك، ٢١٧
اسكتوا عما سكت الله، ١٣٦، ١٣٧، ١٤١، ١٦٣
الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك، ١٨٤
الرأس موضع الذكاة، ٢٥٩
العقول ائمة الأفكار، والأفكار ائمة الحواس، ٣٦٥
القرعة لكل أمر مشتبه، ٢١٠
الماء إذا بلغ قدر كتر لا ينجسه شيء، ١١٧
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ٢٠٨، ٢١١، ٢٧٩
إن السمك ذكاته إخراجة من الماء، ٢٦١
ان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، ٣٠٥
أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني، ٣٣٧
بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، ١٧٧، ١٧٨، ٣٩٢، ٤٢٣، ٤٢٨، ٤٣٢

- حكيمى على الواحد حكيمى على الجماعة، ٩٨
 ذكاة وحيّة لا بأس بأكله، ٢٦٠
 ذكاه الذبح أولم يذكّه، ٢٧٣، ٢٧٢، ٢٥٦
 رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، ٩٥
 رفع عن أمّتي تسعة أشياء، ٥٢
 سأل زرارة أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب، ٢٧٢
 سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء، ٢٧٣
 سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء، ٢٧٣
 صل الجمعة بأذان هؤلاء فإنهم أشدّ شيء، ٢٢٧
 عن كتاب علي عليه السلام، ٢٦١
 كلّ شيء لك حلال، ٢٨١
 كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، ١٦٢
 كلّ شيء هولك حلال، ٢٥٢
 كل شيئى فيه حلال وحرام، ١٤٣
 كلّ شيئى لك حلال، ١٤٣
 لا بأس بهذاكله إلا بالثعالب، ٢٧٣
 لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا، ١٠٣
 لا ذكاة إلا بجديدة، ٢٦٠
 لا ضرر ولا ضرار في الاسلام، ٧٥
 لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، ٣٥٦
 لا تاكل ذبيحة لم تذبح من مذهبها، ٢٦٠
 لا تذك إلا بجديدة، ٢٦٠
 لا تنقض اليقين بالشك، ٤٠٩

- لا يحل مال إلامن حيث أحله الله، ٢٤٦
ما أذى عتي فعتي يؤدي، ٣٥١، ٢٢
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، ١٣٥
مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، ١٠
من بلغه شيء من الخير فعمل به كان ذلك له، ٣٥٩
من بلغه من الله فضيلة فأخذها وعمل بها، ٣٦٠
من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك، ٢٩٩
من سمع شيئاً من الثواب على شيء، ٣٦٩
من نظرفي حلالنا وحرامنا عرف أحكامنا، ٣٨١
هم في سعة حتى يعلموا، ١٦١
وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، ٢٢٩

فهرس أسماء المعصومين ؑ

أبو الحسن الرضا ؑ, ٢٧٣, ٢٢٢

أبو الحسن ؑ, ٧٦, ١٠٣, ٢٧٣

أبو عبد الله ؑ, ٥٢, ١١٣, ١٣١, ١٤٢, ٢٢٨, ٢٥٩, ٢٦١, ٢٧٢, ٣١٤, ٣٦٩

أبو جعفر محمد الباقر ؑ, ٤٤

أمير المؤمنين ؑ, ٢٢٢

رسول الله ﷺ, ٤٣, ٤٤, ٥٢, ٢٧٢, ٣١٤, ٣٦٠

فهرس الرواة

ابن بكير، ٢٥٦، ٢٦٢، ٢٧٤

أحمد بن محمد بن عيسى، ١٠٥

أحمد بن محمد بن يحيى، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٤٢

أحمد بن محمد خالد البرقي، ١٠٥

أحمد بن يحيى، ٥٢

أحمد بن إسماعيل بن سمكة، ١٠٧

إسماعيل الخثعمي، ١١٣

إسماعيل بن جابر، ١١٤

إسماعيل بن جابر الجعفي، ١١٤

إسماعيل بن عبد الرحمن، ١١٤

البرزطي، ٧٦

التلعكبري، ١٠٢

بسطام بن الحصين، ١١٤

جابر بن عبد الله الأنصاري، ٣٦٠

حريز بن عبد الله، ٥٢

حكيم بن حكيم، ٢٥٩

- حماد بن عيسى، ٥٢
 داود بن فرقد، ١٤٢
 ذريح المحاربي، ٢٢٧
 زرارة، ٢٧٢
 زكريا بن يحيى الواسطي، ١٤٢
 زيد الزراد، ١٠٨
 زيد النرسي، ١٠٨
 سعد بن عبدالله، ٥٢
 سماعة، ٢٦٠
 سيف بن عميرة، ١١٣
 عبد الرحمن بن الحجاج، ١٨٤
 عبد السلام بن صالح الهروي، ٤٣
 عبد الله بن سليمان، ١٤٣
 عبدالله بن سنان، ١٤٣
 علي ابن حمزة، ٢٦١
 علي بن حمزة، ٢٥٦
 علي بن محمد الكاتب، ٣١٠
 علي بن يقطين، ٢٧٣
 فضالة، ١١٣
 هشام بن سالم، ٣١٤
 يعقوب بن يزيد، ٥٢

فهرس الكتب

- الاحتجاج، ٢٦١
الامالي للشيخ الطوسي ؑ، ١٧٥، ٢٢٢، ٢٢٨، ٣١٠
التوحيد للشيخ الصدوق ؑ، ٥٢
الخصال للشيخ الصدوق ؑ، ٥٢
الخلاصة للعلامة ؑ، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٣
الدرية للشهيد الثاني ؑ، ١١١، ٣٥٩
الدرر، ٧٥
الذكرى للشهيد الأول ؑ، ٣٥٩
العروة للسيد محمد كاظم اليزدي ؑ، ٢٦٧، ٢٧٩
القاموس للفيروزابادي، ٢٥٨
الكافي لثقة الاسلام الكليني ؑ، ٣٦٥، ٣٦٩
اللسان لابن سيده، ٢٥٩
المعارج للمحقق ؑ، ٢١٥
المفردات للراغب، ٢٥٨
المقنع للشيخ الصدوق ؑ، ٣٤٠
النهاية لابن اثير، ٢٥٨

النهاية للشيخ الطوسي رحمته، ٤٣٦

النوادر، ١١٣

مجار الأنوار للعلامة المجلسي، ١٣١، ١١٣

تعليقة الرسائل (فرائد الأصول)، ٧٨، ٢٧

رسالة التسامح للشيخ الأنصاري رحمته، ٣٥٩

عيون أخبار الرضا رحمته، ٤٣

كتاب علي بن جعفر، ٢٦١

مصباح الأصول تقريرات لما القاه آية الله العظمى المحقق الخوني رحمته، ٣٢

معجم الرجال لآية الله العظمى الخوني رحمته، ١٠٢

من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق رحمته، ١٠٨

نهاية الدراية، ٣٣٠

فهرس الموضوعات

المقدمة.....	٥
البحث في الأصول العملية.....	٧
الأمر الأول.....	٧
نظرية الشيخ الأنصاري ؒ في تعريفها.....	٧
نقد كلام الشيخ ؒ.....	٩
نظرية صاحب الكفاية في تعريف الأصول العملية.....	١٤
وجه عدم اندراج قاعدة الطهارة في مسائل علم الأصول.....	١٨
نقد المحقق الإصفهاني لنظرية صاحب الكفاية.....	٢٠
نظرية المحقق الإصفهاني في تعريف علمي الأصول والفقہ.....	٢١
نظريته في وجه اخراج القواعد عن علم الأصول.....	٢٦
نظريته في مدلول حديث الرفع.....	٢٦
نقد كلام المحقق الإصفهاني.....	٢٧
بيان أقسام الشبهة.....	٣١
الأمر الثاني.....	٣١

- ٣٤..... تعيين مقتضى الأصل على فرض عدم تمامية الدليل على البراءة والاحتياط
- ٣٤..... الأمر الثالث:
- ٣٥..... نظرية المحقق النائيني رحمته
- ٣٦..... نقد نظريته
- ٣٦..... أدلة أصل البراءة
- ٣٧..... الاستدلال بالكتاب
- ٣٧..... الإشكالات الواردة على الاستدلال بالآية الشريفة
- ٣٧..... الإشكال الأول
- ٣٨..... وقد أجيب عن هذا الإيراد بأجوبة:
- ٣٨..... عدم وفاء الجواب بدفع الإشكال
- ٣٩..... نظرية الشيخ رحمته في الجواب عن الإشكال
- ٣٩..... نقد نظرية الشيخ رحمته
- ٣٩..... نظرية المحقق الإصفهاني رحمته في الجواب عنه
- ٤٢..... نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته
- ٤٧..... نظرية المحقق الخوئي رحمته في الجواب عن الإشكال
- ٤٨..... نقد هذه النظرية
- ٤٨..... ما هو التحقيق في الجواب عن الإشكال
- ٤٩..... الإشكال الثاني
- ٥٠..... الإشكال الثالث
- ٥٠..... جواب صاحب الكفاية رحمته عنه ونقده

- ٥١ الصحيح في الجواب
- ٥١ الحق في الإشكال على الاستدلال بالآية
- ٥٢ الاستدلال على البراءة بحديث الرفع
- ٥٣ البحث في دلالة الحديث على البراءة
- ٥٣ المحتملات من الحديث ثبوتاً وما هو المتعين منها إثباتاً
- ٥٤ التحقيق في المحتملات المذكورة
- ٥٧ نظرية صاحب الكفاية في مدلول الحديث
- ٥٨ إشكال المحقق الإصفهاني رحمته الله في كون المرفوع هو فعلية الحكم
- ٥٩ نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله
- ٥٩ مختار صاحب الكفاية في مراتب الحكم
- ٦٠ نقد المحقق الخراساني رحمته الله في مراتب الحكم
- ٦١ نظرية المنسوب إلى المشهور في مراتب الحكم
- ٦٢ نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله في فعلية الحكم
- ٦٣ نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله
- ٦٥ نظرية الشيخ والمحقق العراقي رحمته الله في مدلول الحديث
- ٦٧ وجه لزوم وحدة الرتبة في النقيضين
- ٦٩ نقد نظرية المحقق العراقي رحمته الله
- ٧٢ عدم لزوم وحدة الرتبة في النقيضين
- ٧٥ نظرية المحقق الحائري رحمته الله فيما هو المرفوع
- ٧٧ نقد نظرية المحقق الحائري رحمته الله

- ٧٨..... نظرية المحقق الخراساني رحمته الله
- ٧٨..... نقد نظرية المحقق الخراساني رحمته الله
- ٨٠..... نظريه المحقق الإيرواني رحمته الله في متعلق الرفع
- ٨٢..... نقد نظرية المحقق الإيرواني رحمته الله
- ٨٣..... تنبيهان متعلقان بدلالة الحديث
- ٨٤..... نظرية المحقق النائيني رحمته الله في الجواب عن الإشكال
- ٨٥..... نظرية المحقق العراقي رحمته الله في الجواب عنه
- ٨٨..... هل المرفوع هو الحكم الجزئي أو الأعم منه ومن الحكم الكلي
- ٨٨..... وجوه الإشكال في شمول المرفوع للحكم الكلي
- ٨٩..... جواب المحقق العراقي رحمته الله عن الإشكال
- ٩٢..... الحق في الجواب
- ٩٣..... الإشكال الثاني استحالة تعلق الرفع بالحكم
- ٩٥..... الإشكال الثالث في تعميم الرفع للحكم والموضوع
- ٩٦..... الإشكال الرابع في تعلق الرفع بالحكم الكلي
- ٩٨..... الإشكال الخامس في شمول الحديث للشبهة الحكمية
- ٩٩..... الجواب عن الإشكال ونقده
- ١٠٠..... الحق في الجواب
- ١٠١..... تنمة
- ١٠١..... البحث في سند الحديث
- ١٠٢..... وجوه توثيق أحمد بن محمد بن يحيى ونقدها

- ١٠٣..... الوجه الثاني ونقده
- ١٠٤..... الوجه الثالث
- ١٠٤..... ما ذكر من المناقشة في هذا الوجه والجواب عنها
- ١١٢..... وجه آخر لوثيقة احمد بن محمد
- ١١٣..... السند الآخر لحديث الرفع
- ١١٤..... تنبيهات حديث الرفع
- ١١٤..... التنبيه الأول
- ١١٦..... التنبيه الثاني
- ١١٨..... التنبيه الثالث
- ١٢١..... بيان مقتضى القاعدة في الاضطرار الى بعض الأجزاء أو الشروط
- ١٢١..... بيان مقتضى القاعدة في الجهل بالجزء أو الشرط
- ١٢٢..... التنبيه الرابع في ما يتوقف عليه جريان الحديث
- ١٢٨..... الامتنانية علة أو حكمة
- ١٢٩..... نظرية المحقق العراقي رحمته الله في المراد من الامتنان
- ١٣٠..... نقد نظرية المحقق العراقي رحمته الله
- ١٣٣..... التنبيه الخامس في بيان ما يعتبر في الحكم المرفوع
- ١٣٤..... التنبيه السادس في عدم اختصاص الرفع بالأحكام الإلزامية
- ١٣٥..... الاستدلال بحديث الحجب على أصل البراءة
- ١٣٦..... إيراد الشيخ رحمته الله على الاستدلال به
- ١٣٧..... جواب المحقق العراقي رحمته الله عن الإشكال

- جواب المحقق الإيرواني رحمته عن الإشكال ١٣٩
- عدم تمامية هذا الوجه أيضاً ١٤١
- الإشكال في سند الحديث ١٤٢
- الاستدلال بروايات الحل ١٤٣
- بيان الشيخ رحمته في الاستدلال برواية الحل ١٤٣
- بيان المحقق الخراساني رحمته في الاستدلال برواية الحل ١٤٤
- الإشكال العام في الاستدلال بروايات الحل ١٤٦
- الإشكال الخاص في بعض نصوص الحل ١٤٨
- الجواب عن إيرادهما ١٤٩
- جواب بعض الأعظم عن الإشكال ١٥٠
- الجواب عن الإشكال ١٥١
- الإشكال الخاص لبعض روايات الحل ١٥٢
- الاستدلال بحديث السعة ١٥٣
- إشكال الشيخ على الاستدلال بالحديث ١٥٣
- جواب صاحب الكفاية رحمته عن الإشكال ١٥٤
- نظرية صاحب مصباح الأصول ١٥٥
- نقد نظرية صاحب مصباح الأصول ١٥٦
- نظرية المحقق الإصفهاني رحمته لحديث السعة ١٥٦
- نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته ١٥٨
- مقتضى التحقيق في حديث السعة ١٦١

- ١٦٢..... الاستدلال برواية كل شيء مطلق
- ١٦٥..... نظرية صاحب الكفاية رحمته الله
- ١٦٧..... نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله في وجه دلالة الرواية على البراءة
- ١٧٠..... نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله
- ١٧٣..... التحقيق في نظرية المحقق الخراساني رحمته الله
- ١٧٤..... البحث في سند الرواية
- ١٧٥..... الاستدلال برواية الشيخ في الأمالي
- ١٧٦..... الاستدلال على البراءة بالإجماع القولي
- ١٨٠..... وجوه الاستدلال عليها بالإجماع العملي
- ١٨١..... الاستدلال على أصل البراءة بحكم العقل
- ١٨٢..... وجوه الاستدلال على البراءة بحكم العقل
- ١٨٥..... مقتضى التحقيق في المقام
- ١٨٦..... نظرية المحقق الإيرواني رحمته الله في وجود المانع لقاعدة قبح العقاب
- ١٨٧..... عدم تمامية نظريته
- ١٩١..... وجوه الاستدلال على أصل البراءة بالاستصحاب
- ١٩٢..... الوجه الأول
- ١٩٣..... نظرية المحقق العراقي رحمته الله في الوجه الأول
- ١٩٤..... ما يرد من الإشكال على نظريته
- ١٩٥..... إيراد صاحب الكفاية رحمته الله على نظرية الشيخ رحمته الله
- ١٩٥..... وجه النظر في كلام صاحب الكفاية

- جريان استصحاب العدم الأزلي ١٩٦
- وجوه الإشكال على الاستصحاب والجواب عنها ١٩٨
- وجه النظر في الجواب الحلي ٢٠٠
- الكلام في ما استدل به لوجوب الاحتياط ٢٠٧
- الاستدلال بالكتاب والجواب عنه ٢٠٧
- الاستدلال بأخبار التوقف ٢٠٨
- الجواب عنه ٢٠٩
- ما هو الصحيح في الجواب ٢١٢
- الاستدلال بالأخبار الآمرة بالاحتياط ٢١٣
- الاستدلال بموثقة عبدالله بن وضاح ٢١٧
- الاستدلال برواية الأمالي والجواب عنه ٢٢٢
- وقد أجب عنها بوجهين آخرين ٢٢٣
- التحقيق في الجواب عن صحيحة عبد الرحمن ٢٢٦
- الجواب عن الموثقة ٢٢٧
- الجواب عن رواية الأمالي ٢٢٨
- الجواب عن سائر الروايات ٢٢٨
- ما هو مقتضى الجمع بين أدلة البراءة وأدلة الاحتياط على فرض تماميتهما ٢٢٩
- نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله في الجمع بين حديث الرفع وأخبار الاحتياط ٢٣٠
- نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله ٢٣٠
- نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله في الجمع بين أخبار الحل وأخبار الاحتياط ٢٣١

- ٢٣١ نقد نظريته
- ٢٣٣ نظرية المحقق النائيني رحمته في أخبار الاحتياط
- ٢٣٣ نقد نظرية المحقق النائيني رحمته
- ٢٣٤ الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط
- ٢٣٤ نظرية الشيخ في تقريب الاستدلال بالعقل
- ٢٣٦ نقدا ما أفاده الشيخ رحمته
- ٢٣٦ الجواب الثاني من الشيخ رحمته
- ٢٣٧ التقريب الثاني للوجه الأول من الاستدلال بحكم العقل!!!
- ٢٣٨ جواب المحقق الخراساني رحمته عن التقريب المذكور
- ٢٤١ انحلال العلم الإجمالي حسب اختلاف المباني في اعتبار الأمارات
- ٢٤٤ الوجه الثاني من الاستدلال بحكم العقل على لزوم الاحتياط
- ٢٤٥ تنبيهات
- ٢٤٥ التنبيه الأول: في الأصل الموضوعي والتعرض لأمر
- ٢٤٥ الأمر الأول التعرض لكلام بعض الأعلام
- ٢٤٨ كلام صاحب الكفاية رحمته ونقده
- ٢٥١ تعريف الحكومة والورود
- ٢٥٣ الأمر الثاني: البحث في مفهوم التذكية
- ٢٥٣ مختار الشيخ رحمته في مفهومها
- ٢٥٤ نظرية صاحب الكفاية رحمته
- ٢٥٥ نظرية المحقق النائيني رحمته

- ٢٥٥ نظرية المحقق العراقي رحمته ونقده
- ٢٥٧ نظرية المحقق الإصفهاني رحمته
- ٢٥٨ وجه النظر في كلامه
- ٢٦٢ البحث في وجود المانع
- ٢٦٣ الثمرة المترتبة على كون التذكية هي السبب أو المسبب
- نظرية المحقق العراقي رحمته في وجه عدم جريان استصحاب عدم قابلية الحيوان
 ٢٦٤ للتذكية
- ٢٦٥ ما هو الفارق بين لوازم الوجود ولوازم الماهية
- ٢٦٦ ما يرد على نظريته من الإشكال
- ٢٦٧ كلام بعض الأعاظم في الجواب عما أفاده المحقق العراقي
- ٢٦٨ عدم تمامية ما أفاده بعض الأعاظم
- ٢٧٠ ما هو الوجه لعدم جريان استصحاب عدم القابلية للتذكية أولاً
- ٢٧١ توقف الأصل العملي على عدم الأصل اللفظي
- ٢٧٢ مستند القائل بعدم قابلية غير ما كول اللحم للتذكية ونقده
- ٢٧٢ مستند القائل بوجود العام الدال على قابلية كل حيوان للتذكية
- ٢٧٥ صور الشبهة الحكمية ومقتضى الأصل العملي في كل واحد منها
- ٢٧٧ ما هو الفارق بين الشك في شرطية شيء وبين الشك في مانعيته
- ٢٧٩ صور الشبهة الموضوعية ومقتضى الأصل فيها
- ٢٨١ تفصيلان:
- ٢٨٣ مقتضى التحقيق في هذا التفصيل

- ٢٨٥..... التنبيه الثاني
- ٢٨٦..... البحث في إمكان الاحتياط
- مناقشة المحقق الإيرواني في حسن الاحتياط في العبادات في الشبهات البدوية
ودفعها..... ٢٨٧
- ٢٨٨..... وجه عدم إمكان الاحتياط فيها
- ٢٨٨..... الجواب عنه بوجهين
- ٢٨٩..... إشكال صاحب الكفاية في الوجهين
- ٢٩٠..... إيراد المحقق الإصفهاني على الوجه الأول
- ٢٩٣..... وجوه النظر في كلامه
- ٢٩٥..... جواب الشيخ عليه السلام عن الدور
- ٢٩٥..... وجه النظر في جوابه
- ٢٩٦..... جواب صاحب الكفاية عن الإشكال ونقده
- ٢٩٦..... ما هو الصحيح في وجه إمكان الاحتياط في العبادة
- ٢٩٩..... نظرية المحقق النائيني عليه السلام في عدم إمكان مولوية الأمر بالاحتياط
- ٢٩٩..... نقد نظرية النائيني عليه السلام
- ٣٠١..... كلام المحقق العراقي عليه السلام في عدم إمكان مولوية الأمر بالاحتياط
- ٣٠٢..... وجوه النظر في كلامه
- ٣٠٣..... محتملات الأمر بالاحتياط بحسب مقام الثبوت وما يترتب عليه
- ٣٠٥..... نظرية المحقق العراقي في مدلول أوامر الاحتياط
- ٣٠٧..... نقد نظرية المحقق العراقي

- ٣٠٩ مقتضى التحقيق في مدلول الروايات
- ٣١٣ تحقّق القرينة بإتيان العمل بقصد الأمر بالاحتياط
- ٣١٤ التنبيه الثالث: في أخبار من بلغ
- ٣١٤ المرحلة الأولى في مدلول الروايات بحسب مقام الشبوت
- ٣١٧ المرحلة الثانية البحث في ما هو الظاهر من الروايات
- ٣٢٠ وجوه النظر في هذا الوجه
- ٣٢١ ما يوجب تعنون العمل بعنوان الحسن أو القبيح
- ٣٢٤ ما أفاده في وجه عدم تقييد الروايات المطلقة بالروايات المقيّدة ونقده
- ٣٢٥ نظرية المحقّق النائيني رحمته الله في مدلول روايات من بلغ ونقده
- ٣٢٦ نظرية المحقّق الإصفهاني رحمته الله في وجه دلالتها على استحباب العمل ونقده
- ٣٢٨ نقد نظرية المحقّق الإصفهاني
- ٣٣٣ الأمور المترتبة على هذا البحث
- ٣٣٧ الأمر الثاني: في تعارض هذه الأخبار مع أدلة حجية خبر الثقة
- ٣٣٩ الأمر الثالث في شمول أخبار من بلغ لفتوى الفقيه
- ٣٣٩ نظرية المحقّق النائيني رحمته الله والعراقي والإصفهاني
- ٣٤١ نقد نظرية المحقّق الإصفهاني
- ٣٤١ مقتضى التحقيق في المقام
- ٣٤٢ الأمر الرابع في شمول هذه الأخبار للمكروهات
- ٣٤٢ أدلة التعميم ومناقشتها
- ٣٤٤ الأمر الخامس شمول الأخبار للخبر الضعيف الدال على الوجوب

- ٣٤٨..... الأمر السادس في شمول الأخبار لما قامت القرينة على عدم الاستحباب
- ٣٥٠..... نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله
- ٣٥٣..... نقد نظرية المحقق الإصفهاني رحمته الله
- ٣٥٨..... عدم شمول أخبار من بلغ فضائل الأئمة عليهم السلام
- ٣٥٩..... نظرية الشيخ الأنصاري رحمته الله في شمولها للفضائل
- ٣٦٠..... نقد نظرية الشيخ
- ٣٦١..... إيراد المحقق الإصفهاني رحمته الله على كلام الشيخ رحمته الله
- ٣٦٣..... نقد إيراد المحقق الإصفهاني على الشيخ
- ٣٦٦..... عدم شمول هذه الأخبار لما قامت الحجة على حرمة
- ٣٦٧..... نقد ما في مصباح الأصول
- ٣٦٧..... شمول أخبار من بلغ للأخبار العامة
- ٣٦٨..... نظرية الشيخ الأنصاري
- ٣٦٨..... شبهتان ودفعهما
- ٣٧٠..... التنبيه الرابع
- بيان الإشكال الوارد على جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية ودفعها
- ٣٧٠.....
- ٣٧٣..... صور الشبهة الموضوعية وحكمها
- ٣٧٤..... جواب الشيخ عن الإشكال
- ٣٧٥..... نقد ما أجاب به الشيخ رحمته الله
- ٣٧٥..... الحق في الجواب

- ٣٧٨..... نظرية المحقق النائيني رحمته الله
- ٣٧٩..... جواب المحقق الإصفهاني رحمته الله عن الإشكال
- ٣٨٠..... نقد ما أجاب به المحقق الإصفهاني رحمته الله
- ٣٨٥..... نظرية المحقق النائيني رحمته الله من التفصيل بين النهي على نحو السالبة المحصلة والمعدولة
- ٣٨٦..... كيفية التبويض في الاحتياط
- ٣٩٠..... مبحث دوران الأمرين المحذورين
- ٣٩٠..... تعيين موضوع البحث فيه
- ٣٩١..... أقسام دوران الأمرين المحذورين
- ٣٩١..... نظرية الشيخ في القسم الأول
- ٣٩٢..... نظرية صاحب الكفاية رحمته الله
- ٣٩٤..... إشكال المحقق الإصفهاني على صاحب الكفاية
- ٣٩٥..... نقد نظرية الإصفهاني
- ٣٩٦..... إشكال المحقق العراقي على المحقق الخراساني
- ٣٩٧..... الحق في الإشكال
- ٣٩٨..... جواب المحقق العراقي عن الإشكال
- ٣٩٩..... وجه النظر في جوابه
- ٤٠١..... القول بتعين الأخذ بالحرمة
- ٤٠٢..... أقسام التخيير ومستند القول الثالث
- ٤٠٤..... جريان البراءة العقلية في دوران الأمرين المحذورين

- ٤٠٥..... ما أورد على جريان البراءة الشرعية
- ٤٠٧..... مقتضى التحقيق في المقام
- ٤٠٨..... البحث في جريان الأصول المحرزة
- ٤٠٩..... ما أورد على جريان الأصل المحرز
- ٤١٣..... محصل البحث في القسم الأول
- ٤١٣..... مقتضى القاعدة فيما إذا كان أحدهما أهم
- ٤١٥..... مستند القول بتعيين الأخذ بالأهم
- ٤١٨..... نظرية السيد الطباطبائي رحمته الله في الأخذ بأصالة التعيين ونقده
- ٤٢٠..... الكلام في القسم الثاني من دوران الأمرين المحذورين
- ٤٢٢..... حكم القسم الثالث
- ٤٢٣..... مستند القول بالتخيير الاستمراري
- ٤٢٤..... مستند القول بالتخيير البدوي
- ٤٢٥..... إشكالات الشيخ على الوجوه المذكورة
- ٤٢٧..... مقتضى التحقيق في المقام
- ٤٢٨..... جوابه عن الوجه الثاني ونقده
- ٤٢٩..... جوابه رحمته الله عن الوجه الثالث
- ٤٣٠..... إيراد صاحب الكفاية على جوابه
- ٤٣٠..... مستند الشيخ في التخيير الاستمراري
- ٤٣١..... الكلام في الدوران لتعارض النصين
- ٤٣٣..... إيراد المحقق الخراساني على الشيخ

- ٤٣٥..... مختار صاحب الكفاية في نوع التخيير
- ٤٣٦..... نظرية المحقق الإصفهاني في التخيير الاستمراري
- ٤٣٧..... نقد نظرية الإصفهاني
- ٤٣٩..... نظرية المحقق العراقي في التخيير الاستمراري
- ٤٤٣..... نقد نظرية المحقق العراقي رحمته الله
- ٤٤٣..... نظرية المحقق النائيني رحمته الله
- ٤٤٦..... نقد نظرية المحقق النائيني رحمته الله
- ٤٤٧..... نظرية صاحب الكفاية في تعدد الواقعة
- ٤٤٨..... حكم تعدد الواقعة مع الأهمية أو محتمل الأهمية
- ٤٥٥..... فهرس الآيات الكريمة
- ٤٥٧..... فهرس الروايات الشريفة
- ٤٦٠..... فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام
- ٤٦١..... فهرس الرواة
- ٤٦٣..... فهرس الكتب