

مَنْتَهَى الدَّرَجَاتِ

يُنِي

تَوْضِيحُ الْكُفَايَةِ

لِلْمُؤَلَّفَاتِ

الْقِيَمَةِ الْحَقِيقَةِ سَمَاءُ آيَةِ اللَّهِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَارِثِيِّ الرَّقِّيِّ

مُتَأَدِّلًا إِلَى الطَّبَعَةِ بِإِذْنِ الْمُطْبَعِ وَأَمْرًا بِإِذْنِ السَّيِّدِ

مَنْهَى الدِّمَاءِ

فِي

تَوْضِيحِ الْكُفَايَةِ

تَأَلَّفَ

الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقَ

سَيِّدَ آيَةِ اللَّهِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخَارِجِيِّ الْمُرْجِيَّ

إِعْدَادَ

مُحَمَّدَ عَلِيَّ الْمَوْسَوِيِّ الْمُرْجِيَّ

الجزء السادس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه محمّد وآله الطيبين
الطاهرين، سيّما الإمام المبين وغيّاث المضطرّ المستكين عجل الله تعالى فرجه الشريف،
واللعن على أعدائهم إلى يوم الدين.

خاتمة

يذكر فيها أمران استطراداً:

الأوّل^١: هل الظن كما يتّبع عند الانسداد

الظن في الأمور الاعتقادية

(١) الغرض من عقد هذا الأمر بيان أنّ الظن الانسدادي كما يكون حجّةً في الفروع، هل يكون حجّةً في الأصول الاعتقادية حال انسداد باب العلم بها أم لا ؟ وأنّ الحقّ عدم حجّيته فيها.

توضيح ذلك: أنّ الأمور الاعتقادية على قسمين :

أحدهما: ما يكون متعلّقُ الوجوب فيه نفسَ عقد القلب والالتزام بما هو في الواقع ونفس الأمر، من دون أن يتعلّق تكليف بلزوم تحصيل المعرفة به، ثم عقد القلب عليه.

ثانيهما: ما يكون متعلّقُ الوجوب فيه معرفته والعلم به، ليكون الاعتقاد به

عن علم.

أمّا القسم الأوّل، فملخص الكلام فيه: أنّه لا مجال لاعتبار الظنّ فيه، ضرورة أنّه لا يعتبر فيها العلم حتى يقوم الظنّ مقامه مع انسداده، فإنّ المطلوب فيه - وهو

الاعتقاد والتسليم - يحصل بدون العلم والظن، لحصول الانقياد بمجرد عقد القلب على الأمر الاعتقادي على ما هو عليه في الواقع، فيحصل المطلوب في الأمور الاعتقادية بمجرد الاعتقاد بما اعتقد به مولانا الإمام الصادق عليه أفضل الصلاة والسلام من دون حاجة إلى تحصيل العلم بها.

وهذا بخلاف الفروع، فإنَّ المطلوب فيها تطبيق متعلقات الأحكام على أعمال الجوارح، وهو موقوف على العلم بالأحكام أو الاحتياط، والمفروض انسداد باب الأول، وعدم وجوب الثاني أو بطلانه، فلا بدَّ من اعتبار الظنَّ في الفروع، إذ ليس شيء أقرب منه إليها. هذا في القسم الأول.

وأما القسم الثاني، فسيأتي الكلام فيه.

وقد تعرّض شيخنا الأعظم لهذا البحث بقوله: «الأمر الخامس في اعتبار الظن في أصول الدين، والأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة، أو الحاصلة عن خصوص النظر، وكفاية الظنَّ مطلقاً أو في الجملة ستة ... إلى أن قال: إنَّ مسائل أصول الدين وهي التي لا يطلب فيها أولاً وبالذات إلا الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً وإن ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية على قسمين:

أحدهما: ما وجب على المكلف الاعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم بالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق، فيجب.

الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف»^(١).

عقلاً^(١) (*) في الفروع العملية، المطلوب فيها أولاً^(٢) العمل بالجوارح، يتبع^(٣) في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد^(٤) القلب

(١) إشارة إلى ما اختاره من حجّة الظنّ حال الانسداد على الحكومة دون الكشف.

(٢) إشارة إلى ما قيل في تعريف الحكم الفرعي، من كونه ممّا يتعلّق بالعمل بلا واسطة، فالمطلوب أولاً هو العمل بالجوارح، والالتزام النفساني لو كان مطلوباً في الفروع كان مطلوباً ثانياً.

(٣) خبر قوله: «هل الظن» و«من الاعتقاد» بيان لعمل الجوانح.

(٤) هذا وما بعده بيان للاعتقاد، والضمائر الأربعة المجرورة راجعة إلى الأصل الاعتقادي المستفاد من «الأصول الاعتقادية» وتأنيهاً أولى.

(*) ظاهره اختصاص بحث حجية الظن في الأصول الاعتقادية بالظنّ الانسدادي، لكن يظهر من القول الثالث وغيره - المنقول في الرسائل - عمومُ النزاع للظن غير الانسدادي، قال الشيخ الأعظم: «الثالث: كفاية الظن مطلقاً، وهو المحكي عن جماعة... إلخ»^(١) فراجع.

ثم إنَّ المقصود إن كان إثبات حجية الظنّ الانسدادي في الأمور الاعتقادية بنفس المقدمات الجارية في الأحكام الفرعية، فهو واضح البطلان، لاختصاص الدليل بمورده وهو الفروع، إذ من جملة مقدمات العلم الإجمالي بالأحكام الفرعية، وعدم وجوب الاحتياط فيها، ومن المعلوم أنَّهما أجنبيان عن الأصول الاعتقادية.

وإن كان المقصود إجراء مقدمات - نظير مقدمات الانسداد الجارية في الفروع - في الأصول الاعتقادية، ففيه: أنَّ المطلوب في القسم الأوّل منها ليس تحصيل

عليه، وتحمله، والانقياد له، أو لا ؟

ثم إنَّ العلم والاعتقاد ليسا متلازمين، بل النسبة بينهما عموم من وجه، لاجتماعهما في بعض الموارد، كمن يعلم بأصول العقائد ويعقد قلبه عليها، ويفترقان في عقد القلب على الواقع على ما هو عليه من دون علم به، كاعتقاد أكثر المؤمنين بخصوصيات البرزخ والحشر مع عدم علمهم بها، وفي علم بعض ببعض أصول العقائد مع عدم عقد القلب عليه كالمناققين، حيث إنَّهم يعلمون ببعض الأمور الاعتقادية ولا يعتقدون بها، كما يشهد به قوله سبحانه وتعالى: ﴿ جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ﴾^(١).

قال المحقق القمي في بيان حقيقة الإيمان بالنسبة إلى القلب والجوارح ما هذا لفظه: « قيل: إنَّه فعل القلب فقط، وقيل: إنَّه فعل الجوارح، وقيل: إنَّه فعلهما معاً. وذهب إلى الأوَّل المحقق الطوسي في بعض أقواله، وجماعة من أصحابنا والأشاعرة. والتحقيق: أنَّه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم، بل لا بدَّ من عقد القلب على مقتضاه وجعله ديناً له، وعازماً على الإقرار به في غير حال الضرورة والخوف، بشرط أن لا يظهر منه ما يدلُّ على الكفر.

والحاصل: أنَّ محض العلم لا يكفي، وإلَّا لزم إيمان المعاندين من الكفَّار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم كما نطقت به الآيات »^(٢).

العلم بما حتى يقوم الظن مقامه إذا تعلَّز، إذ المفروض كفاية عقد القلب عليها، وهو يتحقق بدون العلم بما يجب الاعتقاد به، فلا تتم المقدمة الأولى منها.

«١» النمل، الآية: ١٤

«٢» قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٨٣

الظاهر لا، فإن^{١١} الأمر الاعتقادي وإن انسدّ باب القطع به، إلّا أنّ باب الاعتقاد إجمالاً^٢ بما^٣ هو واقعه والانقياد^٤ له وتحمله، غير^٥ منسدّ، بخلاف العمل بالجوارح، فإنّه^٦ لا يكاد يعلم مطابقتها^٧ مع ما هو واقعه^٨ إلّا بالاحتياط، والمفروض^٩ عدم وجوبه شرعاً أو عدم جوازه عقلاً، ولا أقرب من العمل على وفق الظن^{١٠}.

(١) تعليل لعدم حجّية الظنّ في الأصول الاعتقادية، وحاصله: أنّ اعتبار الظنّ في الأصول الاعتقادية منوط بتمامية مقدّمات الانسداد التي منها عدم إمكان الاحتياط المحرّز عملاً لمطابقة المأثريّ به للواقع، ليدور الأمر بين الأخذ بالماضون وطرفه، ويقدم الأخذ بالماضون نظراً إلى قبح ترجيح المرجوح على الراجح. وهذا بخلاف الأصول الاعتقادية، فإنّ باب الاعتقاد فيها ولو إجمالاً مفتوح، ومعه لا دوران حتى تصل النوبة إلى اعتبار الظنّ فيها.

(٢) قيد للاعتقاد، أي الاعتقاد الإجمالي.

(٣) متعلق بـ «الاعتقاد» وضمير «واقعه» راجع إلى الأمر الاعتقادي.

(٤) عطف تفسيري للاعتقاد، وضميرا «له، تحمله» راجعان إلى الموصول في

«بما هو».

(٥) خبر «أنّ باب».

(٦) الضمير للشأن.

(٧) أي: مطابقة العمل حال الانسداد، كما هو مفروض البحث.

(٨) أي: واقع العمل بالجوارح.

(٩) الواو للحال، أي: والحال أنّ الاحتياط غير واجب شرعاً أو غير جائز

عقلاً، كما تقدّم في مقدمات الانسداد.

(١٠) يعني: وليس شيء أقرب إلى الواقع من العمل بالظن، فلو لم يعمل به - بل

وبالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية^(١) على الظنّ فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها^(٢)، فلا يتحمّل^(٣) إلّا لما هو الواقع، ولا ينقاد إلّا له، لا لما هو مظنونه. وهذا بخلاف العمليّات^(٤)، فإنّه لا محيص عن العمل بالظنّ فيها مع مقدّمات الانسداد.

نعم^(٥) يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن، من باب وجوب

عمل بما دونه - لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وقد عرفت قبّحه في مقدّمات الانسداد.

(١) من الانقياد والاعتقاد المقابل للجحود والإنكار، والأولى التعبير بـ «الجوانحية».

(٢) هذا الضمير وضمير «فيها» المتقدم راجعان إلى الاعتقادات.

(٣) هذا نتيجة لقوله: «لا موجب مع انسداد ... مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع».

(٤) وهي الفروع التي يكون المطلوب فيها العمل الجارحي.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من الأصول الاعتقادية.

(٥) هذا شروع في بيان القسم الثاني من الأمور الاعتقادية، وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته والعلم به، ليكون الاعتقاد به عن علم.

وتوضيح ما أفاده: أنّ تحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى واجب نفسي عقلي عند العدلية، وشرعي عند الأشاعرة، لإنكارهم التحسين والتقصيح العقليين. والوجه في وجوبه عقلاً هو وجوب شكر المنعم، والمعرفة تكون أداءً له، فتجب، فنفس المعرفة شكر للمنعم. وهذا المناط يوجد في معرفة الأنبياء والأئمة عليهم السلام. فيجب

المعرفة لنفسها^(١)، كمعرفة الواجب تعالى وصفاته

معرفتهم من باب شكر المنعم، لأنهم وسائط نعمه وفيضه جلّ وعلا. ولا دليل على وجوب المعرفة بأمرٍ آخر غير ما ذكر، إلا أن ينهض من الشرع ما يدلّ عليه.

وزاد شيخنا الأعظم عليها وجوبَ تحصيل المعرفة بالمعاد الجسماني، قال تعالى: «وبالجملة فالقول بأنه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات، المنزه عن النقائص، وبنوّة محمد صلى الله عليه وآله وبإمامة الأئمة عليهم السلام والبراءة من أعدائهم، والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالباً عن الاعتقادات السابقة، غير بعيد بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة... إلخ»^(١).

ومراده بالاعتقادات السابقة تفاصيل المعاد من الحساب والصراط والميزان وغيرها. لكنّه تعالى لم يستند في وجوب المعرفة إلى شكر المنعم.

ونقل وجوب ذلك أيضاً بالإجماع عن العلامة في الباب الحادي عشر، وأثّه لابدّ من تحصيل المعرفة، ولا تكفي المعرفة التقليدية، حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية، وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه، والنسبة، والإمامة، والمعاد بالدليل، لا بالتقليد»^(٢).

هذا فيما يجب تحصيل المعرفة به. وأمّا جواز قيام الظنّ مقامها، فسيأتي الكلام عنه عند تعرض المصنف له.

(١) صريح العبارة أنّ وجوب المعرفة نفسي لا غيري، والوجه فيه كونه تبارك وتعالى مستجمعاً لجميع صفات الكمال، فيستحقّ أن يعرف.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٦٨

«٢» المصدر، ص ٥٧٢، ولاحظ: الباب الحادي عشر، ص ٣ - ٤

أداءً^(١) لشكر بعض نعمائه، ومعرفة^(٢) أنبيائه، فإتّهم وسائط نعمه وآلائه (*).

(١) ظاهره أنّ وجوب المعرفة غيري مقدّمةً لشكر المنعم الواجب، وهو ينافي وجوبها نفسياً كما أفاده.

إلا أن يقال: إنّ المراد من وجوب المعرفة نفسياً أنّ وجوبها ليس كالوجوبات المقدمة الناشئة من وجوب الغير، فلا ينافي كونه لأجل الغير، وهو أداء الشكر. أو يقال: مقصوده **يُتَبَيَّنُ** أنّ نفس المعرفة بما هي شكرٌ، بل هي أعلى مراتب الشكر من العلم والحال والعمل، والمراد بالأولى معرفة المنعم، وبالثانية التخصع والتخشع له قلباً، وبالثالثة صَرَفَ البصر والسمع واللسان وغيرها من الجوارح فيما خلقت لأجله بأداء ما هو وظيفته.

وعليه، فمعرفة المنعم بنفسها من أفضل مراتب الشكر، فيجب نفسياً.

(٢) معطوف على «معرفة الواجب».

(*) إن كان غرضه **يُتَبَيَّنُ** توقف شكر المنعم على معرفتهم **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**، ففيه: عدم التوقف عقلاً، لإمكان تحققه بدونها، وعدم فهوّس برهان عليه أيضاً. وإن كان غرضه لزوم معرفتهم **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**، لأنّهم وسائط فيضه جلّ وعلا، ووسائل وصول النعم إلى الخلق، بحيث يكون لهم دخل في فعله جلّ وعلا، فهو ينافي التوحيد الفعلي، ويكون الشكر لهم على حدّ شكر المنعم الحقيقي شركاً بالمنعم بما هو منعم.

والحاصل: أنّ دخلهم **عَلَيْهِمُ السَّلَامُ** في النعم ليس كدخله تبارك وتعالى فطرياً حتى يوجب شكرهم المقتضي لوجوب معرفتهم، فلا ينبغي جعل وجوب معرفتهم في عرض وجوب معرفته جلّ وعلا، ومن باب وجوب شكره عظم شأنه، بل لا بدّ من استناد وجوب معرفتهم إلى وجه آخر، وهو: أنّ الشكر المناسب لمقام المنعم الحقيقي والمعيّن

بل وكذا معرفة الإمام عليه السلام على وجهٍ صحيح^(١) (*)، فالعقل يستقلُّ بوجوب معرفة النبي ووصيِّه لذلك^(٢)، ولاحتمال الضرر^(٣) في تركه^(٤).

(١) وهو كون الإمامة كالنبوة من المناصب الإلهية، فالإمام كالنبي منصوب من قبله سبحانه وتعالى، ومن وسائط نعمه وآلائه، فتجب معرفته عليه السلام كمعرفته صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢) أي: لأداء شكر المنعم.

(٣) هذا وجه ثانٍ لوجوب تحصيل المعرفة به تعالى وبنيِّه ووصيِّه، يعني: أن وجوب معرفة الباري عزَّ وجلَّ والنبي والوصي يكون لأداء الشكر، ولاحتمال الضرر في ترك المعرفة، هذا.

لكن التعليل باحتمال الضرر ينافي نفسية وجوب المعرفة، ويجعله غيرياً. إلّا أن يوجّه بما تقدّم من أن المراد بنفسية الوجوب عدم كونه ناشئاً عن وجوب الغير، فلا ينافي كونه لأجل الغير وهو الضرر.

(٤) الأولى أن يقال: «في تركها» لرجوع الضمير إلى المعرفة.

من ناحيته لا يعلم إلّا من قبل أوليائه عليهم الصلاة والسلام، لأنهم وسائط التشريع، لقصور النفوس البشرية عن تلقّي الوحي الإلهي بلا وساطة تلك الذوات المقدسة. وبالجملة: فالشكر على الوجه المطلوب له سبحانه وتعالى أوجب معرفتهم، فلا يكون وجوب معرفتهم في عرض وجوب معرفته عزَّ اسمه. وهذا وجه وجيه لا يعتريه ريب.

(*) وهو كون الإمامة كالنبوة منصباً إلهياً يحتاج إلى تعيينه تعالى ونصبه، لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين، وهو الوجه الآخر.

ولا يجب ^(١) عقلاً (*) معرفة غير ما ذكر، إلا ما وجب شرعاً معرفته كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه آخر ^(٢) غير صحيح، أو أمر ^(٣) آخر مما دلّ الشرع على وجوب معرفته.

(١) يعني: أن الأمور الاعتقادية التي يجب عقلاً تحصيل المعرفة بها، ثم عقد القلب عليها - الذي هو المطلوب في جميع الأمور الاعتقادية على ما تقدم في صدر البحث - منحصرة في الأمور الثلاثة المذكورة أعني بها: ذات الباري تعالى والنبي والإمام صلى الله عليه وآله، ولا دليل عقلاً على وجوب المعرفة في غيرهم من الاعتقادات.

(٢) وهو عدم كون الإمامة من المناصب الإلهية كما يقوله غيرنا، ووجوب معرفته حينئذ لا يكون عقلياً، لأنه على هذا المبنى الباطل ليس من وسائط نعمه جلّ وعلا، فلو وجب معرفته لكان شرعياً كما ادّعى دلالة الروايات المدّعى تواترها مثل «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» ^(١) على ذلك.

(٣) عطف على «الإمام» وذلك كالمعاد الجسماني، فإنه ممّا استقلّ العقل بوجوب وجوده، لكن لم يحكم بوجوب معرفته، لعدم وجود مناط الحكم العقلي - وهو شكر المنعم - فيه حتى يجب تحصيل العلم به، بل ولا يتمّ الحكم بوجوب العلم به بمناط دفع الضرر المحتمل أيضاً. نعم مقتضى كون المعاد من ضروريات الدين هو وجوب العلم به شرعاً.

(*) هذا عدول عما أفاده في تعليقه على الرسائل من انقسام ما يجب معرفته

«١» بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٧٦ - ٩٤، باب وجوب معرفة الإمام عليه السلام (ورد هذا المضمون في كثير من أخبار الباب، فراجع).

إلى أقسام ثلاثة بقوله: «أحدها: ما يجب معرفته عقلاً بما هو هو .

ثانيها: ما يجب معرفته كذلك، لكونه ممّا جاء به النبي ﷺ وأخبر به، وإلا لم يعرف له خصوصية موجبة للزوم معرفته من بين الأشياء .
ثالثها: ما يجب معرفته شرعاً»^(١).

وجعل من القسم الأول معرفة الله ومعرفة أنبيائه وأوصيائهم ﷺ على وجه صحيح، وهو كون الولاية كالنبوة منصباً إلهياً. وجعل من القسم الثاني ما علم ثبوته من الدين ومّا جاء به سيّد المرسلين ﷺ.

أقول: لعل وجه العدول ما نبّه عليه بعض محققي المحشين فيّ من أنّه إذا كان اللازم في الأمور الاعتقادية مجرد الالتزام النفساني وعقد القلب، واختص وجوب تحصيل العلم والمعرفة ببعضها كما هو صريح كلامه، فلا وجه لعدّ القسم الثاني ممّا يجب معرفته، لعدم دليل على وجوبه لا عقلاً ولا نقلاً. ومع هؤلوه على وجوب تحصيل العلم بما جاء به النبي ﷺ يعمّ كلّاً من الأمور الاعتقادية والأحكام الفرعية، إذ الموجب لتحصيل العلم - وهو عنوان مجيئه ﷺ به - مشترك بين الكل، فلا وجه لتخصيص الوجوب ببعض.

ومن المعلوم أنّ نفي هذا الوجوب لا ينافي وجوب الالتزام بجميع ما جاء ﷺ به، لعدم التلازم بينهما، ضرورة إمكان الالتزام بشيء على ما هو عليه مع عدم العلم به تفصيلاً، بل ولا إجمالاً، كخصوصيات البرزخ والبعث وغيرها.

وأما وجوب الالتزام بذلك مع عدم العلم به، فلأنّ مرجع عدمه إلى عدم الإقرار برسالته ﷺ فيما أرسل به، وهو ينافي الإيمان^(٢).

وكيف كان، فتحقيق المقام يتوقف على التعرض إجمالاً لأُمور:

الأول: ما مرّت الإشارة إليه من أنّه لا تلازم بين وجوب الاعتقاد بشيء

«١» حاشية الرسائل، ص ١٠٣

«٢» نهاية الدراية، ج ٣، ص ٤٢١

وجوب معرفته، بدهاء إمكان الالتزام النفساني بذلك على ما هو عليه في الواقع، من دون توقفه على العلم به مطلقاً حتى إجمالاً، كما أنه يمكن العلم بشيء مع عدم الاعتقاد به، بل مع جحده والاعتقاد بخلافه، بشهادة قوله تعالى: ﴿وَجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾. كما أنه يمكن اجتماعهما، فالنسبة بينهما عموم من وجه.

الثاني: أنه إذا شك في وجوب المعرفة أو الاعتقاد أو أحدهما أو في وجوب المعرفة التفصيلية، بعد نفوض الدليل على وجوبها في الجملة، فأصل البراءة ينفي وجوب الجميع، لما فيه من الكلفة والمشقة.

الثالث: أنه تُفني الريب والإشكال في كلمات جملة من الأعلام عن وجوب معرفة الله ﷻ وصفاته ومعرفة وسائط نعمه وآلائه من الأنبياء وأوصيائهم ﷺ، بل ادّعي الإجماع عليه. لكنه غير ظاهر بعد استدلال غير واحد على وجوب المعرفة بآته عقلي بمناط شكر المنعم، أو فطري بمناط دفع الضرر المحتمل.

وكيف كان، فلا ينبغي الارتياح في وجوب هذه المعارف بحيث لا مسرح لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيه، لأنّ موردها عدم اهتمام الشارع بالتكليف في ظرف الجهل به، وأمّا معه بحيث يحكم العقل بمنجزية الاحتمال، كحكمه بها في الشبهات البدوية قبل الفحص، فلا تجري فيه قاعدة القبح. والمقام مثله، لوجود هذا الحكم العقلي أو الفطري فيه.

كما لا ينبغي الإشكال في عدم صحة الاستدلال على وجوب هذه المعارف بالأدلة السمعية كتاباً وسنةً، لتوقف صحته على حجتيهما عند الجاهل بهذه المعارف، وهي غير ثابتة، فينحصر دليل هذا الوجوب بالعقل أو الفطرة.

فعلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين كما عليه العدلية، قد يقال: يكون الوجوب عقلياً، لأنّ شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل عن النفس واجبان عقلاً، وهما منوطان بالمعرفة، ومقدمة الواجب واجبة، فوجوب المعرفة حينئذٍ غيري عقلي.

وعلى القول بعدم التحسين والتقبيح العقليين يكون وجوب المعرفة غيرياً فطرياً. هذا كله بناءً على عدم كون المعرفة بنفسها شكراً.

وأما بناءً على ذلك كما هو ظاهر قول المصنف رحمته تعليلاً لوجوب المعرفة «أداء لشكر بعض نعمائه» فيكون وجودها نفسياً عقلياً، لا غيرياً بناءً على قاعدة التحسين والتقبيح.

وبالجملة: فوجوب المعرفة نفسياً عقلياً موقوف على كونها بنفسها شكراً، وعلى كون الشكر واجباً، وعلى قاعدة التحسين.

والكلُّ مخدوش، لعدم كون مجرد المعرفة بنفسها شكراً للمنع، لأن الشكر لغةً هو الاعتراف بالنعمة وفعل الطاعة وترك المعصية، قال في مجمع البحرين: «وشكرتُ الله اعترفتُ بنعمته، وفعلتُ ما يجب من فعل الطاعة وترك المعصية»^(١).

وإليه يرجع ما في الشوارق من «أن الشكر اللغوي هو الثناء على الإحسان»^(٢).

وعرفاً كما في الشوارق أيضاً «هو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم»^(٣).

فالمعرفة بنفسها ليست شكراً لا لغةً ولا عرفاً.

وبعد تسليم كونها شكراً لا يستلزم حُسْنُهَا وجوبها. وقاعدة التحسين والتقبيح وإن كانت مسلّمةً عند العدلية، لكن المقام ليس من صغرياتها، لأن وجوب دفع الضرر ليس من الأحكام العقلية، بل هو من الفطريات المجبولة عليها النفوس، من دون توقفه على حكم العقل بحسنه، بداهة أن كلّ ذي شعور والتفات وإن لم يكن من ذوي العقول يفترّ من الشيء المضرّ، كما هو المشاهد في الحيوانات. كما أنّه يسعى إلى الشيء النافع، ويميل إليه، ويرجّح فعله على تركه، فإنّ الفرار من الضرر

«١» مجمع البحرين، ج ٣، ص ٣٠٤

«٢و٣» شوارق الإلهام، ص ١٢ (الحجرية)

والسعي إلى التّفع لا يتوقفان على حكم العقل بحُسنه أو قبحه، وإلاّ لاختصّا بذوي العقول، بل هما من الأمور الفطرية لكل ذي شعور وإن كان حيواناً، ولا ربط لهما بالتّحسين والتّقييح العقليين.

فالحقُّ أن يقال: إنّ وجوب المعرفة فطريّ غيري، لا شرعيّ ولا نفسيّ عقليّ. أما فطريته، فلما عرفت من كون دفع الضرر وجلب التّفع جبليّاً لكل ذي شعور، وأما غيريته، فلمقدّمية المعرفة لدفع الضرر.

ومنه يظهر عدم وجوبها النفسي، بعد وضوح مقدّميته لدفع الضرر، وانتفاء ملاك النفسيّة فيه. واحتمالُ وجوبها كذلك لكونها بنفسها شكراً ضعيفاً، لما مرّ أولاً: من عدم انطباق حدّ الشكر عليها، وثانياً - بعد تسليمه - من عدم دلالة حُسن الشكر على وجوبه، إذ ليس لازماً مساوياً للوجوب.

وأما عدم شرعيته، فلاّنه لا يصح الاستدلال عليه بالأدلة النقليّة، كما مرّ آنفاً. الرابع: أنّه يجب الاعتقاد والالتزام النفساني بما حصل له من المعرفة بالله تعالى وأنبيائه وأوصيائهم عليهم الصلاة والسلام، لدخول عقد القلب على ذلك قطعاً أو احتمالاً في أداء الشكر الواجب، بحيث لا يحصل القطع بأدائه إلاّ بالاعتقاد المزبور، فالإخلال به مظنة للضرر الذي يلزم عقلاً أو فطرةً دفعه. وهذا الوجوب ثابت ولو مع عدم التمكن من المعرفة، لما تقدم من إمكان الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه، وعدم توقّفه على المعرفة.

الخامس: إذا لم يتمكّن من تحصيل المعرفة في الأصول الاعتقادية، فهل يقوم الظنّ مقامها أم لا؟ فيه تفصيل، وهو أنّه:

إن كان المطلوب فيها عقد القلب والانقياد لها، كخصوصيات عالم البرزخ والبعث والجنة والنار، لا المعرفة بذلك، فالظنّ الخاصّ حجة فيها، ولا مانع من عقد القلب على مضمونه. وأمّا الظنّ المطلق فليس حجة فيها، لعدم جريان دليل الانسداد

هنا ، إذ من مقدماته عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه للعسر أو اختلال النظام ، ومن المعلوم إمكان الاحتياط في هذا القسم من الأمور الاعتقادية بالالتزام بما هو الواقع على إجماله ، وعدم لزوم شيء من العسر والاختلال منه .

وإن كان المطلوب فيها المعرفة عقلاً أو شرعاً ، كمعرفة الله عزّ وجلّ وأنبيائه وأوصيائهم عليهم السلام ، والمعاد الجسماني ، فلا يقوم الظنّ مطلقاً - وإن كان خاصاً - مقام المعرفة ، لعدم كون الظن معرفة مع بقاء ظلمة الجهل معه ، ولأنّ العلم مأخوذ في هذه الأمور الاعتقادية على وجه الصفية ، وقد ثبت في محله عدم قيام الأمارات غير العلمية مقامه . وعليه ، فيسقط وجوب المعرفة ، لكونه تكليفاً بغير مقدور .

وأما ما عدا وجوب المعرفة ممّا يتعلق بالجاهل القاصر ، فيذكر في ضمن جهات : الأولى: في وجوده في الخارج ، الحقّ أنّه بالنسبة إلى معرفة الله سبحانه وتعالى - ولو من ناحية الآثار التي تندبّ بها العجائز - معدوم أو نادر جداً ، إذ من له أدنى شعور والتفات إلى وجود نفسه وحدثه بعد عدمه ، يحصل له العلم بوجود الصانع ، بل هو كذلك بالنسبة إلى النبوة والإمامة العامتين أيضاً .

نعم ، الجاهل القاصر بالإضافة إلى النبوة والإمامة الخاصتين لغموض المطلب أو قلة الاستعداد أو الغفلة ، في غاية الكثرة .

الثانية: أنّه لا يستحق العقاب على جهله ، إذ المفروض قصوره ، والعقل مستقلّ بقبح المواخذة على أمرٍ غير مقدور ، لكونها ظلماً .

وبالجملة : فالجاهل القاصر معذور ، ولذا لا يعاقب ، بشرط عدم معاندة الحق وإنكاره ، وهذا واضح لا غبار عليه . ولكن مع ذلك التزم المصنّف رحمته في تعليقه على المتن وفي مبحثي القطع والطلب والإرادة باستحقاقه للعقاب ، بناءً منه على أنّه من تبعات البعد عن المولى الناشئ عن الجبائنة المنتهية إلى أمر ذاتي ، والذاتي لا يعلّل . وقد

عرفت في مباحث القطع ضعفه .

نعم ، لا إشكال في عدم قبح مؤاخذه الجاهل المقصر ، لعدم كونها عقاباً على أمرٍ غير مقدور ، مع تمكنه من تحصيل المعرفة بالحق . هذا كله في الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل المعرفة بها .

وأما ما لا يجب فيها إلّا عقد القلب والالتزام ، فالبحث عن وجوب المعرفة فيها ساقط ، إذ الواجب هو الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه ، لا الاعتقاد عن معرفة حتى يجب تحصيلها ويُبحث عن حكم الجاهل بها .

الثالثة: الظاهر أنّ أحكام الكفر من النجاسة وعدم التوارث وعدم جواز المناكحة وغيرها تترتب على الجاهل بالأصول الاعتقادية التي تجب المعرفة بها عقلاً أو شرعاً ، كمعرفة الباري جلّ وعلا ، والنبي والوصي عليهما الصلاة والسلام ، والمعاد ، ضرورة أنّ أحكام الإسلام أنيطت بمعرفة هذه الأمور ، فانتفاؤها يوجب الكفر . ومقتضى إطلاق أدلة تلك الأحكام عدم ترتبها على غير العارف المعترف بتلك الأمور الاعتقادية ، سواء أكان عارفاً جاحداً ، أم جاهلاً مقصراً ، أم قاصراً بسيطاً ومركباً ، لصدق عدم العارف المعترف على الجميع .

قال المحقق الطوسي والعلامة رحمتهما في التجريد وشرحه: «والكفرُ عدم الإيمان ، إمّا مع الضد ، بأن يُعتقد فساد ما هو شرط في الإيمان ، أو بدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح» ^(١) .

والحاصل: أنّ الجاهل القاصر - وإن لم يكن جاحداً - محكوم بالكفر .
وفي المقام أبحاث كثيرة نافعة ، لكن التعرض لها ينافي وضع التعاليق .

وما لا دلالة^(١) على وجوب معرفته بالخصوص، لا من العقل ولا من

(١) غرضه من هذا الكلام تهديد قاعدة في موارد الشك في وجوب المعرفة فيما لم يثبت وجوب معرفته عقلاً ولا شرعاً، وأن أصالة البراءة محكمة فيها، فيُنْفَى وجوبها، لأنها المرجع فيها. وفيه تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم تأييداً لما أفاده العلامة في الباب الحادي عشر، ولا بأس بنقل كلامه ثم مناقشة المصنف فيه.

قال تَوَكُّرٌ بعد تقسيم الأمور الاعتقادية إلى قسمين - كما تقدمت عبارته -: «ثم إنَّ الفرق بين القسمين المذكورين، وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الإشكال، وقد ذَكَرَ العلامة تَوَكُّرٌ في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلفٍ - من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة - أموراً لا دليل على وجوبها كذلك ... إلى أن قال:

نعم، يمكن أن يقال: إنَّ مقتضى عموم وجوب المعرفة، مثل قوله تعالى: وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلَّا ليعبدون أي ليعرفون، وقوله ﷺ: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة الخمس، بناءً على أنَّ الأفضلية من الواجب - خصوصاً مثل الصلاة - تستلزم الوجوب، وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف، بقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق عليه السلام، وعمومات طلب العلم، هو وجوب معرفة الله جلَّ ذكره، ومعرفة النبي ﷺ ومعرفة الإمام، ومعرفة ما جاء به النبي على كلِّ قادر يتمكَّن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس ... إلخ»^(١).

ومع هذه الأدلة الاجتهادية لا يبقى مجال للتمسك بأصالة البراءة في موارد

النقل، كان ^(١) أصالة البراءة من وجوب معرفته ^(٢) محكّمة.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى ^(٣): ﴿وما خلقت الجنّ والإنس﴾ الآية ^(١)،
ولا ^(٤) لقوله: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» ^(٢).

الشك في وجوب تحصيل المعرفة بأصول الدين وتفاصيلها.

وسياقي مناقشة المصنف فيها.

(١) خبر الموصول في «وما لا دلالة» المراد به الأصل الاعتقادي الذي لا دلالة
على وجوب معرفته بالخصوص.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «وما لا دلالة».

(٣) تقريب الاستدلال بالآية الشريفة بعد البناء على تفسير «يعبدون»
بـ «يعرفون» - كما حكي اتفاق المفسرين عليه -: أن الغاية المطلوبة من الخلقة هي
المعرفة، وهي مطلقة، ومقتضى إطلاقها عدم اختصاص وجوب المعرفة بذاته تبارك
وتعالى وبصفاته وبالنبي والإمام عليه السلام كما تقدّم، ففي كلٍّ موردٍ شكٍّ في وجوب
تحصيل المعرفة فيه يتمسك بالإطلاق المزبور.

(٤) عطف على «لمثل» وتقريب الاستدلال به: أن الصلوات الخمس الواجبة
جعلت متأخرة عن المعرفة، فيعلم من وجوبها وجوب المعرفة، ولما كان وجوبها
مطلقاً، فمقتضى إطلاقه جواز التمسك به في موارد الشك في وجوب المعرفة.

(١) «الذاريات، الآية: ٥٦»

(٢) «الذي عثرنا عليه بهذا المضمون روايتان مرويتان عن أبي عبد الله عليه السلام، إحداها في الكافي
ج ٣، ص ٢٦٤، والأخرى في التهذيب ج ٢، ص ٢٣٦، وروى إحداها في وسائل الشيعة، ج ٣،
ص ٢٥، الباب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث الأول

ولا^(١) لما دلّ على وجوب التفقه وطلب العلم - من الآيات والروايات - على^(٢) وجوب معرفته^(٣) بالعموم^(٤)، ضرورة^(٥) أن المراد من «ليعبدون» هو خصوص

(١) معطوف على «لقلوه» وتقريب الاستدلال بآية النفر: أن الآية الشريفة - لمكان قوله تعالى: ليتفقهوا - تدل على وجوب التفقه والتعلم، ومقتضى إطلاقه عدم اختصاصه بموردٍ دون آخر.

وكذا ما ورد من الروايات في الحثّ على طلب العلم، فإن إطلاق الأمر بتحصيله يشمل الأصول الاعتقادية وتفصيلها.

(٢) متعلق بـ «لا دلالة».

(٣) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «وما لا دلالة» المراد به الأصل الاعتقادي الذي لا دليل على وجوب معرفته بالخصوص.

(٤) متعلق بـ «دلّ» فكان الأولى جعله عقيبه، يعني: أن الأدلة العامة - الآمرة بوجوب التفقه - قاصرة عن إثبات وجوب معرفة ذلك الأصل الاعتقادي مثل خصوصيات البرزخ، لما سيأتي.

(٥) تعليل لقوله: «ولا دلالة» وشروع في مناقشة كلام الشيخ الأعظم رحمته الله، وتوضيحه: أن الأدلة المتقدمة لا تنهض لإثبات وجوب تحصيل المعرفة مطلقاً حتى يندرج المقام فيه، وذلك:

أمّا الآية الشريفة الأولى، فلأن المعرفة تختص به عليه السلام ولا تعم غيره، لأن النون في «ليعبدون» للوقاية، وقد حذف ياء المتكلم، ومعه فلا إطلاق فيه حتى يستدل به على وجوب المعرفة بتفاصيل الأمور الاعتقادية.

وأمّا النبوي، فلائنه ليس بصدد بيان حكم المعرفة حتى يكون له إطلاق يؤخذ به في مورد الشك في وجوب المعرفة، بل إنّما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات الخمس، وأنها أفضل من سائر الواجبات بعد المعرفة، وربما يكون قوله عليه السلام:

عبادة الله ومعرفته. والنبوي إثمًا هو بصدد بيان فضيلة الصلوات، لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً. ومثلُ آية النفر^(١) إثمًا هو بصدد بيان الطريق المتوسّل به إلى التفقه الواجب، لا بيان ما يجب فقّهُه ومعرفته^(٢) كما لا يخفى. وكذا ما دلّ على وجوب طلب العلم إثمًا هو بصدد الحثّ على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به^(٣).

«أفضل» قرينةً على ذلك، فتدبر.

وأما آية النفر، فلائها ليست بصدد بيان موضوع التعلم حتى يكون إطلاقه قاضياً بعدم الاختصاص ببعض الموارد، بل إثمًا هي بصدد بيان ما يجعل وسيلةً إلى التفقه الواجب، وطريقاً يسهل معه التعلم الواجب، وأنه يحصل بأن ينفر من كلّ فرقة طائفة للتفقه، ولا يجب نفر الجميع.

وعليه، فلا إطلاق فيه من حيث المورد.

وأما الروايات، فلائها في مقام وجوب طلب العلم، من دون نظرٍ إلى ما يجب العلم به، فلا إطلاق فيها.

وبالجملة: فلا دليل على وجوب المعرفة مطلقاً حتى يصحّ التمسك به في موارد الشك في وجوبها. فما أفاده شيخنا الأعظم تأييداً لكلام العلامة لا يخلو عن الغموض، وإن ناقش هو **يُؤَيِّدُ** فيه بوجهٍ آخر، ومحصله تعذر العلم بتفاصيل الاعتقادات لغير المجتهد، فراجع الرسائل.

(١) حتى يكون له إطلاق يشمل الأمور الاعتقادية، كما هو مورد البحث.

(٢) والإطلاقُ فرعُ كونها في مقام بيان ما يجب العلم به.

ثم إنّه ^{١١} لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث

(١) الضمير للشأن، غرضه بيان قيام الظنّ مقام العلم بعد الفراغ ممّا يجب تحصيل المعرفة به عقلاً أو شرعاً، وعدم قيامه مقامه، ومرجعية البراءة في موارد الشك. وتوضيح ما أفاده: أنّه قد استدلّ على كفاية الظنّ في أصول الدين بوجوه:

الأول: أنّ الظنّ معرفة مطلقاً، سواء في حال الانفتاح أم الانسداد، بحيث تصدق المعرفة عليه كصدقها على العلم، فيكتفى بالظن في الأصول حتى في حال انفتاح باب العلم بها.

وفيه ما أشار إليه المصنف بقوله: «حيث إنّه ليس» وحاصله: أنّ الظن ليس مصداقاً للمعرفة الواجبة في بعض الأصول الاعتقادية، إذ المعرفة عرفاً هي العلم، ولا تصدق على غيره، فمع التمكن من تحصيل العلم يجب تحصيله، ولا يجوز الاكتفاء بالظنّ. ومع عدم التمكن منه يكون معذوراً إن كان العجز عن تحصيل العلم مستنداً إلى القصور الناشئ عن عدم المقتضي كقلّة الاستعداد وغموض المطلب، أو وجود المانع كغفلته وعدم التفاته.

وإن كان العجز عنه مستنداً إلى التقصير في الاجتهاد ولو لأجل حبّ طريقة الآباء، فإنّ هذا الحبّ ربما يوهم كون تلك الطريقة حقاً، فيورث الخطأ في الاجتهاد، فهو غير معذور، بل مقصّر لأجل الحبّ المزبور الملقي له في الخطأ.

قال شيخنا الأعظم في بيان الحكم التكليفي للقادر على تحصيل العلم بما يجب تحصيله فيه ما لفظه: «أمّا حكمه التكليفي، فلا ينبغي التأمّل في عدم جواز اقتصره على العمل بالظنّ، فمن ظنّ نبوة نبيّنا محمد ﷺ، أو بإمامة أحدٍ من الأئمة صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه مع التفتّن هذه المسألة زيادة التظر... إلخ».

إِنَّه ليس بمعرفة قطعاً، فلا بدّ من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان ^(١) عن قصورٍ لغفلةٍ أو لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد، كما هو ^(٢) المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في

ولكنّه استند في عدم الاكتفاء بالظنّ إلى ما أفاده بقوله: «والدليل على ما ذكرنا جميع الآيات والأخبار الدالّة على وجوب الإيمان والعلم والتفقه والمعرفة والتصديق والإقرار والتدين، وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظنّ، وهي أكثر من أن تحصي» ^(٣). وهذا بخلاف ما تقدم من المصنف من أنّ المعرفة الواجبة بحكم العقل لا تصدق على الظنّ.

(١) أي: إن كان عجزه عن تحصيل العلم عن قصور ... إلخ.

(٢) إشارة إلى دفع ما قيل: من عدم وجود القاصر استناداً إلى حصر المكلف في المؤمن والكافر، وخلود الكافر في النار، وإلى قوله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ ^(٤). وإلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ ^(٥).

قال شيخنا الأعظم: «المقام الثاني في غير المتمكّن من العلم، والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج، وأخرى في أنّه يجب مع اليأس من العلم تحصيل الظنّ أم لا ... أمّا الأوّل فقد يقال بعدم وجود العاجز نظراً إلى العمومات الدالّة على حصر الناس في المؤمن والكافر، مع ما دلّ على خلود الكافرين بأجمعهم في النار،

«(١) فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٦٩ - ٥٧٠

«(٢) النساء، الآية: ١٦٥

«(٣) العنكبوت، الآية: ٦٩

الاجتهاد، ولو لأجل^(١) حُبِّ طريقة الآباء والأجداد واتباع سيرة السلف، فإنه^(٢) كالجبليّ للخلف، وقلّما عنه^(٣) تخلف [يتخلف].

والمراد^(٤) من المجاهدة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ

بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فينتج ذلك عن تقصير كلّ غير مؤمن، وأنّ من نراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحقّ ولو في زمانٍ ما، وإن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده، والعقل لا يقبّح عقاب مثل هذا الشخص ... إلخ»^(٥).

وحاصل جواب المصنف عن ذلك - وفقاً للشيخ - هو: وجود القاصر في أصول الدين كما هو المشاهد والمحسوس. قال الشيخ: «ولكن الذي يقتضيه الإنصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين، وقد تقدّم عن الكليني ما يشير إلى ذلك ... مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الوساطة بين المؤمن والكافر ...»^(٦).

(١) قيد للتقصير.

(٢) أي: فإنّ أتباع سيرة السلف كالجبليّ للخلف.

(٣) أي: عن الحبّ، والضمير المستتر في «تخلف» راجع إلى الخلف.

(٤) هذا جواب عن الاستدلال بالآية المزبورة على عدم وجود القاصر، تقريب الاستدلال - كما قيل -: إنّ الآية الشريفة تدلّ على أنّ مَنْ جاهد في سبيله تعالى بتحصيل المعرفة به وبأنبيائه وأوليائه عليهم السلام، فقد هداه الله تعالى، وجعل له مخرجاً، فالمكلف إمّا عالم مؤمن وهو المجاهد في سبيل ربه لتحصيل المعرفة، وإمّا جاهل مقصّر كافر، وهو التارك للمجاهدة بتحصيل المعرفة. فلا وجود للقاصر.

سبلنا ﴿ هو المجاهدة مع النفس، بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، وهي التي كانت أكبر من الجهاد، لا النظر ^{١١} والاجتهاد، وإلا ^{١٢} لأدّى إلى الهداية، مع أنّه يؤدّي إلى الجهالة والضلالة، إلا إذا كانت هناك منه تعالى عناية، فإنّه ^٣ ﴾ غالباً بصدد إثبات أنّ ما وجد آباءه عليه هو الحقّ، لا بصدد الحقّ،

وحاصل جواب المصنف عنه: أنّ المراد بالمجاهدة هو جهاد النفس الموصوف في الأخبار بالجهاد الأكبر بتخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، ومن المعلوم أنّه تعالى وعده بهدايته لسبيله، لأنّه قد سلك إليه، ولا خُلف لوعده تعالى.

وليس المراد من المجاهدة في الآية الشريفة الاجتهاد والتّظر في المطالب العلمية التي منها أصول الدين، حتى تكون المجاهدة مؤدّية إلى الواقع ولا يقع فيها الخطأ أصلاً، إذ لو كان المقصود من المجاهدة التّظر في المطالب العلمية، لزم - بمقتضى قوله تعالى: ﴿ لنهديّهم سبلنا ﴾ - إصابة الاجتهاد بالواقع دائماً، مع وضوح التخلف في كثير من الاجتهادات، وهذا التخلف شاهد على أنّ المقصود من الآية المباركة هو الحثّ على مجاهدة النفس بترك العمل بمشتبهاتها، لا الترغيب على خصوص تحصيل العلم.

(١) معطوف على « المجاهدة » أي: ليس المراد من المجاهدة التّظر والاجتهاد.

(٢) أي: ولو كان المراد بالمجاهدة الاجتهاد والنظر، لزم إصابته دائماً، مع أنّه يخطئ كثيراً، بشهادة الوجدان، فضمير « أنه » راجع إلى التّظر والاجتهاد.

(٣) تعليل لقوله: « يؤدي » والضمير راجع إلى المجتهد والناظر، يعني: أنّ إدّاء الاجتهاد إلى الضلالة إنّما هو لأجل كونه بصدد تطبيق الحقّ على طريقة الآباء،

(*) لا يخفى أنّ هذا التعليل أجنبى عن ظاهر الآية بل صريحها، فإنّ قوله تعالى:

فيكون مقصراً مع اجتهاده ومؤخذاً^(١) إذا أخطأ على قطعه^(٢) واعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل^(٣) (*) بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل

لا بصدد تحقيق الحق.

(١) أي: فيكون الناظر والمجتهد مؤخذاً على عدم إصابة الواقع، لتقصيره بعدم طلبه للحق.

(٢) متعلق بـ «مؤخذاً».

(٣) هذا أحد الوجوه التي استدلل بها على وجوب تحصيل الظن في أصول الدين عند تعذر العلم، وحاصله: دعوى استقلال العقل بلزوم تحصيل الظن عند انسداد باب العلم في أصول العقائد، لأن الظن من مراتب العلم، فيكون كالعلم شكراً للمنع. وملخص ما أجاب به المصنف رحمته عنه هو: منع الاستقلال المزبور، لعدم الحاجة إلى الظن، بعد عدم توقف امتثال التكليف - أعني به وجوب الاعتقاد - على

﴿والذين جاهدوا فينا﴾ بقرينة الظرف صريح في كون المجاهدة للوصول إلى الحق والفوز بمعرفته، لأنها مجاهدة في الله.

وعليه، فينحصر إثبات إرادة خصوص جهاد النفس من الآية الشريفة في قوله تعالى: «لنهديهم» لكونه قرينة ظاهرة في عدم تخلف المجاهدة عن الواقع في شيء من الموارد، وأن المجاهدة موصلة إلى المطلوب دائماً، إن لم يكن المراد بالهداية إراءة الطريق. (*) هذا مبني على عدم كون الظن من مراتب العلم، وإلا - كما لا يبعد ذلك ولو حين عدم التمكن من تحصيل العلم - فيستقل العقل بلزوم تحصيل الظن حينئذ بمناط وجوب شكر المنعم أو غيره، ووجوب الاعتقاد به من دون لزوم التشريع كما قيل، إذ المفروض كون الظن حال انسداد باب العلم من مراتب العلم بحكم العقل الذي هو حجة، فتدبر.

العلم، فيما ^(١) يجب تحصيله عقلاً لو أمكن ^(٢)، لو لم نقل ^(٣) باستقلاله بعدم وجوبه، بل ^(٤) بعدم جوازه، لما ^(٥) أشرنا إليه من أن الأمور الاعتقادية مع عدم

الظن. قال شيخنا الأعظم - بعد إثبات وجود القاصر خارجاً - ما لفظه: «والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه، فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً، فيندرج في عموم قولهم ﷺ: إذا جاءكم ما لا تعلمون فها» ^(٦).

(١) متعلق بـ «تحصيل الظن» والمراد بالموصل في «فيما» الموارد التي يجب تحصيل العلم فيها، وضمير «تحصيله» راجع إلى العلم، يعني: لا يستقلّ العقل بوجوب تحصيل الظن بهذه الموارد عند اليأس عن تحصيل العلم بها، وهي المعرفة بالصانع عزّ وجلّ وبالنبي والأئمة عليهم السلام.

(٢) قيد لـ «يجب» والضمير المستتر فيه راجع إلى تحصيل العلم.

(٣) قيد لـ «لا استقلال» وهو إضراب عن عدم استقلال العقل بالوجوب إلى استقلاله بعدم الوجوب، وحاصله: أن العقل لا يحكم بلزوم تحصيل الظن عند تعذر العلم، بل يحكم بعدم لزومه، لما عرفت من عدم الحاجة إلى الظن في عقد القلب الذي هو المطلوب في الأصول الاعتقادية.

(٤) متعلق بـ «لو لم نقل» وإضراب عن استقلال العقل بعدم الوجوب إلى استقلاله بعدم جواز تحصيل الظن، لأنّ عقد القلب على المظنون تشريعٌ محرّم.

(٥) تعليل لعدم الوجوب لا عدم الجواز، وحاصله: ما تقدم من - أنّه مع انسداد باب العلم في الأمور الاعتقادية - لا موجب للتّنزل إلى الظنّ فيها، لإمكان عقد

القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها (*)، فلا إجماع^(١) فيها أصلاً إلى النزول إلى الظنّ فيما انسدّ فيه باب العلم، بخلاف الفروع العملية، كما لا يخفى.

وكذلك^(٢) لا دلالة من النقل

القلب على ما هو واقعها، وعليه فلا استقلال للعقل بحجّة الظنّ في الاعتقادات. وهذا بخلاف الأمور العملية، فإنّ امتثال الأحكام الفرعية موقوف على العلم بمطابقة العمل لمتعلق الحكم، أو الاحتياط، والثاني غير واجب أو غير جائز. وقد أشار إلى ذلك في (ص ١٠) بقوله: «فلا يتحمّل إلّا لما هو الواقع ولا ينقاد إلّا له، لا لما هو مظنونه، وهذا بخلاف العمليات، فلا يحيص عن العمل بالظنّ فيها مع مقدمات الانسداد».

(١) هذا قرينة على أنّ قوله: «لما أشرنا» علة لعدم وجوب تحصيل الظنّ لعدم جوازه، لأنّ الإجماع يوجب حجّة الظنّ، وهو مفقود هنا، إذ ليس في مرحلة العمل حتى يتعذر التوقف فيه، ويتعيّن العمل بالعلم إن أمكن تحصيله، أو بالظنّ مع تعذره، لكونه أقرب إلى الواقع من غيره مع فرض عدم جواز إجراء الأصول النافية، لاستلزامه الخروج عن الدين، ولا الاحتياط، لعدم وجوبه أو عدم جوازه. وهذا السبب لجواز العمل بالظنّ مفقود هنا، وبانتفائه بالنسبة إلى الأصول الاعتقادية ينتفي المسبّب وهو حجّة الظنّ فيها.

(٢) معطوف على قوله: «لا استقلال للعقل» يعني: كما أنّه لا استقلال للعقل

(*) الأولى تذكير الضمير، لرجوعه إلى الموصول في «بما» المراد به الشيء الذي هو واقع تلك الأمور الاعتقادية، فالأولى سوق العبارة هكذا: يمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد له.

على وجوبه^(١)، فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعاً^(٢)، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه (*) أيضاً^(٣).
وقد انقذ من مطاوي ما ذكرنا^(٤) أن القاصر

بلزوم تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم بالاعتقادات، كذلك لا دلالة للنقل على وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم فيما يجب معرفته عن علم مع الإمكان، بل في النقل ما يدل على عدم الجواز، وهو ما دلّ على النهي عن متابعة الظن، فإنه إما مختص بأصول الدين وإما عام، وعلى التقديرين يثبت المقصود وهو النهي عن اتباع الظن في الأصول. غاية الأمر أن الأثر الشرعي تارةً يترتب على العمل الجواحي وهو الاعتقاد، كما هو المطلوب في أصول العقائد، وأخرى على العمل الجوارحي، كما هو المطلوب في الفروع، وهذا الاختلاف غير قادح في شمول الدليل وعمومه.

(١) يعني: لا يدلّ النقل على وجوب تحصيل الظن شرعاً، كما لا يدلّ العقل على وجوبه.

(٢) قيد لـ «وجوبه» وقوله: «مع الإمكان» قيد لـ «يجب».

(٣) يعني: كما كان العقل دالاً على عدم جواز تحصيل الظن، كما تقدّم في قوله: «لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه».

(٤) وهو قوله: «ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفلته ... إلخ».

(*) إلّا أن يقال: إنّ الأدلة الناهية عن اتباع الظن ناظرة إلى عدم جواز متابعتها بالاعتقاد بمؤداه لا إلى تحصيله، فلا يكون تحصيله كما هو مفروض البحث منهيّاً عنه.

يكون ^(١) في الاعتقادات، للغفلة ^(٢)، أو عدم الاستعداد للاجتهاد ^(٣) فيها، لعدم ^(٤)

وغرضه بيان وجود القاصر في الخارج، ولعلّ إعادته - مع بنائه على مراعاة الإيجاز - لأجل الإشارة إلى بعض صور القاصر من حيث المعذورية وعدمها، إذ القاصر على قسمين:

أحدهما: أن يكون غافلاً محضاً.

ثانيهما: أن يكون ملتفتاً، مع قصوره عن الوصول إلى الواقع لعدم استعداده، وهذا على وجوه:

أحدها: أن يكون منقاداً لما يحتمله واقعاً.

ثانيها: أن لا يكون منقاداً ولا معانداً له.

ثالثها: أن يكون معانداً لما يحتمله حقاً في الواقع.

لا إشكال في المعذورية في القسم الأول، وهو كونه غافلاً محضاً، وكذا في الوجه الأول من القسم الثاني، وهو كونه منقاداً لما يحتمله واقعاً.

وأما الوجهان الأخيران منه، فالظاهر عدم كونه معذوراً، خصوصاً الأخير وهو المعاند لما يحتمله، هذا. وقد تقدم في (ص ٢٦) كلام الشيخ رحمته في التصديق بوجود القاصر، والاستدلال عليه بالوجدان، فلاحظ.

(١) بمعنى: يوجد، فـ «يكون» تامة، وفاعله ضمير مستتر راجع إلى القاصر، يعني: أن القاصر يوجد في الاعتقادات.

(٢) علّة لوجود القاصر.

(٣) متعلق بـ «الاستعداد» يعني: أو لعدم استعداده للبحث والفحص في الاعتقادات عن الحق لينقاد له.

(٤) علّة لوجود القاصر في الاعتقادات لعدم الاستعداد، وحاصله: أن الاعتقادات ليست في كمال الوضوح حتى يكون الجهل بها عن تقصير فقط،

وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون ^(١) الجهل بها إلا عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون ^(٢) معذوراً عقلاً ^(*).

ولا يصغى إلى ما ربما قيل ^(٣) بعدم وجود القاصر فيها ^(٤)، لكنه ^(٥) إنما

ولا يتصور فيها الجهل القصوري، بل قد يكون الجهل - بسبب عدم وضوح الأمر - عن قصور، وقد يكون عن تقصير.

(١) صفة لـ « مثابة ».

(٢) نتيجة لما ذكرناه من استناد الجهل بالأصول الاعتقادية - لعدم استعداده - إلى القصور دون التقصير، فيكون هذا الجاهل القاصر معذوراً عقلاً.

(٣) إشارة إلى ما نُسب إلى بعض - بل إلى المشهور - من عدم وجود القاصر، وقد عرفت الإشارة إليه سابقاً.

(٤) أي: في الاعتقادات.

(٥) استدراك على قوله: « فيكون معذوراً عقلاً » وضميره راجع إلى الجاهل القاصر، يعني: أن معذورية الجاهل القاصر إنما هي في بعض صورته، وهو القسم الأول، والوجه الأول من القسم الثاني كما تقدم.

(*) ولا ينافي ذلك عدم استحقاقه درجة، بل استحقاقه دركة، لنقصانه بسبب فقدانه للإيمان به تعالى أو برسوله، أو لعدم معرفة أوليائه، ضرورة أن نقصان الإنسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالى، وهو يستتبع لا محالة دركة من الدرجات، فلا إشكال فيما هو ظاهر بعض الآيات والروايات من خلود الكافر مطلقاً ولو كان قاصراً، فقصوره إنما ينفعه في رفع المؤاخذه عنه بما يتبعها من الدرجات، لا فيما يستتبعه نقصان ذاته ودنو نفسه وخساسته، فإذا انتهى إلى اقتضاء الذات لذلك، فلا مجال للسؤال عنه بلم ذلك، فافهم.

يكون معذوراً غيرَ معاقَبَ على عدم معرفة الحق، إذا لم يكن يعانده، بل كان ينتقاد له على إجماله لو احتمله^(١).

هذا بعض الكلام ممَّا يناسب^(٢) المقام. وأمَّا بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام، فهو مع عدم مناسبته^(٣) خارج^(٤) عن وضع الرسالة.

الثاني: الظن^(٥) الذي لم يقم على حجيته دليل، هل يجبر به ضعف السند

(١) الضمائر الأربعة البارزة راجعة إلى الحق.

(٢) من حيث البحث عن حجية الظن في الأصول وعدمها، لأنه المناسب للأصول.

(٣) وجه عدم المناسبة: أنَّ البحث عن كفر الجاهل وإسلامه من المباحث الفقهية من جهة، والكلامية من جهةٍ أُخرى، وعلى كل حال ليس بحثاً أصولياً فلا يناسب ذكره في المقام، لكن شيخنا الأعظم رحمته الله عقد الموضوع الثالث - من البحث عن غير القادر على تحصيل العلم بالاعتقاديات - للبحث عن إسلام العاجز وكفره، فلاحظ.

(٤) لبنائه على نهاية الإيجاز.

جبر السند والدلالة بالظن غير المعتبر

(٥) هذا هو الأمر الثاني من الأمرين اللذين ذَكَرَهما في الخاتمة استطراداً، وقد عقده لبيان حكم الظن غير المعتبر من حيث كونه جابراً لضعف سند رواية، أو كاسراً لصحته أو قوّته، أو مرجّحاً لدلالة روايةٍ على دلالة روايةٍ أُخرى حال التعارض، وقد جعل البحث فيه في مقامين:

الأول: في الظن غير المعتبر الذي يكون عدم اعتباره بمقتضى الأصل الأوّل المقتضي حرمة العمل بالظن، من دون قيام دليلٍ على حجّيته لا بالخصوص،

ولا بدليل الانسداد، كالشهرة في الفتوى والأولية الظنية والاستقراء إذا فرضنا فيها ذلك.

الثاني: في الظنّ غير المعتبر الذي يكون عدم اعتباره للدليل على عدم حجّيته بالخصوص كالقياس.

أمّا المقام الأوّل، فقد اختلفوا فيه، وأنّ هذا الظنّ غير المعتبر هل يكون جابراً لضعف الرواية أو دلالتها، بحيث يوجب حجّة الرواية سنداً أو دلالةً، أو يكون موهناً لهما، كما إذا كان الخبر صحيحاً مثلاً، ولكن قام الظنّ غير المعتبر على خلافه، فهل هذا الظنّ موهن لصحّته وكاسر لسورة (*) حجّيته، أو يكون مرجّحاً لأحد المتعارضين إذا كان على طبق أحدهما، أم لا يكون كذلك ؟

ومجمل ما أفاده المصنف في المقام: أنّ المعيار في الجبر بهذا الظنّ غير المعتبر هو كونه موجباً لاندراج ما يوافقه من الخبر مثلاً تحت دليل الحجّة، فإنّ أوجب اندراجّه في دليل الحجّة كان جابراً له، وإلاّ فلا.

فإذا كان هناك خبر ليس بنفسه مظنونّ الصدور، وفرضنا أنّ موضوع دليل الاعتبار هو الخبر المظنون الصدور مطلقاً، يعني سواء حصل الظنّ بالصدور من نفس السند لوثاقة الرّواة، أم من غير السند، كالظنّ غير المعتبر المبحوث عنه في المقام الموافق للخبر المذكور، كانت موافقة هذا الظنّ لهذا الخبر جابرة لضعف سنده، لأنّها موجبة لاندراج الخبر المذكور تحت موضوع دليل الاعتبار.

وإذا كان هناك خبر ضعيف - لعدم كون جميع رواته عدولاً - وفرضنا أنّ

(*) تفسير للموهن، وهذا التعبير لبعض الأصوليين تشبيهاً للحجّة ببلدة لها سورة، أي حائط ضخّم مرتفع يمنع عن نفوذ الأغيار في البلدة.

موضوع دليل الاعتبار هو خبر العادل، أي الذي يكون جميع رواته عدولاً، لم تكن موافقة الظنّ غير المعتبر للخبر المذكور جابرةً لضعف سنده، وموجبةً لاندراجة في موضوع دليل الاعتبار وهو خبر العادل، لعدم كون جميع رواته عدولاً حسب الفرض. وكذا ترجيح مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، فإنّ المعيار أيضاً في ترجيح أحدهما - لأجل موافقته لهذا الظنّ غير المعتبر - على الآخر هو اندراج ما يوافقه تحت دليل الحجّة، فإنّ أوجب موافقته للظنّ المذكور دخوله تحت دليل الحجّة، كانت مرجحةً له، وإلاّ فلا، هذا.

وترجيحُ مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر يتصوّر على وجهين: أحدهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات، إلّا أن أحدهما موافق لظنّ غير معتبر كالشهرة الفتوائية، إذا فرضناها ظناً غير معتبر.

ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضاً، سوى أن أحدهما أرجح من الآخر من حيث الظهور، والآخر المرجوح موافق لظنّ غير معتبر كالشهرة الفتوائية المذكورة، كما إذا ورد في أحد الخبرين «لا تبّل تحت شجرة مثمرة» فإنّه ظاهر في الحرمة، وورد في الآخر «لا ينبغي أن تبول تحت شجرة مثمرة» فإنّه ظاهر في الكراهة، ولا ريب في أنّ الجمع العرفي يقضي بتقديم ظهور «لا تبّل» على ظهور «لا ينبغي» لأقوائية ظهور «لا تبّل» في الدلالة على الحرمة من ظهور «لا ينبغي» في الكراهة.

فإذا وُجدت الشهرة الفتوائية على وفق أحد الخبرين المتعارضين في الوجه الأوّل، أو وُجدت على الكراهة في مثال الوجه الثاني، فهذه الشهرة الفتوائية إنّما توجب رجحاناً ما يوافقه من الخبرين المتعارضين، أو رجحان الخبر المرجوح منهما في المثال المذكور، إذا أوجب اندراجهما تحت دليل الحجّة، وإلاّ لم توجب رجحان

أو الدلالة، بحيث صار حجة^{١١} ما لولاه لما كان بحجة،

شيءٍ منهما.

كما أن المعيار في الوهن بهذا الظن غير المعتبر هو خروج ما يخالفه من الخبر المعتبر مثلاً عن دليل الاعتبار والحجية، فإن أوجبت مخالفته لهذا الظن غير المعتبر خروجه عن موضوع دليل الاعتبار كان هذا الظن موهناً له، وإلا فلا.

هذا مجمل القول في المقام الأول، وسيأتي تفصيل ذلك كله، وبيان ما هو الحق المختار للمصنف فيه بقوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر ... إلخ».

وأما المقام الثاني، فسيأتي الكلام فيه في (ص ٥٢).

وقد تعرض الشيخ الأعظم رحمته لهذا المبحث مفصلاً في الأمر السادس، حيث قال: «إذا بنينا على عدم حجية ظنٍّ أو على عدم حجية الظن المطلق، فهل يترتب عليه آثار أخر غير الحجية بالاستقلال، مثل كونه جابراً لضعف سندٍ أو قصور دلالة، أو كونه موهناً لحجة أخرى، أو كونه مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر، ومجمل القول في ذلك: أنه كما يكون الأصل في الظن عدم الحجية، كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح»^(١).

ثم شرع في تفصيل ذلك، وعقد مقامات ثلاثة للبحث عنه، فلاحظ.

(١) خبر «صار» و«ما» الموصول اسمه، والضمير راجع إلى الظن الذي لم يقيم على حجيته دليل، يعني: أن الظن الذي لم يثبت حجيته لا بدليل خاص ولا بدليل الانسداد - كالشهرة في الفتوى مثلاً - هل يوجب اعتبار ما ليس بحجة كالخبر الضعيف الضعيف الذي لولا موافقة هذا الظن غير المعتبر لم يكن في نفسه حجة، أم لا يوجب اعتباره؟

أو يوهن^١ به ما^٢ لولاه^٣ على خلافه^٤ لكان^٥ حجة^٦، أو يرجح^٧ به أحد المتعارضين، بحيث^٨ لولاه^٩ على وفقه^{١٠} لما كان ترجيح لأحدهما، أو كان^{١١} للآخر منهما، أم لا ؟

(١) عطف على «يجبر» أي: أو هل يوهن الظن القوي - كالحاصل من خبر الثقة - بالظن الذي لم يقم على حجتيه دليل، فيسقط عن الحجية بسبب مخالفة هذا الظن غير المعتبر له.

(٢) الموصول نائب عن فاعل «يوهن» والمراد بالموصول الظن القوي.

(٣) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى الظن غير المعتبر.

(٤) ظرف مستقر حال من الضمير الراجع إلى الظن الذي لم يقم على حجتيه دليل، وضمير «خلافه» راجع إلى «ما» الموصول.

(٥) يعني: لولا هذا الظن غير المعتبر على خلاف ذلك الظن القوي، لكان الظن القوي حجة.

(٦) عطف على «يُجبر» و«أحد» نائب فاعل له.

(٧) متعلق بـ «يرجح».

(٨) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره، يعني: أو هل يُرجح أحد المتعارضين - بسبب موافقة الظن غير المعتبر له - على معارضة الآخر أم لا ؟

(٩) أي: وفق أحد المتعارضين.

(١٠) عطف على «لما كان» والضمير المستتر فيه راجع إلى الترجيح، يعني: أو هل يُرجح بالظن غير المعتبر أحد المتعارضين، بحيث لولا موافقة هذا الظن غير المعتبر له، كان الترجيح للمعارض الآخر الذي لم يوافقه هذا الظن.

ومجمل القول في ذلك ^(١): أن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقة ^(٢) هو الدخول بذلك ^(٣) تحت دليل الحجية، أو المرجحية الراجعة ^(٤) إلى دليل الحجية. كما أن ^(٥) العبرة في الوهن إنما هو الخروج

وبعبارة أخرى: لو كان أحد المتعارضين راجحاً على الآخر، وكان الظن غير المعتبر موافقاً للآخر المرجوح، فهل توجب موافقته لهذا الآخر المرجوح رجحان هذا المرجوح على ذلك المعارض الراجح، أم لا توجب رجحانه؟

وقد تقدم توضيح هذا بقولنا: «ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضاً سوى أن أحدهما أرجح من الآخر ... إلخ».

(١) أي: فيما ذكر من الأمور الثلاثة من الجبر والوهن والترجيح، وقد عرفت حاصل مرامه بقولنا: ومجمل ما أفاده المصنف رحمته في المقام ... إلخ.

(٢) أي: بموافقة الظن غير المعتبر.

(٣) أي: بسبب الجبران أو الرجحان.

(٤) صفة «المرجحية» يعني: أن المناط في حصول رجحان شيء بسبب الظن غير المعتبر هو اندراج ذلك الشيء لأجل رجحانه بهذا الظن - لو بنينا على رجحانه به - تحت دليل المرجحية.

ومعنى قوله: «الراجعة إلى دليل الحجية» أن مرجع دليل المرجحية إلى دليل الحجية، بمعنى: أن دليل الحجية هو منشأ اعتباره وحجتيته، وذلك لأن دليل الترجيح هو الذي يجعل ما اشتمل على المرجح حجةً، بحيث لولا هذا الدليل لما كان حجةً، فحجتيته هي التي تجعله مرجحاً، وحينئذٍ فالموافق للظن غير المعتبر إنما يرجح به إذا اندرج - برجحانه به - تحت دليل المرجحية المستندة إلى دليل الحجية.

(٥) يعني: كما أن المناط في كون الظن غير المعتبر موهناً لشيء يكون حجةً

بالمخالفة^(١) عن تحت دليل الحجية، فلا يبعد^(٢) جبرُ ضعف السند في الخبر^(٣) بالظن^(٤) بصدوره^(٥) أو بصحة مضمونه^(٦)، ودخوله بذلك^(٧) تحت ما دلّ على

- لولا هذا الظن المعتبر على خلافه - هو خروج ذلك الشيء بسبب مخالفة هذا الظن غير المعتبر له عن موضوع دليل الحجية، كما إذا فرض أن موضوع دليل الحجية هو الخبر المظنون الصدور، وكان هناك خبر مظنون الصدور، وكان مخالفاً لظن غير معتبر، بحيث أوجبت مخالفته لهذا الظن غير المعتبر، الشك في صدوره، فلا ريب في خروجه حينئذٍ عن موضوع دليل الحجية، وهذا معنى كون الظن غير المعتبر موهناً له. (١) الباء للسببية، وهو مع قوله: «عن تحت» متعلقان بالخروج، والمراد بالمخالفة مخالفة الموهون - وهو الخبر الصحيح مثلاً - للموهن، وهو الظن المشكوك الاعتبار، كإعراض المشهور عنه الموهن للظن الحاصل بصدوره من صحة السند.

(٢) هذه نتيجة ما ذكره من المعيار في الجبر وغيره، ومتفرّع عليه، وحاصله: أن الظن غير المعتبر إذا كان موجباً للظن بالصدور أو صحة المضمون - بمعنى مطابقة مضمونه للواقع - كان ذلك موجباً لاندراج الخبر الموافق له تحت أدلة اعتبار الخبر الموثوق به.

(٣) متعلق بـ «السند» يعني: جبر ضعف سند الخبر.

(٤) متعلق بـ «جبر».

(٥) أي: بالظن بصدور الخبر، وهو متعلق بـ «الظن» وذلك كالظن الحاصل من عمل الأصحاب برواية ضعيفة سنداً.

(٦) أي: مضمون الخبر، كما تقدم في الظن الحاصل من الشهرة، الموافق لأحد الخبرين المتعارضين.

(٧) أي: دخول الخبر بسبب جبر ضعف السند تحت ... الخ.

حجية ما يوثق به ^(١)، فراجع أدلة اعتبارها ^(٢).

(١) الضمير راجع إلى الموصول في « ما يوثق » المراد به الخبر.

(٢) أي: اعتبار الخبر، فالأولى تذكير الضمير، ويحتمل رجوع الضمير إلى الأمارات المستفادة من السياق.

ثم إنَّ الوجوه المحتملة في أدلة الحجية ثلاثة:

الأوّل: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره بنفس السند، لكون رواته ثقاتٍ مثلاً.

الثاني: أن يكون موضوعها الخبر المظنون الصدور، وإن كان الظن بصدوره مستنداً إلى غير السند كعمل الأصحاب به، واستنادهم إليه الموجب للظن بصدوره.

الثالث: أن يكون موضوعها ما هو أعمّ من ذلك ومن مظنون المطابقة، يعني: أنّ الحجة هي الخبر المظنون الصدور، بأيّ واحدٍ من النحويين المزبورين، أو مظنون الصحة أي مظنون المطابقة للواقع مع فرض كون نفس الخبر ضعيفاً سنداً، ولو حصل الظن بالصحة من الخارج كالشهرة الفتوائية، مع عدم العلم باستنادهم إلى هذا الخبر الضعيف.

ولأجل هذه الاحتمالات اختلفت المباني، فمن يعتمد على الأوّل لا يجبر بالظن المزبور الخبر الذي لا يكون مظنون الصدور بنفس السند، كما إذا كان بعض رواته ضعيفاً أو مهملاً أو مجهولاً، لأنّه لا يدخل بالظن المزبور تحت أدلة الاعتبار. ومن يعتمد على الآخرين يجبره بذلك، فيسهل الأمر حينئذٍ في بعض الروايات الضعيفة السند إذا كانت موافقةً لفتوى المشهور، كبعض أخبار دعائم الإسلام والفقه الرضوي.

ولكن على الاحتمال الأوّل لا يجدي مطابقة فتوى المشهور لها.

وعدم^{١١} جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد، لاختصاص^{٢١} دليل الحجية

قال شيخنا الأعظم: «إلا أن يدعى أن الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور، لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظن بصدوره من غير سنده.

وبالجملة: فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجية المجرور»^{٢٢}.

ثم إن الظاهر اعتماد المصنف على الاحتمال الأخير، بقرينة قوله المتقدم: «فلا يبعد جبر ... إلخ».

(١) معطوف على «جبر ضعف السند» يعني: ولا يبعد عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد، الحاصل من الظن الخارجي لا من ظاهر اللفظ.

(٢) هذا وجه عدم المجر، توضيحه: أن دليل الحجية مختص بحجية ظهور اللفظ في تعيين المراد، بمعنى: أن الظن بالمراد إن استند إلى ظهور اللفظ، فذلك حجة بمقتضى أدلة اعتبار الظهورات، وإن استند إلى غيره من الظن الحاصل من أمارة خارجية كما هو المبحوث عنه في المقام، فلا دليل على اعتباره، فليس الظن بالمراد جابراً لضعف الدلالة، إذ لا يندرج بذلك في حيز دليل الحجية. وقد عرفت أن المعيار في المجر هو شمول دليل الحجية له.

مثلاً دلالة قوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة» على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة ضعيفة، لقوة احتمال عدم حجية مفهوم الوصف، فإذا قامت الشهرة الفتوائية على عدم وجوبها في المعلوفة، يظن بذلك إرادة عدم وجوبها من قوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة» لكن هذا الظن بمراد الشارع لم ينشأ من ظهور اللفظ فيه، بل من الخارج وهو الشهرة، فلا يجبر ضعف دلالة القول المزبور بالظن المذكور، فلا يكون

بحجّة الظهور في تعيين المراد، والظنُّ من أمانةٍ خارجية به، لا يوجب^١ ظهورَ اللفظ فيه كما هو ظاهر، إلّا فيما^٢ أوجب القطع^٣ ولو إجمالاً باحتفافه^٤ بما^٥ كان موجباً لظهوره^٦ فيه، لولا^٧ عروض انتفائه^٨.

مجرد الظنّ بالمراد ولو من غير ظهور اللفظ موضوعاً للحجّة، حتى يكون الظنّ الخارجي بالمراد موجباً لشمول دليل الاعتبار له.

قال شيخنا الأعظم رحمته بعد عبارته المتقدمة: «ومن هنا لا ينبغي التأمّل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظنّ المطلق، لأنّ المعبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في دلالتها، لا مجرد الظنّ بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج ... إلخ»^١.

(١) خبر «والظن» وضميراً «به، فيه» راجعان إلى المراد.

(٢) استثناء من «لا يوجب» ولكنه لا يناسب المقام، إذ القطع باحتفاف الكلام بما يوجب الظهور يُخرجه عن صيرورة المراد مظنوناً بالظنّ غير المعبر الذي هو محل البحث.

(٣) يعني القطع بالمراد قطعاً إجمالياً.

(٤) أي: باحتفاف اللفظ، وهو متعلق بـ «أوجب».

(٥) متعلق بـ «احتفافه».

(٦) أي: ظهور اللفظ في المراد.

(٧) قيد لقوله: «موجباً».

(٨) الضمير راجع إلى الموصول في «بما» المراد به ما يوجب ظهور اللفظ في

المراد.

وعدم^{١١} وهن السند بالظن بعدم صدوره، وكذا^{١٢} عدم وهن دلالاته مع ظهوره^{١٣}، إلّا^{١٤} فيما كشف بنحوٍ معتبرٍ عن ثبوت خللٍ في سنده، أو وجود قرينةٍ مانعةٍ عن انعقاد ظهوره^{١٥} فيما^{١٦} فيه ظاهراً^{١٧}

(١) معطوف على « جبر ضعف السند » يعني: وكذا لا يبعد عدم وهن السند بالظن غير المعتبر بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالاته بهذا الظن. وحاصل مراده: أن الظن غير المعتبر لا يوهن السند ولا الظهور، لعدم تقيد إطلاق أدلة اعتبارهما بعدم قيام الظن على خلافهما، فلا يكون الظن غير المعتبر موهنًا لهما، إلّا إذا كشف الظن عن ثبوت خللٍ في السند، أو وجود قرينةٍ مانعةٍ عن انعقاد ظهور اللفظ فيما يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً (*).

(٢) يعني: وكذا لا يبعد عدم وهن دلالاته بالظن غير المعتبر.

(٣) هذا الضمير وضمير « دلالاته » راجعان إلى الخبر.

(٤) أي: إلّا فيما كشف الموهن - وهو الظن غير المعتبر - بسبب أمانةٍ معتبرةٍ من علمٍ أو علمي عن ثبوت ... إلخ، ولا إشكال في الوهن حينئذٍ، لكنّه خارج عن موضوع البحث، وهو وهن السند والظهور بالظن غير المعتبر، فالاستثناء منقطع. (٥) أي: ظهور اللفظ.

(٦) المراد بالموصول المعنى الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً.

(٧) الصناعة تقتضي رفعه - كما في أكثر النسخ - لا نصبه كما في بعضها

(*) لكن لا يخفى أن ما ذكره في عدم وهن السند بالظن الموجب للظن بعدم الصدور يناهض قوله: « فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر » لأنّ المدار في الحجية إن كان هو الظن بالصدور أو المطابقة للواقع، فالظنّ الرافع لهما يوجب الوهن لا محالة، لارتفاع مناط الحجية به، فلاحظ.

لولا^(١) تلك القرينة، لعدم^(٢) اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، ولا دليل اعتبار الظهور بما^(٣) إذا لم يكن ظنٌ بعدم صدوره، أو ظنٌ بعدم إرادة ظهوره^(٤).
وأما^(٥) الترجيح بالظن،

الآخر، وذلك لأنّ كلمة «ظاهر» خبر لمبتدأ محذوف، أعني به الضمير الذي هو صدر صلة الموصول، فتكون العبارة هكذا «فيما هو ظاهر» وضمير «هو» راجع إلى اللفظ.

ويمكن تصحيح نصب «الظاهر» بأن يكون خبراً محذوف، تقديره «فيما يكون اللفظ فيه ظاهراً» لكن الأول أولى.

(١) قيد لقوله: «انقضاء ظهوره» يعني: أن الظهور ينعقد لولا تلك القرينة.

(٢) علّة لعدم وهن السند والدلالة بالظن غير المعتبر، توضيحه: أن إطلاق دليلي اعتبار خبر الثقة والظهور، يقتضي عدم وهن السند والظهور بقيام ظنٍّ غير معتبر على عدم صدور الخبر، أو عدم إرادة ظهوره.

(٣) متعلق بـ «اختصاص».

(٤) هذا الضمير وضمير «صدوره» راجعان إلى «خبر».

(٥) معطوف على قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر... إلخ».

والأولى سوق العبارة هكذا: «والترجيح بالظن فرع الدليل على الترجيح به... إلخ» إذ لم يذكر لفظ «أما» قبل ذلك ليعطف عليه بلفظ «أما» هنا.

وكيف كان، فهو شروع في بيان الترجيح بالظن غير المعتبر وعدمه.

وتوضيح ما أفاده فيه هو: عدم كون الظن غير المعتبر مرجحاً لأحد المتعارضين، لعدم الدليل على الترجيح به، بعد كون المرجحية - كالحجية - منوطة بقيام دليل عليها، فالأمارتان المتعارضتان بعد تساوقهما وعدم حجية واحدة منهما

فهو فرع دليل على الترحيج به^(١)، بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين^(٢)، وعدم^(٣) حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجيته^(٤)، ولم يقدّم^(٥) دليل بالخصوص على الترحيج به. وإن ادّعى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه

- بناءً على الطريقة - لا تكون إحداها بالخصوص حجةً إلا بالدليل، فجعل إحداها بالخصوص حجةً بسبب موافقة ظن غير معتبر لها موقوف على دليل على الترحيج بذلك الظن غير المعتبر، ولم يثبت ذلك، وإن استدللّ له بوجوه أشار في المتن إلى جملة منها، وسيأتي بيانها.

(١) أي: بالظن غير المعتبر، وقوله: «بعد سقوط» ظرف للترحيج.

(٢) كما هو مقتضى الأصل الأوّل في تعارض الأمارات بناءً على الطريقة.

(٣) عطف تفسيري لسقوط المتعارضين، وغرضه: أن الروائتين المتعارضتين يسقط كل منهما بالتعارض عن الحجية، ولا تبقى إحداها بالخصوص على الحجية، وإن بقيت إحداها - لا بعينها - على الحجية لنفي الثالث، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وآخر على استحبابه، فإنهما يتساقطان بالتعارض في مدلولهما المطابقي، ولكتهما يشتركان في نفي الثالث، أعني به ما عدا الوجوب والاستحباب من الأحكام.

(٤) أي: حجية أحدهما بلا عنوان، والصواب تأنيث الضمائر في «بخصوصه، عنوانه، حجيته» وكذا تأنيث «واحد» و«أحدهما» لأنّ المراد بها الأمانة.

(٥) الواو للحال، فكأنّه قال: وأمّا الترحيج بالظن فهو فرع دليل على الترحيج به، والحال أنّه لم يقدّم دليل بالخصوص على الترحيج به، يعني بالظن غير المعتبر.

استفادته^(١) من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجّحات الخاصّة، على ما يأتي تفصيله^(٢) في التعادل والترجيح [والتراجيح].
ومقدّمات الانسداد^(٣) في الأحكام

(١) أي: استفادة الترجيح بالظنّ غير المعتبر من الأخبار. وهذا هو الوجه الأوّل ممّا استدلّ به على الترجيح بالظنّ غير المعتبر، وقد تعرّض لتفصيله الشيخ الأعظم رحمته في باب التعادل والترجيح، وقال هنا: «وكيف كان، فالذي يمكن أن يستدلّ به للترجيح بمطلق الظنّ الخارجي وجوه ... إلى أن قال: الثالث: ما يظهر من الأخبار من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقةً للواقع، سواء كان لمرجّح داخلي كالأعدلية مثلاً، أو لمرجّح خارجي كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر، مثل ما دلّ على الترجيح بالأصديقية في الحديث ... إلخ»^(١).

وحاصله: التعدي عن المرجّحات المنصوصة إلى كلّ ما يوجب أقرية أحد المتعارضين إلى الواقع من الآخر، أو أقوائته منه، ويأتي في التعادل والترجيح تفصيله إن شاء الله تعالى.

(٢) أي: تفصيل ما ذكر من استفادة الترجيح بالمرجّحات غير المنصوصة.

(٣) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلّ بها على الترجيح بالظنّ غير المعتبر، وحاصله: أنّ مقدّمات الانسداد الجارية في الأحكام الكلّية توجب الترجيح بالظنّ غير المعتبر، فإنّ نتيجتها حجّية الظنّ مطلقاً، سواء تعلّق بالحكم أم بالحجّة أم بالترجيح، فالظنّ بالترجيح حجّة أيضاً.

إثماً^١ توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة، لا الترجيح به ما لم يوجب الظن بأحدهما^٢ (*). ومقدماته^٣ في خصوص الترجيح

(١) خبر «ومقدمات» وجواب عنه، وحاصله: أن الظن الانسدادي إثماً يكون حجةً إذا تعلّق بالحكم كالوجوب والحرمة، أو بالطريق كالظن بحجية الإجماع المنقول، أو بهما معاً، على الخلاف السابق، والظن بالترجيح خارج عن كليهما. وبالحملة: فمقدمات الانسداد لا توجب حجية الترجيح بالظن، ما لم توجب الظن بالحكم أو الطريق.

(٢) أي: بالحكم أو بالحجة، لكن الترجيح به حينئذٍ ليس ترجيحاً بالظن من حيث هو ظن، بل ترجيح بالحكم أو الطريق المظنونين.

(٣) أي: ومقدمات الانسداد، وهذا هو الوجه الثالث، وتوضيحه: أنه يمكن إجراء مقدمات الانسداد في خصوص المرجّحات لتنتج حجية الظن في مقام الترجيح، بأن يقال: إنا نعلم إجمالاً بمرجّحات الروايات في الشريعة المقدسة، وباب العلم والعلمي بها منسد، ولا يجوز إهمالها للعلم الإجمالي المزبور، ولا يمكن التعرض لها بالاحتياط، لعدم إمكانه، حيث إنّه يدور الأمر بين المحذورين، لحجية الراجح وعدم حجية المرجوح، ولا يمكن الاحتياط فيهما، ولا يجوز الرجوع إلى الأصل، إذ مقتضاه عدم الحجية، وهو ينافي العلم الإجمالي المزبور بوجودها. ومقتضى قبح ترجيح

(*) إلا أن يوجب الظن غيرُ المعتر ظناً بالحكم أو بالحجة، فإنّ موافقة أحد الخبرين المتعارضين مثلاً لهذا الظن توجب الظن بحجتيه، فيندرج في الظن بالطريق الذي هو نتيجة دليل الانسداد، وبذلك يتحقق ترجيح أحدهما على الآخر قهراً، فالظن بالترجيح لا يقصر عن الظن بالحكم الناشئ من قول اللغوي في إيجابه للحجة.

- لو جَرَت^١ -

المرجوح على الراجح هو العمل بالظن، ونتيجة ذلك حجية الظن في مقام الترجيح. ويستفاد هذا الوجه من عبارة شيخنا الأعظم، حيث قال: «و حاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني، وانتفاء ما دلّ الشرع على كونه مرجحاً، فينحصر العمل في الظن بالمرجح، فكلما ظنّ بآئه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به ...»^١.

(١) أجاب المصنف عن هذا الوجه الثالث أولاً بما أشار إليه بقوله: «لو جَرَت» من عدم تسليم جريان مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح، ولعله لأجل عدم العلم الإجمالي بعد كون المرجحات المنصوصة بمقدار المعلوم بالإجمال. وثانياً: بأنّ مصبّ المقدمات المذكورة هو المرجحات المعلومة إجمالاً - بعد الفراغ عن مرجحيتها - فالمعتبر بالانسداد هو الظنّ بتعيين المرجح، لا الظنّ بأنّ هذا الشيء مرجح، فمقدمات الانسداد إنّما تنتج حجية الظنّ بتعين تلك المرجحات المعلومة إجمالاً. فإذا ظنّ بأنّ الشهرة الفتوائية مثلاً مرجحة للخبر، كان هذا الظنّ حجةً بدليل الانسداد، ويثبت به مرجحية الشهرة للخبر المبتلى بالمعارض. ولا تنتج حجية الظنّ بأنّ هذا الشيء مرجح، كما هو المطلوب.

قال في الحاشية مستشكلاً على كلام الشيخ المتقدم بيانه - ولزوم الاختصار على المرجحات المنصوصة، والرجوع إلى إطلاقات التخيير مع فقدها - ما لفظه: «و معارضة أخبار الترجيح بعضها مع بعض ... لا يوجب التعدي عنها إلى غيرها، والتنزّل إلى الظنّ بمرجحية الشيء، بل يوجب النزول إلى الظنّ في تعيين الراجح

إثما^{١١} توجب حجبة الظن في تعيين المرجح^٢، لا أنه^٣ مرجح، إلا^٤ إذا ظن أنه^٥ أيضاً^٦ مرجح،

والمرجوح، والمقدّم والمؤخّر منهما، كما لا يخفى^٧».

نعم، إذا ظنّ بمقدّمات الانسداد أنّ الظنّ بنفسه مرجح - كما أنه معيّن للمرجح المعلوم إجمالاً كونه مرجحاً - كان هذا الظنّ حجةً، وأتّى لنا إثبات ذلك.

(١) خبر «ومقدّماته» وهذا إشارة إلى الجواب الثاني الذي أو ضحناه بقولنا: «وثانياً بأنّ مصبّ المقدمات المذكورة ... إلخ».

(٢) أي: الذي هو من المرجّحات المعلومّة إجمالاً.

(٣) أي: لا أنّ الظنّ مرجح.

(٤) استثناءً من قوله: «لا أنه مرجح» المعطوف على قوله: «تعيين» وقد تقدم توضيحه بقولنا: «نعم إذا ظن ... إلخ».

(٥) أي: أنّ الظنّ مرجح، كما إذا علم إجمالاً بمرجّحية أمورٍ، وحصل الظنّ - بمقدّمات الانسداد - بأنّ منها الشهرة في الرواية، فهذا الظنّ الانسدادي معيّن للمرجّح أعني به الشهرة، فإذا حصل الظنّ بأنّ هذه الشهرة - المستندة إلى الظنّ الانسدادي - بنفسها مرجّحة لأحد الخبرين المتعارضين، جاز الترجيح بها.

والحاصل: أنّ مقدّمات الانسداد لو جرت في المرجّحات - كجربانها في الأحكام - أنتجت أمرين: أحدهما حجبة الظنّ في تعيين المرجّح، والآخر: حجبة الظنّ بمرجّحية الأقربية مثلاً.

(٦) أي: كحجبة الظنّ بالمرجّح، وكونه معيّنًا لما عُلِمَ كونه مرجّحاً إجمالاً.

فتأمل جيداً^(١).

هذا^(٢) فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.
وأما ما قام^(٣) الدليل على المنع عنه

(١) لعلّه إشارة إلى: أنّ دليل الانسداد قاصر عن إثبات حجية الظن في الأحكام الشرعية فضلاً عن حجّيته في تعيين المرجّحات عند التعارض، إذ لم يثبت وجوب الترجيح بها حتى يكون انسداد باب العلم بها كانسداد باب العلم بالأحكام موجباً للأخذ بالظن، لإمكان حمل الأمر بالترجيح - كما سيأتي في باب التعادل والترجيح - على الاستحباب، كما اختاره المصنف وجماعة، فلا يبقى مجال للتمسك بمقدمات الانسداد.

ولو سلّم جريانها في نفس الأحكام، فلا موجب لجريانها في المرجّحات، لإمكان الاحتياط أو الرجوع إلى الأصل العملي في مورد الشك.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل المتكفل لحكم الظن الذي لم يقم على عدم اعتباره دليل خاص، بل كان عدم اعتباره لأجل عدم الدليل على حجّيته، الموجب لاندراجة تحت الأصل الدال على عدم حجية الظن وحرمة العمل به.

(٢) أي: ما ذكرناه من الوهن والجبر والترجيح كان متعلقاً بالظن الذي لم يثبت اعتباره بدليل خاص.

الجبر والوهن والترجيح بمثل القياس

(٣) هذا هو المقام الثاني أعني به: الظن غير المعتبر الذي ثبت عدم اعتباره بدليل خاص كالقياس، ونخبة الكلام فيه: أنّه لا يوجب انجباراً ضعيفاً ولا. وهنا ولا ترجيحاً، لأنّ الدليل المانع عنه بالخصوص يوجب سقوطه عن الاعتبار أصلاً،

كذلك^(١) كالقياس، فلا يكاد يكون به^(٢) جبر^(٣) أو وهن أو ترجيح

فلا يصلح لشيء مما ذكر، لأن هذه الأمور نحو استعمال القياس في الشرعيات، والمفروض المنع عنه.

قال شيخنا الأعظم رحمته فيما يرجع إلى الجبر بالظن غير المعتبر بدليل خاص ما لفظه: «أما الأول، فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر، لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين»^(١).

وقال فيما يرجع إلى الوهن: «مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية، وعدم الاعتناء به في الكتب الأصولية، فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لأحكامه في الأصول، والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع، لأنّ الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، وقد تركه أصحابنا في الأصول والفروع ... إلخ»^(٢).

وقال في المقام الثالث: «فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به ... إلى أن قال: لأنّ دفع [رفع] الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة، فإنّه لولا القياس كان العمل به جائزاً، والمقصود تحريم العمل به لأجل القياس، وأيُّ عمل أعظم من هذا ... إلخ»^(٣).

(١) يعني: بخصوصه، و«يكون» في المواضع الثلاثة تامة بمعنى «يحصل».

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في «ما قام».

(٣) فاعل «يكون».

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٨٦

«٢» المصدر، ص ٥٩٥

«٣» المصدر، ص ٥٩٧ - ٥٩٨

فيما لا يكون ^(١) لغيره ^(٢) أيضاً، وكذا فيما يكون به أحدها ^(٣) [أحدهما]

(١) فاعله ضمير مستتر فيه راجع إلى « جبر » وأخويه .

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في قوله : « ما قام » المراد به الظن الذي قام

الدليل على المنع عنه بخصوصه كالقياس .

وغرضه أنه لا يحصل الجبر وأخواه بالظن الذي قام الدليل الخاص على المنع عنه، وأن وجوده كعدمه في عدم ترتب شيء من الجبر وأخويه عليه، وإن ترتب جميع هذه الأمور الثلاثة أو بعضها على بعض الظنون غير المعتبرة بنحو العموم كالشهرة الفتوائية، بناءً على بقائها تحت أصالة عدم حجّة الأمارات غير العلمية، وعدم شمول دليل الانسداد لها، حيث إنّها حينئذٍ ظن ممنوع عنه بنحو العموم، فلو حصل لها في مورد جبر أو أحد أخويه لم يحصل شيء منها للقياس .

(٣) فاعل « يكون » والضمير راجع إلى « جبر أو وهن أو ترجيح » ومعنى

العبارة : أنه لا يكاد يحصل بالظن - الذي قام دليل خاص على عدم اعتباره - جبر أو وهن أو ترجيح في مورد لا يحصل الجبر أو أخواه لغير هذا الظن أيضاً، من الظنون غير المعتبرة لأجل عدم نهوض دليل على اعتبارها، وبقائها تحت أصالة عدم الحجية . وكذا في مورد يحصل الجبر أو أخواه بالظن الذي لم يقم على اعتباره دليل .

وبيان أوضح : لا يحصل شيء من الجبر وأخويه للقياس مطلقاً، سواء حصل

الجبر وأخواه أو بعضها لغيره من الظنون غير المعتبرة لأصالة عدم الحجية، أم لم يحصل شيء منها له .

وبالجملة : لاحظ لمثل القياس - من الظنون الممنوعة بدليل خاص - من الجبر

وأخويه، ففرق بينه وبين الظن غير المعتبر بالعموم .

وهذا خلافاً لجماعة كالمحقق وصاحب الضوابط تبعاً لشيخه شريف العلماء،

لوضوح ^(١) أن الظنّ القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه ^(٢) لكان حجةً - بعد المنع عنه ^(٣) -

كما حكاه شيخنا الأعظم توفي بقوله: «نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال في باب القياس: ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر. ويمكن أن يحتاج لذلك بأنّ الحقّ في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما. وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بدّ للعمل بأحدهما من مرجّح، والقياس يصلح أن يكون مرجّحاً، لحصول الظنّ به، فتعين العمل بما طابقه ... إلى أن قال: ومال إلى ذلك بعضُ سادة مشايخنا المعاصرين بعضَ الميل، والحقّ خلافه ...» ^(١).

(١) علّة لعدم الجبر والوهن والترجيح بالظن غير المعتبر بالخصوص، وحاصله: أنّ مناط هذه الأمور مفقود هنا، إذ المعيار فيها كون الظنّ سبباً للدخول تحت أدلّة الحجّية أو الخروج عنها، وبعد فرض النهي الخاصّ عن ظنّ مخصوص لا يصلح ذلك الظنّ للدخول تحتها.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول المراد به الظنّ المعتبر قبل المنع عن الظنّ القياسي، واسم «كان» ضمير راجع إلى الموصول المراد به الحجّة المعتبرة، فإذا دلّ الخبر المعتبر على حكمٍ مخالفٍ للقياس أخذ به، ولا يعتنى بالقياس أصلاً، لعدم اعتباره، هذا في عدم وهن الحجّة بمخالفة القياس.

(٣) أي: عن الظنّ القياسي.

«١» فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٩٧ - ٥٩٨، ولاحظ: معارج الأصول، ص ١٨٦ - ١٨٧؛
مفاتيح الأصول للسيد المجاهد، ص ٧١٦

لا يوجب^(١) خروجه عن تحت دليل الحجية، وإذا كان^(٢) على وفق ما لولاه لما كان حجةً لا يوجب^(٣) دخوله^(٤) تحت دليل الحجية. وهكذا^(٥) لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين، وذلك^(٦) لدلالة دليل المنع على

(١) خبرُ «أن الظن» وضمير «خروجه» راجع إلى الموصول المراد به الحجة المعتبرة، يعني: لا يوجب الظن القياسي - بعد المنع عنه - خروجَ الظن المعتبر عن الحجية، غرضه: أن مخالفة القياس قبل المنع عنه كما لا توهن الظن المعتبر ولا تخرجه عن الحجية، كذلك بعد النهي عنه.

فقوله: «بعد المنع» متعلق بـ «لا يوجب»، فكأنه قال: إنَّ الظن القياسي إذا كان على خلاف الظن - الذي لولا القياس لكان حجةً - لا يوجب هذا الظن القياسي بعد المنع عنه خروجَ الظن المعتبر عن موضوع دليل الحجية.

(٢) عطف على «إذا كان» والضمير المستتر فيه والبارز في «لولاه» راجعان إلى الظن القياسي، والمراد بالموصول ما لا يكون بنفسه حجة.

(٣) خبرُ «أن الظن القياسي» وفاعله ضمير مستتر فيه راجع إلى «كون الظن القياسي على وفق ما ليس بنفسه حجة» المستفاد من سياق العبارة.

(٤) الضمير راجع إلى الموصول في «ما لولاه» المراد به ما ليس بنفسه حجة، يعني: أن موافقة الظن القياسي لما ليس بنفسه حجةً لا توجب دخولَ هذا الشيء الذي وافقه الظن القياسي تحت دليل الاعتبار ... إلخ.

(٥) يعني: أن الظن القياسي كما لا يكون جابراً وموهناً، كذلك لا يكون مرجحاً.

(٦) تعليل لعدم الترجيح والوهن والجبر بالقياس، وحاصله كما تقدم في كلام الشيخ: أن دليل المنع يدل على إلغاء الشارع للظن القياسي رأساً، وعدم جواز

إلغائه^١ الشارع رأساً، وعدم^٢ جواز استعماله في الشرعيات قطعاً، ودخله^٣ في واحدٍ منها نحو استعمالٍ له^٤ فيها، كما لا يخفى، فتأمل جيداً^٥.

استعماله في الشرعيات، ومن المعلوم أنّ الجبر أو الوهن أو الترجيح ممّا يصدق عليه الاستعمال، فلا يجوز.

(١) الضمير المضاف إليه راجع إلى الظن القياسي، وهو مفعول المصدر المضاف، و«الشارع» فاعله، وهذه الجملة مثل قول الشاعر: «ألا إنّ ظلم نفسه المرء بين» برفع «المرء» على أنّه فاعل الظلم.

والأولى سوق العبارة هكذا: «على إلغاء الشارع إيّاه» وذلك لأنّ إضافة المصدر إلى مفعوله وتكميل عمله بالمرفوع - كما في المتن - قليل، بل ربما قيل باختصاصه بالشعر كالمصرع المذكور.

(٢) معطوف على «إلغائه» ومفسّر له.

(٣) مبتدأ خبره «نحو استعمال» والضمير راجع إلى الظن القياسي.

(٤) أي: للظن القياسي، وضميراً «منها، فيها» راجعان إلى الجبر والوهن والترجيح.

(٥) كي تعلم أنّ الاعتناء بالظن القياسي ممنوع شرعاً مطلقاً، كما تقدم في عبارة شيخنا الأعظم رحمته من استقرار سيرة الإمامية على هجره حتى في باب الترجيح، فليس القياس غير المعتبر بدليل خاص كالظن غير المعتبر بدليل عام، إذ يمكن الجبر أو أحد أخويه به في بعض الموارد، بخلاف القياس، فإنّه لا يمكن فيه شيء من ذلك أصلاً، كما تقدم تفصيله.

[هذا تمام الكلام في المباحث المتعلقة بالظن، ويقع الكلام في المقصد السابع من

المقصد السابع

في الأصول العملية^١

وهي التي ينتهي إليها المجتهدُ

الأصول العملية

١) الأصل العملي في مصطلح الأصولي - وهو الجاري في الشبهات الحكمية مطلقاً يعني: سواء أكانت وجوبية أم تحريمية، وسواء نشأت الشبهة من فقد النص أم إجماله أم تعارض النصين، أو الجاري في خصوص ما لم يكن الشك ناشئاً من تعارض الدليلين - عبارة عن حكم مجعول للشك، بحيث لوحظ الشك موضوعاً له، ويقابله الدليل، فإنه حكم مجعول للواقع في مورد الشك، فلم يؤخذ عدم العلم - في موارد الأدلة - موضوعاً للحكم الواقعي، وإلّا ما هو ظرف لجعل الحجية للأمارات غير العلمية، من جهة أنه لا معنى للتعبد بالواقع حال العلم به.

وإن شئت فقل: المجعول في الأصول العملية حكم على الشك، وفي الأدلة حكم على الواقع حال سترته، مع جعل الأمانة دليلاً عليه.

بعد الفحص^(١) (*)

(١) يعني: أن رتبة الأصل العملي متأخرة عن الدليل، فلا تصل النوبة إليه إلا بعد اليأس عنه، لتوقف وجود موضوع الأصل العملي - وهو الشك في الواقع - على عدم الدليل عليه، فمعه لا موضوع للأصل ولو تعبداً.

ثم إن توصيف الأصول العملية بما أفاده إنما هو لإدراجها في المسائل الأصولية، وإخراج القواعد الفقهية كقاعدة « ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده » عنها.

أمّا الأول، فلأنّ الأصول العملية لا تقع في طريق الاستنباط، لعدم انطباق ضابط المسألة الأصولية عليها، حتى تكون من المسائل الأصولية التي هي كبريات القياسات المنتجة - بعد ضمّ صغريات إليها - لأحكام كلية فرعية، إذ ليست الأصول العملية إلا وظائف للجاهل بالحكم الشرعي الواقعي بعد اليأس عن الظفر بدليل عليه، من دون أن تقع في طريق الاستنباط ليستنتج منها حكم كلي فرعي، فلا بدّ من تعميم القواعد الأصولية لما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص عن الدليل على الحكم وعدم الظفر به، حتى تندرج الأصول العملية في المسائل الأصولية.

(*) فيترتب على هذه الأصول العلم بالحكم الظاهري عند القائل به، وعلى القواعد الممهدة للاستنباط العلم بالحكم الواقعي أو ما هو بمنزلة، على اختلاف الأقوال في حجية الأمارات. ولا يلزم إشكال تعدد علم الأصول من ترتب هذين الغرضين على مسائله، وذلك لوحدة الغرض المترتب على جميعها، حيث إنّه ليس إلا المنجزية أو المعذرية عقلاً أو شرعاً، الموجبة للأمن من العقوبة، الذي يهتم بتحصيله العقل، فلا ينثلم ما قيل من: أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض، باختلاف ما يترتب على القواعد الممهدة وعلى الأصول العملية.

والْيَأْسُ عَنِ الظَّفَرِ بِدَلِيلٍ تَمَّا^(١) دَلَّ عَلَيْهِ حَكْمُ الْعَقْلِ أَوْ عَمُومُ النُّقْلِ، وَالْمَهْمُ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ^(٢)، فَإِنْ مِثْلُ^(٣) قَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ فِيمَا اشْتَبَهَ طَهَارَتُهُ بِالشَّبْهَةِ

وَأَمَّا الثَّانِي، فَلَاكِنَّهُ لَا يَنْتَهِي الْفَقِيهُ - بَعْدَ الْفَحْصِ عَنِ الدَّلِيلِ عَلَى الْحَكْمِ - إِلَى الْقَوَاعِدِ الْفَقْهِيَّةِ، لَعَدَمِ تَرْتِبِهَا عَلَى مَشْكُوكِ الْحَكْمِ كَمَا هُوَ شَأْنُ الْأُصُولِ الْعَمَلِيَّةِ، بَلْ هِيَ أَحْكَامُ كَلِيَّةٍ يَرْجِعُ إِلَيْهَا الْمُجْتَهِدُ ابْتِدَاءً.

(١) بَيَانُ لِقَوْلِهِ: «الَّتِي يَنْتَهِي إِلَيْهَا ... إلخ» وَالْمُرَادُ بِالْمَوْصُولِ «الْوُضَائِفُ» الْمَدْلُولُ عَلَيْهَا بِسُوقِ الْكَلَامِ، يَعْنِي: مِنَ الْوُضَائِفِ الَّتِي دَلَّ عَلَيْهَا حَكْمُ الْعَقْلِ، كَالْبَرَاءَةِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُسْتَنْدَةِ إِلَى قَاعِدَةِ قَبْحِ الْعِقَابِ بِلَا بَيَانٍ، أَوْ دَلَّ عَلَيْهَا عَمُومُ النُّقْلِ، كَالْبَرَاءَةِ الشَّرْعِيَّةِ الْمُسْتَنْدَةِ إِلَى مِثْلِ حَدِيثِ الرَّفْعِ.

وَالْأَوَّلَى سُوقُ الْعِبَارَةِ هَكَذَا: «وَهِيَ الَّتِي يَنْتَهِي إِلَيْهَا ... عَنِ الظَّفَرِ بِدَلِيلٍ، مِنَ الْوُضَائِفِ الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهَا حَكْمُ الْعَقْلِ أَوْ عَمُومُ النُّقْلِ» لِثَلَاثِ تَوْهَمٍ أَنَّهُ بَيَانُ لِقَوْلِهِ: «بِدَلِيلٍ».

وَكَيْفَ كَانَ، فَغَرَضُهُ تَهَيُّؤُ مِنْ قَوْلِهِ: «حَكْمُ الْعَقْلِ أَوْ عَمُومُ النُّقْلِ» الْإِشَارَةَ إِلَى انْقِسَامِ الْأُصُولِ إِلَى الْعَقْلِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ.

(٢) وَهِيَ الْإِسْتِصْحَابُ وَالتَّخْيِيرُ وَالبَرَاءَةُ وَالِاسْتِغْثَالُ، وَقَدْ عَبَّرَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ كَغَيْرِهِ بِالِاحْتِيَاطِ كَمَا سَيَأْتِي، تَسْمِيَةً لِلْمَلْزُومِ بِاسْمِ لَازِمِهِ، وَالْمَقْصُودُ وَاحِدٌ.

وَأَمَّا غَيْرُهَا مِنْ «أَصَالَةِ الْعَدَمِ» وَ«أَصَالَةِ عَدَمِ الدَّلِيلِ دَلِيلُ الْعَدَمِ» وَ«أَصَالَةِ الْحَلِيَّةِ» وَ«أَصَالَةِ الْحَظَرِ» فَقَدْ قِيلَ بِأَنْدَرَجِ الْأَوَّلَى فِي الْإِسْتِصْحَابِ، وَالثَّلَاثَةِ فِي الْبَرَاءَةِ، وَالْأُخْرَيْنِ فِي الْأُمَارَاتِ. لَكِنَّهُ لَا يَخْلُو مِنْ إِشْكَالٍ، وَالتَّفْصِيلُ لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ.

(٣) غَرَضُهُ الْإِعْتِذَارُ عَنْ عَدَمِ تَعَرُّضِهِمْ لِقَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ، مَعَ أَنَّهَا فِي الشَّبْهَاتِ الْحَكْمِيَّةِ مِنَ الْأُصُولِ الْعَمَلِيَّةِ، وَحَاصِلُ مَا أَفَادَهُ فِي الْإِعْتِذَارِ يَرْجِعُ إِلَى وَجْهَيْنِ:

الحُكْمِيَّة^(١)، وإن كان ممَّا ينتهي^(٢) إليها^(٣) فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلَّا أنَّ البحث^(٤) عنها ليس بهمِّ، حيث إنَّها (*) ثابتة بلا كلام، من دون حاجةٍ إلى نقضٍ وإبرام، بخلاف الأربعة، وهي البراءة والاحتياط

الأوَّل: أنَّ حجَّيتها لا تحتاج إلى النقض والإبرام، بل هي ثابتة عند الكلّ، من دون خلافٍ فيها ولا كلام، فلا حاجة إلى البحث عنها، بخلاف الأربعة المزبورة، فإنَّها محلّ البحث، وتحتاج إلى النقض والإبرام.

الثاني: أنَّ قاعدة الطهارة مختصّة ببعض أبواب الفقه - أعني به باب الطهارة والنجاسة - بخلاف غيرها من الأصول الأربعة، فإنَّها عامّة لجميع أبواب الفقه.

(١) وأمَّا أصالة الطهارة الجارية في الشبهات الموضوعية، فهي ممَّا لا ينتهي إليها المجتهد، للعلم بالحكم الكلّي، فيجوز للمقلّد إجراؤها أيضاً، كالشكّ في طهارة الماء الموجود في هذا الإناء مع عدم العلم بحالته السابقة، فإنَّه يحكم المقلّد بطهارته أيضاً، ويرتّب آثارها عليه.

(٢) يعني: ينتهي المجتهد.

(٣) الضمير راجع إلى الموصول في «مما» المراد به الأصول والقواعد.

(٤) هذا أوّل الوجهين، المتقدم بقولنا: الأوَّل: أنَّ حجَّيتها لا تحتاج إلى ... إلخ.

(*) أو أنَّها قاعدة في الشبهات الموضوعية، حيث إنَّ الطهارة والنجاسة ليستا من الأحكام الشرعية، وإنَّما هما من الموضوعات الخارجية التي كشف عنها الشارع. وعليه، فلا تجري في الشبهات الحكمية، حتى يبحث عنها في علم الأصول.

لكن فيه ما أفاده المصنف رحمته الله في تعليقه على المتن، فلاحظ.

أو أنَّها ترجع إلى أصالة البراءة، كما عن شيخنا الأعظم رحمته الله. لكن أورد عليه بأنَّها تجري لإحراز الشرط، مثل طهارة ماء الوضوء وطهارة لباس المصلّي.

والتخير والاستصحاب، فإنّها محلّ الخلاف (*) بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحثٍ وبيان، ومؤونة حجة وبرهان، هذا. مع جريانها^(١) في كلّ الأبواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم^(٢).

(١) أي: الأصول الأربعة، وهذا هو الوجه الثاني، وقد عرفت توضيحه.
(٢) لعلّه إشارة إلى عدم صلاحية الوجه الثاني للاعتذار، لأنّ الاختصاص ببعض الأبواب لا يسوّغ الإهمال، وإلاّ لزم خروج جملة من المسائل الأصولية عن علم الأصول، لعدم أطرادها في جميع أبواب الفقه، كالبحث عن دلالة النهي عن العبادة على الفساد، حيث إنّّه يختص بالعبادات ولا يجري في سائر أبواب الفقه، هذا.

وحاصل هذا الإشكال: أنّ البراءة أصل نافٍ لا مثبت، والشرط أمر وجودي، فلا يحجز بهذا الأصل النافي، فجريانه لإحراز الشرط كاشف عن مغاييرته لقاعدة الطهارة، وعدم رجوع هذه القاعدة إلى البراءة، حتى يجوز إهمالها اعتماداً عليها.

(*) لا يقال: إنّ قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدةً في الشبهة الموضوعية، فإنّ الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع.
فإنّه يقال: أولاً: نمنع ذلك، بل إنّهما من الأحكام الوضعيّة الشرعية، ولذا اختلفا في الشرع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما، كما لا يخفى.
وثانياً: إنّهما لو كانتا كذلك، فالشبهة فيهما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداها كانت حكمية، فإنّه لا مرجع لرفعها إلّا الشارع، وما كانت كذلك ليست إلّا حكمية.

بل الوجه الأول أيضاً لا يصلح للاعتذار، لأن مجرد اتفاقية مسألة من مسائل علم - بل ضرورتها - لا يسوغ إهمالها وعدم ذكرها في مسائل ذلك العلم، بل لا بد من بيان جميع مسائله الخلافية والوافقية، ألا ترى أن الفلاسفة تعرضوا لكثير من المسائل البديهية كبطان الدور واستحالة اجتماع النقيضين ونحوهما، وكذا بعض مسائل جملة من العلوم، فلاحظ.

أقول: لعلّ نظر من قال بذلك إلى كون الطهارة جوازاً تكليفاً أو منتزعةً عنه، فطهارة الماء مثلاً هي جوار استعماله، ونجاسته عدم جوازه، فإن كان الأمر كذلك، فلما حُكي عن الشيخ وجه.

لكن فيه: - مع أنه خلاف مختاره يُتْرَكُ في تشريع الطهارة - عدم كفاية مجرد جواز الاستعمال فيما أخذت الطهارة شرطاً لصحته، كطهارة ماء الوضوء وبدن المصلي ولباسه، إذ لا إشكال في جواز استعمال الماء الممتنع في نفسه تكليفاً، مع عدم حصول الغرض وهو ارتفاع الحدث والخبث به، فرجوع قاعدة الطهارة إلى أصالة البراءة غير ظاهر.

فلعلّ وجه إهمالهم لقاعدة الطهارة الجارية في الشبهات الحكمية في علم الأصول هو: أن النجاسات معدودة محصورة، فالشك في نجاسة غيرها إن كان في نجاسته الذاتية، أمكن إثبات طهارته بالإطلاق ولو مقامياً، حيث إنّ حصر النجاسات الذاتية في عددٍ معيّن وعدم بيان غيره دليل على انحصار النجاسات فيه، وطهارة غيره. وإن كان الشك في نجاسته العرضية، كالشك في انفعال الماء القليل بملاقاته للنجس، أو نجاسة العصير العنبي المغلي، أو نحو ذلك، فالمرجع فيها مع عدم الدليل هو استصحاب الطهارة لا قاعدتها.

وبالجملة: فقاعدة الطهارة لا تجري في الشبهة الحكمية مطلقاً، سواء أكان

الشك في النجاسة الذاتية أم العرضية، فلا وجه لذكرها في علم الأصول .
نعم، بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية تجري قاعدة
الطهارة في الموارد المذكورة وغيرها، فتدبر .

ضبط مجاري الأصول

ثم إنَّ المصنف لم يتعرض في المتن لضبط مجاري الأصول الأربعة وتنقيحها، وقد
ضبطها في حاشية الرسائل، ورأينا أنَّ إهماله في هذا الشرح غير مناسب، فقد تعرّضنا
هنا لما اختاره في الحاشية، وحيث إنَّه قَدْ ذكره هناك في ذيل شرح عبارات الشيخ
الأعظم قَدْ، فلا بدَّ أولاً من نقل عبارات الرسائل، ثمَّ التعرض لكلمات المصنف،
وللشيخ في ضبط مجاري الأصول عبارات ثلاث:

أما العبارة الأولى، فهي: «لأنَّ الشكَّ إمَّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا،
وعلى الثاني، فإمَّا أن يمكن الاحتياط أم لا، وعلى الأول، فإمَّا أن يكون الشك في
التكليف أو في المكلف به، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير،
والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط» ^(١).

والمستفاد منه: أنَّ مجرى التخيير هو الشكَّ الَّذي لا يمكن فيه الاحتياط، سواء
أكان الشك في التكليف أم المكلف به، لأنَّ قوله: «أم لا» بعد قوله: «فإمَّا أن يمكن فيه
الاحتياط» يكون ظاهراً في أنَّ الشكَّ غير الملحوظ معه الحالة السابقة - إن لم يمكن فيه
الاحتياط - مجرى التخيير، سواء أكان الشك في التكليف أم المكلف به، بل وإن كان
التكليف معلوماً، لأنَّ انقسام الشك إلى كونه في التكليف والمكلف به إمَّا هو بعد
بيان مجرى التخيير، فلا يلاحظ في مجرى التخيير اعتبار كون الشك في التكليف أو

المكلف به .

فتجري قاعدة التخيير فيما لا يمكن فيه الاحتياط مطلقاً، سواء أكان الشك في نفس التكليف، كما إذا دار حكم شيء بين الوجوب والحرمة والإباحة، أم في المكلف به مع العلم بالتكليف، كدوران الأمر بين المحذورين .

فضابط قاعدة التخيير هو عدم إمكان الاحتياط، من دون لحاظ كون الشك في التكليف أو المكلف به، فلا يعتبر فيه إلّا قيد واحد، وهو عدم إمكان الاحتياط .
وأما مجرى أصالة البراءة، فهو الشك في التكليف مع إمكان الاحتياط فيه، فيعتبر في مجرى البراءة قيدان: أحدهما إمكان الاحتياط، والآخر كون الشك في نفس التكليف .

وأما مجرى قاعدة الاحتياط، فيعتبر فيه أيضاً قيدان: أحدهما إمكان الاحتياط، والآخر كون الشك في المكلف به، كدوران متعلق الوجوب مثلاً بين صلاحي الظهر والجمعة، أو دوران الحكم الإلزامي بين وجوب شيء كالدعاء عند رؤية الهلال، وبين حرمة غيره كشرب التتن، فإن الاحتياط في هاتين الصورتين ممكن، فيجب .

وأما العبارة الثانية المذكورة في حاشية الصفحة الأولى من مباحث القطع فهي هذه: «وبعبارة أخرى: الشكُّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أولاً، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الشك فيه في التكليف أولاً، فالأوّل مجرى أصالة البراءة، والثاني إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أولاً، فالأوّل مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير»^(١) .

والمستفاد من هذه العبارة - التي نسبها غير واحد إلى بعض أعظم تلامذة الشيخ عليه السلام - هو: أنّه لا يعتبر في مجرى البراءة إلّا كون الشك في نفس التكليف، وأمّا

إمكان الاحتياط فلم يثبت اعتباره فيه، فالمعتبر في مجرى البراءة - على ما يظهر من هذه العبارة - قيد واحد، وهو الشك في التكليف. بخلاف العبارة الأولى، لظهورها في اعتبار قيدين في مجرى البراءة: أحدهما كون الشك في التكليف، والآخر إمكان الاحتياط فيه.

فعلى هذا يكون دوران حكم شيء بين الوجوب والحرمة والإباحة مجرى البراءة، لكون الشك فيه في نفس التكليف، مع عدم إمكان الاحتياط فيه، وبعرج قاعدة التخيير أيضاً بناءً على ظاهر العبارة الأولى، من كون مجراها عدم إمكان الاحتياط فيه، سواء أكان الشك في نفس التكليف كهذا المثال، أم في المكلف به، كدوران الأمر بين المحذورين.

وأما مجرى قاعدة الاحتياط، فهو أن لا يكون الشك في التكليف، وأن يمكن فيه الاحتياط، فيعتبر فيه قيدان: أحدهما عدمي، وهو عدم كون الشك في التكليف، والآخر وجودي، وهو إمكان الاحتياط، كالعلم بوجوب أحد شيئين كصلاقي الظهر والجمعة، لإمكان الاحتياط بفعل كليهما، وعدم كون الشك في نفس التكليف.

وأما مجرى قاعدة التخيير، فهو: أن لا يكون الشك في التكليف وأن لا يمكن فيه الاحتياط، فالشك في وجوب شيء أو حرمة أو إباحته مجرى قاعدة التخيير بناءً على العبارة الأولى، لعدم إمكان الاحتياط فيه، إذ لم يعتبر في مجراها إلا عدم إمكان الاحتياط، ولم يعتبر فيه الشك في التكليف، ومجرى أصالة البراءة بناءً على هذه العبارة، لكون الشك فيه في التكليف، ولم يعتبر في مجراها إلا هذا.

وأما العبارة الثالثة المذكورة في أوائل البراءة، فهي: «والثاني - أي الشك غير الملحوظ معه الحالة السابقة - إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا، والثاني هو مورد التخيير، والأول إما أن يدلّ دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع

المجهول، وإما أن لا يدلّ، والأوّل مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة»^(١).
وظاهره: أنّ مجرى قاعدة التخيير هو عدم إمكان الاحتياط، سواء أكان الشك في التكليف أم المكلف به، فالمعتبر فيه قيد واحد وهو عدم إمكان الاحتياط، فدوران حكم شيء بين الوجوب والحرمة والإباحة، وكذا دورانه بين الوجوب والحرمة، مجرى قاعدة التخيير بناءً على هذه العبارة والعبارة الأولى المذكورة في المتن، ويكون المثال الأوّل من مجاري البراءة بناءً على العبارة الثانية المذكورة في الهامش، لكونه شكاً في نفس التكليف، إذ المفروض دورانه بين الوجوب والحرمة والإباحة.

هذا توضيح العبارات الثلاث المذكورة في الرسائل لضبط مجاري الأصول.

وقد أورد المصنف رحمته على جميعها في الحاشية بوجوه، بعضها مشترك بين العبارتين الأولىين المذكورتين في أوّل الكتاب، وبعضها مشترك بين العبارة الأولى وما ذكره في أوّل البراءة، وبعضها مختصّ بالعبارة الأخرى المذكورة في أوّل القطع.
أمّا المشترك بين العبارتين الأولىين، فهو النقض بما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة آخر، كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن، حيث إنّ مقتضى هاتين العبارتين أن يكون مثل هذا المثال مجرى البراءة، لكونه شكاً في التكليف وهو النوع، إذ لو أريد بالتكليف أعمّ منه ومن الجنس لم يكن من الشك في التكليف، فورود هذا النقض مبني على إرادة النوع من التكليف مع إمكان الاحتياط، إلّا أنّ مختاره فيه الاحتياط.

وأمّا المشترك بين العبارة الأولى وبين ما ذكره في أوّل البراءة، فهو انتقاض مجرى كلّ من التخيير والبراءة بالآخر في دوران حكم شيء بين الوجوب والحرمة والإباحة، إذ لا يمكن فيه الاحتياط، فمقتضى هاتين العبارتين هو التخيير، مع أنّه رحمته اختار فيه البراءة.

وأما المختص بالعبارة الأخرى المذكورة في أوّل القطع، فهو انتقاض مجرى البراءة والتخير بالآخر في صورة دوران حكم شيء بين الوجوب والحرمة، حيث إنّ مقتضى إطلاق تلك العبارة جريان البراءة في هذه الصورة، لكونها من موارد الشك في الحكم، والمفروض عدم تقييد مجرى البراءة في العبارة الأخرى بإمكان الاحتياط فيه، فلا بدّ من جريان البراءة في هذه الصورة، مع أنّه يُتَّخَذُ اختار فيها التخير، وجعلها مجرى لهذا الأصل^١.

أقول: تنقيح المقام منوط ببيان أمور:

الأوّل: أنّ المراد بالتكليف الذي ذكره الشيخ في مجاري الأصول هل هو خصوص النوع أم أعمّ منه ومن الجنس؟
الإنصاف: أنّ كلماته تُفَضِّلُ في ذلك مضطربة، ففي مباحث العلم الإجمالي من رسالة القطع اختار الأعمية، حيث قال: «وإن كانت المخالفة مخالفةً لخطاب مردّد بين خطابين ... ففي المخالفة القطعية حينئذٍ وجوه ... الثاني عدم الجواز مطلقاً ... الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشئيين، وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة آخر ... والأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني»^٢.

وفي مبحث البراءة اختار كون التكليف خصوص الوجوب أو الحرمة، حيث قال في مقام تقسيم الشك إلى ما يلاحظ فيه الحالة السابقة وما لا تلاحظ فيه: «لأنّ الشك إمّا في نفس التكليف، وهو النوع الخاصّ من الإلزام وإن علّم جنسه، كالتكليف المردّد بين الوجوب والتحريم»^٣.

«١» حاشية الرسائل، ص ٣ و ١١٣

«٢» فرائد الأصول، ج ١، ص ٩٤ - ٩٥

«٣» المصدر، ج ٢، ص ١٧

وقال في أوّل الاشتغال: «الموضع الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف، بأن يعلم الحرمة أو الوجوب ويشتبه الحرام أو الواجب»^١.

وقال في المسألة الأولى من مسائل المطلب الثالث الذي عقده لمباحث ما دار أمره بين الوجوب والحرمة: «وليس العلمُ بجنس التكليف - المردّد بين نوعي الوجوب والحرمة - كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمرٍ مردّدٍ، حتى يقال: إنّ التكليف في المقام معلوم إجمالاً»^٢.

لكن هذا الكلام لا ينافي ما أفاده من منجزية العلم بالجنس - كالعلم بوجوب شيء أو حرمة غيره - في مباحث العلم الإجمالي، لأنّ مقصوده هنا نفي تنجيز العلم بالجنس في دوران الأمر بين المحذورين، لعدم القدرة على الاحتياط، ولذا قال: «حتى يقال: إنّ التكليف في المقام معلوم» أي فيما دار أمره بين المحذورين، بخلاف العلم بالجنس في مباحث العلم الإجمالي، ضرورة إمكان الاحتياط بترك شرب التتن وقراءة الدعاء عند رؤية الهلال إذا علم بوجوبه أو حرمة شرب التتن.

إلا أنّ المنافاة بين سائر عباراته باقية على حالها، ضرورة أنّه تَعَيَّنَ صرّح في أوّل البراءة والاشتغال بأنّ المراد بالتكليف هو النوع الخاصّ من الإلزام وإنّ علم جنسه، وفي مباحث العلم الإجمالي صرّح بعدم الفرق بين كون الحكم المشتبه واحداً بالنوع، وبين كونه مختلفاً كذلك، كوجوب شيءٍ وحرمة آخر، وليس الجامع بين النوعين إلّا الجنس وهو الإلزام، فأطلق الحكم على الجنس.

وجه المنافاة: أنّ الجنس إن لم يكن تكليفاً، فكيف يكون العلم به منجزاً، ولو مع إمكان الاحتياط كوجوب شيءٍ وحرمة شيءٍ آخر؟ ضرورة أنّ مجرد إمكانه

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٩٥

«٢» المصدر، ص ١٨٠

لا يوجب صيرورة غير الحكم حكماً حتى يتنجز بالعلم، ويحكم العقل بعدم قبح المؤاخذة على مخالفته، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أنّ النقوض التي أوردها المصنف على التحديدات الثلاثة لمجاري الأصول في كلمات الشيخ مبتنية على اختصاص التكليف بالنوع الخاص من الإلزام، وعدم شموله للجنس، كما صرح به المصنف رحمته في آخر كلامه.

نعم، لا يمتني على هذا الاختصاص إشكاله على العبارة الأولى من مباحث القطع وعبارته في أول البراءة، بانتقاض كل من مجرى البراءة والتخير بالآخر، بما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة وإباحته، فإن مقتضى هاتين العبارتين جريان التخير فيه، مع أنّ مختار الشيخ فيه البراءة.

وجه عدم الابتداء: أنّه في كلتا العبارتين جعل ضابط جريان التخير عدم إمكان الاحتياط، سواء علم بجنس التكليف ونوعه أم لا، فالحكم مطلقاً مجهول في هذا المثال ولا يمكن فيه الاحتياط، فلا بدّ أن تجري فيه قاعدة التخير، مع أنّه رحمته اختار فيه البراءة.

وبالجملة: فلا إشكالات التي أوردها المصنف في حاشية الرسائل على مجاري الأصول الثلاثة مبتنية على كون التكليف النوع الخاص من الإلزام، إلّا إشكاله على العبارة الأولى من عبارتي الشيخ في مباحث القطع، فإنّه لا يمتني على ذلك، فتدبر.

الأمر الثالث: لا يخفى أنّ الأحكام التكليفية منحصرة في خمسة: الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والإباحة، وقد اختلفوا في بساطتها وتركبها، وعلى التقديرين لا قائل بكونها أكثر من خمسة، فلم نعتز على من يقول بأنّ نفس الإلزام أيضاً حكم شرعي مجعول في مقابل الأحكام الخمسة.

إن قلت: إنّ التزامهم بوجوب الاحتياط في مثل العلم إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن، يكشف عن كون الإلزام تكليفاً، وإلّا لم يكن

العلم به منجزاً له و موجباً للاحتياط .

قلت : لزوم الاحتياط في مثل ذلك لا يكشف إلّا عن منجزية العلم الإجمالي بالإلزام الخاص الذي هو التكليف ، لا مطلق الإلزام المشترك بين الوجوب والحرمة .
وبعبارة أخرى: الحكم الخاص المعلوم إجمالاً مردّد بين حكّمين كالموضوع المشتبه بين شيئين . ففي المثال المزبور يكون تنجيز العلم بالإلزام المتعلق بالدعاء أو شرب التّن لأجل العلم الإجمالي بنوع مردّد بين نوعين ، لا لأجل العلم بالجنس ، بل العلم به ملزوم للعلم الإجمالي بالنوع الذي هو المنجز .

والحاصل : أنّ الإلزام بنفسه لا يكون من الأحكام الخمسة أصلاً .

وعليه ، فالحقّ في ضبط مجاري الأصول أن يقال : الشكّ إن لوحظ فيه الحالة السابقة فهو مجرى الاستصحاب ، وإلّا ، فإن كان الشكّ في نفس التكليف فهو مجرى البراءة ، وإن كان الشكّ في متعلقه مع العلم ولو إجمالاً بنفس التكليف ، فإنّ أمكن فيه الاحتياط فهو مجرى قاعدة الاحتياط ، وإن لم يمكن فيه ذلك فهو مجرى قاعدة التخيير .
وعلى هذا ، فالملاحظ في أصالة البراءة أمرٌ واحد وهو الشكّ في التكليف ، ولا ينتقض بعض المجاري بالآخر ، ففي دوران الأمر بين وجوب شيءٍ وحرمة و إباحته يجري البراءة ، لكون الشكّ فيه في نفس الحكم .

وفي دورانه بين وجوب شيءٍ وحرمة آخر يجري الاحتياط ، لكون الشكّ في المكلف به مع العلم الإجمالي بنوع التكليف ، وإمكان الاحتياط فيه .

وكذا في العلم الإجمالي بوجوب أحد شيئين كصلاحي الجمعة والظهر ، للعلم بالتكليف ، ودوران المكلف به بين شيئين .

وفي دورانه بين وجوب شيءٍ وحرمة يجري التخيير ، لعدم إمكان الاحتياط فيه مع العلم الإجمالي بنوع التكليف .

ثم إنّ المقصود من تحديد المجاري بما ذكرناه إنّما هو بيان حكم الشكّ في نفسه وبعنوانه ، فالبراءة حكم للشكّ في التكليف مع الغض عن قيام حجة على الاحتياط

مثلاً، كما هو مختار المحدثين في بعض الشبهات، فلا حاجة إلى تقييد مجرى البراءة «بما إذا لم تنهض حجة على المؤاخذة على التكليف المجهول».

بل قد تقدم في الجزء السابق من هذا الشرح "١" قرب دعوى كون أدلة البراءة النقلية إرشاداً إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وأدلة الاحتياط على فرض تماميتها بيان، ومعه لا يبقى موضوع لأصل البراءة، فاعتبار عدم هوض حجة على الاحتياط يكون من قبيل الشرط المحقق للموضوع، إذ مع هوضها عليه ينتفي الشك الذي هو موضوع البراءة، فتدبر.

وكيف كان، فقد ضبط المصنف رحمته مجاري الأصول في الحاشية بما لفظه: «إن الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، والأول مجرى الاستصحاب.

وعلى الثاني: إما أنه مما يمكن فيه الاحتياط، وإن لم يكن الشك في أصل الإلزام، بل كان الإلزام في الجملة معلوماً، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، أو دار الوجوب أو الحرمة بين شيئين، حيث إنه يمكن الاحتياط فيهما، أو كان الشك فيه وإن لم يمكن فيه الاحتياط أم لا، الثاني مجرى التخيير.

وعلى الأول: إما أن يكون في البين حجة ناهضة على التكليف عقلاً أو نقلاً أم لا، الأول مجرى الاحتياط، والثاني مجرى البراءة»^٢.

ومقتضاه كون ما لا يمكن فيه الاحتياط مطلقاً - سواء علم التكليف أم لا - مجرى التخيير، مع أن الشك في التكليف ليس إلا مجرى البراءة، والتخيير والبراءة وإن لم يتميّا عملاً، إلا أنّهما متميّزان ملاكاً، إذ ملاك التخيير كما صرح به المصنف رحمته هو قبح الترجيح بلا مرجح، وملاك البراءة قبح العقاب بلا بيان.

«١» راجع منتهى الدراية، ج ٥، ص ٥٥

«٢» حاشية الرسائل، ص ٣

فصل

لو شك^(١) (*)

أصالة البراءة

(١) المراد بالشك في الوجوب الشكُّ فيه مع العلم بعدم حرمة كالدعاء عند رؤية الهلال، كما أنَّ المراد بالشك في الحرمة الشكُّ فيها مع العلم بعدم وجوبه كشرب التبن، وأمَّا مع العلم إجمالاً بالوجوب أو الحرمة، فيكون من دوران الأمر بين المحذورين، وسيأتي البحث عنه في الفصل الآتي إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى أنَّ شيخنا الأعظم رحمته الله عقَّدَ لكلِّ من الشبهة التحريمية والوجوبية

مسائل ثلاث:

الأولى: لما إذا كان منشأ الشك فيهما فقدان النص.

(*) المراد بالشك المأخوذ موضوعاً في الأصول العملية خلاف الحجة من العلم والعلمي، لا خصوص المتساوي طرفاه، فكان إبدال الشك بالاحتمال أولى، لأنَّه أشمل منه، وإن كان إطلاق الشك على خلاف العلم الشامل للظن غير المعتبر والاحتمال المتساوي طرفاه شائعاً أيضاً.

في وجوب شيء (*) أو حرمة، ولم تنهض عليه ^{١١} حجة، جاز شرعاً وعقلاً

الثانية: لما إذا كان منشؤه تعارض النصين.

الثالثة: لما إذا كان منشؤه إجمال الدليل.

وأضاف لكل من الشبهة التحريمية والوجوبية مسألةً لحكم الشك في الموضوع

الخارجي.

هذا، ولكن المصنف طوَّى البحث عن الكل في فصل واحد، وهذا أنسب، لما ذكره في حاشيته على المتن من وحدة مناط البحث في الجميع، فإنَّ المناط في الكل هو الشك في الحكم، والاختلاف في منشئه لا يصحَّ عقد مطالب متعددة، بل يكفيها عقد بحث واحد، كما لا يخفى.

ثم إنَّ المصنف رحمته لم يتعرَّض لجريان أصالة البراءة وعدمه فيما عدا الوجوب والحرمة من الاستحباب والإباحة والكرهية، ولعلَّه لما نبَّه عليه الشيخ الأعظم رحمته في الموضوع الأوَّل وهو الشك في النوع الخاص من التكليف - أعني به الإلزام مع العلم بجنسه - بقوله: «وهذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام، واختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام، فلا حاجة إلى تعميم العنوان» ^{١٢}.

(١) أي: على شيء من الوجوب أو الحرمة.

(*) لا يخفى أنَّ جمع الوجوب والحرمة في فصل، وعدم عقد فصلٍ لكلٍّ منهما على حدة، وكذا جمع فقد النص وإجماله في عنوان «عدم الحجة» إتما هو لأجل عدم

تركُّ الأول^١ وفعلُ الثاني، وكان^٢ مأموناً من عقوبة مخالفته^٣، كان^٤ عدمُ نهوض الحجة لأجل فقدان النص^٥ أو إجماله، واحتماله^٦ الكراهة أو الاستحباب^٧، أو تعارضه^٨، فيما لم يثبت بينهما^٩

- (١) أي: ما شكَّ في وجوبه، والمراد بفعل الثاني فعل ما شكَّ في حرمة.
- (٢) معطوف على «جاز» وهو بمنزلة التفرع على الجواز العقلي والشرعي.
- (٣) أي: مخالفة الشيء المشكوك الوجوب أو الحرمة.
- (٤) أي: سواء أكان عدم نهوض ... إلخ.
- (٥) المراد به مطلق الدليل، لا خصوص الرواية.
- (٦) بيان لإجمال النص، وهذا يكون في صورة الشكِّ في الحرمة، كما إذا قال: «لا تشرب التتن» مثلاً، واحتمل إرادة الكراهة من النهي.
- (٧) وهذا يكون في صورة الشكِّ في الوجوب، كما إذا قال: «اغسل للجمعة» واحتمل إرادة الاستحباب من الأمر.
- (٨) أي: تعارض النصِّ مع نصٍّ آخر.
- (٩) يعني: بين النصِّين المتعارضين، إذ لو ثبت بينهما ترجيح، فالمتعيّن الأخذ

الحاجة إلى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك وما هو العدة من الدليل على المهم. واختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة. وأمّا ما تعارض فيه النصّان، فهو خارج عن موارد الأصول العملية المقرّرة للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنّه داخل فيما لا حجة فيه بناءً على سقوط النصين عن الحجية.

وأمّا الشبهة الموضوعية، فلا مساس لها بالمسائل الأصولية، بل فقهية، فلا وجه لبيان حكمها في الأصول إلّا استطراداً، فلا تغفل.

ترجيح، بناءً^{١١} على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين (*).

وأما بناءً على التخيير - كما هو المشهور - فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها^٢، لمكان^٣ وجود الحجّة المعتمدة، وهو أحد النصّين فيها^٤، كما لا يخفى.

وقد استدللّ على ذلك بالأدلة الأربعة :

بالراجع، لأدلة الترجيح الظاهرة في وجوب الترجيح.

ثم إنّ التوقف والرجوع إلى الأصل في صورة التكافؤ هو القول الشاذ، وإلاّ فعلى المشهور من التخيير لاتصل النوبة إلى الأصل، لوجود الدليل وهو أحد المتعارضين.

(١) قيد لـ «جاز» يعني: أنّ الرجوع إلى الأصل في تعارض النصّين مبني على التوقف في مسألة التعارض، دون التخيير، إذ بناءً على التخيير لا بدّ من الأخذ بأحد المتعارضين، دون الرجوع إلى الأصل.

(٢) من الأصول الآخر كالاستصحاب.

(٣) تعليل لقوله: «لا مجال» ووجهه واضح، إذ الحجّة على الواقع موجودة وإن كانت مردّدة بين شيئين.

(٤) أي: في مسألة تعارض النصّين.

(*) الأولى أن يضاف إليه: «و لم نقل بالتخيير بينهما، أو كان ترجيح و لم نقل بوجوبه» فمرجعية أصالة البراءة في تعارض النصّين تختصّ بما إذا لم نقل بالتخيير في المتكافئين، و بوجوب العمل بالراجع إذا كان أحدهما ذا مزية و رجحان.

أَمَّا الْكِتَابُ، فَبَيِّنَاتٌ^{١)}

الاستدلال بالكتاب على البراءة

(١) منها: قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^{٢)} بإرادة الحكم الواقعي من الموصول، والإعلام من الإيتاء، قال في الفصول: «فإنَّ الإيتان لا يصدق في ما لا ينصب أمارة عليه»^{٣)}، يعني: لا تكليف قبل البيان.

لكن لا ظهور للآية في ذلك أصلاً، إذ يحتمل فيها أيضاً إرادة المال من الموصول وإرادة الدفع أو الإنفاق من نسبة التكليف إليه، والمعنى: «أَنَّهُ سبحانه لَا يَكْلَفُ نَفْسًا إِنْفَاقَ مَالٍ إِلَّا مَا أَعْطَاهَا مِنَ الْمَالِ» وهذا هو ظاهر الآية بملاحظة صدرها وذيلها: «لَيَنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ، وَمَنْ قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ، لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا، سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا».

فتدل - بمقتضى سياق الآية المتقدمة عليها الواردة في حكم إنفاق الآباء على أزواجهم أيام الحمل، ودفع الأجرة على الرضاع - على أَنَّهُ يجب على الوالد دفع أجرة المثل إلى المرضعة، ومن المعلوم أَنَّ هذا المدلول أجني بالمرّة عن البراءة.

ويحتمل أيضاً إرادة فعل المكلف من الموصول والإقذار من الإيتاء، ومفاد الآية حينئذٍ: نفي التكليف بغير المقدور، كما استظهره أمين الإسلام في المجمع بقوله:

«١) الطلاق، الآية: ٧

«٢) الفصول الغروية، ص ٣٥٣، واستدل بهذه الآية وبآيات التالية لها وبغيرها الوحيد البهبهاني،

فلاحظ: الرسائل الأصولية، ص ٣٥٣

« وفي هذا دلالة على أنه سبحانه لا يكلف أحداً ما لا يقدر عليه وما لا يطيقه »^(١) .
 وجعل شيخنا الأعظم رحمته هذا الاحتمال أظهر وأشمل^(٢) .
 ومع تسليم عدم أظهريته وعدم ظهورها في نفي التكليف بغير المقدور، فمن المقطوع به أنها غير ظاهرة في الاحتمال الأول حتى تدل على البراءة .
 ومنها: قوله تعالى: ﴿ لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها ﴾^(٣) بتقريب: أن إطاعة الحكم المجهول خارجة عن وسع المكلف في نظر عامة الناس .
 وأنت خير بأن ظاهر الآية نفي التكليف بغير المقدور، ومن المعلوم أن هذا المضمون أجني عن البراءة، لعدم كون الاحتياط - بترك ما يحتمل التحريم - من التكليف بغير المقدور، إذ لو كان منه لم يقع النزاع بين الأخباري والأصولي في مسألة البراءة، لأن عدم صحة التكليف بغير المقدور من الأمور المسلّمة بينهم .
 ومنها: قوله تعالى: ﴿ ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة ﴾^(٤) .
 قال في الأوثق: « والمعنى: ليهلك من ضلّ بعد قيام الحجة عليه، فتكون حياة الكافر وبقاؤه هلاكاً له، ويحيى من اهتدى بعد قيام الحجة عليه، فيكون بقاء من بقي على الإيمان حياةً له، وقوله: عن بينة أي بعد بيان وإعلام، وقضية تخصيص الضلال والاهتداء بما بعد البيان هو عدم الوجوب والحرمة قبله »^(٥) .

«١» مجمع البيان، ج ٥، ص ٣٠٩

«٢» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢١

«٣» البقرة، الآية: ٢٨٦

«٤» الأنفال، الآية: ٤٢

«٥» أوثق الوسائل، ص ٢٥٨؛ الفصول الغروية، ص ٣٥٣

وقريب منه كلام الفصول.

ولكن دلالتها على المقصود مبنية على كون الهلاك بمعنى العذاب الأخروي،
والبيّنة في هذه الآية بمعنى مطلق الطريق الكاشف عن الواقع.

ويظهر بمراجعة بعض التفاسير أنّ المراد بالبيّنة خصوص المعجزة الدالة على
صدق نبوة نبينا ﷺ بما ظهر من انتصاره على المشركين في غزوة بدر، كما يشهد به
صدر الآية الشريفة ﴿إذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى، والركب أسفل
منكم، ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد... إلخ﴾^(١)، وأنّ المراد من التهلكة الموت
أو القتل، ومن الحياة الإسلام أو معناها الظاهر.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه﴾^(٢)
بتقريب: أنّ اليهود والمشركين حيث حرّموا على أنفسهم طائفة من الأنعام كالبحيرة
والسائبة والحامّ وغيرها، فنزلت الآية لتلقيّن النبي ﷺ طريق الردّ عليهم، وأنّه
مع عدم وجود هذه المذكورات في جملة المحرّمات يكون تحريمها تشريعاً وافتراءً عليه
سبحانه وتعالى، فما لم يرد نهى عن شيء فهو مباح وحلال. هذا.

ولكنك خير بأنّ عدم وجدانه ﷺ دليل على الإباحة الواقعية، وهذا
أجنبي عمّا نحن فيه من إثبات الإباحة الظاهرية لما جُهل حكمه الواقعي.

وهذا الإشكال بعينه وارد على الاستدلال بآية ﴿وما لكم أن لا تأكلوا ممّا
ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾^(٣).

«١» الأنفال، الآية: ٤٢

«٢» الأنعام، الآية: ١٤٦

«٣» الأنعام، الآية: ١١٩

أظهرها^(١) قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٢).

(١) وجه الأظهرية هو: أنَّهُمَّ الأصولي تحصيل ما يؤمُّنه من العقاب على مخالفة التكليف المجهول، ومن تبعات ارتكاب الشبهات، على ما تقتضيه الروايات الآمرة بالوقوف عند الشبهة، التي استدلَّ بها الأخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهات. ولا ريب في ظهور هذه الآية الشريفة في نفي العذاب قبل تبليغ الأحكام، وهذا الظهور مفقود في سائر الآيات كما عرفت.

بل قد ظهر ممَّا تقدم في تلك الآيات: أنَّ تعبير المصنف رحمته بقوله: «أظهرها» مسامحة إذ لا ظهور لها في البرائة حتى تكون هذه الآية أظهر منها، ومن أراد الوقوف عليها تفصيلاً، فليراجع شروح الرسائل وحواشيه، كشرح المحقق الآشتياني والشيخ التبريزي صاحب الأوثق، وحاشية المصنف رحمته^(٢).

وكيف كان، فالاستدلال بالآية الشريفة يتوقف على بيان أمور:

الأول: أنَّ المراد ببعث الرسول تبليغ الأحكام وإيصالها إلى العباد، لأنَّ الغرض من بعثه ذلك، فصَحَّ جعلُ بعثه كنايةً عن بيان الأحكام بذِكر الملزوم وإرادة لازمه، نظير صحَّة جعل الأذان كنايةً عن دخول الوقت في قول القائل: «إذا أذن المؤذنُ فصل» إذ لو لم يجعل بعثُ الرسول كنايةً عن بيان الأحكام، بأن كان المراد نفس الملزوم أعني به بعثُ الرسول، لم تكن الآية حجةً على البرائة في الشبهات الحكمية، لأنَّ البعث حينئذٍ هو العلةُ للتعذيب، وقد تحقَّق، فلا بدَّ فيها من الاحتياط حذراً عن التعذيب الذي قد تحقَّقت علته.

«١» الإسرائ، الآية: ١٥

«٢» بحر الفوائد، ج ٢، ص ١١-١٣؛ أوثق الوسائل، ص ٢٥٦-٢٥٨؛ حاشية الرسائل، ص ١١٣

وبالجملة: فالاستدلال بالآية الشريفة يتوقف على كون المراد ببعث الرسول تبليغ الأحكام وبيانها للعباد، لا مجرد بعثه بما هو بعث. وعليه، فلو بُعث رسول، ولكن لم يبين حكماً من الأحكام، فلا تعذيب على مخالفته أصلاً، كما لو فرض أنه لم يُبعث رسول أصلاً.

وما أفاده الشيخ رحمته في تقريب الاستدلال بالآية ناظر إلى هذا الأمر، قال رحمته: «بناءً أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، لأنه يكون به غالباً، كما في قولك: لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن، كناية عن دخول الوقت» ^(١).

الثاني: أنه تبارك وتعالى لم يقل: «لم نعذب» أو «ما عذبنا أحداً إلا بعد بعث الرسول» ونحوهما مما يدل على الزمان، ولا يدل على كون نفي التعذيب عادةً وديناً له عز وجل، حتى يحتمل الحكاية عن ذلك بالنسبة إلى الأمم السالفة، واختصاصه بهم، ولا يشمل هذه الأمة المرحومة كي لا يصحّ لهم التمسك بالبراءة، وإثما قال: «ما كنّا» بصيغة الماضي، من «كان» المنسلخ عن الزمان في هذا المورد ومثله، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ ^(٢) الدالّ على الثبوت والاستمرار، فيدلّ هذا التعبير على استقرار عادته تعالى على عدم التعذيب قبل البيان، وأنّ التعذيب قبله ينافي عدله وحكمته، ولذا جرت عليه سنته تعالى، فلا يختص بالأُمم السالفة ولا بالعذاب الديوي.

وبالجملة: فليست الآية في مقام الإخبار عن خصوص عدم نزول العذاب الديوي على الأمم السابقة قبل بعث الرسل إليهم، حتى يكون مفادها أجنياً عن

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٢ - ٢٣

«٢» النساء، الآية: ١٧

وفيه ^(١) : « أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعلّه كان منّة

نفي العذاب الأخرى على التّكليف الإلزامي المجهول بعد الفحص عنه وعدم الظفر بحجّة عليه، كما هو المقصود:

الثالث: ثبوت التلازم بين نفي فعلية التعذيب وبين نفي استحقاقه، إذ لو لم تثبت الملازمة بينهما، بأن كان نفي الفعلية لازماً أعمّ من نفي الاستحقاق ومن ثبوته مع انتفاء فعليته، منّة وتفضلاً على العباد، لم تدل الآية على البراءة، لعدم دلالتها حينئذٍ على عدم الاستحقاق الذي هو مبنى البراءة.

وعليه، فلا يؤمن فاعلٌ محتمل التحريم وتاركٌ محتمل الوجوب من العذاب الأخرى، إذ المفروض أن نفي فعلية التعذيب لا ينفي استحقاقه.

وبالجملة: فصحة التمسك بالآية الشريفة على البراءة مبنية على دلالتها على عدم حسن العقاب على التكاليف المجهولة ما لم تنهض عليها حجّة وبيان.

الرابع: دلالة نفي التعذيب الدنيوي بالأولوية القطعية على نفي العذاب الأخرى، لانقطاع الأوّل ودوام الثاني.

إذا عرفت هذه الأمور، فيقال في تقريب الاستدلال: ما كان يحسن بنا العذاب على التكاليف المجهولة قبل إبلاغها وإقامة الحجّة عليها، وهذا هو المطلوب.

(١) حاصله: المناقشة في دلالة الآية الشريفة على البراءة بمنع ثالث الأمور المتقدمة، وهو التلازم بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق، وقد سبقه في هذه المناقشة صاحب الفصول في أدلة البراءة، حيث قال: «ويشكل - بعد التسليم - بأن نفي التعذيب لا يدلُّ على نفي الوجوب والتحريم، لجواز الاستحقاق والعفو» ^(١).

منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم

توضيح وجه المنع: أن نفي الفعلية ليس لازماً مساوياً لنفي الاستحقاق حتى يدل نفيها على نفيه، كما كان ذلك مبنى الاستدلال على البراءة، بل نفي الفعلية أعم من كونه لعدم الاستحقاق أو لتفضله تبارك وتعالى على عباده مع استحقاقهم للتعذيب، فلا يصح الاستدلال بالآية الشريفة على البراءة، هذا.

وأما شيخنا الأعظم رحمته فقد ناقش في دلالة الآية الشريفة على البراءة بمنح ثاني الأمور المتقدمة، وهو دلالتها على استقرار عادته تعالى على عدم التعذيب قبل البيان، حيث قال: «وفيه: أن ظاهره الأخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فالمراد بالعذاب هو الدنيوي الواقع في الأمم السابقة»^(١).

ومحصله: أن المراد بالعذاب هو الدنيوي الواقع في الأمم السابقة، لا الأخروي المترتب على مخالفة التكليف المجهول، كما هو المقصود في البراءة، فالآية في مقام الإخبار عن وقوع العذاب في الأمم الماضية، وأنه كان بعد إتمام الحجة عليهم ببعث الرسل.

وعليه، فقوله تعالى: «ما كنا» ليس منسلخاً عن الزمان، فالآية أجنبية عن البراءة، فلا يصح الاستدلال بها عليها، هذا.

والفرق بين المناقشتين: أن الشيخ رحمته ينكر انسلاخ «كنا» عن الزمان، ويدّعي دلالة الآية على الإخبار عن فعل الله سبحانه بالأمم الماضية، والمصنف رحمته ينكر دلالة نفي فعلية التعذيب على نفي الاستحقاق، والمفروض أن الاستدلال بالآية مبني على التلازم بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق.

لذلك ^(١) (*).

(١) أي: للعذاب، فلا يدل نفي الفعلية على نفي الاستحقاق حتى يصح الاستدلال بها على البرائة.

(*) فيه ما لا يخفى، لعدم جريان عادته تبارك وتعالى على عدم التعذيب مع الاستحقاق منةً وتفضلاً عليهم، ضرورة أنه عز وجل قد يعفو عن المذنبين وقد يعذبهم، إذ ليس التعذيب مع الاستحقاق مخالفاً للعدل والحكمة، بل هو موافق لهما، فالملائم لاستقرار ديدنه جلّ وعلا على نفي التعذيب هو عدم الاستحقاق، لا التفضل والمنة، فالآية تدل على البرائة، لدالاتها على عدم الاستحقاق الكاشف عن عدم التكليف قبل البيان.

ولا تدل على نفي التعذيب الفعلي مع الاستحقاق، كما في قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾ ^(١) الدال على نفي العذاب الفعلي مع الاستحقاق، حيث إنه كالصریح في نفي التعذيب الفعلي إكراماً لنبیه ﷺ مع الاستحقاق، إذ بدونه يستند عدم التعذيب إلى عدم مقتضي، لا إلى وجود المانع وهو إكرامه ﷺ، فلا مورد لنفي العذاب إكراماً وإعظاماً لمقامه ﷺ إلا مع وجود مقتضي للتعذيب.

ففرق واضح بين هذه الآية وقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين﴾ لدلالة الأولى على الاستحقاق، بخلاف الثانية.

لا يقال: إن غرض المصنف ﷺ من قوله: «لعله كان منةً» إبداء الاحتمال الموجب لبطلان الاستدلال.

فإنه يقال: نعم، لكنه لا بد أن يكون الاحتمال في نفسه صحيحاً، ومن المعلوم عدم صحته كذلك، لما مرّ آنفاً من عدم استقرار عادته عظمت كبرياؤه على عدم

التعذيب مع الاستحقاق تفضُّلاً ومَنَّةً.

فالتحصّل: أنّ نفي التعذيب بقرينة « ما كنّا » الدالّ على العادة، يدلّ على التلازم بين نفي الفعلية وعدم الاستحقاق، فلا استدلال بالآية على البراءة متين، ولا يرد عليه إشكال المصنّف.

كما لا يتوجّه عليه ما أفاده الشيخ من ظهور الآية الشريفة في الإخبار عن وقوع التعذيب في الأمم السابقة بعد بعث الرسل، وذلك لما فيه:

أولاً: من انسلاخ « ما كنّا » ونحوه من الأفعال الماضية المنسوبة إليه سبحانه وتعالى عن الزمان، ودالتها على الاستمرار، فلا وجه للاختصاص بالأمم الماضية.

بل لا مانع من دلالتها على الاستمرار ولو لم نقل بانسلاخها عن الزمان، بدعوى: أنّ المنسلخ عنه هو خصوص صفات الذات كالعلم والقدرة، وأمّا صفات الأفعال فلا موجب لسلخ الزمان عن الأفعال المضافة إليها، كإرسال الرسل والتعذيب وغيرهما، وذلك لظهور الآية بحسب السياق في بيان الضابط الكلّي الذي يقتضيه عدله تعالى شأنه، وهو عدم المؤاخذه قبل البيان وإتمام الحجة.

وعليه، فلا خصوصية لأمةٍ دون أمةٍ، ولا عذاب دون عذاب.

وثانياً - بعد تسليم كون الآية إخباراً عن وقوع العذاب الدنيوي في الأمم السالفة -: من دلالتها على نفي العذاب الأخروي الذي هو أشدّ بمراتب من العذاب الدنيوي قطعاً، فالتعذيب الأخروي على الحكم المجهول قبل إقامة الحجة والبيان عليه الذي هو مورد البحث منفي جزماً.

وبالجملة: فالإنصاف عدم قصورٍ في دلالة الآية المباركة على البراءة، وعدم ورود شيءٍ من الإشكالات عليها.

نعم، يرد عليه: أنّه لا يستفاد من الآية الشريفة إلّا ما يقتضيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهذا لا يجدي في مقابل الخصم القائل بأنّ إيجاب الاحتياط بيان، فهو وارد

على القاعدة، لكونه رافعاً لموضوعها، فلا تصلح الآية لإثبات البرائة بحيث تعارض أدلة الاحتياط .

إلا أن يقال: بما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته في مجلس الدرس: من إرادة نفي الملزوم - وهو إيجاب الاحتياط - من نفي اللازم وهو التعذيب، حيث إن الإخبار عن نفيه في ظرف عدم البيان كناية عن عدم تشريع وجوب الاحتياط، إذ مع تشريعه لا وجه لنفي التعذيب. فالآية على هذا التقريب مساوقة لقوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» من حيث الدلالة على ارتفاع الحكم المجهول ظاهراً، في مقابل مَنْ يدعي عدم ارتفاعه كذلك بإيجاب الاحتياط " .

أقول: ما أفاده رحمته في نفسه متين، لكنه خلاف ظاهر الآية الشريفة، وهو عدم العقاب قبل البيان الذي يحكم العقل بقبح العقاب قبله، وهذا بخلاف حديث الرفع، حيث إن الرفع أسند إلى الواقع المجهول، ولما كان الرفع تشريعياً، فلا بد من تعلقه بما يكون وضعه ورفعته بيد الشارع. ولما كان رفع التكليف المجهول واقعاً مستلزماً للتصويب، فلا بد من رجوعه إلى إيجاب الاحتياط، فالتكليف المرفوع ظاهراً هو هذا، فيعارض حديث الرفع أدلة الاحتياط .

إلا أن يدعى أن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام الواقعية، فلا تعذيب قبل بيائها، فإن نفض الدليل على وجوب الاحتياط حينئذٍ، وقع التعارض بين هذه الآية وأدلة القائلين بوجوب الاحتياط في الشبهات .

لكن فيه: أن بيان الأحكام الظاهرية أيضاً وظيفة الرسل، لأنها من شرائع الله تعالى، بداهة أن بيان حكم الموضوع المشكوك حكمه كالحلية والطهارة أيضاً من وظائفهم عليهم السلام .

والحاصل: أن الآية الشريفة سيقّت لبيان ما يقتضيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهي إرشاد إلى تلك القاعدة، ولا تصلح لمعاوضة أدلة الاحتياط الواردة عليها. ثم إن هنا مباحث لا بأس بالإشارة إليها:

الأول: أن المحدثين استدّلوا بهذه الآية على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع، بتقريب حصر الآية سبب التعذيب في بعث الرسول، فلا عقاب على ارتكاب القبيح العقلي الذي لم ينهض دليل من الشرع على حرمة، ولو كانت قاعدة الملازمة ثابتة لاستحقّ العقوبة على مخالفة المستقلّات العقلية، فهذه الآية دليل على عدم تمامية قاعدة الملازمة^١.

الثاني: أن الفاضل التوحيّ رحمه الله جمع بين الاستدلال بهذه الآية الشريفة على البراءة، وبين ردّ من استدّل بها من المحدثين على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع. أمّا تقريب الاستدلال بها على البراءة، وكذا تقريب استدلال المحدثين بها على عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع، فقد عرفتهما آنفاً.

وأما ردّ الفاضل التوحيّ رحمه الله لاستدلال المحدثين على نفي الملازمة، فحاصله: أن الآية تنفي فعلية العذاب، ونفي الفعلية أعمّ من نفي الاستحقاق، والمفروض أن صحة الاستدلال على عدم الملازمة موقوفة على دلالة الآية على عدم الاستحقاق، وهذه الدلالة مفقودة^٢.

فلاتدلّ الآية على عدم استحقاق العقوبة على المستقلّات العقلية، كما هو مقصود المستدلّين بها على عدم الملازمة، فيمكن أن يكون في مخالفتها استحقاق العقوبة مع عدم فعليتها، لتعقّبها بالعفو والغفران، كما ورد في الروايات: أن اجتناب المعاصي الموعود عليها بالنار يكفّر ارتكاب ما لم يوعّد عليه من المعاصي بالنار.

«١» نقل هذا الاستدلال عنهم الوحيد البهبهاني رحمه الله، فراجع الرسائل الأصولية، ص ٣٨٠.

«٢» الوافية، ص ١٧٢.

فملخص الرد: أن دلالة الآية على نفي الملازمة منوطة بدلالاتها على نفي استحقاق العقوبة، والمفروض عدم دلالتها على نفي الاستحقاق، بل تدل على نفي الفعلية، فلا مانع من استحقاقها على المستقلات العقلية مع العفو.

الثالث: أن المحقق القمي رحمته الله أورد على الفاضل التوحي رحمته الله بأن الجمع بين استدلاله بهذه الآية على البرائة، وبين ردّ المستدلين بها على عدم الملازمة، جمع بين المتناقضين، حيث إن الاستدلال بها على البرائة مبني على دلالتها على نفي الاستحقاق، وردّ منكري الملازمة مبني على ثبوت الاستحقاق، لأن مدّعي القاعدة يقول بالتلازم بين حكمي العقل والشرع، المستلزم لثبوت استحقاق العقاب على مخالفة المستقلات العقلية، كنبوت استحقاقه على مخالفة الأحكام الشرعية، فمنكر القاعدة ينكر هذا الاستحقاق على مخالفة المستقلات العقلية.

فالآية الشريفة إن دلت على نفي الاستحقاق، فلا وجه لردّ من أنكر الملازمة، لأن نفي الاستحقاق من آثار عدم الملازمة ولوازمه، فلا معنى لردّ منكرها، إذ لازم ردّ منكرها الاعتراف بثبوت الاستحقاق، ولكن يتجه الاستدلال بالآية على البرائة. وإن دلت على ثبوت الاستحقاق الذي هو من لوازم ثبوت قاعدة الملازمة، فلا وجه للاستدلال بها على البرائة.

وبالجملة: فثبوت الاستحقاق الذي هو من لوازم الالتزام بقاعدة الملازمة وعدم الاستحقاق الذي هو من لوازم البرائة متناقضان، ويمتنع اجتماعهما "١".

الرابع: أنه قد دفع بعض إشكال التناقض المذكور بما حاصله: أن إشكال التناقض وارد على الفاضل التوحي رحمته الله إن أراد الاستدلال بالآية الشريفة على البرائة والردّ على منكري الملازمة حقيقة، لعدم صلاحية الآية للدلالة على عدم الاستحقاق حتى تكون دليلاً على البرائة، وعلى ثبوت الاستحقاق حتى تكون برهاناً على ردّ

ولو سلم^{١١} اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية،

(١) لما أنكر المصنف رحمته الملازمة بين نفي الفعلية والاستحقاق الذي هو مبنى الاستدلال بالآية على البراءة، أشار إلى دفع ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من أن الآية الشريفة وإن كانت ظاهرة في نفي الفعلية، لا نفي الاستحقاق، لكنه لا يضر بصحة الاستدلال بها على البراءة المنوطة بدلائلها على نفي الاستحقاق، إذ الخصم - وهو المحدث القائل بوجوب الاحتياط في الشبهات - يعترف بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، فينتفي الاستحقاق بانتفاء الفعلية، فإذا دلت الآية على نفي الفعلية صح الاستدلال بها على البراءة، لاعتراف الأخباري بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق.

منكري الملازمة. وأما إن أراد البرهان الحقيقي بالنسبة إلى البراءة والجدلي بالإضافة إلى رد منكري الملازمة، فلا تناقض، كما هو واضح^(١).

والتحقيق ما عرفت من أن الآية لا تدل إلا على ما يقتضيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لما مر من أن نفي الفعلية إنما هو لعدم مقتضي له، لا لوجود المانع أو عدم الشرط، فيدل على نفي الاستحقاق، ومع ذلك لا يصح الاستدلال بالآية على نفي قاعدة الملازمة، إذ المراد ببعث الرسول - كما تقدم - بيان الأحكام، الشامل للبيان بالرسول الظاهري والباطني وهو العقل، فلا تدل الآية على عدم استحقاق العقوبة على المستقلات العقلية حتى يصح الاستدلال بها على نفي الملازمة.

فالمحصل من جميع ما ذكرنا: عدم صحة الاستدلال بالآية الشريفة على البراءة بحيث تعارض أدلة الاحتياط، ولا على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع، فلا مجال للمباحث الأربعة المتقدمة، والله تعالى هو العالم.

لما^(١) صَحَّ الاستدلال بها إلّا جدلاً، مع وضوح منعه^(٢)، ضرورة أن ما شكّ في

أما اعترافه بالملازمة فيظهر من دليله، حيث إنّه يستدلّ بأخبار التثليث الدالّة على أن ارتكاب الشبهة موجب للوقوع في الهلكة، وظاهرها هو الهلكة الفعلية لا صرف الاستحقاق، لما ورد فيها «ومن اقتحم الشبهات هلك من حيث لا يعلم». وعليه، فإذا انتفت الفعلية بالآية انتفى الاستحقاق، بمقتضى الملازمة التي يعترف بها الخصم، هذا ما يرجع إلى توضيح ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في الرسائل. وحيث إنّه رحمته قد تعرّض لمباحث شريفة في ذيل الاستدلال بالآية الشريفة، ولم تكن خالية عن الإجمال، والمصنف قد أشار إلى بعضها ألجأنا ذلك إلى إيضاح تلك المباحث ببيانات واضحة في التعليقة، كما عرفت.

وأما الدفع الذي ذكره المصنف، فهو يرجع إلى وجهين:

الأول: أن الاستدلال على البرائة بالآية الشريفة يكون حينئذٍ جدلياً، لاحقياً حتى يجدي في إثبات المدعى. نعم يثبت الدعوى باعتقاد الخصم، وهو لا ينفع الأصولي الذي ينكر الملازمة بين نفي فعلية العذاب ونفي الاستحقاق، كما لا يخفى. الثاني: أنّه لم يظهر وجهٌ لاعتراف المحدثين بالملازمة، حيث إن الشبهة لا تزيد على المعصية الحقيقية، ومن المعلوم أن أدلّة وجوب الاحتياط في المشتبهات ليست بأقوى من أدلّة المحرّمات المعلومّة، والخصم لا يدعى الملازمة بين الاستحقاق والفعلية في المعصية القطعية، لإمكان تعقبها بالتوبة أو الشفاعة، فكيف يدّعيها في الشبهة؟

(١) هذا إشارة إلى الإشكال الأوّل، وقد عرفت توضيحه. والقياسُ الجدلي ما

يتألف من المشهورات والمسلمات.

(٢) أي: منع اعتراف الخصم بالملازمة، وهو إشارة إلى الإشكال الثاني الذي

وجوبه أو حرمة ليس عنده ^(١) بأعظم مما عُلِمَ بحكمه، وليس ^(٢) حال الوعيد بالعباب فيه إلاّ كالوعيد به فيه ^(٣)، فافهم ^(٤).

وأما السنة، فبرواياتٍ [فروايات]:

منها: حديث الرفع (*)

بيّناه بقولنا: «الثنائي أنّه لم يظهر وجه لاعتراف المحدثين ... إلخ».

(١) أي: عند الخصم، وهو المحدث المنكر للبراءة.

(٢) الواو للحال، يعني: والحال أنّ الوعيد بالعباب فيما شكّ في وجوبه أو حرمة ليس إلاّ كالوعيد بالعباب فيما علم وجوبه أو حرمة، وأنّ ارتكاب الشبهة ليس بأسوأ حالاً من المعصية الحقيقية في عدم فعلية العذاب.

(٣) أي: بالعباب فيما عُلِمَ حكمه.

(٤) لعلّه إشارة إلى: أنّ منشأ دعوى الملازمة إن كان أخبار التثليث الظاهرة في الهلكة الفعلية، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهورها، وصرفه إلى الاستحقاق، لما عرفت من أنّ الشبهة ليست أسوأ حالاً من المعصية الحقيقية.

سند حديث الرفع

(*) ينبغي التعرض لسند الحديث وإن اشتهر توصيفه بالصحة في جملة من الكتب كالفصول والرسائل وتقريرات المحققين النائي والعراقي وغيرها ^(١)، قال شيخنا الأعظم رحمته الله: «المروي عن النبي صلّى الله عليه وآله بسندٍ صحيح في الخصال كما عن

«الفصول الغروية، ص ٣٥٣؛ فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٧؛ فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٣٦؛

نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٠٨

التوحيد» ولعلّ تخصيصه لصحة السند بما في الخصال للتنبيه على أنّه كما روي مرفوعاً في الكافي^١، كذلك روي مسنداً في غيره مع إبدال «رفع» بـ «وضع» كما عن التوحيد.

ورواه الصدوق في باب التسعة من الخصال هكذا: «محمد بن أحمد بن يحيى العطار، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن سهل بن عبد الله، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: رفع عن أمتي تسعة ...»^٢. والظاهر وقوع التصحيف فيه، وأنّ الصحيح - كما عن التوحيد - «أحمد بن محمد بن يحيى العطار» فإنّ المعدود من مشايخ الصدوق الملقّب بالعطار هو أحمد بن محمد بن يحيى، لا ما في الخصال. ويؤيّد ما ذكرناه أنّ صاحب الوسائل^٣ نقل الحديث عن الكتّابين مبتدئاً للسند به، لا بما يظهر من نسخة الخصال المطبوعة باهتمام مكتبة الصدوق.

وكيف كان، فلا كلام في وثاقة رواة الحديث، إلّا أحمد بن محمد بن يحيى العطار، وإطلاق «الصحيح» عليه يتوقف على ثبوت وثاقته، فإنّه لم يُعنون في كتب الرجال المتقدمة ليظهر حاله، نعم عدّه الشيخ في رجاله في باب من لم يرو عنهم عليه السلام مقتصرأ على رواية التلعكبري عنه^٤، ولم يقع في أسناد كامل الزيارات حتى يشملته التوثيق العام الذي استفاده غير واحد من عبارته. ومع ذلك فقد استدل على وثاقته بوجوه:

«١» الكافي، ج ٢، ص ٤٦٢، كتاب الإيمان والكفر، باب ما رفع عن الأمة، الحديث: ٢

«٢» الخصال، ص ٤١٧، باب التسعة، الحديث: ٩

«٣» وسائل الشيعة، ج ١١، كتاب الجهاد، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول

«٤» رجال الشيخ، ص ٤٤٤

الأول: أنه من مشايخ الصدوق، وقد اشتهر أن شيخوخة الإجازة تُغني عن التوثيق، قال في محكي الوجيزة: «أنه من مشايخ الإجازة، وحكم الأصحاب بصحة حديثه»^(١).

ويتوجه عليه: أن شيخوخة الإجازة لا تكشف عن وثاقة الشيخ، كما قرّر في محله.

الثاني: توثيق الشهيد الثاني في الدراية^(٢)، والشيخ البهائي في المشرق - وإن حكي عن الحبل المتين تضعيفه لسند الرواية المشتمل عليه - والسيد الداماد، والمحقق الأردبيلي، والسماهيجي، وغيرهم له^(٣)، واعتماد صاحب المعالم على رواياته، مع اقتصره على العمل بالأخبار الصّحاح، كما يستفاد من اعتباره الإيمان والعدالة في الراوي، مضافاً إلى الإسلام والضبط^(٤)، فيثبت حينئذٍ أن أحمد بن محمد عدل إمامي ضابط، ويتم المطلوب.

ويتوجه عليه: أنه لم يظهر وجه اعتمادهم عليه، ولعله لرواية الصدوق عنه، وكفايته بنظرهم في إثبات وثاقة الرّجل، مع أن المعتبر في التعديل كونه شهادة عن حس لا حدس.

الثالث: توثيق العلامة له، حيث صحّح طريق الصدوق إلى عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الله بن أبي يعفور، مع اشتمال كلا الطريقتين على أحمد بن محمد بن يحيى العطار^(٥)، وكذلك صحّح طريق الشيخ في التهذيب والاستبصار إلى محمد بن

«١» الوجيزة، ص ١٥٤

«٢» الرعاية في علم الدراية، ص ٣٧٠ (الطبعة المحققة)

«٣» لاحظ المصادر في: تنقيح المقال، ج ٨، ص ١١٢ - ١١٣ (الطبعة المحققة)

«٤» راجع معالم الأصول، بحث الخبر الواحد، ص ٢٠٠ - ٢٠١

«٥» الخلاصة، ص ٢٨١، الفائدة الثامنة

علي بن محبوب مع انحصار الطريق "١"، وطريقه إلى علي بن جعفر في التهذيب "٢"، ووقوع أحمد في كلا الطريقين، وثبت وثاقة الرجل حينئذٍ. ويتوجه عليه: أنه اجتهد منه، وليس شهادة عن حسن، كما هو المطلوب في المقام.

وأما الإيراد عليه «بأن توثيق العلامة مبني على مسلكه، وهو أصالة العدالة فيمن لم يرد فيه قدح، ومن المعلوم أنه لا ينفع من لا يعتمد على هذا الأصل» "٣". فيتوجه عليه: أن اعتماد العلامة في تعديل الرواة على أصالة العدالة غير ثابت، بل الثابت خلافه، إذ كلامه في كتابه نهاية الوصول "٤" ظاهر بل صريح في خلاف هذه النسبة، وأن العدالة عنده هي الملكة.

قال في بيان شرائط العمل بخبر الواحد: «البحث الثالث في العدالة، وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروءة، وهي شرط في قبول الرواية». وذهب في البحث الرابع من مباحث الخير إلى عدم قبول رواية المجهول، ولزوم معرفة سيرته وكشف سريره، أو تركية من عرف عدالته. وقال في المبحث الخامس: «في طريق معرفة العدالة، وهي أمران: الاختبار والتركية».

وعليه، فليس في كلماته من أصالة العدالة عين ولا أثر، حتى تكون هي المبيئ لتوثيقاته، بل الظاهر أنه أول من ذهب إلى كون العدالة هي الملكة، كما يظهر من صلاة الجواهر، حيث نقل عن ذخيرة الفاضل السبزواري: «لم أعر على هذا التعريف

«١ و٢» الخلاصة، ص ٢٧٦، الفائدة الثامنة

«٣» معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٣٢٨ (طبع بيروت)

«٤» وهو كتاب مسوط في علم الأصول لم يطبع إلى الآن، فرغ من تأليفه عام ٧٠٤، وقد ظفرنا على ثلاث نسخ خطية منه في قسم المخطوطات من مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفي.

— أي تعريف العدالة بالملكة — غير العلامة»^١.

وبالجملة: فتوثيق العلامة للرجل سليم عن مناقشة بعض أعظم العصر من ابتناؤه على أصالة العدالة، مستظهرًا ذلك من كلامه في ترجمة أحمد بن إسماعيل: «و لم ينصّ علماءنا عليه بتعديل، و لم يروّ فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض»^٢ قال دام ظلّه: «هذا الكلام صريح في اعتماد العلامة على أصالة العدالة في كل إمامي لم يثبت فسقه»^٣.

ولكن يتوجه عليه أولاً: أنّه لا ظهور لقبول الرواية في كونه مستنداً إلى هذا الأصل، لقوة احتمال اعتماده على حسن الظاهر، لأماريته عليها.

وثانياً: أنّ ابتناء قبول روايته على أصالة العدالة معارض بما ذكره العلامة في زيد الزراد وزيد النرسي من قوله: «ولمّا لم أجد لأصحابنا تعديلاً فيهما ولا طعناً عليهما توقفتُ عن روايتهما»^٤ فإنّه لو اعتمد في التعديل على أصالة العدالة لم يكن لتوقفه هنا وجه أصلاً.

فالمتحصل: أنّ توثيقات العلامة لم تكن مبتنية على هذا الأصل.

ولكن يتوجه عليه ثانياً إشكال آخر، وهو: أنّه فسّر العدالة بالملكة، وجعلَ طريق معرفتها الاختبار والتركيب، فإنّ اعتمد في قبول رواية أحمد بن إسماعيل على حسن الظاهر، و كان أمانةً عليها بنظره، فلا بدّ من الالتزام بقبول رواية زيد الزراد وزيد النرسي أيضاً.

وإن توقف ثبوتهما على الاختبار أو التركيب، كما هو صريح عبارته في نهاية

«١» جواهر الكلام، ج ١٣، ص ٢٩٤

«٢» الخلاصة، ص ١٦

«٣» معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٥٢ - ٥٣

«٤» الخلاصة، ص ٢٢٢

الوصول، لم يكن لقبول رواية أحمد بن إسماعيل أيضاً وجه.

الرابع: اعتماد السيرافي وجمع من الأصحاب على روايته، كما يظهر ممّا حكاه النجاشي عنه في ترجمة الحسين بن سعيد الأهوازي، وأنّ له ثلاثين كتاباً، قال: «أخبرني بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة، فمنها: ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن نوح السيرافي رحمته الله في جواب كتابي إليه، والذي سألتُ تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي رحمته الله ... إلى أن قال: فأما ما عليه أصحابنا والمعوّل عليه ما رواه عنهما أحمد بن محمد بن عيسى ... إلى أن قال: وأخبرنا أبو علي أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي، قال: حدثنا أبي وعبد الله بن جعفر الحميري وسعد بن عبد الله جميعاً عن أحمد بن محمد بن عيسى ...»^(١).

ولاريب في ظهور هذا الكلام في اعتماد الأصحاب والسيرافي على ما رواه أحمد بن محمد بن يحيى العطار، من كتب الحسين والحسن ابني سعيد الأهوازي، خصوصاً مع ملاحظة ما ورد في شأن السيرافي من التجليل، قال النجاشي في حقه: «كان ثقةً في حديثه، متقناً لما يرويه، فقيهاً بالحديث والرواية، وهو أستاذنا وشيخنا ومن استفدنا منه، وله كتب كثيرة»^(٢).

وأنت ترى أنّ في توصيفه بالإتقان لما يرويه وبصيرته بالحديث دلالةً على مهارته وتضلّعه في نقد الأحاديث وتبنته في نقلها، وهذا أمر زائد على مجرد الضبط المعترف في الراوي المدلول عليه بآثقة. ومع هذا، فلو كان في الرّجل شائبة الغمز هل كان يصح للسيرافي أن يعتمد في رواية كتب الحسين بن سعيد على رواية أحمد بن محمد بن يحيى لها، بل كان عليه أن يقتنع بقوله: «والذي عليه أصحابنا» من دون تعقيبه

«١» رجال النجاشي، ص ٥٨

«٢» المصدر، ص ٨٦

بقوله: «والمعول عليه».

ولكن مع ذلك، فقد ناقش بعض الأعظم في دلالة على وثاقة الرجل بقوله: «ويرده أولاً: ما عرفت من أن اعتماد القدماء على رواية شخص لا يدل على توثيقهم إياه، وذلك لما عرفت من بناء ذلك على أصالة العدالة التي لا نبي عليها. وثانياً: أن ذلك إنما يتم لو كان الطريق منحصرأ برواية أحمد بن محمد بن يحيى، لكنه ليس كذلك، بل إن تلك الكتب المعول عليها قد ثبتت بطريق آخر صحيح، وهو الطريق الأول الذي ينتهي إلى أحمد بن محمد بن عيسى، ولعل ذكر طريق آخر إنما هو لأجل التأيد»^(١).

وما أفاده دام ظله لا يخلو من غموض.

أما الأول، فلأنه لم يثبت اعتماد القدماء بأجمعهم على أصالة العدالة، وإن ثبت ذلك من الشيخ وأضرابه، وأما السيرافي وغيره من الأصحاب الذين اعتمدوا على روايات الرجل، فلم يثبت لنا تعويلهم على الأصل المذكور، وما لم يحرز ذلك لا يتيسر طرح شهادتهم بمجرد احتماله، مع كون ظاهر شهادتهم عن حسن، ولا أقل من الشك، والمرجع بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الخلدس وإعمال النظر، كما هو مبناه دام ظله على ما ذكره في المدخل.^(٢)

وأما الثاني، فلأن السيرافي عدّ الطريق الثاني إلى كتب الحسين بن سعيد على وزن الطريق الأول، وهذا ظاهر في أن المعول عليه في رواية تلك الكتب هو كل واحد من الطريقتين بالاستقلال، وليس في كلامه ما يستشتم منه أن الطريق الثاني ذكر تأييداً لا استناداً.

والإنصاف أنه لا قصور في دلالة كلام السيرافي على اعتبار أحمد، واعتماد

«١» معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٥٣

«٢» المصدر، ج ١، ص ٤١

حيث عدّ « ما لا يعلمون » من التسعة المرفوعة فيه، فالإلزام المجهول^(١) (*)
تّما لا يعلمون،

الاستدلال بالسّنة على البراءة

١ - حديث الرفع

(١) هذا التقريب مبنيّ على إرادة الحكم من الموصول لا الموضوع، كما سيأتي
تصريحه به .

الأصحاب على رواياته وركوئهم إليها، وهذا المقدار كافٍ لنا في قبولها، وإن
لم تتصف بالصحة باصطلاح المتأخرين، إذ استظهار عدالة الرّجل من العبارة المتقدمة
مشكلة، وإن استظهرها - من مجموع ما تقدم - العلامة المامقاني رحمته بقوله: « وملخص
المقال: أنا لا نتوقف بوجه في عدّ الرّجل من الثقات، وعدّ حديثه صحيحاً »^(١) .
والحاصل: أنّه ينبغي التعبير عن حديث الرفع بالمعتبر لا بالصحيح، كما هو
المتداول عليه .

(*) وعليه، فالرفع تعلّق بنفس الإلزام المجهول الواقعي في مرحلة الظاهر،
خلافاً لما يظهر من كلام الشيخ الأعظم رحمته، حيث إنّ جعل المرفوع إيجاب الاحتياط .
وأورد عليه أنّه خلاف ظاهر الحديث، حيث إنّ ظاهره إسناد الرفع إلى نفس
ما لا يعلم وهو الحكم الواقعي، لا وجوب الاحتياط، ومع إمكان التحفظ على
الظاهر لا وجه لارتكاب خلافه، وجعل المرفوع غير الحكم الواقعي . نعم رفع الحكم
الواقعي يستلزم نفياً وجوب الاحتياط .

ويمكن الجمع بين كلامي الشيخ والمصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بأنَّ معنى رفع الحكم المجهول الواقعي ظاهراً - أي حال الشك - رفع تحريكه، ونفي صلاحيته للبعث والدعوة نحو المتعلق أو الزجر عنه، وهذا عين نفي إيجاب الاحتياط، إذ إيجابه يكشف عن كون الحكم الواقعي محرّكاً وباعثاً أو زاجراً فعلاً، غاية الأمر أنَّ محرّكته حال الجهل به تكون بإيجاب الاحتياط، وحال العلم به تكون بنفسه.

وإن شئت فقل: إنَّ رفع الحكم المجهول ظاهراً ليس معناه رفعه حقيقةً حتى يلزم التصويب، بل معناه رفع مرتبة محرّكته المنوطة بوصوله إلى المكلف، وأصالة البراءة ترفع هذه المرتبة، بعد أن كان المقتضي لجعل ما يحركه حال الجهل به موجوداً، كوجود المقتضي لأصل تشريعه.

وعلى هذا، فالمراد من رفع الإلزام المجهول كما عبّر به المصنف، ورفع إيجاب الاحتياط - كما عبّر به الشيخ - واحد، والاختلاف إنّما هو في التعبير فقط.

لكن هذا الجمع بين كلاميهما مبني على كون إيجاب الاحتياط نفسَ الحكم الواقعي، وتمام قصور محرّكته على تقدير وجوده، وحكماً صورياً على تقدير عدمه. وأمّا بناءً على مغايرة إيجاب الاحتياط للحكم الواقعي، فلا يصح هذا الجمع، ولا يلتزم كلامهما رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

وكيف كان، فالاستدلال بهذا الحديث الشريف على البراءة مبني على إرادة الحكم من الموصول في «ما لا يعلمون» سواء أكان منشأ الشك في الحكم فقد الحجة أم الأمور الخارجية، حتى يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً.

أو إرادة ما يعمّ كلتا الشبهتين، بأن يقال: رفع الموضوع الكلّي في «ما لا يعلمون» أعمّ من رفعه بعنوانه الأوّل الذي كشرب التتن، ومن رفعه بعنوانه الثانوي الناشئ عن احتمال انطباقه على الوجود الخارجي، كالخمر المحتمل انطباقه على المائع المرّدّد بين الخمر والخلّ، فإنّ المرفوع حينئذٍ هو شرب الخمر المحتمل الانطباق

على هذا المانع، لا الخمر بعنوانه الأولي.

وبالجملة: فالموضوع الكلي المجهول مرفوع شرعاً، سواء أكان بعنوانه الأولي أم الثانوي، ويسمى الأول بالشبهة الحكمية، والثاني بالشبهة الموضوعية.

ومع إمكان إرادة كلتا الشبهتين من «رفع ما لا يعلمون» بلا تكلف - لا سيما مع كونه امتنانياً يناسبه التعميم، وخصوصاً بالتقريب الأول، وهو إرادة الحكم من الموصول - لا وجه لاختصاصه بالشبهة الموضوعية، بدعوى ظهور وصف الموضوع في كونه بحال نفسه لا بحال متعلقه وهو الحكم، فلو كان الموصول الفعل الخارجي المجهول نفسه لا حكمه كالمائع الخارجي المجهول عنوانه، كان الحديث مختصاً بالشبهة الموضوعية وأجنبياً عن الشبهات الحكمية.

وربما يستشهد لهذه الدعوى بوجوه:

منها: وحدة السياق، حيث إنّ المراد بالموصول في غير «ما لا يعلمون» هو الفعل الإكراهي والاضطراري ونحوهما، إذ لا معنى لتعلق الإكراه والاضطرار بنفس الحكم، فالمراد بالموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الفعل لا الحكم، فيختص بالشبهات الموضوعية.

وفيه أولاً ما قيل من: أنّ وحدة السياق محفوظة، لأنّ المراد بالموصول في الجميع هو الشيء المبهم الذي ينطبق فيما عدا «ما لا يعلمون» على الأفعال، وفيه على الحكم، يعني: أنّ المرفوع هو الحكم، سواء أكان الشك فيه ناشئاً من فقد الدليل، أم من الأمور الخارجية، فالرفع في جميع الفقرات أسند إلى الشيء، غاية الأمر أنّه ينطبق في غير «ما لا يعلمون» من الاضطرار والإكراه وغيرهما على الأفعال، وفي «ما لا يعلمون» على الحكم، فوحدة السياق محفوظة.

وثانياً: أنّ وحدة السياق لا تزاحم الحمل على الحقيقة، ولا تقدّم عليه، فإذا أسند فعلٌ إلى أمورٍ مجازاً، كما إذا قيل: «جرى الميزاب والنهر والمطر» فلا توجب

وحدة السياق - في إسناد الجريان إلى الميزاب والنهر مجازاً - مجازية إسناد الجريان إلى المطر أيضاً، بل مجرد إمكان الحمل على الحقيقة يمنع عن قرينة الظهور السياقي. ومن المعلوم أن إسناد الرفع إلى الأفعال الاضطرارية والإكراهية وغيرهما مجازي، لكونه إلى غير ما هو له، وإسناده إلى الحكم في «ما لا يعلمون» حقيقي، لكونه إلى ما هو له، فلا بدّ من المصير إليه، وعدم الاعتناء بوحدة السياق.

ودعوى «وحدة الإسناد إلى التسعة، وعدم إمكان اتصاف إسناد واحد بالحقيقي والمجازي، فلا بدّ من إرادة الفعل في - ما لا يعلمون - كإرادته من سائر الفقرات، حتى يتصف هذا الإسناد الواحد في الكلّ بوصف واحد وهو المجازية» مندفة بأن التسعة عنوان مشير إلى تلك الفقرات، فيتعدد الرفع بتعددتها، فلا يلزم اتصاف إسناد واحد بالحقيقي والمجازي.

فالمحصل: أنّ ظهور الرفع في «ما لا يعلمون» في رفع الحكم مطلقاً - سواء أكان كلياً كما في الشبهة الحكمية، أم جزئياً كما في الشبهة الموضوعية - ممّا لا ينبغي إنكاره، وإسناد الرفع فيه حقيقي، لكونه إلى ما هو له، كما لا يخفى.

ومنها: أنّ ورود الحديث مورد الامتنان يقتضي أن يكون المرفوع ممّا فيه ثقل على المكلف، ومن الظاهر أنّ الثقل هو الفعل أو الترك، إذ الحكم فعل المولى، ولا يُثقل فيه على المكلف، فلا بدّ أن يكون المرفوع في «ما لا يعلمون» كسائر الفقرات هو الفعل لا الحكم.

وفيه: أنّ الثقل في إلزام المكلف بالفعل أو الترك، إذ بدونه لا ثقل عليه، فالموجب للثقل والضيق هو حكم الشارع، فيصح إسناد الرفع إليه.

ومنها: أنّ الوضع والرفع متقابلان ومتواردان على مورد واحد، ومن الظاهر أنّ الوضع يتعلق بالفعل، حيث إنّ التكليف وضع الفعل أو الترك على عهدة المكلف في وعاء التشريع، فالرفع أيضاً يتعلق برفع الفعل عن عهده لا الحكم.

وعليه، فالرفوع في « ما لا يعلمون » هو الفعل .

وفيه: أنّ المرفوع حقيقةً ما يكون وضعه ورفعته بيد الشارع، وذلك ليس إلّا الحكم الذي هو من أفعاله الاختيارية، فكلّ من الوضع والرفع يتعلق بنفس التكليف الذي هو مجعول الشارع، ولو أُسند الرفع أو الوضع في الكلام إلى الفعل، فلا بدّ من إرجاعه إلى الحكم، ولذا يقال: إنّه إثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع، أو نفيه بلسان نفي الموضوع، وإنّه من النفي المركّب .

ولو كان إسناد الرفع إلى الفعل إسناداً إلى ما هو له، لم يكن للإرجاع المزبور وجه، وكان النفي بسيطاً لا مركّباً، فتقابل الوضع والرفع إنّما هو بالنسبة إلى الحكم، فيتواردان عليه. وكون الفعل أو الترك في العهدة إنّما ينتزع عن تشريع الحكم، لا أنّ الفعل أو الترك بنفسه مجعول على عهدة المكلف .

وبالجملة: فهذا الوجه يؤيّد - بل يدلّ على - أنّ المرفوع في « ما لا يعلمون » هو الحكم، ولا يدلّ بوجهٍ على إرادته الفعل من « ما لا يعلمون » .

ولا فرق فيما ذكرنا من أنّ المرفوع نفس الحكم بين كون ظرف الرفع هو الإسلام في مقابل الأديان السابقة، وبين كونه ذمة الأُمّة الإسلامية في مقابل الأمم السابقة، وذلك لأجنية الظرف عن المظروف، فلو كان الظرف ذمة المكلف لم يقتضِ ذلك كون متعلق الوضع والرفع فعل العبد، كما قيل .

ومنها: أنّه لا إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعية، فأريد الفعل من الموصول في « ما لا يعلمون » قطعاً، فلو أُريد به الحكم أيضاً لزم استعماله في معنيين، وهو غير جائز .

وفيه ما عرفت من: أنّ المراد بالموصول هو نفس الحكم، سواء أكان الشك فيه ناشئاً من عدم الدليل أم من الأمور الخارجية، فيراد من الموصول كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية، من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

فهو مرفوع فعلاً^(١) (*) وإن كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخذه^(٢) عليه قطعاً.

(١) يعني: ظاهراً، كما يستفاد من كلامه هنا «وإن كان ثابتاً واقعاً» ومما أفاده في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بقوله: «فانقذ بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً...» إذ لا معنى لرفعه واقعاً، لاستلزامه التصويب، لتقيد الحكم الواقعي بالعلم حينئذٍ، فالرفع يتعلق ببعض مراتب الحكم وهو مرتبة التنجز، لا بجميعها يعني: حتى مرتبة الاقتضاء والإنشاء، فالرفع هنا ظاهري، بخلاف الاضطرار، إذ الرفع فيه واقعي، لارتفاع التكليف به واقعاً.

(٢) أي: فلا مؤاخذه على الإلزام المجهول، لترتب استحقاق المؤاخذه على مخالفة الحكم المنجز، والمفروض انتفاء هذه المرتبة.

فالمتحصل: أن الحديث الشريف يدل على البراءة، وأن الاستدلال به عليها متين.

(*) لسيدنا الأستاذ رحمته الله كلام في هذا المقام قد أفاده في مجلس الدرس، وحاصله: أن المرفوع في «ما لا يعلمون» كما يقتضيه وحدة السياق هو رفع الحكم الواقعي حقيقةً كسائر الفقرات المذكورة في الحديث الشريف، من دون لزوم محذور التصويب.

توضيحه: أن كل تكليف - سواء أكان في الماليات أم غيرها - ينحل إلى حكمين: وضعي، وهو جعل متعلقه على عهدة المكلف وإشغال ذمته به، وتكليفي، وهو مطالبة متعلقه والتحريك نحوه، ففي حرمة شرب الخمر ووجوب النفقة مثلاً يجعل نفس الفعل والترك على العهدة، وهذا المعنى هو المقصود من الوضع. وعليه، فالمرفوع في «ما لا يعلمون» هو التكليف، دون الوضع المزبور الذي هو

الحكم المشترك بين العالم والجاهل، على ما قام عليه الإجماع والأخبار، ولا يلزم منه محذور التصويب أصلاً، إذ المفروض عدم ارتفاع الحكم المشترك. والذي يدل على ذلك أمور:

الأول: ظواهر أدلة البراءة، إذ لا سبيل إلى إنكار ظهورها في الرفع الحقيقي كالرفع في سائر الفقرات، كما لا سبيل إلى التصرف فيها وحملها على الرفع ظاهراً كما في المتن وغيره.

الثاني: استحالة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، لامتناع جعل حكيمين مثلين أو ضدّين لموضوع واحد، وعدم إجداء تعدد الرتبة في جوازه ما لم يرجع إلى تعدد الموضوع، كما فُصل في محله، فلا بدّ من كون المرفوع التكليف، والثابت المشترك بين الكل هو الوضع.

الثالث: ما دلّ على وجوب قضاء الصلاة والصوم على مَنْ تركهما لنوم أو غفلة، لسقوط الخطاب في حالتي الغفلة والنوم، فلا موجب لقضاءهما إلّا شغل الذمّة. فالمتحصل: أنّ لكل حكم جهتين تكليفاً ووضعاً، والمرفوع بالبراءة حقيقة هو التكليف، لأنّه مترتب على العلم بالوضع، فبدون العلم به لا تكليف حقيقة.

أقول: ويتوجّه على ما أفاده قدس الله تعالى نفسه الطاهرة: أولاً: أنّ ملازمة كل تكليف لوضع غير ثابتة، والأدلة الثلاثة المتقدمة لا تنفي بإثباتها.

إذ في أولها: أنّ محذور التصويب كما يرتفع بجعل المرفوع التكليف الواقعي، كذلك يرتفع بجعله إيجاب الاحتياط، ولا مرجّح للأوّل على الثاني. وتوهم أنّ إسناد الرفع في الأوّل حقيقي وفي الثاني مجازي، فيرجّح الأوّل عليه، فاسد، ضرورة أنّ الإسناد في كليهما حقيقي، حيث إنّ المرفوع في كل منهما هو الحكم الشرعي، خصوصاً إذا قلنا إنّ إيجاب الاحتياط هو نفس الحكم الواقعي، فأدلة البراءة ترفعه في

مرحلة التنجز . وهذا مراد المصنف رحمته بقوله: «فالإلزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً».

وفي ثانيها: أن الاستحالة المزبورة ترتفع أيضاً بما ذكر من جعل المرفوع إيجاب الاحتياط، فالحكم الواقعي موجود في صقعه، والمرفوع في حالة الجهل به هو تنجزه وباعثيته، بل قد تقدم سابقاً أن أدلة البراءة إرشاد إلى البراءة العقلية، من دون دلالتها على تشريع حكم، حتى نلتجئ إلى الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، فلا موجب لجعل المرفوع نفس الحكم الواقعي بوجوده الإنشائي كما أفاده رحمته.

وفي ثالثها: أن وجوب القضاء كما يحتمل أن يكون لأجل الوضع، كذلك يحتمل أن يكون لتامة الملاك، ومع الاحتمال المصادم للظهور يبطل الاستدلال.

وثانياً: - بعد تسليم انحلال كل حكم إلى تكليف ووضع - أن لازم هذا المبنى انسداد باب البراءة في الشبهات الحكمية، إذ المفروض ترتب الحكم على العلم بالوضع ترتب الحكم على موضوعه، فنفس الجهل بالوضع يوجب القطع بعدم التكليف، فلا شك فيه حتى ينفي بالبراءة. وإن جرت البراءة في الوضع دون التكليف لزم التصويب، إذ لازمه توقف الحكم المشترك بين الكل - وهو الوضع - على العلم به، وهو محال، لأنه دور.

وثالثاً: أنه يلزم على هذا المبنى انسداد باب وجوب تعلم الأحكام أيضاً، إذ المفروض أنها موقوفة على العلم بالوضع توقف الحكم على موضوعه، وقد ثبت في محله عدم وجوب تحصيل الموضوع، وبمجرد العلم الإجمالي باشتغال الذمة بأفعال وتروك لا يجدي في إثبات وجوب التعلم، لأنه علم إجمالي بالموضوع، والمجدي هو العلم بالحكم.

إلا أن يقال: إن العلم الإجمالي بالموضوع علم إجمالي بالحكم، وهذا كاف في تنجيز الأحكام التكليفية المترتبة على الوضع، وفي وجوب تعلمها.

لا يقال: ليست المؤاخذة^(١) (*) من الآثار الشرعية، كي ترتفع بارتفاع

(١) غرضه: أن أصالة البراءة التي هي من الأصول العملية لا تنفي إلا الآثار الشرعية، ومن المعلوم أن المؤاخذة ليست منها، ضرورة أن نفسها من الأمور التكوينية، واستحقاقها من الأحكام العقلية، فلا ترتفع المؤاخذة بإجراء البراءة، لا بلا واسطة كما يقول به القائل بتعلق الرفع بنفس المؤاخذة، ولا مع الواسطة كما يقول به القائل بتعلقه بها، ورفعها تعبداً بسبب رفع الحكم الواقعي ظاهراً أو رفع إيجاب الاحتياط.

وقد نبّه على هذا الإشكال شيخنا الأعظم، قال: «فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في «ما لا يعلمون» عن مورد الرواية، لأن استحقاق العقاب أثر

أو يقال: إن التكليف ليس مترتباً على الوضع ترتب الحكم على موضوعه، بل هما في رتبة واحدة، ومعلولان لعلّة ثالثة، وحينئذ يكون الرجوع إلى الأدلة موجباً للعلم بكل من الوضع والتكليف.

وبه يندفع الإشكال الثاني وهو انسداد البراءة في الشبهات الحكمية، والإشكال الثالث وهو انسداد باب وجوب تعلم الأحكام. نعم يبقى الإشكال الأوّل وهو عدم الدليل على انحلال كلّ حكم إلى تكليف ووضع، ولا بدّ من مزيد التأمل وإمعان النظر فيما أفاده رفع الله تعالى في الخلد مقامه.

(*) لا يخفى أن الإشكال في المؤاخذة من ناحيتين:

إحداهما: عدم كونها أثراً شرعياً، حتى يصح جريان أصل البراءة التي هي من الأصول العملية فيها.

ثانيهما: أن المؤاخذة ليست من آثار التكليف المجهول حتى ترتفع برفعه، بل هي من آثار التكليف الفعلي المنجز، فلا عقاب عقلاً على ما لم يتنجّز.

التكليف المجهول ظاهراً^(١)

عقلي له، مع أنه متفرع على المخالفة بقيد العمد ... وأما نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية ... إلخ»^(٢).

(١) قيد لـ «بارتفاع التكليف».

ويندفع الإشكال من الناحية الأولى بما أفاده في المتن والهامش من أن رفع المؤاخذة ليس للتعبد برفع نفسها حتى لا يعقل التعبد به نفيًا وإثباتًا، بل لنفي موضوعها، وهو التكليف الفعلي الواقعي أو الظاهري، فإن استحقاقها مترتب على مخالفته بعد وصوله إلى المكلف، فعدم الاستحقاق إنما هو لعدم مخالفة التكليف الواصل، سواء أكان هناك تكليف واقعاً ولم يصل إلى المكلف ولو بإيجاب الاحتياط، أم لم يكن أصلاً.

ويندفع الإشكال من الناحية الثانية بأن المؤاخذة وإن لم تكن من آثار التكليف المجهول بما هو مجهول، لكنها من آثار ما يقتضيه الواقع المجهول من إيجاب الاحتياط المصحح للمؤاخذة، فهي أثر الأثر، فرفع التكليف المجهول تعبدًا رفع لأثره أعني به إيجاب الاحتياط الذي هو موضوع الاستحقاق.

وبالجملة: فلا مانع من رفع المؤاخذة بإجراء أصالة البراءة في التكليف المجهول. لكن قد تقدم في مبحث التجري أن موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة هو الظلم على المولى، والخروج عن رسوم العبودية، وذلك يتحقق بمخالفة التكليف المنجز وهو الواصل إلى المكلف دون غير الواصل، فإنه ليس موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته، فلا مؤاخذة على التكليف المجهول الأولي أو إيجاب الاحتياط.

فلا دلالة له ^(١) على ارتفاعها (*).

فإنه يقال: إنها ^(٢) وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً،

(١) أي: فلا دلالة لحديث الرفع على ارتفاع المؤاخذة.

(٢) أي: أن المؤاخذة، وتوضيح هذا الجواب: أن الآثار العقلية تثبت تارةً لجرى الأصل واقعاً، وأخرى لما هو أعم من الواقع والظاهر. فإن كانت من قبيل الأول فالأصل لا يثبتها، وهذا ما اشتهر بينهم من أن الأصل لا يثبت الآثار غير الشرعية.

وإن كانت من قبيل الثاني، فالأصل يثبتها، وقبح العقاب من هذا القبيل، لترتبه على عدم الحكم مطلقاً وإن كان ظاهراً. ومثله حسن المؤاخذة، فإنه يترتب على ثبوت التكليف ولو ظاهراً.

فالنتيجة: أن أصالة البراءة النافية للتكليف ظاهراً تنفي استحقاق المؤاخذة،

وبالجملة: فجعل المرفوع المؤاخذة ثم الإشكال عليه والجواب عنه، مما لا وجه له.

فالأولى إجراء البراءة في إيجاب الاحتياط الذي يقتضيه نفس التكليف المجهول أو ملاكه، فإن البراءة الشرعية تجري فيما يكون وضعه ورفعها بيد الشارع، وهو إيجاب الاحتياط، ولا حاجة معه إلى تجشم رفع المؤاخذة بالبراءة الشرعية، بعد كفاية البراءة العقلية - وهي قبح العقاب بلا بيان - لنفيها.

(*) مع أن ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام، والتحقيق في الجواب أن يقال: - مضافاً إلى ما قلنا - إن الاستحقاق وإن كان أثراً عقلياً، إلا أن عدم الاستحقاق عقلاً مترتب على عدم التكليف شرعاً ولو ظاهراً، تأمل تعرف.

إلا أنها ^١ مما يترتب عليه بتوسط ما هو أثره وباقتضائه، من ^٢ إيجاب الاحتياط (*) شرعاً، فالدليل على رفعه ^٣ دليل

كما ينتفي استحقاقها بعدم الحكم واقعاً.

وقد أشار إلى عدم استحقاق العقاب بنفي التكليف ظاهراً شيخنا الأعظم رحمته بعد عبارته المتقدمة بقوله: «والحاصل: أن المرتفع في ما لا يعلمون وأشباهه مما لا يشمل أدلة التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أولاً وبالذات أمرٌ مجعولٌ يترتب عليه ارتفاع أمرٍ غير مجعول ... إلخ» ^١.

(١) أي: أن المؤاخذه، وضمير «عليه» راجع إلى التكليف المجهول.

(٢) بيان لـ «ما» الموصول، وضميراً «أثره، باقتضائه» راجعان إلى التكليف المجهول، يعني: أن المؤاخذه من آثار إيجاب الاحتياط الذي هو من آثار الحكم المجهول.

(٣) أي: رفع التكليف المجهول.

(*) ربما يقال: إن جعل إيجاب الاحتياط من آثار التكليف المجهول ومقتضياته حتى يكون التعبد برفعه تعبداً برفع إيجاب الاحتياط، لا يخلو من الإشكال، ضرورة أن مقتضى تجميع معانيه أجنبي عن المقام، إذ لو كان بمعنى السبب، فلأن السبب الفاعلي لكل حكم هو الحاكم.

ولو كان بمعنى الغاية، فلأن مورده هو الفوائد التي يدعو تصورهما إلى إيجاد ما يقوم بتلك الفوائد، كالجُلوس المترتب على السرير خارجاً، والداعي تصوُّره إلى إيجاد

السريـر . و من المعلوم أنّ التكليف المجهول ليس من الفوائد المترتبة على إيجاب الاحتياط حتى يكون تصويره داعياً إلى إيجابه .

ولو كان بمعنى مطلق ما يترتب عليه الأثر الشامل لكلّ حكم يترتب على موضوعه، فلأنّ إيجاب الاحتياط ليس حكماً متعلقاً بالحكم الواقعي تعلق الحكم بموضوعه .

و بالجملة : فالسبب بجميع معانيه أجنبي عن التكليف المجهول .

فالأولى أن يقال : إنّ الملاك كما يدعو إلى تشريع الحكم الواقعي ، كذلك يدعو إلى ما يوجب وصول الحكم إلى المكلف ، إذ لا يستوفى الملاك بمجرد جعل التكليف ، بل لا بدّ في استيفائه من إيصال الحكم إلى المكلف ، فكلّ من التكليف المجهول وإيجاب الاحتياط مسبّب عن الملاك ، فليس أحدهما ناشئاً عن الآخر حتى يندرج في باب الاقتضاء^(١) .

أقول : لما كان الغرض من التكاليف إحداث الداعي العقلي للمكلف ، ويتوقف ذلك على وصولها إليه ، ومن المعلوم أنّ وصولها إليه من صفات التكليف ، وكلّ موصوف يقتضي وصفه ، فهذه العناية يصح أن يقال : إنّ التكليف المجهول يقتضي اتصافه بالحرّكية المتوقفة على وصوله إلى المكلف ، ووصوله إليه في ظرف الجهل به منوط بنصب الطريق ، أو بإيجاب الاحتياط الذي هو غيره مفهوماً وعينه خارجاً .

والحاصل : أنّ المجهول الشرعي يقتضي أن يوجد الداعي في المكلف إلى موافقته ، ولا يمكن أن يكون داعياً حال الجهل إلّا بنصب الطريق أو بإيجاب الاحتياط .

وعليه ، فإنّ إيجاب أحدهما لأجل التنجيز ممّا يقتضيه التكليف بلحاظ إحداث الداعي للعبد ، فالتنجيز المنوط بالوصول إلى المكلف وإن لم يكن من مراتب الحكم ، كما تقدم في بعض التعاليق ، لكنه من أوصافه ، وكلّ موصوف يقتضي وصفه ،

على عدم إيجابه^(١) المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته^(٢).

(١) أي: إيجاب الاحتياط، يعني: أنّ الدليل على نفي التكليف المجهول دليل على نفي إيجاب الاحتياط، لعدم ارتفاع الواقع بالجهل به، فلا بدّ أن يكون المرفوع أثره ومقتضاه، وهو إيجاب الاحتياط.

(٢) أي: مخالفة التكليف، و«المستتبع» صفة لـ «عدم إيجابه» يعني: لما كان إيجاب الاحتياط علّةً للمؤاخذه، فنفيه علّةٌ لعدمها، وقد أشار المصنف إلى هذا في حاشيته على المقام، فلاحظها.

فالحكم المجهول مقتضى لوصفه وهو التنجز المتوقف على إيجاب الاحتياط، فيصح رفعه برفع التكليف المجهول تعبدًا، لكونه من أوصافه.

وعليه، فليس إيجاب الاحتياط مقدّمياً ولا إرشادياً ولا نفسياً، حتى يرد على الأوّل أولاً: أنّ الوجوب المقدمي معلول لوجوب ذي المقدمة، فيتبعه ثبوتاً وفعليّةً وتنجزاً، فلا يعقل أن يتنجز وجوب ذي المقدمة من قبله.

وثانياً: أنّ الاحتياط ليس مقدّمةً وجودية لما تعلق به التكليف، بل هو عنوان له، فلا اثنية بينهما وجوداً حتى ينطبق عليه عنوان المقدمة الوجودية، فيجب بوجوبه.

وعلى الثاني: أنّ الإرشاد إلى ترتب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع المجهول فرع تنجزه، والمفروض أنّه لا منجز له إلّا الأمر الإرشادي بالاحتياط.

وعلى الثالث أولاً: أنّ مقتضى النفسية تنجز نفس وجوب الاحتياط بوصوله، دون الواقع المجهول، وهو خلف.

وثانياً: أنّه يلزم اجتماع وجوبين نفسيين على واحد، إذ الاحتياط في محتمل الوجوب إنّما هو بفعل الواجب، وهو غير معقول.

والحاصل: أنّ إيجاب الاحتياط متمم لقصور محرّكة التكليف المجهول، وليس مغايراً له حقيقةً، بعد وحدة ملاكهما التي هي مناط وحدة الحكم، وإن تعدّد الخطاب.

لا يقال ^(١): لا يكاد يكون إيجابه ^(٢) مستتباً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على ^(٣) مخالفة [مخالفته] نفسه، كما هو قضية إيجاب غيره ^(٤).

فإنه يقال ^(٥):

(١) توضيح الإشكال: أن رفع إيجاب الاحتياط لا يوجب رفع المؤاخذة على التكليف المجهول، بل يوجب رفعها على نفسه، لأن شأن الوجوب المولوي هو استحقاق المؤاخذة على مخالفته، فوجوب الاحتياط لما كان علّة لاستحقاق المؤاخذة على مخالفة نفسه، كان رفع وجوبه علّة لارتفاع المؤاخذة على نفس وجوب الاحتياط، لا لارتفاع المؤاخذة على التكليف المجهول، وحينئذ فلا يدل رفع إيجاب الاحتياط على رفع المؤاخذة على التكليف المجهول.

(٢) أي: يكون إيجاب الاحتياط مستتباً لاستحقاق المؤاخذة.

(٣) عطف على «مخالفة التكليف» يعني: بل يكون إيجاب الاحتياط مستتباً لاستحقاق المؤاخذة على نفسه.

والحاصل: أن هنا حكمين:

أحدهما: الحكم الواقعي المجهول.

ثانيهما: إيجاب الاحتياط في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، ومن المعلوم أن انتفاء المؤاخذة عن الثاني للجهل به لا يستلزم انتفاءها عن الأول.

وعليه، فلا يصح مخالفة التكليف الواقعي المجهول.

(٤) أي: كما أن استحقاق المؤاخذة هو مقتضى مخالفة غير الاحتياط من

الواجبات النفسية، كالصلاة والصوم ونحوهما.

(٥) توضيحه: أن الوجوب على قسمين: نفسي وطريقي، واستحقاق العقوبة

هذا^(١) إذا لم يكن إيجابه طريقياً (*)، وإلا^(٢) فهو موجب لاستحقاق العقوبة

مختصّ بالأوّل دون الثاني، إذ الوجوب الطريقي تابع للواقع، فلا مؤاخذة عليه في نفسه، وإثما فائدته المؤاخذة على مخالفة الواقع عند الإصابة، كما هو الحال في جميع الأوامر الطريقية عند الإصابة.

فتحصّل: أنّ تشريع وجوب الاحتياط إثماً كان لأجل التحفظ على الواقع عند الجهل به، فهو نظير الإيجاب الطريقي للأمارات بناءً على القول به، فإنّ فائدته ليست إلّا تنجّز الواقع عند الإصابة والعدر عند الخطأ، ولا يترتب على نفس الطريق غير ما يترتب على موافقة الواقع ومخالفته، فللمولى مؤاخذة العبد إذا خالف الواقع بترك الاحتياط فيه، كصحة مؤاخذته على مخالفة الطريق المصيب.

(١) أي: استتباع مخالفة وجوب الاحتياط للمؤاخذة على نفسه موقوفٌ على القول بوجوبه نفسياً، إذ عليه يلزم استحقاق المؤاخذة على مخالفته، كلزومه على مخالفة سائر التكاليف النفسية.

وأما إذا كان إيجاب الاحتياط طريقياً، فلا يستحق المؤاخذة على مخالفة نفسه، بل إثماً يستحقها على مخالفة ذي الطريق وهو التكليف المجهول.

وعليه، فترتفع المؤاخذة من البين ببركة حديث الرفع الرافع لموضوع المؤاخذة، أعني به إيجاب الاحتياط.

(٢) أي: وإن كان إيجاب الاحتياط طريقياً، فهو موجب ... إلخ.

(*) كون إيجاب الاحتياط طريقياً لا يخلو من إشكال، لأنّه يعتبر الكشف الناقص في متعلق الإيجاب الطريقي كالأمارات، وليس الاحتياط كاشفاً عن الواقع ورافعاً لحجابه، فهو كالبراءة حكم على الشك الذي لا يعقل أن يكون طريقاً، فالأولى أن يقال: «إذا لم يكن إيجابه لتنجيز الواقع».

على المجهول، كما هو الحال في غيره ^(١) من الإيجاب والتحریم ^(٢) الطريقيين، ضرورة ^(٣) أنه كما يصح أن يحتجّ بهما ^(٤) صحّ أن يحتجّ به ^(٥)، ويقال: لم أقدمت مع إيجابه؟ ويخرج به ^(٦) عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما ^(٧).

وقد انقذ بذلك ^(٨) أن رفع التكليف المجهول كان مئةً على الأمة، حيث

(١) أي: غير إيجاب الاحتياط.

(٢) كوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهين، وحرمة التصرف في المال المشتبه.

(٣) تعليل لقوله: «فهو موجب» توضيحه: أن إيجاب الاحتياط لتنجيز الواقع يكون كالإيجاب والتحریم الطريقيين، في صحة الاحتجاج والمؤاخذة، وعدم كون العقاب معه عقاباً بلا بيان، بل مؤاخذة مع الحجّة والبرهان، فوزان إيجاب الاحتياط - من حيث كونه حجّةً على الواقع - وزان الإيجاب والتحریم الطريقيين، فالتكليف بعد إيجاب الاحتياط وإن لم يخرج وجداناً عن الاستتار، بل هو باقٍ على المجهولية، لكنه خرج عن التكليف المجهول الذي لم تقم عليه حجّة، وصار ممّا قام عليه البرهان.

(٤) أي: بالإيجاب والتحریم الطريقيين، وضمير «أنه» للشأن.

(٥) أي: بإيجاب الاحتياط.

(٦) هذا الضمير وضمير «إيجابه» راجعان إلى إيجاب الاحتياط.

(٧) أي: بالإيجاب والتحریم الطريقيين.

(٨) أي: وقد ظهر بما ذكره من أن التكليف المجهول مقتضى لإيجاب الاحتياط،

وهو مستتبع لاستحقاق المؤاخذة، ورفع علة لعدمه ... الخ.

وغرضه: أن الحديث بعد أن كان وارداً في مقام الامتنان، ففي جعل المرفوع

في «ما لا يعلمون» إيجاب الاحتياط مئةً على العباد، لأن رفعه يوجب السعة عليهم،

بخلاف إيجابه، فإنه يوجب الضيق والكلفة عليهم.

كان له تعالى وضعه^(١) بما هو قضيته من^(٢) إيجاب الاحتياط، فرفعه^(٣)، فافهم^(٤).
ثم لا يخفى^(٥) عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذه، ولا غيرها من الآثار

(١) يعني: كان له تعالى وضع التكليف المجهول على العباد بوضع ما يقتضيه وهو إيجاب الاحتياط، وذلك لأن الحكم الواقعي يقتضي - في ظرف الجهل به - إيجاب الاحتياط تحفظاً عليه، فإيجاب الاحتياط مقتضى الجهل بالحكم الواقعي.

(٢) بيان للموصول في «بما» وضمير «قضيته» راجع إلى التكليف المجهول.

(٣) أي: رفع التكليف الواقعي المجهول برفع مقتضاه، وهو إيجاب الاحتياط.

(٤) لعله إشارة إلى ما ذكرناه في بعض التعليقات السابقة من الإشكال في كون إيجاب الاحتياط من آثار التكليف المجهول ومقتضياته، فراجع.

(٥) غرضه بيان المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» والتعريض بما أفاده شيخنا الأعظم رحمته من لزوم التقدير في الحديث، كما سيأتي في كلامه.

وتوضيح ما أفاده المصنف رحمته: أن المحتمل في الموصول في «ما لا يعلمون» وجوه ثلاثة:

الأول: أن يراد به خصوص الفعل غير المعلوم عنوانه، كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو الخل، ومن المعلوم اختصاص الحديث حينئذٍ بالشبهات الموضوعية.

الثاني: أن يراد به الحكم المجهول مطلقاً، يعني سواء أكان منشأ الجهل بالحكم فقد النص أم إجماله - كما في الشبهات الحكمية - أم اشتباه الأمور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية. وعليه، فيشمل الحديث كلاً من الشبهات الحكمية والموضوعية.

الثالث: أن يراد به ما يعم الاحتمال الأول والثاني، يعني: يراد به الفعل والحكم.

وعلى كلٍّ من الاحتمالين الأخيرين يتم الاستدلال بالحديث على جريان البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية، ولا حاجة إلى ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته

الشرعية في « ما لا يعلمون »

من لزوم التقدير في « ما لا يعلمون » استناداً إلى دلالة الاقتضاء، وأنَّ المقدّر فيه:
 إمّا خصوص المؤاخذه، فالمعنى: رفع المؤاخذه على ما لا يعلمون.
 أو جميع الآثار، فالمعنى: أن جميع الآثار من المؤاخذه وغيرها مرفوعة عمّا
 لا يعلمون، وأنَّ « ما لا يعلمون » لا يترتب عليه أثر أصلاً.
 أو الأثر الظاهر المناسب لكل واحد من التسعة، كالبينونة بالنسبة إلى الطلاق
 المضطر إليه مثلاً، فالمعنى رفع الأثر المناسب لما لا يعلمون.
 قال تَبَيَّنَ بعد ذكر حديث الرفع: «ويمكن أن يورد عليه بأن الظاهر من الموصول
 فيما لا يعلمون بقرينة أخواتها هو الموضوع أعني به فعل المكلف غير المعلوم ... إلى
 أن قال:

والحاصل: أنَّ المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل أن يكون جميع
 الآثار في كل واحد من التسعة، وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي، وأن يكون
 في كلٍّ منها ما هو الأثر الظاهر فيه، وأنَّ يقدّر المؤاخذه في الكل (*) .
 وهذا أقرب عرفاً من الأوّل وأظهر من الثاني أيضاً، لأنَّ الظاهر أن نسبة الرفع

(*) وهناك احتمالان آخران أفادهما أوثق الوسائل بقوله: «وهنا وجه رابع،
 وهو إبقاؤه على ظاهره من نفي حقيقة الأمور التسعة، كما أسلفناه عن الشهيد عليه السلام
 في ذيل ما علّقناه على ما أورده المصنف على الاستدلال بالخبر، وأسلفنا تزييفه هناك،
 فراجع.

وخامس، وهو الحكم بالإجمال، لعدم تعين المراد بعد تعذر إرادة الحقيقة،
 لدورانه حينئذٍ بين نفي جميع الآثار وخصوص المؤاخذه، فيعود الخبر مجملاً^{١١}» .

إلى مجموع التسعة على نسق واحد، فإذا أُريد من الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما اضطرُّوا المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضاً»^(١).

وحاصله: أنَّ الرفع - بقرينة إسناده في غير «ما لا يعلمون» من سائر الجمل المذكورة في الحديث الشريف إلى نفس تلك العناوين من النسيان والاضطرار وغيرهما - يراد به في «ما لا يعلمون» رفع الفعل أيضاً ممَّا لا يعلم عنوانه، كما إذا شرب مائعاً مردّداً بين الخمر والخلّ مثلاً، فإنَّ عنوان هذا الفعل مجهول، إذ لا يعلم أنّه شرب الخمر أو الخلّ، فإذا أُسند الرفع بقرينة وحدة السياق إلى نفس الفعل كسائر العناوين المذكورة في الخبر، فلا محيص عن التقدير، لعدم صحّة إسناد الرفع التشريعي إلى الفعل التكويني، بل لا بدّ من تقدير شيء ليصحّ إسناد الرفع إليه، هذا.

وتوضيح تعريض المصنف به: أنّه لا حاجة إلى التقدير في «ما لا يعلمون» بعد إمكان إرادة نفس الحكم الشرعي من الموصول، لأنَّ الحكم بنفسه قابل للوضع والرفع تشريعاً، سواء أكان منشأ الجهل به فقدّ النص أم إجماله، أم الاشتباه في الأمور الخارجية، فيشمل الشبهة الحكمية والموضوعية، فيكون حديث الرفع بهذا التقريب دليلاً على أصل البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً بلا تكلف.

نعم، دلالة الاقتضاء في غير «ما لا يعلمون» توجب إمّا تقدير جميع الآثار أو الأثر الظاهر أو المؤاخذة، وإمّا الالتزام بالمجاز في الإسناد بلا تقدير شيء، يعني أُسند الرفع إلى نفس المضطرّ إليه، ولكن المقصود رفع أمر آخر من المؤاخذة ونحوها، لاستلزام رفع نفس تلك العناوين للكذب، لتحقيقها خارجاً قطعاً، فلا بدّ إمّا من التقدير أو المجاز في الإسناد، حفظاً لكلام الحكيم عن الكذب.

فإن^{١١} ما لا يعلم من التكليف مطلقاً - كان^{١٢} في الشبهة الحكمية أو الموضوعية - بنفسه^{١٣} قابل^{١٤} للرفع والوضع شرعاً (*). وإن كان في غيره^{١٥} لا بدّ من تقدير

(١) تعليل لـ «لا حاجة» وقد عرفت توضيحه بقولنا: وتوضيح تعريض المصنف به: أنه لا حاجة إلى التقدير ... إلخ.

(٢) بيان لـ «مطلقاً» أي: سواء كان ... إلخ.

(٣) أي: لا بآثاره، كما في غير «ما لا يعلمون» من سائر الفقرات، حيث إنّها بنفسها غير قابلة للرفع، وإثما تقبل الرفع باعتبار آثارها، فقوله: «بنفسه» تأكيد للموصول في «ما لا يعلم».

(٤) خبر «فإنّ ما لا يعلم».

(٥) أي: في غير «ما لا يعلمون» أيضاً، وقد عرفت أن وجه اللابديّة هو دلالة الاقتضاء.

(*) هذا أحد وجوه تعميم «ما لا يعلمون» للشبهة الحكمية والموضوعية، وقد تعرض له في الحاشية في مقام تصحيح إسناد الرفع إلى كلّ من الشبهتين.

لكنه ناقش فيه باستلزامه لاختلاف السياق، قال قُتَيْبٌ: «اللهم إلّا أن يراد من الموصول هو الحكم ليس إلّا، لكنّه أعم من أن يكون منشأ الجهل به هو فقدان النص أو إجماله أو اشتباه الأمور الخارجية، وعدم تميز عنوان الموضوع.

وعليه، يكون إسناد الرفع في الشبهة الموضوعية أيضاً إلى الحرمة ابتداءً من دون حاجة إلى تقدير. لكنه يوجب اختلاف ما لا يعلمون مع إخوته في النسق ... إلخ»^{١٦}.

وحديث السياق قد تقدم الكلام فيه.

ومنها: إرادة الفعل من الموصول، لكنّه بما هو واجب أو حرام، لأنّ الامتنان

يقتضي أن يكون المرفوع ثقیلاً، سواء أكان منشأ الشك فقد الدليل كشرّب التّن مثلاً، أم الأمور الخارجيّة كشرّب هذا المائع المردّد بين خمريته وخليته .

وفيه: أنّ حمل الفعل على أنّه واجب أو حرام خلاف ظاهر سائر الفقرات، فإنّ الإكراه وغيره إنّما هو على نفس الفعل، فالمراد بـ «ما لا يعلمون» نفس الفعل غير المعلوم عنوانه، كشرّب مائع لا يعلم أنّه خمر أو خلّ، لا بعنوان أنّه واجب أو حرام، فيختص حينئذٍ بالشبهة الموضوعية .

ومنها: إرادة الفعل من الموصول مع تعميم الجهل من حيث الجهل بنفسه أو بوصفه وهو حكمه، فالفعلُ المجهول بنفسه كشرّب المائع المردّد بين الخمر والخل، والمجهول بحكمه كشرّب التّن المشكوك حكمه، مرفوع .

وفيه: أنّ ظاهر «ما لا يعلمون» هو قيام الجهل بذات الشيء، بحيث يحمل المجهول عليه بالحمل الشائع كما في الشبهات الموضوعية، بخلاف الشبهات الحكمية، فإنّ الجهل فيها قائم بالمتعلق، ضرورة أنّ شرب التّن معلوم عنواناً ومجهول حكماً، فلا يصح حمل المجهول على نفسه بالحمل الشائع، بل يحمل على حكمه، فيكون من قبيل الوصف بحال المتعلق .

وعلى هذا، فلا يشمل «ما لا يعلمون» الشبهات الحكمية .

ومنها: إرادة كل من الموضوع والحكم، بأن يراد بالموصول الشيء الجامع بينهما، فكل ما لا يعلم من الحكم والموضوع مرفوع .

وقد أورد عليه المصنف رحمته في تعليقه على الرسائل بعدم إمكانه، لأنّ إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، وإلى الموضوع إسناد إلى غير ما هو له، ولا جامع بينهما^١ .

ويمكن دفعه بأن يقال: إنّ الرفع لما كان تشريعياً كان إسناده إلى كليهما إسناداً

الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه ^(١)، فإنه ^(٢) ليس ما اضطرُّوا وما استكروهوا ... إلى آخر التسعة بمرفوع ^(٣) حقيقة.

نعم ^(٤) لو كان المراد من الموصول في « ما لا يعلمون » ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين ^(٥) مما لا بدّ منه أيضاً ^(٦).
ثم لا وجه ^(٧) لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أنّ المقدّر

(١) أي: إلى غير « ما لا يعلمون ».

(٢) الضمير للشأن، وهو تعليل لقوله: « لا بد من تقدير ».

(٣) خبر « ليس ما اضطرُّوا » ووجه عدم رفعها واضح، فإنّ الاضطرار والإكراه والخطأ موجودة تكويناً، فلامعنى لرفعها تشريعاً، فلا بدّ من تقدير أمر آخر يكون هو المرفوع حقيقةً.

(٤) استدراك على قوله: « عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة » وغرضه: أنّه إن أُريد بالموصول ما استظهره شيخنا الأعظم رحمته من الموضوع الخارجي المشتبه عنوانه - كالمائع المردد بين الخمر والخل - فلا بدّ من تقدير أحد الأمور الثلاثة التي ذكرها الشيخ، صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغو، لعدم كون الأمور المجهولة عناوينها مرفوعة حقيقةً.

(٥) أي: تقدير أحد الأمور الثلاثة، أو ارتكاب المجاز في إسناد الرفع.

(٦) أي: كسائر الفقرات التي لا بدّ من التقدير فيها.

(٧) هذا تعريض آخر بشيخنا الأعظم رحمته، فإنه جعل دلالة الاقتضاء قرينةً

إلى ما هو له، لأنّ معناه حينئذٍ: أنّ كل مجهول - موضوعاً كان أو حكماً - مرفوع في صفحة التشريع، فكما أنّ الإلزام المجهول مرفوع شرعاً، فكذلك الموضوع المجهول مرفوع، أي لم يجعل في عالم التشريع موضوعاً لحكم، فندبر.

على تقدير أحد الأمور الثلاثة، كما عرفت ذلك في عبارته المتقدمة، ثم استظهر أن يكون المقدّر هو المؤاخذة استناداً إلى وحدة السياق ^(١).

فأورد المصنف ^(٢) عليه بأن الحاجة إلى التقدير في غير « ما لا يعلمون » - من العناوين التي أسند الرفع إليها كالخطأ والنسيان وغيرهما - وإن كانت شديدة، لما عرفت من عدم صحة إسناد الرفع التشريعي إلى الفعل الخارجي التكويني، إلا أنه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة فيها، إذ المقدّر في بعضها - وهو الإكراه وعدم الطاقة والخطأ بقرينة رواية المحاسن ^(٣) التي أشار إليها في المتن - هو الحكم الوضعي من طلاق الزوجة، وانعتاق العبد، وصيرورة الأموال ملكاً للفقراء، فلا وجه حينئذٍ لاختصاص المقدّر بالمؤاخذة، فالمقدّر إما جميع الآثار أو الأثر الظاهر لكل من التسعة، وإن كان ورود الحديث في مقام الامتنان مقتضياً لرفع جميع الآثار.

نعم، في خصوص « ما لا يعلمون » يتجه تقدير المؤاخذة، لكونها الأثر الظاهر لرفع الحكم الواقعي المجهول، لكن لا يتعيّن ذلك، سواء أُريد من الموصول خصوص فعل المكلف كما استظهره شيخنا الأعظم ^(٣)، أم أُريد به الحكم المجهول كما التزم به المصنف.

ولا يخفى أن ما أورده المصنف على الشيخ - من ظهور رواية المحاسن في رفع جميع الآثار أو الأثر الظاهر دون خصوص المؤاخذة - قد استدركه الشيخ الأعظم

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٩

«٢» المحاسن، ج ٢، ص ٣٣٩، الحديث: ١٢٤؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ١٣٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث: ١٢

«٣» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٩

في غير واحد^١ غيرها^٢، فلا محيص عن أن يكون المقدّر هو الأثر الظاهر في

بنفسه بقوله: «نعم يظهر (*)» من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة، فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى، والبرزنطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام: في الرجل يستكره على اليمين، فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله ﷺ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَمْ يَطِيقُوا وَمَا أَخْطَأُوا، الخبر. فإنّ الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة وإن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلّا أنّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها - مع الإكراه على الحلف بها - بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع المؤاخذة^١.

لكنه رجع عنه بقوله: «لكن النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختصّ بثلاثة من التسعة، فلعلّ نفي جميع الآثار مختصّ بها، فتأمل.»

(١) وهو: ما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون، والخطأ، والطيرة، والوسوسة.

(٢) أي: غير المؤاخذة، ووجه كون المقدّر غير المؤاخذة هو ظاهر رواية

(*) أورد المصنف في الحاشية على هذا الاستظهار بقوله: «ما يظهر من الخبر لا ينافي تقدير خصوص المؤاخذة، مع تعميمها إلى ما كانت مترتبة عليها بالواسطة كما في الطلاق والصدقة والعتاق، فإنّها مستتبعة إياها بواسطة ما يلزمها من حرمة الوطاء في المطلقة، ومطلق التصرف في الصدقة والعتاق.

وبالجملة: لو كان المقدّر هو المؤاخذة الناشئة من قبلها بلا واسطة أو معها لا ينافية ظاهر الخبر، فيوجب تقدير جميع الآثار، فتدبر^٢.

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٩ - ٣٠

«٢» حاشية الرسائل، ص ١١٦

كلّ منها، أو تمام آثارها^(١) التي تقتضي المنة رفعها، كما أنّ ما يكون^(٢) بلحاظه الإسناد إليها مجازاً هو هذا^(٣)، كما لا يخفى.

المحسن .

(١) أمّا كون المقدّر هو الأثر الظاهر في كلّ منها، فلتيقن إرادته على كل حال، سواء أكان للرفع إطلاق أم لا . وأمّا كونه تمام الآثار، فلوجهين :
الأول : أنّ الرفع في الحديث الشريف وقّع في مقام الامتنان المناسب لارتفاع جميع الآثار، ما لم يلزم منه محذور، وهو منافاته للامتنان بالنسبة إلى بعض الأمة، كما إذا استلزم رفع جميع الآثار ضرراً على مسلم، فإنّ المرفوع حينئذٍ لا يكون تمام الآثار.

قال شيخنا الأعظم رحمته : «فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان، وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا إليه، إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية المسوّغة لدفع الضرر »^(١) .
الثاني : اقتضاء إطلاق الرفع لجميع الآثار.

(٢) يعني : إذا التزمنا في حديث الرفع بالمجاز في الإسناد، بأن يكون إسناد الرفع إلى كلّ واحدٍ من تلك التسعة مجازاً، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع في قولك : «أنبت الربيعُ البقلَ» كان هذا الإسناد المجازي في الحديث الشريف بلحاظ الأثر الظاهر أو جميع الآثار، وليس الإسنادُ المجازي بلحاظ رفع خصوص المؤاخذه .

(٣) المشار إليه هو قوله : «غيرها» الشامل لتمام الآثار أو للأثر الظاهر، فكأنه قيل : كما أنّ ما يكون الإسناد إلى التسعة بلحاظه مجازاً هو هذا.

فالحبر^(١) دلّ على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه مئة^(٢) على الأمة، كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل^(٣) هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق.

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع^(٤) فيما اضطرُّوا إليه وغيره ممّا أخذ بعنوانه

(١) أي: حديث الرفع، وهذا متفرع على عدم تقدير خصوص المؤاخذة.

(٢) بخلاف ما إذا لم يكن في رفعه مئة عليهم، بأن كان رفعه بالنسبة إلى بعضهم مخالفاً للامتنان على آخرين، كما إذا استلزم جريان البراءة بالنسبة إلى شخصٍ ضرراً على الغير، فإنّ الحديث الشريف لا يرفع هذا الأثر الموجب رفعه ضرراً على الغير، لمنافاته للامتنان على الغير، كما تقدم في عبارة الشيخ نوري.

(٣) وهو الحديث المتقدم المروي عن المحاسن، فإنّ شهادته بعدم اختصاص المرفوع بالمؤاخذة ممّا لا يقبل إنكاره، ولا يقدح في ذلك اختصاص النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام بثلاثة من التسعة بعد وحدة السياق.

وكذا لا يقدح فيه اختلافها في بعض الكلمات، فإنّ المذكور في النبوي المعروف «ما استكرهوا عليه» وفي المحكي في كلام الإمام عليه السلام «ما أكرهوا» فإنّ مثل هذا الاختلاف لا يضرُّ بما نحن بصدده، كما هو واضح.

(٤) غرضه: أنّ المرفوع بحديث الرفع هو الأثر الشرعي المترتب على الفعل بعنوانه الأوّل الذي يقتضيه دليله، وتوضيحه: أنّ المرفوع بالخطأ، والنسيان، وما اضطرُّوا إليه، وما استكرهوا عليه يحتمل وجوهاً ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المرفوع الآثراً المترتبة على الفعل بما هو هو وبعنوانه الأوّل، فإنّها ترتفع عند طروء الخطأ والنسيان والإكراه وغيرها، فهذه العناوين رافعة لذلك الحكم.

الثاني: أن يكون المرفوع الآثار المترتبة على الأفعال بقيد الخطأ والنسيان والاضطرار والإكراه، وذلك كوجوب الكفارة المترتبة على القتل الخطئي، ووجوب الدية فيه على العاقلة، ووجوب سجدي السهو المترتب على نسيان بعض أجزاء الصلاة.

الثالث: أن يكون المرفوع الآثار المترتبة على الفعل المقيد بالعمد والذكر والاختيار، لا الخطأ والنسيان والإكراه، مثل الكفارة المترتبة على الإفطار العمدي. والمصنف تبعاً لشيخنا الأعظم رحمته اختار الوجه الأول، لبطلان الآخرين.

أمّا الوجه الثاني، فلائمه لا يعقل ارتفاع الحكم الثابت للفعل المقيد بعروض النسيان - مثلاً - عليه، وإلاّ لزم كون الحكم رافعاً لموضوع نفسه، وذلك لأنّ ظاهر حديث الرفع أنّ الخطأ والنسيان وغيرهما من العناوين الثانوية المذكورة فيه مقتضى لرفع الحكم، فلا بدّ أن يكون ذلك الحكم ثابتاً للشيء بعنوانه الأوّلي أي المجرد عن النسيان ونحوه، حتى يكون عروض العنوان الثانوي موجباً لارتفاعه.

فإذا كان الحكم ثابتاً للموضوع بعنوانه الثانوي، وهو تقيده بالنسيان ونحوه ممّا دُكر في حديث الرفع، لم يعقل ارتفاعه بحديث الرفع، إذ المفروض أنّ عروض هذا العنوان الثانوي - أعني به النسيان ونحوه - هو العلة لثبوت الحكم لموضوعه، كوجوب سجدي السهو المترتب على نسيان الجزء، فكيف يكون نفس هذا النسيان علة لرفع وجوب سجدي السهو؟ وإلاّ لزم التناقض، وهو كون النسيان علة لوجوب سجدي السهو وعلة لعدم وجوبهما، وهو غير معقول.

وأمّا بطلان الوجه الثالث، فلأنّ موضوع الحكم إذا كان مقيداً بقيد العمد وانتفى هذا القيد، بأن وقع لا عن عمدٍ، بل عن خطأ أو نسيان أو نحوهما، انتفى الموضوع بانتفاء قيده، فينتفي الحكم حينئذٍ قهراً، لأنّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه

الثانوي إتما^١ هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي (*)، ضرورة^٢ أن

قهرى، إذ الحكم كالمعلول بالنسبة إلى موضوعه، فلا يحتاج في ارتفاع الحكم إلى التمسك بمحدث الرفع.

وعليه، فيتعين الوجه الأول، وهو كون المرفوع الآثار الثابتة لنفس الفعل بعنوانه الأولي مجرداً عن العمد والخطأ والنسيان.

قال شيخنا الأعظم رحمته: « فاعلم أنه إذا بنينا على عموم الآثار، فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين ... إلى أن قال: وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ ... بل المراد أن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد، قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ^١ ».

(١) خبر « أن المرفوع » وضمير « عليه » راجع إلى ما اضطرّوا إليه وغيره.

(٢) تعليل لقوله: « أن المرفوع ... إتما هو الآثار ... » وسيأتي توضيحه.

(*) بل بعنوانه الثانوي أيضاً، ما لم يكن من العناوين الثانوية المذكورة في الحديث الشريف، فلو فرض ثبوت الحرمة مثلاً للفعل الضرري، ثم طرأ عليه الإكراه وصار الفعل مكراً عليه، ارتفعت الحرمة بالإكراه.

و بالجملة: لم يظهر وجه لتخصيص المرفوع بما يترتب على الفعل بعنوانه الأولي. اللهم إلا أن يكون المقصود العنوان الأولي بالنسبة إلى هذه العناوين الثانوية المذكورة في الحديث، وإن كان في نفسه عنواناً ثانوياً.

الظاهر أن هذه العناوين ^(١) صارت موجبة للرفع، والموضوع ^(٢) للأثر مستدعٍ لوضعه ^(٣)، فكيف يكون ^(٤) موجباً لرفعه ؟

لا يقال: كيف ^(٥) ؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم، وإيجاب التحفظ

(١) الثانوية من الخطأ والنسيان والاضطرار وغيرها.

(٢) مبتدأ خبره «مستدع» توضيحه: أن المرفوع بهذا الحديث هو الأثر المترتب على الفعل بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي، لأن الظاهر أن العنوان الثانوي هو الذي أوجب رفع الأثر المترتب عليه، فلو فرض ترتب أثر على الفعل بعنوانه الثانوي - كترتب وجوب الدية على العاقلة على القتل الخطئي، ووجوب سجدي السهو على نسيان بعض أجزاء الصلاة أو على التكلم فيها سهواً - لم يكن هذا العنوان الثانوي موجباً لرفعه، لأن هذا العنوان هو الذي صار موضوعاً للأثر، والموضوع يستدعي وضع الأثر وثبوته، فلا يكون رافعاً له، وإلا لزم كون الشيء رافعاً لما يقتضي وضعه، وهو محال.

وبعبارة أخرى: أن حديث الرفع إنما يرفع الآثار المترتبة على الموضوع قبل طرؤه هذه العناوين المذكورة فيه، وأما الآثار المترتبة على الموضوع بعد طرؤه هذه العناوين عليه، فلا ترتفع بهذا الحديث، لأن هذه العناوين حينئذٍ موضوعات لتلك الآثار ومقتضية لثبوتها، فيستحيل أن تكون رافعةً لها.

(٣) أي: لثبوته، وضميره وكذا ضمير «لرفعه» راجعان إلى الأثر.

(٤) اسمه ضمير مستتر راجع إلى الموضوع، أي: فكيف يكون الموضوع - وهو أحد العناوين الثانوية - موجباً لرفع الحكم المترتب على ذلك الموضوع ؟

(٥) أي: كيف يكون المرفوع - فيما أخذ بعنوانه الثانوي - خصوصاً الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي ؟ والحال أن إيجاب الاحتياط ...، وغرضه من هذا

في الخطأ والنسيان، يكون أثراً لهذه العناوين بعينها^(١) وباقتضاء نفسها^(٢).
فإنه يقال^(٣):

الإشكال: أن حديث الرفع يدل على رفع آثار نفس هذه العناوين الثانوية، وهي الجهل والخطأ والنسيان، لا رفع آثار ذوات المعنونات أعني بها الموضوعات بما هي هي، يعني بعناوينها الأولية كما هو المدعى.

توضيحه: أن إيجاب الاحتياط يكون من آثار الجهل بالتكليف، ولا يعقل تشريعه حال العلم به، وكذا إيجاب التحفظ، فإنه من آثار الخطأ والنسيان دون التذكر، ومقتضى ما ذكر ثبوت إيجاب الاحتياط والتحفظ لهذه العناوين، مع أن حديث الرفع ينفي هذا الإيجاب الذي هو من آثار الجهل والخطأ والنسيان، وهذا خلاف المقصود.

(١) أي: بعين هذه العناوين.

(٢) أي: نفس العناوين الثانوية، لا أثراً لها بعناوينها الأولية.

(٣) توضيح الجواب: أن إيجاب الاحتياط ليس أثراً لـ « ما لا يعلمون » بهذا العنوان، بل من آثار التكليف الواقعي الناشئ عن الملاك الذي اهتم به الشارع، ولم يرض بتركه حتى في حال الجهل به كما في النفوس والأعراض، إذ لو لم يهتم به لم يوجب الاحتياط، فوجوب الاحتياط ليس أثراً للفعل المجهول بما هو مجهول، حتى يقال: إنه أثر للفعل بعنوانه الثانوي، فلا يصح رفعه به، لأن مقتضى الشيء لا يكون رافعاً له. بل هو في الحقيقة من آثار العناوين الأولية التي هي موضوعات الأحكام الواقعية الناشئة من المصالح الداعية إلى تشريعها.

نعم، لما لم يعقل إيجاب الاحتياط في حال العلم بالواقع، لتقوم مفهوم الاحتياط بالجهل به، اختص تشريعه بصورة الجهل، وأما مقتضى تشريعه فهو مصلحة الحكم

بل إنَّما يكون^{١١} «باقتضاء الواقع في موردها»^{١٢} (*)، ضرورة أنَّ الاهتمام به^{١٣} يوجب إيجابهما، ثلًّا يفوت على المكلف، كما لا يخفى.

الواقعي المجعول للعنوان الأوَّل.

وكذا الحال في وجوب التحفظ، فإنَّه لا مجال له إلَّا في حال الخطأ ومورده، وأمَّا المقتضي له، فهو مصلحة الحكم الواقعي الثابت للعناوين الأوَّلية.

(١) أي: يكون إيجاب الاحتياط والتحفظ باقتضاء الواقع ... الخ.

(٢) أي: في مورد هذه العناوين، وكلمة «موردها» إشارة إلى ظرفية الجهل والنسيان والخطأ لإيجاب الاحتياط والتحفظ.

(٣) هذا الضمير والمستتر في «يفوت» راجعان إلى الواقع، وضمير «إيجابهما» - بناءً على تشنيته - راجع إلى الاحتياط والتحفظ، وبناءً على إفراده - كما في بعض النسخ - راجع إلى المذكورات المراد بها أيضاً التحفظ والاحتياط.

(*) وعليه، فيكون الشك مورداً لإيجاب الاحتياط كموردته للأمارات، وهذا خلاف ما هو ظاهر قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون» من موضوعية الجهل بالحكم للرفع لا موردته له.

كما أنَّه خلاف ما بنوا عليه من الفرق بين الأمارات والأصول يجعل الشك مورداً في الأوَّل، وموضوعاً في الثاني، فيخرج حينئذٍ قاعدة الاحتياط عن الأمارات والأصول، لعدم كاشفيتها ولو نوعاً حتى تندرج في الأمارات، وعدم موضوعية الجهل لها حتى تدخل في الأصول العملية التي موضوعها الشك، إذ المفروض كون الجهل مورداً للاحتياط لا موضوعاً له، مع أنَّ المسلَّم عندهم كون قاعدة الاحتياط من الأصول العملية.

نعم، بناءً على الفرق بين الأصول والأمارات من ناحية المحمول، بأن يراد

بالحجية في الأمارات إلغاء الشك و تتميم الكشف تكون قاعدة الاحتياط من الأصول العملية، إذ ليس حجبتها بمعنى طريقتها للواقع و كشفها عنه، لوضوح عدم كشف ناقصٍ فيها حتى يكون دليل حجبتها متمماً له، كما هو كذلك في الأمارات، حيث إنَّ فيها كشفاً ناقصاً، و دليل اعتبارها يتمُّ هذا النقص على ما قيل .

ويمكن أن يريد المصنف رحمته بـ «موردها» موضوعية الجهل والخطأ والنسيان لإيجاب الاحتياط والتحفظ، لا ظاهره وهو الظرفية، فإن كان كذلك فلا إشكال، إذ المفروض حينئذٍ موضوعية الشك لقاعدة الاحتياط على حذو موضوعيته لسائر الأصول العملية، فتدبر .

ثم إنَّه لا بأس بالتعرض لجملة من المباحث المتعلقة بحديث الرفع مضافة إلى ما تقدم :

المبحث الأول: أنَّ حديث الرفع من الأدلة القابلة للتخصيص والتقييد، فلو دلَّ الحديث بإطلاقه على عدم قدح الخلل بأركان الصلاة مثلاً، كنسيان الركوع أو السجود أو غيرهما من الأركان، كان هذا الإطلاق مقيداً بمثل حديث « لا تعاد » لو لم نقل بحكومته على حديث الرفع .

المبحث الثاني: أنَّ حديث الرفع يرفع التكليف واقعاً فيما عدا « ما لا يعلمون » بسبب الخطأ والنسيان والاضطرار، فالسورة مثلاً يُرفع أثرها الشرعي وهو كونها جزءاً للصلاة، وكذا جزئية الإحرام أو شرطية للحج، ووجوب الترتيب في مناسك منى، تُرفع بتركهما نسياناً أو إكراهاً أو اضطراراً .

وكذا لو أتى بشيءٍ من موانع الصلاة مثلاً كذلك، كالتكلم والضحك، فإنَّ حديث الرفع يرفع حكم ما يعرضه النسيان ونحوه من الفعل أو الترك .

وبالجملة: فالشيء الموضوع لحكمٍ يُرفع حكمه بعروض أحد العناوين المذكورة، سواء عرضت فعله أم تركه .

لا يقال: إن كان الفعل موضوعاً للأثر الشرعي، فلا مانع من ارتفاعه بالنسيان ونحوه، وأمّا تركه نسياناً مثلاً فليس موضوعاً للحكم حتى يرتفع بأحد تلك العناوين، فلا محيص عن اختصاص حديث الرفع بالأفعال التي لها آثار شرعية إذا أُتي بها نسياناً مثلاً، ولا وجه لشموله للتروك، فلا يجري حديث الرفع في ترك السورة نسياناً مثلاً، إذ شأنه تنزيل الموجود منزلة المعدوم، يعني تنزيل الفعل المأتي به نسياناً - كالتكلم في الصلاة - منزلة عدمه، حيث إنه ينزل وجود التكلم كعدمه في عدم إبطاله للصلاة، فالحديث يرفع مانعيته.

فإنه يقال: إنه يكفي في صحة الرفع وإضافته إلى التروك ترتب الأثر الشرعي على الأفعال، كما قرّر في الاستصحاب من صحة جريانه بلحاظ أثر النقيض كاستصحاب عدم البلوغ، وعدم بلوغ المال حدّ الاستطاعة، وعدم الدين، فإن المترتب على هذه الاستصحابات ليس إلّا عدم الحكم، وجريانها فيها إنّما هو لأجل أحكام وجود تلك المستصحابات.

وبهذه العناية يصحّ رفع جزئية وشرطية ما عدا الخمسة من أجزاء الصلاة وشرائطها بحديث «لا تعاد» أيضاً عند تركها نسياناً، فإن ترك السورة ليس موضوعاً لحكم حتى يرتفع بسبب تركها نسياناً.

ودعوى «تنزيل الموجود منزلة المعدوم» أجنبية عن مدلول حديث الرفع، كأجنبيته عن مدلول حديث «لا تعاد» فإن غاية ما يدل عليه الحديثان رفع الحكم عن الشيء بسبب النسيان ونحوه، سواء أكان المنسي فعلاً أم تركاً، وليس فيهما من التنزيل عين ولا أثر.

نعم، لا تبعد دعوى التنزيل في مثل «لا تنقض اليقين بالشك» لاحتمال إرادة تنزيل المشكوك منزلة المتيقن أو الشك منزلة اليقين.

مضافاً إلى: أن الترك بنفسه قد يكون ذا أثر شرعي، كما إذا أكره على ترك ما نذره من صلاة الليل مثلاً، أو اضطرّ إليه، أو نسيه، بناءً على كون ترك المنذور

مطلقاً موضوعاً لوجوب الكفارة، فيصح أن يقال: إنَّ حكم الترك الإكراهي أو الاضطرابي أو النسياني مرفوع، فلا يوجب الكفارة.

وبالجملة: مصبُّ الرفع هو حكم ما تعلّق به النسيان والاضطرار والإكراه، سواء أكان أمراً وجودياً أم عديمياً. والمراد بالمرفوع جميع الآثار الشرعية المترتبة على المنسي والمضطر إليه والمكره عليه، فجزئية السورة مثلاً مرفوعة بتركها نسياناً، ومانعية ما لا يؤكل مرفوعة عند لبسه نسياناً.

المبحث الثالث: قد ظهر ممّا ذكرنا إمكان تصحيح العبادة الفاقدة لجزءٍ أو شرطٍ نسياناً أو إكراهاً أو اضطراباً بحديث الرفع، كما كان تصحيحها به فيما إذا اقترنت بمانع كذلك كالترك والتكف في الصلاة، وغموض ما في ما تقريرات المحقق النائيني رحمته الله «من منع التمسك بحديث الرفع لتصحیح العبادة الفاقدة لجزءٍ أو شرطٍ:

تارةً بعدم شمول الحديث للأمر العدمية، لعدم محلّ لورود الرفع على الجزء والشرط المنسيين، لخلوّ صفحة الوجود عنهما، فيمتنع تعلّق الرفع بهما، لأنّ رفع المعدوم عبارة أخرى عن الوضع والجعل، فرفع الجزء المتروك نسياناً هو وضعه، وأثر وجود السورة هو الإجزاء والصحة، وهذا وضع لا رفع.

وأخرى: بأنّ المرفوع إذا كان أثر وجود الجزء المنسي - وهو الإجزاء - ففيه أولاً: أنّه أثر عقلي، لا شرعي حتى يرفع بالحديث.

وثانياً: أنّه ينتج عدم الإجزاء، وهو مع كونه ضدّ المقصود خلاف الامتنان. وثالثاً: أنّه إن أريد جريان الحديث في المركّب الفاقد للجزء أو الشرط المنسي، حيث إنّ أمر وجودي قابل لتوجه الرفع إليه، ففيه:

أولاً: أنّه ليس هو المنسي ليتوجه إليه الرفع. وثانياً: أنّه لا يجدي رفعه، لأنّ رفع المركّب الفاقد لا يثبت كونه هو المركّب الواحد الذي قصد إثباته بالحديث، لأنّه وضع لا رفع.

وإن أُريد جريانه في أثر الفاقد وهو الفساد، ففيه: أنه أثر عقلي مترتب على عدم انطباق الواجد عليه، فلا تناله يد الرفع التشريعي.

ورابعةً: بأنه لو كان المستند في صحة الصلاة الفاقدة لجزءٍ أو شرط حديث الرفع، كان اللازم صحة الصلاة بنسيان الجزء أو الشرط مطلقاً وإن كان ركناً، لإطلاق الحديث، وعدم تعرضه للتفصيل بين الأركان وغيرها.

ثم أُيد ذلك بأنه لم يُعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة وغيرها من سائر المركبات» انتهى ما في التقارير ملخصاً^(١).

وقد عرفت ممّا ذكرناه ضعف هذه الوجوه، لأنّ حديث الرفع سبق لبيان رفع آثار الشيء حين نسيانه مثلاً، فلو كان جزءاً ونسي، رفع أثره وهو جزئيته، فالسورة تُرفع جزئيتها للصلاة حين نسيانها، فتمام المأمور به حينئذٍ هو ما عدا السورة من سائر الأجزاء، على ما هو مقتضى أدلتها، بعد ضمّ حديث الرفع إليها، فيصح أن يقال: السورة المنسية مرفوعة جزئيتها للصلاة.

فوزان حديث الرفع وزان حديث «لا تعاد» في نفي دخل ما عدا الخمسة من الأجزاء والشرائط في الصلاة حال النسيان، فكما لا تنزِيل في حديث لا تعاد، فكذلك لا تنزِيل في حديث الرفع، ومن المعلوم أنّ الجزئية - ولو بمنشأ انتزاعها - قابلة للرفع التشريعي حين عروض النسيان لمعلقها كالسورة.

وكذا الشرطية، فإنّها تقبل الرفع حين ترك موضوعها اضطراراً أو إكراهاً، كالوقوف في عرفات في غير يوم عرفة تقيّة، فشرط صحة الوقوف وهو وقوعه يوم عرفة قد تُرك تقيّة، وُرفع لأجلها شرطيته، فالوقوف في غير يوم عرفة يقع مأموراً به بعد سقوط شرطه المزبور بحديث الرفع ونحوه من الأدلة المذكورة في محلها.

فما ذكرناه في مباحث الحج مع العامة تقيّةً من الإشكال في جريان حديث الرفع في ترك الجزء أو الشرط ليس على ما ينبغي^١.

وبالجملة: فلا فرق في رفع النسيان وأخواته للآثار الشرعية بين عروضها للأمر الوجودي والعدمي، والمرفوع هو الأحكام الشرعية المترتبة على الأشياء لعروض أحد هذه العناوين الثانوية عليها فعلاً أو تركاً، فليس المرفوع في شيء منها الإجزاء حتى يقال: إنه حكم عقلي أولاً، وأن رفعه خلاف الامتنان ثانياً.

وكذا ليس مجرى الحديث المركّب الفاقد للجزء أو الشرط، حتى يرد عليه: أولاً: بعدم كونه هو المنسي.

وثانياً: بعدم إجدائه، لكونه وضعاً لا رفعاً.

وثالثاً: بأن أثر الفاقد وهو الفساد العقلي، وليس بشرعي حتى يصح رفعه.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر اندفاع الإشكال الرابع أيضاً، ضرورة أن حديث الرفع من الإطلاقات القابلة للتقييد، كحديث «لا تعاد» الذي قيّد إطلاق عقده المستثنى منه بتكبير الإحرام والقيام المتصل بالركوع، فإطلاق حديث الرفع الشامل للأركان يُقيّد أيضاً بما دلّ على التفصيل بين الأركان وغيرها من حديث «لا تعاد» ونحوه.

وأما ما أفاده يُتَرَكُ من أنّه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة وغيرها، ففيه: أن جماعة من الفقهاء تمسّكوا به في مواضع، كالسيد يُتَرَكُ في الناصريات، قال في حكم التكلم في الصلاة: «الذي يذهب إليه أصحابنا أن من تكلم متعمداً بطلت صلاته، ومن تكلم ناسياً فلا إعادة عليه، وإنما يلزمه سجدة السهو... دليلنا على أن كلام الناسي لا يبطل الصلاة - بعد الإجماع المتقدم - ما روي عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ: رفع عن أمتي النسيان وما استكروهوا عليه، ولم يرد رفع الفعل، لأن

ذلك لا يرفع، وإثما أراد رفع الحكم، وذلك عام في جميع الأحكام، إلا ما قام عليه دليل^(١).

فإن قوله: «وذلك عام» يدل على عدم خصوصية للتكلم ناسياً، ولا للفعل، فلو ترك شيء نسياناً لم يقدح في صحة الصلاة.

وقريب منه كلام السيد أبي المكارم في الغنية، حيث قال فيما يوجب فواته الجبران بسجدة السهو - من نسيان سجدة واحدة والتشهد - ما لفظه: «ولمن تكلم بما لا يجوز مثله في الصلاة ناسياً، كل ذلك بدليل الإجماع المشار إليه وطريقة الاحتياط، ويعارض من قال من المخالفين بأن كلام الساهي يبطل الصلاة بما روي من طرقهم من قوله ﷺ: رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، لأنّ المراد رفع الحكم لا رفع الفعل نفسه، وذلك عام في جميع الأحكام إلا ما خصّه الدليل»^(٢).

ونسب شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله في طهارته إلى المحقق في المعتر تمسكه بحديث الرفع لصحة صلاة ناسي النجاسة، حيث قال الشيخ: «ولو فرض التكافؤ رجع إلى عموم قوله: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة ... إلى أن قال: بل وقوله ﷺ: رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان، بناءً على شموله لنفي الإعادة، كما يظهر من المحقق في المعتر في مسألة ناسي النجاسة»^(٣).

لكن المذكور هناك هكذا «عُفي لأمتي عن الخطأ والنسيان»^(٤).

نعم، تمسك به كما هنا في مسألة التكلم في الصلاة ناسياً^(٥).

«١» الناصريات، ص ٢٣٥

«٢» غنية النزوع، ص ١١٣ - ١١٤

«٣» كتاب الطهارة، ج ٢، ص ٤٩٦ - ٤٩٧

«٤» المعتر، ج ١، ص ٤٤٢

«٥» المصدر، ج ٢، ص ٦٦٢

وكيف كان، فالشيخ أيضاً تَمَسَّكَ في عبارته المتقدمة بحديث الرفع لصحة صلاة ناسي النجاسة، بل نُقِلَ أَنَّهُ يَتَّبِعُ تَمَسَّكَ به لصحة الصلاة في مواضع أُخر، وقد حُكي أَنَّ العلامة والمحقق الأردبيلي يَتَّبِعَانِ تَمَسَّكَ به أيضاً في مواضع. وبالجملة: فلا إشكال في استدلال غير واحد من الأصحاب بحديث الرفع لصحة الصلاة.

المبحث الرابع: المشهور أَنَّ حديث الرفع حاكم على أدلة الأحكام الأولية، لأنَّه متعرض لكيفية الدخل والتشريع، بخلافها، لأنَّها لا تتعرض إلَّا لأصل الدخل. توضيحه: أَنَّ أدلة الأجزاء والشرائط والموانع مثلاً تدل على أصل الجزئية والشرطية والمانعية، ولا تدل على كيفية دخلها، وحديث الرفع يتعرض لكيفية الدخل، وَأَنَّ جزئيتها أو شرطيتها أو مانعيتها مختصة بغير حال النسيان، فضابط الحكومة - وهو تعرض أحد الدليلين لما لا يتكفَّله الآخر - ينطبق على حديث الرفع. وعليه، فلا تلاحظ النسبة بينهما وهي العموم من وجه، بتقريب: أَنَّ دليل جزئية السورة مثلاً يختصَّ بالسورة، ويعمُّ بالإطلاق حالات المكلَّف من الجهل والنسيان والاضطرار، وحديث رفع النسيان يختص بالنسيان، ويعمُّ جزئية السورة وغيرها، حتى يقال: إنَّهما في نسيان السورة مثلاً متعارضان.

هذا، ولكنك خير بعدم انطباق الضابط المذكور للحكومة على المقام، ضرورة أَنَّ كلاً من حديث الرفع ودليل الجزئية ونحوها متكفل لما يتكفَّله الآخر، فإنَّ إطلاق دليل جزئية السورة مثلاً يدل على جزئيتها المطلقة أي في جميع الحالات من النسيان وغيره، وحديث الرفع يدل على عدم جزئيتها حال النسيان، فهما في هذه الحالة متعارضان، فلا حكومة لحديث الرفع على دليل الجزئية ونحوها.

نعم، ينطبق الضابط المزبور على مثل «لا شكَّ لكثير الشكَّ» و«من شكَّ بين الاثنتين والثلاث بئى على الثلاث» حيث إنَّ الأوَّل يهدم موضوع الثاني، فهو يتعرض

لشيء لا يتعرض له الثاني، ضرورة أنه على تقدير وجود الشك يحكم عليه بالبناء على الثلاث، وقوله: «لا شك» يهدم هذا التقدير، وينفيه تشريعاً.

والحاصل: أن الضابط المذكور لا ينطبق على حديثي الرفع و«لا تعاد الصلاة» إلا بدعوى عدم إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط والموانع، لإجمالها، وهي في حيز المنع. أو بمنع انحصار ضابط الحكومة فيما ذكر، وأن موارد النص والظاهر، والأظهر والظاهر أيضاً من أقسام الحكومة، ومن المعلوم أن شمول أدلة الأجزاء والشرائط والموانع لحالات المكلف من النسيان وغيره إنما هو بالإطلاق، ومثل حديثي الرفع و«لا تعاد» يشملها بالنصوصية، وإن كان شموله لنفس المعنونات - كالسورة المنسية - بالإطلاق، وهذا المقدار كافٍ في تقدم أدلة أحكام العناوين الثانوية على أدلة أحكام العناوين الأولية.

أو يقال في وجه التقدم: إن العرف يحمل العناوين الأولية على الاقتضاء والثانوية على الفعلية.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر غموض ما في تقارير المحقق النائيني رحمته الله من: أن حكومة حديث الرفع على أدلة الأحكام الأولية إنما هي باعتبار عقد الوضع، نظير قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» و«لا سهو مع حفظ الإمام» و«لا ربا بين الولد والولد» ونحو ذلك، مما يكون أحد الدليلين متكفلاً لما أريد من عقد وضع الآخر ^(١).

توضيح وجه الضعف: أن هذه الحكومة النافية للحكم بلسان نفي الموضوع يختص موردها بما إذا ثبت حكم لذلك الموضوع حتى يصح نفيه باعتبار حكمه، مثل «لا شك لكثير الشك» فإن نفي الشك مع وجوده تكويناً لا معنى له إلا نفي حكمه المجعول له، كوجوب البناء على الأكثر، فإن هذا الحكم منفي في الشك الكثير أو مع

الإمام، وكذا نفي حرمة الربا بين الوالد والولد. وأمّا إذا لم يثبت حكم لموضوع، فلا معنى لنفي الموضوع، إذ لا حكم له حتى يرد النفي عليه باعتبار حكمه.

والحكومة بهذا الوجه مفقودة في المقام، إذ مقتضاها نفي الحكم الثابت للنسيان والاضطرار ونحوهما، فلا بدّ من ثبوت حكم لهذه العناوين أولاً حتى يرتفع بمثل حديث الرفع ثانياً، كي تكون حكومته باعتبار عقد الوضع.

والحاصل: أنّ حكومة هذا الحديث تنتج ارتفاع الحكم الثابت بالدليل لهذه العناوين الثانوية بنفس طروئها، فإذا نهض دليل على وجوب سجود السهو للكلام السهوي، أو وجوب الدية بالقتل خطأً، كان حديث الرفع بمقتضى حكومته نافياً لهذين الوجوبين بلسان نفي موضوعيهما أعني بهما الكلام السهوي والقتل الخطئي. وهذا خلاف المدعى أعني به نفي الحكم عن الفعل الذي جعل موضوعاً له بلا شرط إذا طرأ عليه نسيان ونحوه، والمفروض أنّ مقتضى الحكومة نفي الحكم المجعول للنسيان، كنفي حكم الشك عن كثير الشك.

فالحق أن يقال: إن ثبت الحكم للفعل مطلقاً وبلا قيد، كان مثل حديث الرفع مقيداً له، لكفاية موضوعية مثل النسيان للحكم اقتضاءً في صحة ورود نفي الحكم عليه بلسان نفي الموضوع، فينفى جزئية السورة مثلاً للصلاة حال النسيان، وتختص بحال الالتفات.

وإن ثبت له بعنوان النسيان ونحوه من العناوين الثانوية، كان مثل الحديث معارضاً له، إذ المفروض ثبوت الحكم له بعنوان النسيان، فمثل حديث الرفع يعارضه، لأنّه ينفيه بهذا العنوان أيضاً، فلا محالة يقع التعارض بينهما.

إلا أن يقال: إنّ تلك الأدلة المثبتة لأحكام لعناوين ثانوية كالنسيان والاضطرار ونحوهما - لأخصيتها - تقدّم على مثل حديث الرفع، فإنّ مثل ما دلّ على وجوب سجود السهو للتكلم ناسياً أخص من حديث الرفع، فيتقدم عليه، وإلا يلزم لغوية

الأحكام المجعولة لعنوان النسيان ونحوه.

وأما ما يقال من «أنَّ مقتضى شيءٍ يمتنع أن يكون رافعاً له، فلا يرفع حديثُ الرفع الأحكامَ المترتبة على عنوان النسيان والاضطرار ونحوهما، بل يرفع الأحكام الثابتة للأشياء مع الغض عن طروء هذه العناوين الثانوية عليها» فهو اعتراف بالتعارض الذي مرجعه إلى كون شيءٍ واحدٍ مقتضياً لحكم تارةً، ورافعاً له أخرى، كما إذا دلّ دليل على وجوب الإرغام، ودليل آخر على عدم وجوبه، فالإرغام مقتضى للوجوب تارةً ورافع له أخرى.

فمجرد امتناع كون مقتضى الشيء رافعاً له لا يوجب الغض عن دليل الرفع، وإلاّ لاقتضى ذلك تقدم الدليل المثبت للتكليف في جميع الأدلة المتعارضة على الدليل النافي له، وهو كما ترى.

المبحث الخامس: أنَّ الرفع فيما عدا «ما لا يعلمون» من الأمور التسعة واقعي وفيه ظاهري، إذ لو كان فيه واقعياً لزم التصويب، لإناطة الحكم حينئذٍ بالعلم به، وهو محال كما ثبت في محله، فلو جرت البراءة في ما لا يعلم، ثم انكشف الخلاف، كان الاجتزاء به مبنياً على أجزاء الحكم الظاهري الذي هو أجني عن باب تبدل الموضوع كالحضر والسفر، حتى يكون الإجزاء فيه مقتضى القاعدة.

وحيث إنّه قد ثبت في محله عدم إجزاء الحكم الظاهري، فمقتضى القاعدة لزوم إعادة الصلاة فيما إذا صلى بلا سورةٍ مثلاً استناداً في نفي جزئيتها إلى أصالة البراءة، ثم انكشف الخلاف بنهوض دليل على جزئيتها، إلاّ إذا قام دليل على الإجزاء، كحديث «لا تعاد» بناءً على جريانه في الجهل بالحكم.

وهذا بخلاف ما إذا كان ترك جزءٍ أو شرطٍ لإجل الاضطرار أو النسيان أو الإكراه، فإنّ مقتضى واقعية الرفع فيها الإجزاء، لكون التقييد فيما عدا «ما لا يعلمون» واقعياً، فالمأثّر به حينئذٍ هو تمام الأمور به، فالإجزاء فيها على طبق

القاعدة، إذ لا يستند كون الفاقد تمام المأمور به إلى حديث الرفع، حتى يقال: إنَّ شأنه الرفع دون الوضع.

وذلك لأنَّ المستند فيه هو نفس أدلة الأجزاء بعد نفي جزئية المرفوع بحديث الرفع.

كما لا ينافي ارتباطية المركَّب كون الباقي تمام المأمور به، ضرورة أنَّ الارتباطية قيد للأجزاء، ومن المعلوم أنَّ المرفوع خرج عن الجزئية، فلا موضوع لاعتبار الارتباطية بالنسبة إليه. وأمَّا اعتبارها في غير المرفوع من سائر الأجزاء، فهو باقٍ على حاله.

نعم، في اعتبار استيعاب الاضطراب ونحوه للوقت في الأجزاء وعدمه خلاف، قد يقال: بعدم اعتباره، لتشخص الطبيعة بالفرد الناقص كتشخصه بالفرد الكامل، وبانطباقها على الناقص يسقط الأمر المتعلق بالطبيعة، ولا معنى للامتنال عقيب الامتنال، وهذا ما يقتضيه إطلاق حديث الرفع^(١).

لكنَّ الحقَّ خلافه، فالصحيح اعتبار استيعاب العذر من الاضطراب وغيره للوقت في الأجزاء، إذ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعي الواجد لجميع ما اعتبر فيه شرطاً وشرطاً، فإجزاء الفرد التام إنما هو لانطباق الطبيعي - بتمام حدوده الواقعة في - حيز الأمر - عليه، بخلاف الفرد الناقص، فإنَّ مجرد فرديته للطبيعة لا يوجب الإجزاء، بل لا بدَّ فيه من فرديته لها بما هي مأمور بها.

نعم، لو كان الاضطراب - ونحوه من الأعذار - من الموضوعات العرضية كالقفر والغنى، والسفر والحضر، لم يكن لاعتبار استيعاب العذر للوقت في الأجزاء وجه، إذ المفروض فردية الناقص حينئذٍ كالتام للمأمور به.

لكنه غير ثابت، لما ثبت في محله من طولية الأبدال الاضطرابية التي لا يصدق الاضطراب المسوغ لها إلّا مع استيعابه لتمام الوقت المضروب للمبدل، إذ المضطر إليه ليس هو الفرد، بل الطبيعة في تمام الوقت المضروب لها، والاضطرار إليها موقوف على الاستيعاب.

نعم، إذا دلّ الدليل على كفاية العذر في فردٍ من أفراد الطبيعة في جزءٍ من الوقت فلا بأس بالإجزاء حينئذٍ، كحديث «لا تعاد» حيث إنّ نفس «لا تعاد» لدلالته على الإيجاد ثانياً يدل على أنّ مورده الفرد مطلقاً، سواء تمّ أم لم يتم بعد، وسواء أكان في سعة الوقت أم في ضيقه، فيجري حديث «لا تعاد» في نفي جزئية السورة المنسية مثلاً في أثناء الصلاة وبعدها، من دون اعتبار استيعاب هذا العذر للوقت. والحاصل: أنّ إطلاق حديث الرفع كغيره من أدلة الأبدال الاضطرابية محل إشكال، بل منع، فإثبات الإجزاء به في غير العذر المستوعب مشكل جداً. هذا كله في التكليف الضمنية.

وأما التكليف الاستقلالية كالشك في حرمة شرب التتن، أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو حرمة تصوير ذوات الأرواح، أو حرمة وطء الحائض بعد النقاء وقبل الاغتسال، ونحو ذلك، فمقتضى «رفع ما لا يعلمون» جواز ذلك كله ظاهراً، كما أنّه مقتضى غيره من الإكراه والاضطرار أيضاً، غاية الأمر أنّ الرفع في «ما لا يعلمون» ظاهري وفي غيره واقعي، كما مرّت الإشارة إليه، فإذا أكره على شرب الخمر أو الزنا أو السرقة أو الإفطار في شهر رمضان ونحو ذلك، أو اضطرّ إلى شيء من ذلك، جاز له فعلها، وليس بحرام واقعاً، بخلاف الارتكاب في «ما لا يعلمون» فلو تبين بعد الارتكاب حرمة كان معذوراً في فعل الحرام الواقعي.

وبالجملة: فحديث الرفع يُقدّم على أدلة الواجبات والمحرمات حكومةً أو

تخصيصاً، على الخلاف المتقدم.

ودعوى عدم مسوغة الإكراه لترك الواجب وفعل الحرام إلا إذا بلغ حدَّ الحرج كما عن بعض الأعظم رحمته «^١» واختصاص مجرى - رفع ما استكروهوا عليه - بالمعاملات بالمعنى الأخص، حيث إنَّ الإكراه على الشيء يصدق بمجرد عدم الرضا بإيجاده الناشئ من الإيعاد اليسير أو أخذ مال كذلك لا تخلو من الغموض، لما فيها: أولاً: من أنه تقييد لإطلاق حديث الرفع بلا دليل.

وثانياً: من أنه أخص من المدعى، حيث إنه يدل على عدم مسوغة الإكراه ببعض مراتبه لترك الواجب وفعل الحرام، ولا مضايقة في ذلك بالنسبة إلى بعض الكبائر من المحرمات، ولا ينفي مسوغة الإكراه بجميع مراتبه. وثالثاً: من أنه منافع لما ورد بالخصوص في رفع الإكراه للتكاليف التحريمية في موارد:

منها: إظهار كلمة الكفر، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ ^٢ «ففي مجمع البيان:» قيل نزل قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ في جماعة أكرهوا، وهم: عمار، وياسر أبوه، وأمه سمية، وصهيب، وبلال، وخبّاب عذّبوا، وقتل أبو عمار وأمه، وأعطاهم عمارُ بلسانه ما أرادوا منه، ثم أخبر سبحانه بذلك رسول الله صلّى الله عليه وآله، فقال قوم: كفر عمار، فقال صلّى الله عليه وآله: كلاً، إنَّ عماراً ملئ إيماناً من قرنه إلى قدمه، واختلط الإيمان بلحمه ودمه» ^٣.

ومنها: إكراه المرأة على الزنا، فإنه رافع للحدِّ الملازم للحرمة التكليفية، كما رواه أبو عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام أتى بامرأة مع رجلٍ فَجَرَّهَا،

«١» هو شيخنا المحقق العراقي رحمته، لاحظ: نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٢٤

«٢» النحل، الآية: ١٠٦

«٣» مجمع البيان، ج ٣، ص ٣٨٧ (طبع بيروت)

فقلت : استكرهني والله يا أمير المؤمنين، فدرأ عنها الحد» الحديث «١» .
وقريب منه غيره «٢» .

ومنها: إكراه الزوجة على الجماع في نهار شهر رمضان، أو في حال الإحرام، وغير ذلك من موارد الإكراه على المحرمات، فالإكراه يرفع الحكم التكليفي والوضعي الملازم له أو المترتب عليه.

وبالجملة: فالإكراه يجري في الأحكام التكليفية والوضعية معاً، إلا ما خرج بالدليل، كالجنابة، وإتلاف مال الغير، والصيد في حال الإحرام، فإن الإكراه في هذه الأمور لا يرفع الأحكام الوضعية المترتبة عليها، حيث إن حديث الرفع من العمومات القابلة للتخصيص، فأدلة أمثال هذه الأمور تخصّص عموم حديث الرفع.

وأما الإكراه في المعاملات، فإن كان على ترك إيجاد أصلها أو ما يقومها عرفاً كالإكراه على البيع بلا ثمن، فلا أثر لهذا الترك حتى يرتفع بالإكراه، فلا يجري فيه حديث الرفع، لعدم تحقق عنوان المعاملة حتى يرتفع أثرها بالإكراه، فعدم الأثر حينئذٍ إنّما هو لعدم الموضوع.

وإن كان الإكراه على إيجاد مانع من موانع صحتها شرعاً، كالإكراه على بيع أحد المتجانسين بالآخر بالتفاضل، فمقتضى ارتفاع المانع الشرعي بحديث الرفع صحة المعاملة، لكنها تنافي الامتنان الذي هو شرط جريانه، فلا يجري فيه، ولا يحكم بصحة المعاملة إلا إذا كان مضطراً، فحينئذٍ تصح لأجل الاضطرار، حيث إن عدم صحتها يوجب شدة اضطرابه، ويكون خلاف الامتنان.

ومثله ما إذا كان الإكراه على ترك جزء أو شرط، فإن الحديث لا يجري في

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣٨٣، الباب ١٨ من أبواب حد الزنا، الحديث الأول

«٢» المصدر، ص ٣٨٣، الحديث: ٢ و ٤ و ٥ و ٦

نفي الجزئية أو الشرطية حتى يحكم بصحة المعاملة، لأنّ جريانه خلاف الامتنان إلّا مع الاضطرار، فعدم جريانه حينئذٍ إنّما هو لأجل عدم الامتنان، لا لعدم الأثر لترك الجزء أو الشرط كما قيل، وذلك لأنّ الحديث ينفي إطلاق الجزئية أو الشرطية لجميع الحالات التي منها تركهما بالإكراه، ومع نفيهما لا بدّ من الحكم بصحة المعاملة، لأنّ الفاقد حينئذٍ تمام السبب المؤثر، على ما يقتضيه دليل السببية بعد إسقاط الجزئية أو الشرطية بحديث الرفع.

إلّا أنّ منافاة صحة المعاملة للامتنان مانعة عن جريان الحديث فيها، فلا تسقط الجزئية أو الشرطية بالإكراه حتى يصلح فاقد الجزء أو الشرط للسببية والتأثير، وعليه فلا وجه لصحة المعاملة حينئذٍ.

وأما الإكراه في الأسباب كالإكراه على قتل الغنم بغير الكيفية الموجبة لذكاتها، كالذبح بغير التسمية، أو إلى غير القبلة، أو فري بعض الأوداج، أو إكراه من طلق زوجته ثلاثاً على تزويجها قبل أن ينكحها المحلل، ونحو ذلك، فلا بدّ فيه من ملاحظة كيفية دخل ما اعتبر في سببيتها، فإنّ اعتبر فيها مطلقاً وفي جميع الحالات، فلا يؤثر فيها الإكراه أصلاً، وإلّا فالإكراه يرفع أثر ما أكره عليه مع موافقة رفعه للامتنان.

ففي الإكراه على ترك استقبال الذبيحة أو ترك التسمية يجري الحديث ظاهراً، وبه يرتفع شرطيهما، ويحكم بحلية الذبيحة، وفي غيرها وكذا سائر الموارد يتبع دلالة أدلة الشرائط، ومن المعلوم اختلاف الأدلة في ذلك، فإنّ المتسالم عليه بين الأصحاب عدم ارتفاع شرطية الطهارة الحديثة والخبثية بالإكراه على أسبابها، فلو أكره على الجنابة أو ما يوجب الوضوء أو نجاسة بدنه، لا ترتفع شرطية الغسل والوضوء والتطهير للصلاة.

وبعبارة أخرى: لو ثبت بأدلة الأسباب سببيتها المطلقة وفي جميع حالات المكلف، لم يصلح حديث الرفع لرفع آثارها الشرعية، فلا يقال: إنّ الإكراه على

الجنابة يرفع شرطية الغسل للصلاة والطواف ونحوهما.

كما لا يقال: «إنَّ وجهه عدم ارتفاع شرطيته بالإكراه على الجنابة هو منافاة ارتفاعها للامتنان، حيث إنَّ الشرط هو الغسل المستحب في نفسه»^(١).

وذلك لأنَّ المرفوع بناءً على جريان الحديث هو حيثية الشرطية، فلا مانع من بقاء الاستحباب النفسي للغسل مع ارتفاع شرطيته الموجبة للضييق.

مضافاً إلى أنَّ منافاة ارتفاع شرطية الغسل للامتنان تقتضي عدم ارتفاعها بالإكراه على ترك نفس الغسل، مع أنَّ هذا القائل يلتزم حينئذٍ بسقوط الغسل والانتقال إلى التيمم، فتأمل (•).

نعم، إذا بلغ الإكراه حداً لا يقدر معه عرفاً على الغسل في تمام الوقت، انتقل تكليفه حينئذٍ إلى التيمم، كما أنَّه لو بلغ الإكراه على التيمم ذلك الحدَّ كذلك، صار كفاقد الطهورين، الذي حكم المشهور فيه بسقوط التكليف عنه، أو صار كتارك الصلاة في الوقت عن عذرٍ في وجوب القضاء عليه.

وكذا الإكراه على ترك الطهارة الخبثية، فإذا أكره على ترك تطهير البدن أو السائر إلى أن ضاق الوقت، وعجز عن غسلهما، سقطت مانعية النجاسة بعدم التمكن من تطهيرهما، ووجبت الصلاة كذلك.

المبحث السادس: الظاهر أنَّ المرفوع بحديث الرفع ونحوه من أدلة الأحكام الامتنانية - في غير الحكم المجهول الذي تجري فيه البراءة - هو مجرد الإلزام مع بقاء

(•) وجه التأمل عدم سقوط الغسل، إذ الانتقال إلى البدل الاضطراري غير سقوط المبدل، لأنَّه بدل موقَّت له.

الملاك بحاله، إذ الامتنان يرفع ما يوجب المشقة، ومن المعلوم أن ذلك ليس إلا الإلزام، فلا موجب لارتفاع غيره من المصلحة الداعية إلى تشريعه، بعد وضوح عدم ضيق ومشقة فيه، بل ارتفاعه خلاف المنه.

فما عن المشهور «من كون المرفوع الحكم مع ملاكه، لوجهين:

أحدهما: عدم الدليل على بقاء الملاك بعد ارتفاع الحكم.

والآخر: عرضية البذل الاضطراري ومبدله في مثل الوضوء الحرجي، حيث إن الوضوء محكوم حينئذ بالصحة، مع كونه بدلاً اضطرارياً، ومقتضى طولية الأبدال الاضطرارية ترتب مشروعيتها على ارتفاع أحكام مبدلاتها، فالخرج يوجب سقوط وجوب الوضوء الحرجي وثبوت وجوب بدله وهو التيمم، فصحة الوضوء الحرجي توجب عرضية وجوبي التيمم والوضوء، وهذا خلاف مقتضى طولية بدلية الأبدال الاضطرارية» لا يخلو من الغموض، لما في كلا الوجهين من الإشكال:

إذ في أولهما: أن الامتنان قرينة على كون المرفوع ما يوجب الضيق، وقد عرفت أن الموجب له هو نفس الإلزام دون ملاكه، بل ارتفاعه خلاف الامتنان، لأنه يوجب حرمانه عما فيه صلاحه، كما أشرنا إليه آنفاً.

وفي ثانيهما: أن اللازم - وهو عرضية صحة البذل والمبدل - غير باطل، والباطل - وهو عرضية وجوبيهما - غير لازم، وذلك لكفاية المحبوبة والمصلحة في صحة المبدل، وعدم احتياجها إلى الأمر حتى يلزم عرضية وجوبي المبدل والبذل، بل يلزم عرضية صحتهما، وهو مما لا محذور فيه.

بل يمكن نسبة بقاء المصلحة وعدم ارتفاعها بارتفاع الإلزام إلى المشهور أيضاً الذين تُسببت إليهم صحة الوضوء الحرجي، إذ لو كان المرفوع بدليل رفع الحرج التكليف وملاكه معاً، لم يكن حينئذ لصحة الوضوء الحرجي ونحوه وجه، إذ المفروض ارتفاع كل من الأمر وملاكه، مع وضوح اعتبار أحدهما في صحة العبادة.

وكيف كان، فقد ظهر ممّا بيّنا ضعف ما عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني رحمته من «أنّه لا دليل على بقاء الملاك والمحبوبة، بعد ارتفاع الإلزام الذي هو الكاشف عنهما»^(١).

وجهُ الضعف: ما عرفته من دليلة نفس الامتنان على بقائهما، ومع الشك في بقائهما يجري استصحابهما، ويترتب عليه جواز التقرب بهما.

نعم، يعتبر في بقاء الملاك والمحبوبة - في موارد ارتفاع الأحكام امتناناً - أن لا يرد فيها نهي كموارد الضرر، فإنّ الماء إذا كان مضرّاً كانت الطهارة المائية منهاياً عنها، والنهي يستدعي المغوضية المنافية للمحبوبة المتوقفة عليها العبادة، فيقتضي الفساد، وليس فيه ما يقتضي الصحة من أمرٍ أو ملاك.

وبالجملة: فالمعتبر في بقاء الملاك عدم ورود نهي في المورد، ولذا يفرّق بين الضرر والخرج بصحة العبادة مع الثاني دون الأوّل.

المبحث السابع: أن المرفوع لما كان حكماً شرعياً مترتباً على فعل المكلف بما هو فعله، حيث إنّ متعلقات الأحكام الشرعية هي أفعال المكلفين بما هي أفعالهم، فلا يصح أن يرفع بحديث الرفع إلّا الحكم المترتب على الفعل بما هو صادر عن المكلف.

فلو لم يلاحظ في الأثر الشرعي ترتبه على فعل المكلف بهذه الحيثية، بل لوحظ ترتبه عليه بمطلق وجوده وإن صدر عن غير مكلف بل غير إنسان، لم يصحّ نفيه بحديث الرفع في حال أصلاً. نظير ملاقة جسم طاهرٍ لنجسٍ أو متنجسٍ مع الرطوبة، فإنّ الملاقة مطلقاً سواء أكان موجدتها مكلفاً أم صبيّاً - بل حيواناً أو ريحاً - توجب النجاسة.

وكذا خروج المني من البدن، والتقاء الختانين، وفوت الفرائض التي لها قضاء، فإنّ الجنابة تترتب على الأوّلين من دون لحاظ كون الخروج والالتقاء فعل المكلف،

فلو خرج المني حال النوم، أو حصل التقاء الختانين إكراهاً أو بفعل ثالث، لم يصح أن يتمسك لعدم سببتيهما للحدث الأكبر بحديث الرفع، إذ لم يلاحظ في سببتيهما له فعل المكلف.

وكذا لم يلاحظ في وجوب قضاء الصلاة والصوم إلا الفوت وإن لم يستند إلى فعل المكلف، فلو فات أداؤهما إكراهاً أو نسياناً أو حال النوم بدون سبق النية في الصوم، وجب قضاؤهما، ولا يصح التشبث بحديث الرفع لنفي وجوبه.

ومما ذكرنا يظهر: أنه لا حاجة إلى التمسك بالإجماع لخروج حكم تنجس الملاقي للنجس أو المتنجس عن حديث الرفع، كما نُسب إلى المحقق النائيني رحمته الله لما عرفت من أن خروج ذلك ونظائره عنه موضوعي لا حكمي، حتى نحتاج في خروجها عنه إلى التشبث بالإجماع.

المبحث الثامن: أن البراءة العقلية لما كان ملاكها نفي العقاب اختصت بالتكاليف الإلزامية، لاختصاص العقاب بها، فلا تجري في غير الإلزاميات.

وأما البراءة الشرعية، فإن كان الحكم المشكوك غير الإلزامي من التكاليف الاستقلالية كاستحباب صوم يوم خاص، أو صلوات مخصوصة في أوقات معينة، كالصلوات الواردة بطرق ضعيفة في ليالي الشهور الثلاثة المعظمة بكيفيات خاصة، فلا تجري فيه، إذ الغرض من رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الاحتياط، وهذا غير حاصل في التكاليف الاستقلالية، إذ لا شك في استحباب الاحتياط عند الشك في استحباب شيء. وهذا كاشف عن عدم ارتفاع التكليف المحتمل في مرحلة الظاهر، فلا يشمل حديث الرفع.

وهذا بخلاف التكاليف الضمنية، فالأمر بالاحتياط عند الشك فيها وإن كان ثابتاً بلا كلام، إلا أن اشتراط العمل المشتمل عليه به مجهول، فتجري البراءة في شرطية، إذ لو كان شرطاً لما جاز الإتيان بالمركب فاقداً له بداعي الأمر.

استطراد:

قد اشتمل حديث الرفع على الحسد والطيرة والوسوسة في التفكير في الخلق، وقد احتمل أن يكون المرفوع المؤاخذة على هذه الأمور. لكنه ضعيف، لأن الرفع تشريعي، والمؤاخذة أمر تكويني، واستحقاقها حكم عقلي، وليس شيء منهما مما تناله يد التشريع وضعاً ورفعاً، والمناسب للرفع هنا هو الحرمة التي تقتضيها هذه الثلاثة، فهي التي رُفعت منةً على هذه الأمة. لا يقال: إن متعلق التكليف وجوباً كان أم تحريمياً لا بد أن يكون اختيارياً للمكلف، والحسد من الصفات الرذيلة النفسانية غير الاختيارية، فلا حرمة لها ولو اقتضاءً حتى يرفعها الحديث.

فإنه يقال: نعم، لكن مبادئها اختيارية، فيمكن تعلق التحريم بالحسد باعتبار اختيارية مبادئه، فالحسد يقتضي جعل الحرمة، والشارع منةً على الأمة منع عن تأثيره في مقتضاه، لكن المرفوع حرمة نفس الحسد، لا آثاره العملية التي دلت النصوص على حرمة ترتيبها.

وكذا المرفوع في الطيرة، فإنه حرمة التزام العرف بالتطير والتشوم، وعدم الإقدام في أمورهم، فالحرمة التي جعلها العقلاء مانعةً عن تمشية أمورهم وموجبةً لصد مقاصدهم مرفوعة - أي غير ممضاة - شرعاً، فليس لهم الاعتناء بالتطير في تعطيل أشغالهم وتعويق أعمالهم.

وكذا المرفوع في التفكير، فإنه فيه هو الحرمة أيضاً، يعني: أن حرمة الوسوسة في أمر الحلقة على احتمال، أو في أمور الخلق وسوء الظن بهم على احتمال آخر مرفوعة. واحتمال كون المرفوع وجوب التحفظ وصرف الذهن وإجالة الفكر في أمور غير مرتبطة بأمر الحلقة، بعيد، للاحتياج إلى التقدير، مع أن الرفع أُسند إلى نفس هذه الأمور الثلاثة لا إلى أمر آخر.

ومنها^(١): حديث الحجب^(٢)، وقد انقذح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا

٢ - حديث الحجب

- (١) أي: ومن الروايات المستدلّ بها على البراءة: حديث الحجب.
- (٢) أمّا متن الحديث، فقد رواه الصدوق في توحيده عن الإمام الصادق عليه السلام كما في الوسائل^(١) هكذا: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» ولكن رواه في الكافي^(٢) بدون كلمة «علمه».
- وأما سنده، فقد عبّر عنه في القوانين والفصول^(٣) بالموثّق، ولعلّه لاستظهار أن «أبا الحسن زكريا بن يحيى» الواقع في سنده هو الواسطي أو التميمي الثقتان، ولكن لم يحصل وثوق بكونه أحدهما مع كثرة من سُمّي بزكريا بن يحيى، ووحدة طبقة أكثرهم، وعدم ثبوت وثاقة جلّهم، كما في كتب الرجال، وإن استظهر في جامع الرواة^(٤) أنّه هنا هو الواسطي من دون بيان منشأ الاستظهار، فيشكل حينئذٍ عدّ الحديث موثقاً أو حسناً،
- ولعلّه لما ذكرنا قال العلامة المجلسي: «إنّ الحديث مجهول»^(٥).

- (١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٨، رواه عن التوحيد، ص ٤١٣، باب التعريف والبيان والحجة، الحديث: ٩
- (٢) الكافي، ج ١، ص ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، الحديث: ٣
- (٣) قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٧؛ الفصول الغروية، ص ٣٥٣
- (٤) جامع الرواة، ج ١، ص ٣٣٤
- (٥) مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٣٥

في حديث الرفع^(١).

(١) يعني: أن الإلزام المجهول مما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم. وتوضيحه يتوقف على بيان مفردات الحديث، وهي الحجب والعلم والوضع. أمّا الحجب، فهو لغةً بمعنى الستر، والمحجوب هنا هو الحكم الشرعي الواقعي المجهول، لا الملاكات والمقتضيات، حيث إن وظيفة الشارع من حيث إنه شارع بيان الأحكام، وحجب الحكم يتحقق تارةً بأمره حججه عليه السلام بعدم تبليغه إلى العباد، وأخرى باختفائه عنهم بعد تبليغه، لمعصية العصاة المانعة عن وصوله إلى المكلفين. وأمّا العلم، فالمراد به حيث يطلق في الروايات وغيرها هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، لا كل اعتقاد جازم وإن كان مخطئاً.

وأما كلمة «وضع» فإن تعدّت بحرف الاستعلاء دلّت على جعل شيء على شيء وإثباته عليه، كما في مثل «وضع السلطان خراجاً على الزّراع» وإن تعدّت بحرف المجاوزة دلّت على معنى الإسقاط والإحطاط، كقوله تعالى: ﴿ويضعُ عنهم إصرهم﴾^(١) أي: أسقطها عنهم، و«وضع عنه الدين» أي: أبرأه عن الدين وأسقطه عن ذمته، ومن المعلوم أن إسقاط الحق عن الذمّة فرع استقراره فيها.

وقد ظهر ممّا ذكرنا تقريب الاستدلال بالحديث على البراءة، حيث إنّه يدل على أن الحكم الواقعي المجهول قد وضعه الشارع عن العباد، ورفع عنهم فعلاً، فيكون المراد بحجبه عدم وصوله، سواء أكان بعدم بيانه أم بإخفاء الظالمين له. ومن الواضح أن المرفوع ليس نفس الحكم الواقعي المجهول، لاستلزامه التصويب، فلا بد أن يكون الموضوع عن العباد إيجاب الاحتياط.

وبهذا التقريب يتم دلالة الحديث على البراءة، بحيث يصلح للمعارضة مع أدلة المحدثين على الاحتياط المقتضية لاشتغال الذمة بالتكاليف الواقعية المجهولة. بل هذا أظهر في الدلالة على البراءة من حديث الرفع، إذ المراد بالموصول هنا لا محالة واحد وهو الحكم، بخلاف الموصول في « ما لا يعلمون » كما تقدم.

هذا تقريب الاستدلال به على البراءة في الشبهات الحكمية. وأمّا تعميمه للشبهات الموضوعية، فبما أفاده المصنف رحمته في الحاشية بقوله: « يمكن شموله للشبهة الموضوعية أيضاً بأن المراد من الموصول هو خصوص الحكم المحجوب علمه مطلقاً، ولو كان منشأ الحجب اشتباه الأمور الخارجية، ولا يحتاج مع ذلك إلى تقدير، فإن الحكم مطلقاً بنفسه قابل للرفع والوضع (*) فافهم »^(١).

(*) لا إشكال في ذلك، إنّما الإشكال في صحة إسناد الحجب إليه تعالى في الشبهات الموضوعية مع كون « حَجَبَ » بصيغة المعلوم، ضرورة أنّه سبحانه وتعالى ليس حاجباً للحكم فيها، بل الحاجب له هي الأمور الخارجية. نعم، يتجه التعميم بناءً على كونه بصيغة المجهول، لكنه ليس كذلك. فدعوى اختصاص الحديث حينئذٍ بالشبهات الحكمية قريبة جداً، ولعلّ أمره رحمته بالفهم إشارة إلى هذا.

بل يمكن أن يقال: إنّ سبحانه وتعالى لم يحجب شيئاً من الأحكام الشرعية عن العباد، وبيّن جميعها للحجج الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين حتى أُرشد الخدش كما في النصوص، فالمحجوب علمه عن العباد أجني عن الأحكام الفرعية ومغاير لها، كوقت ظهور الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف، فإنّ علمه محجوب عن

إِلَّا أَنَّهُ^١ رُبَّمَا يُشْكَل

(١) أي: إِلَّا أَنَّ الاستدلال يشكَل، والمستشكَل هو شيخنا الأعظم، حيث قال بعد تقريب الاستدلال: «وفيه: أَنَّ الظاهر ممَّا حجب الله علمه ما لم يبيِّنْهُ للعباد، لا ما بيَّنْهُ واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره... إلخ»^(١).
وحاصله: المناقشة في ما تقدم بيانه في معنى الحجب ومنع عمومته، توضيحه: أَنَّ اختفاء الحكم قد يستند إلى وجود مصلحة في إخفائه أو مفسدة في إظهاره، وقد يستند إلى انطماس أدلة الأحكام من جهة تقصير العصاة اللثام. ومحل البحث في البراءة هو الثاني، وحينئذٍ، فنقول: إذا كان مدلول الحديث: وضع الحكم الذي صدر عنهم ﷺ واختفى علمه عن العباد - لأجل طرؤ الحوادث الخارجية - فقد تم الاستدلال به.

وأما إذا كان مدلوله وضع حكمٍ مخفٍ علمه عن العباد، وكان اختفاؤه عنهم مستنداً إلى عدم إظهاره لهم أصلاً، فهو أجنب عن البراءة، فإنَّ الحكم حينئذٍ باقٍ على إنشائيته، ولم يصل إلى مرتبة الفعلية، ومن المعلوم أَنَّ ظاهر الحديث الشريف

العباد، ووجوب الفحص عن ذلك موضوع عنهم.

وعليه، فحديث الحجب أجنب عن أدلة البراءة، فلا استدلال به على البراءة مطلقاً حتى في الشبهات الحكيمة مشكَل جداً.

وهذا الإشكال لا يجري في سائر أدلة البراءة، لعدم إسناد الحجب فيها إليه جلَّ شأنه، بل المدار فيها هو عدم العلم بالحكم، سواء أكان الجهل به لمفسدة في إظهار الحجج ﷺ له، أم لإخفاء العصاة اللثام له.

بمنع ظهوره^(١) في وضع ما لا يعلم من التكليف^(٢)، بدعوى^(٣) ظهوره^(٤) في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه^(٥)، لعدم أمر رسله بتبليغه^(٦)، حيث إنه^(٧) بدونه لما صحّ

- بقرينة نسبة الحجب إلى نفسه تعالى - هو هذا الاحتمال الثاني، فمعناه: أن ما لم يبيّنه الله للعباد فهو موضوع عنهم.

وأما ما بيّنه واختفى علينا بسوء أعمالنا، فلا يصدق أنه تعالى حجب علمه علينا، إذ الحاجب حينئذٍ غيره، فلا يكون موضوعاً عن العباد، فلا يصحّ الرجوع فيه إلى هذا الحديث، كما لا يصحّ الرجوع إليه في حكم شكّ في كونه من قبيل القسم الأول أو الثاني، لعدم صحة الرجوع إلى الدليل مع الشكّ في موضوعه.

(١) أي: ظهور حيث الحجب.

(٢) كما هو المطلوب في البراءة.

(٣) متعلق بـ «يشكل» وبيان له، وقد عرفته.

(٤) أي: ظهور حديث الحجب.

(٥) الضمير راجع إلى الموصول في «ما تعلقت» المراد به الحقائق التي تعلقت عنايته بإخفائها، وعدم اطلاع العباد عليها.

(٦) الضمير راجع إلى الموصول في «ما تعلقت».

(٧) الضمير للشأن، وضمير «بدونه» راجع إلى منعه تعالى اطلاع العباد عليه، وحاصله: أن حجب الله تعالى لا يصدق إلا في صورة عدم أمره تعالى رسله بالتبليغ، إذ الحكم الذي أمر رسله بتبليغه لا يصدق عليه أنه تعالى حجبه عن العباد، كما هو واضح، فهذا الحديث الشريف لا يصلح لأن يكون مستنداً لأصل البراءة.

إسنادُ الحجب إليه تعالى (*).

ومنها ^(١) قوله ﷺ: «كلُّ شيءٍ لك حلالٌ حتى تعرف أنَّه حرام

٣ - حديث الحل

(١) أي: ومن الروايات المستدل بها على البراءة: قوله ﷺ ... الخ.
والظاهر أنَّ المصنف اعتمد في نقل هذا الحديث بالمتن المذكور على ما استدل به شيخنا الأعظم تارةً في الشبهة الحكمية التحريمية في تعقيب كلام السيد الصدر بقوله: «كما في قوله ﷺ في رواية أخرى: كلُّ شيءٍ لك حلالٌ حتى تعرف أنَّه حرام» ^(١).
وأخرى في الشبهة الموضوعية التحريمية بقوله: «للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله ﷺ: كلُّ شيءٍ لك حلالٌ حتى تعلم أنَّه حرام» ^(٢).
ولكن الروايات الواردة بهذا المضمون في جوامع الأخبار تغاير ما نقله الشيخ والمصنف تتبعاً.

(*) ولو سلِّم دلالة الحديث على البراءة لاختصَّ بالشبهات الحكمية، لاختصاص منشأ الشك بمقتضى إسناد الحجب إليه تعالى بعدم بيان الشارع، وعدم شموله لما إذا كان منشأ الشك الأمور الخارجية، لعدم كون الحجب حينئذٍ مستنداً إليه جلّ وعلا، وبمجرد قدرته سبحانه على رفع جهل العبد تكويناً في الشبهات الموضوعية لا يصحَّ إسناد الحجب إليه عظمت آلاؤه.
فالمُتَحَصِّل: أنَّ الحديث الشريف لو سلِّم دلالته على البراءة لاختص بالشبهات الحكمية.

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨

«٢» المصدر، ص ١١٩

فمنها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^١.
وقريب منها سائر روايات الباب.

نعم، احتمل شيخنا المحقق العراقي^٢: «أن ما ذكره الشيخ هو مضمون رواية عبد الله بن سليمان عن الصادق عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة»^٣.

وكيف كان، فتقريب الاستدلال بما في المتن على البراءة أن يقال: إن قوله عليه السلام: «حتى تعرف» قيد للموضوع - وهو شيء - ومعناه: أن كل شيء مشكوك الحل والحرمة حلال، سواء أكان منشأ الشك فقد النص أم إجماله أم تعارضه أم اشتباه الأمور الخارجية. وعليه، فشرب التبن المشكوك حكمه من حيث الحل والحرمة حلال، وكذا شرب المائع المردّد بين الحل والخمر.

هذا بيان إجمالي للاستدلال بهذا الحديث على البراءة، ولما كان ظاهره بقرينة قوله: «بعينه» - الذي هو قيد احترازي عن معرفة الحرام لا بعينه - اختصاصه بالشبهات الموضوعية، أي التي كان الجهل بحرماتها ناشئاً من الجهل بعناوينها مع العلم بأصل الحرمة، وأن الإمام عليه السلام بصدد بيان حكم الحرام الذي علّم حرمة، لكنّه لم يعلم هو معيّناً، لا بيان حكم نفس الحرمة إذا كانت مشكوكة، فلا يشمل الحديث

«١» وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل، وفي الفقيه إضافة «يكون» قبل «فيه».

«٢» نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٣٤.

«٣» وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٩٠، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث: ٢

بعينه» (*) حيث دلّ على حليّة ما لم يعلم حرمة مطلقاً،

الشبهات الحكمية، إذ الشكّ في حرمة شرب التبن مثلاً ليس من أفراد الشك في الحرمة بعينها، وإثما هو شك في أصل الحرمة.

كما أنّ ظاهر الحديث أيضاً بقرينة قوله: «حتى تعرف الحرام» اختصاصه بالشبهات التحريمية، وأنّ الحكم بحليّة الشيء مختصّ بما إذا تردّد حكمه بين الحرمة وغير الوجوب، فلا يشمل الشبهات الوجوبية، يعني ما إذا تردّد حكمه بين الوجوب وغير الحرمة.

وبالجملة: فلمّا كان ظاهر الحديث اختصاصه بالشبهات الموضوعية التحريمية تصدّى المصنف لتعميمه أولاً للشبهات الحكمية التحريمية، ثم للشبهات الوجوبية.

أمّا التعميم الأوّل، فهو الذي أشار إليه بقوله: «مطلقاً ولو كان ... إلخ» وتوضيحه: أنّ الحديث يدلّ على حليّة ما لم يعلم حرمة مطلقاً، يعني سواء أكان عدم العلم بجرمته ناشئاً من عدم العلم بعنوانه، وأنّه من أفراد المحلّ، أو من أفراد المحرّم مع العلم بأصل الحرمة، كالمائع المردّد بين الخلّ والخمر مع العلم بأصل حرمة الخمر، أم ناشئاً من عدم الدليل على الحرمة، أم من تعارض ما دلّ على حرمة مع ما دلّ على حليّته، أم غير ذلك، ويجمع الكلّ: عدم العلم بالحرمة مهما كان منشؤه.

(*) الاستدلال بهذا الحديث لإثبات الإباحة الشرعية الظاهرية منوط بأمور:

الأوّل: ترادف لفظي «الحلال والمباح» وذلك غير ثابت، لشيوع استعمال الحلال فيما يقابل الحرام من الأحكام الثلاثة، فيُراد بالحلال حينئذٍ معناه اللغوي، وهو الإرسال وعدم المنع من ارتكابه، سواء أكان مباحاً بالمعنى الأخص كما هو المقصود هنا، أم مستحبّاً أم مكروهاً، لإرادة الإباحة بمعناها الأخصّ من لفظ الحلال موقوفة على قرينة، وهي مفقودة.

الثاني: شمول الحديث للشبهة الحكمية والموضوعية معاً، وهو أيضاً غير ثابت،

ولو كان^(١) من جهة عدم الدليل على حرمة، وبعد^(٢) الفصل قطعاً بين إباحته

ولعل المصنف رحمته اقتبس هذا التعميم من كلام السيد الصدر رحمته في شرح الوافية، حيث قال - فيما حكى عنه الشيخ الأعظم - «فصار الحاصل: أن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال»^(٣).
هذا، وأما التعميم الثاني، فسيأتي.

(١) بيان للإطلاق، يعني: ولو كان عدم العلم بحرمة من جهة عدم الدليل عليها، وهذا هو التعميم الأول، وقد عرفت توضيحه بقولنا: أما التعميم الأول فهو الذي... إلخ.

(٢) متعلق بقوله: «يتم المطلوب» وهذا إشارة إلى التعميم الثاني للشبهات الوجوبية وتطبيقه عليها أيضاً بعد ما كان ظاهراً في الشبهات التحريمية، كما عرفت، وقد أفاد هذا التعميم بوجهين، هذا وأولهما.

بل الثابت خلافه، لاختصاص هذا المضمون في الروايات بالشبهة الموضوعية، وعدم الظفر في جوامع الأحاديث برواية مطلقة دالة على حلية كل شيء مشكوك الحل والحرمة بدون التطبيق على الشبهة الموضوعية كما اعترف به بعض الأعظم رحمته، وإن كان ظاهر كلام الشيخ الأعظم في أول المسألة الرابعة في الشبهة الموضوعية التحريمية وصريحه في الاستدلال على البراءة بالأخبار وجود الرواية المزبورة مجردة عن التطبيق المذكور، والمصنف رحمته نقلها أيضاً كذلك. لكنها على فرض وجودها من الشواذ التي لا يمكن الاستناد إليها.

الثالث: أن الإباحة الشرعية الظاهرية من الحكم الظاهري الذي تقدم في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري امتناع الالتزام به.

وعدم^(١) وجوب الاحتياط فيه^(٢)،

وحاصله: دعوى عدم الفصل بين الشبهات التحريمية والشبهات الوجوبية في الحكم، ومعنى ذلك أن كلَّ مَنْ قال بجريان البراءة وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية، قال بجريانها وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية أيضاً، فبضميمة عدم الفصل - المعبر عنه بالإجماع المركب أيضاً - إلى حديث الحلّ - الدال على البراءة في الشبهات التحريمية - يتم المطلوب، وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات، وذلك لأنَّ المحدثين إنَّما قالوا بوجوب الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية، دون الوجوبية، لذهاهم إلى عدم وجوب الاحتياط فيها، فإذا ثبت بأدلة البراءة عدم وجوبه في الشبهات التحريمية أيضاً تمَّ المطلوب، وهو عدم وجوب الاحتياط في الشبهات مطلقاً. أمَّا التحريمية فبأدلة البراءة، وأمَّا الوجوبية فباعتراف المحدثين أنفسهم به.

واحتمال العكس - وهو وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية دون التحريمية - لا قائل به حتى نحتاج في إبطاله إلى إقامة الدليل أيضاً. وبالجملّة: فحدث الحل بضميمة عدم الفصل كافٍ في إثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات، مضمناً.

(١) عطّ - تفسير لـ «إباحته».

(٢) هذا الضمير وضمير «إباحته» راجعان إلى ما لم يعلم حرمة.

وعليه، فالمراد بالحلّال هو ما لا منع من ارتكابه، لعدم تجزؤ الحكم الواقعي المجهول، فالعقل بمقتضى حكمه بقبح العقاب بلا بيان يرضه في الارتكاب. والحاصل: أن دلالة الحديث على الإباحة الشرعية الظاهرية منوطة بالالتزام بالحكم الظاهري الذي قد مرّ حاله سابقاً.

ثم إنَّ ما في المتن يحتمل أن يكون صدرَ رواية مسعدة "١" بناءً على النسخة الخالية عن ضمير الفصل، ولكنه بقرينة ما في ذيله من الأمثلة المذكورة مختصّ بالشبهة الموضوعية كسائر روايات الباب، لأنَّ قوله عليه السلام: «وذلك مثل الثوب» كالصريح في تطبيق الصدر عليها.

بل يمكن منع صلاحيته لإثبات قاعدة الحلّ حتى في الشبهات الموضوعية أيضاً، لأجنية الأمثلة عن قاعدة الحلّ، الموجبة لإجمال الصدر، كما هو واضح.

وعليه، فالإشكال في هذه الرواية من جهتين:

إحدهما: من ناحية عدم التوفيق بين الصدر والأمثلة.

والأخرى: من جهة وجود قرائن توجب اختصاص الصدر بالشبهة الموضوعية، فينبغي التكلم هنا في مقامين:

المقام الأول: في التوفيق بين الصدر وما في الذيل من الأمثلة، وقد ذكروا له وجوهاً:

الأول: ما أفاده المصنف رحمه الله في الحاشية بقوله: «لكن يمكن أن يقال: إنّه ليس ذكرها للمثال، بل إنَّما ذُكرت تنظيراً لتقريب أصالة الإباحة في الأذهان، وإنَّها لبست بعمامة النظير في الشريعة المقدسة، فقد حكم بملكية الثوب والعبد مع الشك فيها بمجرد اليد، وبصحّة العقد على المرأة التي شكَّ أنَّها من المحارم بالنسب والرضاع بمجرد أصالة عدمهما»^٢.

وهذا التوجيه وإن كان مبيناً للصدر، ورافعاً لإجماله، ومصحّحاً للاستدلال بعمومه حينئذٍ للشبهة الحكمية أيضاً، لكن أصل هذا الحمل لا قرينة عليه، لأنَّ قوله عليه السلام: «وذلك مثل الثوب» كالصريح في تطبيق الصدر على الذيل، وجعله من

«١» وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكسب به، الحديث: ٤

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٣٣

مصاديق قاعدة الحل .

وبالجملة: ظهور الحديث في صغروية الأمثلة المذكورة في ذيله لقاعدة الحل مما لا ينكر .

لكن يشكل أيضاً كونها أمثلة لها، بأنها وإن كانت من الشبهات الموضوعية، لكن الأصل الجاري فيها ليس هو أصالة الحل كما هو ظاهر، فلا بدّ من الالتزام إمّا بإجمال الحديث، وإمّا بكون المستفاد منه قاعدة اليد، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

إلا أن يقال: إنّ نفس حكومة الأصول الجارية في الأمثلة على أصالة الحل قريبة على عدم تطبيق قاعدة الحل على الأمثلة .

وعليه، فتوجيه المصنف رحمته في حاشية الرسائل وجيه، ولا يعارضه ظهور قوله عليه: «وذلك» في تطبيق الصدر على الذيل، لأقوائية ظهور الذيل منه .

وعلى هذا، يكون الصدر في مقام ضرب قاعدة كلية في جميع الشبهات من الموضوعية والحكمية، فلا استدلال به على البراءة في كلتا الشبهتين في محله .

إلا أن يستشكل في عمومته للشبهة الحكمية بكلمة «بعينه» الظاهرة في اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية، فتدبر .

الثاني: ما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته من «أنّ التنافي بين الصدر والأمثلة إنّما هو مع البناء على كون الصدر إنشاءً للحلية في الأمثلة المزبورة، وأمّا بناءً على كونه حاكياً عن إنشاءات الحلية في الموارد المزبورة بعنوانات مختلفة من نحو اليد والسوق والاستصحاب ونحوها من العناوين التي منها عنوان مشكوك الحل والحرمة، فلا يرد إشكال، إذ المقصود حينئذٍ بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد، لمكان جعل الحلية الظاهرية فيها بعنوانات مختلفة، غير أنّه جمع الكل ببيان واحد»^(١) .

ويرد عليه - مضافاً إلى أنّ شأن الشارع إنشاء الأحكام وتشريعها وإن كان بلسان الإخبار، لا الإخبار والحكاية عنها - أنّ لازمه خلوّ الحديث عن موردٍ ثبت له الحل بعنوان كونه مشكوك الحل والحرمة .

توضيحه: أنّه بناءً على ما أفاده عليه السلام من كون الصدر حاكياً عن الحلبة الثابتة في الموارد المتعددة بعناوين مختلفة كاليد والسوق والاستصحاب والمشكوك بما هو مشكوك، يلزم أن لا يذكر الإمام عليه السلام مورداً لقاعدة الحل، ضرورة أنّ مستند الحل في الأمثلة المذكورة إمّا قاعدة اليد، وإمّا الإقرار، وإمّا الاستصحاب، وليس الحل في شيءٍ منها مستنداً إلى قاعدة الحلّ، بأن يكون الحلّ ثابتاً فيه بعنوان مشكوك الحل والحرمة، ومع عدم ذكر مثالٍ لها في تلك الأمثلة كيف يصح حمل الصدر على الحكاية عن الحلبة المترتبة على العناوين المختلفة التي منها مشكوك الحكم؟ إذ يلزم حينئذٍ خلوّ الحديث عن موردٍ لحلبة المشكوك بما هو مشكوك الحكم، مع أنّ الصدر متكفل للحلبة بهذا العنوان .

وبالجملة: فحمل صدر الرواية على الإخبار والحكاية بلا موجب .
نعم، يمكن أن يقال: إنّ الرواية في مقام إنشاء الحل لكل شيءٍ لم يعلم حرمة، سواءً أكان عدم العلم موضوعاً للحكم بالحلبة، أم مورداً له، بأن لوحظ عدم العلم حاكياً عما يكون موضوعاً ومورداً له، وحينئذٍ ينطبق الصدر على جميع الأمثلة التي تجري قاعدة اليد في بعضها، والاستصحاب في الآخر، وغيرهما في سائرهما، فالشارح إليه في قوله: «وذلك» هو الحل المجعول للشيء الذي لم يعلم حرمة، هذا .

لكن يبقى الإشكال في عدم ذكر مثالٍ لقاعدة الحل على حاله، مضافاً إلى الإشكال في جعل الشك موضوعاً ومورداً بلحاظ واحد، كما لا يخفى .

الثالث: ما أفاده الفقيه الهمداني عليه السلام في حاشيته على الرسائل من أنّ: «غرضه عليه السلام: بيان أنّ الموضوعات التي يبتلي بها المكلف جميعها من المشتبهات التي لا يعلم واقعها،

ومع ذلك لا ينبغي الاعتناء بالشك في شيء منها ما لم يعلم كونه حراماً بطريق علمي ، أو ما يقوم مقامه من بينة ونحوها ، فهذه الأمثلة بملاحظة كونها مورداً لقاعدة اليد وأصالة الصحة تدرج في موضوع هذه القاعدة الكلية التي بينها الإمام عليه السلام ، وهي عدم الاعتناء بالشك في الحرمة ما لم تثبت ، وعند الإغماض عن هذين الأصلين تكون هذه الموارد مما قام على حرمتها ما هو مثل البينة ، وهو الأصول الموضوعية الثابت اعتبارها بالأدلة الشرعية ، فلاحظ وتدبر ^(١) .

ولكنه كسابقيه لا يخلو من مناقشة ، إذ الصدر وإن كان إنشاءً لا إخباراً ، ولكن استفادة تشريع قاعدة الحلّ بهذه الكلية التي أفادها ممنوعة ، ضرورة أنّ الحلية قد شرّعت في مثال الثوب باليد ، وفي العبد بالإقرار أو يد سيّده الأوّل ، وفي سائر الأمثلة بأمر أجنبية عن قاعدة الحلّ كالاستصحاب ، وعدم كون اعتبار الاستصحاب واليد مستنداً إلى هذه الكلية ، بل إلى ما دلّ عليها بالخصوص .

مضافاً إلى امتناع استفادة القاعدة الكلية من الصدر من جهةٍ أخرى أشرنا إليها آنفاً ، وهي امتناع الإهمال في مقام الثبوت والجعل ، فإنّ الشكّ يلاحظ موضوعاً في أصالة الحلّ ، ومورداً في قاعدتي اليد والإقرار ، ولا جامع بين اللحاظين .

كما أنّ الشكّ في الاستصحاب وإن كان موجوداً وجداناً ، لكنه معدوم تعبداً ، لأنّ مفاد مثل « لا تنقض » - كما سيحيي إن شاء الله تعالى في محله - هو البناء العملي على المتيقن السابق وإلغاء الشك تعبداً ، ومن المعلوم أنّ الحكم على الشك بمعنى اعتبار بقائه حال الحكم عليه - كما في غير الاستصحاب من الأصول - مغاير لاعتبار عدمه .

جاءه كما في الاستصحاب ، إذ لا جامع بين اعتبار البقاء وعدمه ، فتدبر .

ويحتمل أن يكون الصدر دليلاً على اعتبار قاعدة اليد ، بتقريب : أن قوله عليه السلام :

« لك » ظرف مستقرّ صفة لـ « الشيء » و « حلال » خبر « كلّ شيء » والمعنى: أن كلّ شيء يكون تحت يدك واستيلائك فهو حلال، ما لم ينكشف الخلاف علماً أو تعبداً، فالاستيلاء سبب محلّل، ولذا يحكم بإباحة تصرف مالك الدار فيما وجده فيها، مع عدم علمه بكونه من أمواله.

ويشهد لهذا بعضُ الأمثلة المذكورة في الرواية. والنسخةُ المشتملة على ضمير الفصل - أي « هو لك » - أظهر فيما ادعيناه.

ولكن عويصة التطبيق تمنع عن الالتزام به، إذ لا ربط لبعض الأمثلة المحكوم عليه بالحلّ بقاعدة اليد، وتوجب إجمال الصدر، فما في رسائل شيخنا الأعظم رحمته من صلاحية الصدر والذيل لإثبات قاعدة الحلّ - مع اعترافه بعدم ارتباط الأمثلة بها ^(١) - لا يخلو من خفاء، إذ مع جعل الأمثلة تطبيقاً للصدر - لا تنظيراً له - كما ذهب إليه المصنف - فلا محالة يسقط عن الظهور، فلاحظ.

ولعلّ ما تقدم من توجيه المصنف أظهر، حيث جعل الصدر مستقلاً لبيان قاعدة الحلّ، والأمثلة غير موجبة لإجماله، لأنّها حينئذٍ نظائره لا أمثله، إذ المفروض عدم تطبيق الصدر عليها، وقد تقدم ما يؤيد ذلك، بل يدلّ عليه، فلاحظ. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني: في وجود قرائن على اختصاص مفاد الصدر بالشبهة الموضوعية، لو سلّم ظهوره في إثبات الحلّيّة الظاهرية للمشكوك:

أولاًها: قوله عليه السلام: « بعينه ». وحمله على كونه تأكيداً للمعرفة والعلم كما لعله ظاهر الرسائل ^(٢) خلاف الظاهر. والعجب من المصنف رحمته أنّه مع إنكاره لهذا الحمل

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٢١

«٢» المصدر، ص ٢٠١

في فوائده ^١، وجعل كلمة «بعينه» حالاً من ضمير «أنه» الراجع إلى الشيء ليكون من قيود الموضوع، وموجباً لقوة ظهور الحديث في خصوص الشبهة الموضوعية، استدلّ به في المتن على أصالة الحل في كلتا الشبهتين.

ثانيتها: ما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته من «أنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب هو الشبهة الموضوعية، ومعه لا يبقى عموم لقوله عليه السلام: كل شيء لك حلال للشبهة الحكمية» ^٢ وهذا متين.

ولا يرد عليه: ما يدعى من اختصاص ذلك بما إذا كان العموم إطلاقياً، والمفروض أنّ دلالة «كل» على العموم وضعية، فعموم الحديث باقٍ على حاله بلا إشكال. وذلك لأنّ القدر المتيقن لو كان كالقرينة الحافة بالكلام بحيث يصحّ للمتكلم الاعتماد عليه في بيان مرامه، كان صالحاً لتقييد المطلق وتخصيص العام، من دون فرق في ذلك بين كون الشمول وضعياً وإطلاقياً، فلو قال: «قلّد الفقهاء» مثلاً، وكان المتيقن ممّن يجب تقليده هو خصوص عدولهم، صحّ الاعتماد عليه في تخصيصهم بالعدول.

ثالثها: أنّ قوله عليه السلام: «أو تقوم به البينة» قرينة على اختصاص القاعدة بالشبهة الموضوعية، إذ لا يعتبر في رفع اليد عن أصالة الحل في الشبهة الحكمية قيام البينة أو حصول العلم بالحكم، بل يكفي قيام الحجة عليه مهما كانت.

والمناقشة فيه بما في تقارير بعض الأعظم مد ظله من «أنّ البينة ليست بمعناها المصطلح، بل بمعناها اللغوي، وهو ما يتبين به الشيء، فيكون المراد منها مطلق الدليل، كما هو المقصود من قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي﴾ ^٣

«١» المطبوعة مع حاشية الرسائل، ص ٣١٦

«٢» نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٣٤

«٣» هود، الآية: ٨٨

فلا قرينية لقوله ﷺ : - أو تقوم به البينة - على إرادة خصوص الشبهات الموضوعية، إذ المراد حينئذٍ: أن الأشياء كلها على الإباحة حتى تستبين، أي: تتفحص وتستكشف أنت حرمتها، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص واستكشاف. ولا يلزم تخصيص في الموثقة على هذا المعنى، لأن البينة المصطلحة والإقرار وحكم الحاكم والاستصحاب وغيرها من الأدلة كلها داخلة في البينة بهذا المعنى^١ «مندفعة: أولاً: بأن ما أُفيد من «حصول العلم تارةً بالتفحص والاستكشاف، وأخرى بقيام دليل من الخارج» مبني على كون «تستبين» بصيغة الخطاب، ولم نظفر عليه بعد مراجعة مصادر الحديث كالكافي والتهذيب والوافي والوسائل^٢».

فالظاهر أنه بصيغة الغائب كما هو المعروف، فيكون المراد بالغاية حصول العلم بأي سبب كان، أو قيام البينة.

وثانياً: بأنه إن أريد بالبينة معناها اللغوي - وهو ما يبين الشيء - لزم اتحاد المعطوف والمعطوف عليه، وكون غاية الحِلِّ شيئاً واحداً وهو العلم، لأن مقتضى اشتراك «البينة» و«يستبين» مادةً هو اعتبار انكشاف الواقع في البينة بالعلم، فكأنه قيل: الأشياء على هذا حتى يُعلم غير هذا أو يقوم به العلم، ومن العلوم لغويته ومنافاته لما يقتضيه العطف من المغايرة، وأجنبية العطف التفسيري عن المقام أيضاً، لوضوح أظهيرية «يستبين» من «البينة».

فصون كلام الحكيم عن اللغوية، وظهور العطف في المغايرة، خصوصاً مع كون العاطف كلمة (أو) يقتضيان رفع اليد عن معناها اللغوي، وحملها إمّا على مطلق الدليل كما في التقرير المزبور، وإمّا على معناها المصطلح عليه، وهو شهادة

«١» مصباح الأصول، ج ٢، ص ٢٧٤

«٢» الكافي، ج ٥، ص ٣١٣؛ التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦؛ الوافي، ج ٣، ص ١٤؛ وسائل الشيعة،

ج ١٢، ص ٦٠، والكل متفق على لفظ «يستبين».

رجلين عدلين، ولو لم يكن هذا أظهر من الأول، فلا أقل من مساواته له، وهي توجب إجمال الذيل، فلا ينعقد للصدر عموم حتى يستدلّ به على قاعدة الحلّ في كلتا الشبهتين، بل المتيقن حينئذٍ هو الشبهات الموضوعية.

لكن الحق عدم وصول النوبة إلى الإجمال، لأنّ الظاهر من لفظ «البينة» هو شهادة رجلين عدلين، بحيث تتبادر منها عند الإطلاق، كما يدل عليه النصوص الواردة في باب الإشهاد على الطلاق والنكاح والحدود:

فمنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «جاء رجل إلى عليّ عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين إني طلقت امرأتي، قال عليه السلام: ألك بينة؟ قال: لا، قال: اغرب»^(١).

فإنّ أمره عليه السلام بالبعد عنه الدال على عدم وقوع الطلاق بدون البينة، وعدم سؤال الرجل عن معنى البينة، يدلّ على وضوح معناها عند الرجل.

وقد حكى محمد بن مسلم فعل أمير المؤمنين عليه السلام بدون إسناده إلى المعصوم عليه السلام في حديث آخر، وفيه: «فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أشهدت رجلين ذوي عدل كما أمرك الله؟ فقال: لا، فقال: اذهب، فإنّ طلاقك ليس بشيء»^(٢).

ومنها: رواية العياشي في تفسيره عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن رباح زعم أنّك قلت: لا طلاق إلّا ببينة، فقال: ما أنا قلت، بل الله تبارك وتعالى يقوله»^(٣).

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّما جعلت البينة في

«١» وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٢٨١، الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث الأوّل

«٢» المصدر، ص ٢٨٣، الحديث: ٧

«٣» المصدر، ص ٢٨٤، الحديث: ١٣، رواه عن تفسير العياشي، ج ١، ص ٣٣٠

النكاح من أجل المواريث»^(١)، ونحوها روايات أخرى من نفس الباب.

ودلالة هذه الروايات - خصوصاً الصحيحة ورواية العياشي - على أنّ المراد بالبينة والمرتكز منها في الأذهان في عهد صدور الروايات هو خصوص شهادة العدلين تماماً لا ريب فيها، وليست هذه الدلالة مستندة إلى قرينة، وذلك لوضوح عدمها. ولا ينافي هذا الانصراف إطلاقُ البينة على الشهود الأربعة في حدّ الزنا، مثل ما ورد في خبر الحسين بن خالد عن أبي الحسن عليه السلام في ردّ المرجوم الهارب من الحفيرة، قال عليه السلام: «إن كان هو المقرّ على نفسه ثم هرب من الحفيرة بعد ما يصيبه شيء من الحجارة لم يُردّ، وإن كان إنّما قامت عليه البينة وهو يجحد ثم هرب، ردّ وهو صاغر حتى يقام عليه الحدّ»^(٢).

حيث إنّ المراد بالبينة فيها هو شهادة العدلين بشرط انضمام شهادة عدلين آخرين، لا أنّها أطلقت على شهادة أربع بما أنّها بعض أفرادها، حتى ينافي ما ذكرناه من انصرافها في عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى خصوص شهادة العدلين. هذا، لو لم نقل بكون اللام فيها للعهد، وإلاّ فلا حاجة إلى التوجيه المزبور، إذ المراد بها هو البينة المعهودة على الزنا التي هي شهادة أربع رجال، فلم يبقَ لها إطلاق من أوّل الأمر كي يوجّه بما تقدم.

وبالجملة: فإرادة غير العدلين من «البينة» بسبب القرينة، لا تنافي إطلاقها على العدلين بلا قرينة.

وأما الاستشهاد بالآية الشريفة على أنّها بمعناها اللغوي، فهو وإن كان صحيحاً في نفسه، إذ البينة فيها بمعنى العلم، لارتباطه بالأصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها حصول العلم، فهي فيها بمعناها اللغوي، ولكن المدعى أنّها ليست في

«١» وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٦٨، الباب ٤٣ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، الحديث: ٦

«٢» المصدر، ج ١٨، ص ٣٧٦، الباب ١٥ من أبواب حدّ الزنا، الحديث الأول

وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب^(١) (*).

(١) وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات.

عهد صدور الروايات بهذا المعنى، وقد عرفت ظهورها في خصوص المعنى المصطلح عليه.

رابعتها: ما أفاده بعض المدققين^(٢) من اقتضاء التطبيق على الأمثلة لاختصاص الصدر بالشبهة الموضوعية، وليس ذلك من تخصيص الوارد بالمورد، بل التطبيق بنفسه قرينة على الاختصاص، لكونه من القرينة المتصلة الحافة بالكلام المانعة من انعقاد ظهور للكلام في العموم^(٣).

وهو متين، بعد الفراغ من حلّ معضلة التطبيق، إذ المفروض عدم انطباق الصدر على شيء من الأمثلة كما عرفت في المقام الأول، فلا انطباق للصدر على الأمثلة حتى تكون قرينة على الاختصاص.

نعم، لو كان التطبيق في المقام صحيحاً أمكن دعوى الاختصاص، كما قيل في اختصاص قاعدة التجاوز بأجزاء الصلاة، دون مقدمات الأجزاء، بقرينة تطبيق الإمام عليه السلام لها على الأجزاء المعنونة استقلالاً كالتكبير والقراءة والركوع والسجود، وعدم شمولها لمقدمات الأفعال كالهوي والنهوض.

(*) بل لا يتم المطلوب، لوجود القول بالفصل، حيث إنّ القائلين بالبراءة في الشبهة التحريمية ذهب جمع منهم إلى وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، لما حكاه شيخنا الأعظم في الشبهة الوجوبية عن المحقق في المعارج بقوله: «العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى لزومه، وفصل آخرون»^(٤) وقد مثّل له بتطهير الإناء من

«١» نهاية الدراية، ج ٤، ص ٦٥

«٢» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٤٨؛ معارج الأصول، ص ٢١٦

مع^١ إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يُعرف حرمة، فهو حلال، تأمل^٢.

(١) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله: إدراج الشبهة الوجوبية تحت مدلول الحديث من دون حاجة إلى دعوى عدم الفصل وتطبيقه عليها، وتوضيحه: أن الشيء إذا كان فعله واجباً قطعاً كان تركه حراماً قطعاً، وإذا كان فعله محتمل الوجوب كان تركه محتمل الحرمة لا معلوم الحرمة، كما قد يتوهم أنه مقتضى أدلة الاحتياط حتى يجب فعله كما هو قول بعض المحدثين. وحينئذ فالشيء المحتمل الوجوب يكون تركه محتمل الحرمة، يعني مردداً بين الحرمة وغير الوجوب، فيدخل تحت حديث الحل، وبهذه العناية يشمل الحديث الشبهة الوجوبية أيضاً، وبه يثبت حلُّ تركه، ويتم المطلوب.

(٢) إشارة إلى ضعف الوجه الأخير، لعدم وجود جامع بين الفعل والترك أولاً، وعدم انحلال كل حكم إلى حكمين ثانياً، فإنَّ الفعل إذا كان واجباً لم يكن تركه حراماً شرعاً، بحيث يكون وجوبه منحللاً إلى حكمين، لبطلان الانحلال.

ولوغ الكلب الذي هو من قبيل الشبهة الوجوبية.

كما أن كثيراً من المحدثين القائلين بالاحتياط في الشبهة التحريمية الناشئة من فقد النص ذهبوا إلى البراءة في الشبهة الوجوبية، لما ذكره الشيخ الأعظم في أوَّل الشبهة الوجوبية بقوله: «والمعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة»^١.

ومنها ^(١): قوله ﷺ: «الناس في سعة ما لا يعلمون» (*)

٤ - حديث السعة

(١) أي: ومن الروايات، وقد استدللّ المصنف بهذا الحديث على البراءة مطلقاً، بتقريب: أنّه يدلّ على السعة والترخيص من ناحية الحكم الواقعي المجهول، سواء جعلنا «ما» موصولة أم ظرفية.

أمّا على الأوّل، فلظهوره في التوسعة من قبل الحكم المجهول من الوجوب والحرمة، والضمير العائد إلى الموصول محذوف، والمعنى: «الناس في سعة الحكم الواقعي الذي لا يعلمونه» فالضيق الناشئ من التكليف الواقعي المجهول - ولو كان لأجل وجوب الاحتياط - منفي، فلو دلّ دليل على وجوب الاحتياط في التكليف الإلزامي المجهول كان هذا الحديث معارضاً له، فوزانه وزان حديث الرفع المتقدم في نفيه لإيجاب الاحتياط، فيقع التعارض بينه وبين أدلة المحدثين على وجوبه، للتنافي بين ما ينفي الضيق حال الجهل، وبين ما يثبتته كذلك، ولا تقدّم لأدلّته على هذا الحديث.

وأما على الثاني - أي جعل «ما» ظرفية - فدلالة الحديث واضحة أيضاً،

(*) الحديث بهذا المتن موافق لما في رسائل شيخنا الأعظم رحمته، ولم أقف على هذا النص بعد الفحص عنه في مظاته، بل نُقل في كتب الأصحاب بألفاظ أخرى، ففي القوانين: «الناس في سعة ممّا لم يعلموا» ^(١) وفي الحقائق: «الناس في سعة ما

لظهوره في أنّ المكلف في سعةٍ ما دام جاهلاً. وحيث إنّهُ لا بدّ للسّعة من متعلّق، فليس متعلّقها الموسّع فيه إلّا الحكم الواقعي المجهول مطلقاً، سواء أكان وجوباً أم حرمةً، فالمكلف في سعةٍ منه ما دام لا يعلم به، فإذا علم به خرج عنها، فالمأخوذ غايةً لهذه السّعة هو العلم بخصوص ذلك الحكم الواقعي المجهول الذي كان في الجهل به سعةً على المكلف، إذ لا معنى لجعل العلم المطلق أو المهمّل - أي العلم بشيءٍ ما - غايةً للسّعة.

وعليه، فالحديث وإن لم يذكر فيه ضمير لفظاً، لكنّه مقدّر قطعاً، راجعٌ إلى ما يستفاد من الحديث - بدلالة الاقتضاء - من الحكم الواقعي المجهول الذي جعل العلم به غايةً للسّعة.

هذا غاية توضيح ما أفاده المصنف من فقه الحديث بناءً على جعل «ما» ظرفية.

لكن مقتضى ما ذُكر في المتن من لفظ الحديث سوق تفسيره هكذا: «فهم في

لم يعلموا»^١، وهو محكي الضوابط والمناهج أيضاً، والمروي في المستدرک^٢ عن عوالي اللئالي عن النبي ﷺ، وما ظفرت عليه في كتب الحديث ممّا يقرب منه لفظاً ويوافقه معنى هو رواية السفارة المروية أيضاً بألفاظ ثلاثة.

«١» الحقائق الناطرة، ج ١، ص ٤٣، المقدمة الثالثة

«٢» مستدرک الوسائل، ج ١٨، ص ٢٠، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث: ٤؛

عوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٢٤، الحديث: ١٠٩

سعة ما لا يعلمونه، أو في سعة ما داموا لا يعلمون شيئاً أي حكماً من الوجوب أو الحرمة».

وكيف كان، فالمتحصل من فقه الحديث تامة الاستدلال به على البراءة في الشبهات الوجوبية والتحريرية، لدلالته على السعة فيهما ما دام الشك باقياً مهما كان منشؤه، ولا يرفع هذه السعة إلا العلم بخصوص ذلك الحكم الواقعي المجهول الذي جعل العلم به غايةً للسعة. وحينئذٍ فلو علمنا بوجوب الاحتياط لم يكن هذا العلم رافعاً للسعة، لعدم حصول العلم بنفس الحكم المجهول من مجرد العلم بإيجاب الاحتياط، فيقع التعارض بين حديث السعة وأدلة الاحتياط، لكنه يندفع بما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قال شيخنا الأعظم: «فإن كلمة - ما - إما موصول أضيف إليها السعة، وإما مصدرية ظرفية، وعلى التقديرين يثبت المطلوب»^(١).

ففي معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن أمير المؤمنين: سئل عن سفرة وُجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها، وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوّم ما فيها ثم يؤكل، لأنه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي، فقال: هم في سعة حتى يعلموا»^(٢).

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤١

«٢» وسائل الشريعة، ج ٢، ص ١٠٧٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث: ١١، ورواه في ج ١٧، ص ٣٧٢، باب ٢٣ من كتاب اللقطة.

وروي هذا الحديث في الجعفریات و نوادر الراوندي مع اختلاف يسير في متنه ،
ففي الأول: «هم في سعة من أكلها ما لم يعلموا حتى يعلموا»^١ ، وفي الثاني: «هم
في سعة [من أكلها] ما لم يعلموا»^٢.

ومغايرة العبارات الثلاث المتقدمة لما في كتب الأصحاب واضحة ، فلا وجه
للنزاع في أنّ «ما» موصولة أو ظرفية ، بعد عدم وجودها فيما أسند من هذا الحديث
كما في العبارة الأولى ، أو وجودها مع تعيين كونها ظرفية كما في العبارتين الأخيرتين .
وكيف كان ، فدلالة الحديث على البراءة ظاهرة ، لظهوره في الرخصة والسعة
من ناحية الحكم الواقعي المجهول ما لم تنهض عليه حجة .

وعلى هذا ، فالصحيح أن يقال : إنّ موضوع حديث السعة هو الحكم الذي
لم تقم حجة عليه ، وهذا الموضوع بنفسه قد حُكم عليه بالاحتياط ، لقوله عليه السلام :
«وقفوا عند الشبهة» فإنّ كان الاحتياط منجزاً للواقع ومتماً لقصور محرّكية الخطاب
الأوليّ فهو وارد على السعة ، لوصول الواقع بنفسه إلى المكلف ببركة عنوان ثانوي
طارٍ عليه بمثل «احتط» الذي جعله الشارع منجزاً له .

وإن كان وجوبه نفسياً ، بأن يكون الحكم الفعلي لمحتمل الحرمة وجوباً
الاحتياط ، وقع التعارض بينه وبين الحديث ، لتوارد دليلي السعة والاحتياط على
عنوان واحد وهو محتمل الحرمة ، ومن المعلوم وقوع التنافي بينهما ، والمرجع حينئذٍ
قواعد التعارض .

هكذا ينبغي تحرير المقام ، ومنه يظهر غموض ما أفاده المصنف بقوله : «فكيف
يقع في ضيق الاحتياط من أجله ؟» لابتنائه على كون الغاية في حديث السعة هو العلم

«١» مستدرک الوسائل ، ج ٢ ، ص ٥٨٨ ، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات ، الحديث : ٣ ؛ الجعفریات ،

الوجداني بالواقع، فما لم يعلم به فهو في سعة، ويقع التعارض بينه وبين ما يدل على وجوب الاحتياط طريقياً، لعدم إفادته العلم بالواقع كما هو ظاهر .

لكن لا ريب في أن العلم في الحديث بمعنى المنجز للواقع والحجة عليه، ولذا ينتفي موضوع البراءة بقيام أمانة غير علمية على الحكم الواقعي، لكونها بياناً عليه . فالمراد بالعلم في الحديث هو الحجة القاطعة للعدر الجهلي، ومع تنجز الحكم الواقعي بدليل الاحتياط ينتفي موضوع البراءة، ويرتفع الترخيص في ترك الواقع ويتبدل بلزوم رعايته .

كما أن ما أفاده من ورود دليل الاحتياط - على القول بوجوبه النفسي - على الحديث غير ظاهر، بل هما متعارضان، فيعامل معهما معاملة التعارض، لما عرفت من وحدة موضوعهما وهو الحكم الإلزامي المحتمل، ولا تقدم لأحدهما على الآخر، ومجرد العلم بوجوب الاحتياط لا يوجب تقدمه على الحديث، بعد ما كان صريحاً في التوسعة والترخيص في الشبهة .

وما أُفيد في توجيه الورود من قوله: «فالتكليف الواقعي وإن كان ممّا لا يعلم، إلا أن التكليف الفعلي بعنوان آخر معلوم، فإذا عُلم ولو بعنوان من العناوين الطارئة، خرج عن كونه ممّا لا يعلمون، فيكون دليل الاحتياط الموجب للعلم بالتكليف بعنوان آخر رافعاً لموضوع دليل البراءة حقيقة»^(١)، غير مفيد، إذ موضوع التكليف الفعلي الظاهري الاحتياطي هو المشتبه، وهذا بنفسه موضوع أيضاً للسعة، والعلم بوجوب الاحتياط لا يجعل المجهول معلوماً .

وأما التزامنا بالورود على القول بالوجوب الطريقي، فلتنجز الواقع بالأمر بالاحتياط، ووصوله إلى المكلف بعنوان عرضي، وهو يكفي في رفع موضوع دليل البراءة، إذ الواصل هو الواقع وإن كان بتعبير آخر أعني به إيجاب الاحتياط .

فهم في سعة^(١) ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم^(٢) وجوبه أو حرمة، ومن الواضح^(٣) أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً، فيعارض به^(٤) ما دلّ على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علّم به^(٥) وجوب الاحتياط.

(١) بالإضافة إلى الموصول، وقد تقدم تقريره بقولنا: أمّا على الأوّل ... إلخ.

(٢) بناءً على قراءة «سعة» بالنون، وجعل «ما» ظرفية، وقد تقدم تقريره أيضاً بقولنا: وأمّا على الثاني ... إلخ.

(٣) هذا تتميم للاستدلال بالحديث على المدعى، يعني: أن حديث السعة ينفي وجوب الاحتياط المدلول عليه بمثل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك» لظهوره في الترخيص من ناحية الإلزام المجهول، فهو معارض لأدلة الاحتياط، ولا وجه لتقديم أدلته على هذا الحديث وروداً أو حكومةً، كما سيأتي في كلام شيخنا الأعظم رحمته الله مستشكلاً على الاستدلال بهذا الحديث.

(٤) أي: فيعارض بحديث السعة ما دلّ على وجوب الاحتياط، فلا ورود ولا حكومة له على حديث السعة.

(٥) أي: بما دلّ على وجوب الاحتياط، وهذا هو إشكال شيخنا الأعظم على الاستدلال بهذا الحديث، قال رحمته الله: «وفيه: ما تقدم في الآيات من أن الأخباريين لا يُنكرون عدم وجوب الاحتياط على مَنْ لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل»^(١).

توضيحه: أن شيخنا الأعظم استظهر من العلم بالحكم المجهول - الذي وسّع

فإنه يقال^١: لم يعلم الوجوب أو الحرمة

الشارع فيه - العلم بالوظيفة الفعلية مطلقاً وإن كانت هي حكماً ظاهرياً كوجوب الاحتياط، فلا سعة له، فإذا لم يعلم المكلف بشيء من الحكم الواقعي والظاهري فهو في سعة، فموضوع السعة هو الجهل بمطلق الوظيفة، وأمّا إذا علم بالوظيفة الفعلية - وإن كانت هي وجوب الاحتياط - فلا سعة له، لأنّ العلم بها قاطع لعذره الجهلي وإن كان نفس الحكم الواقعي باقياً على المجهولية.

ومن المعلوم أنّ المحدثين يدعون العلم بوجوب الاحتياط الذي هو وظيفة الجاهل بالحكم الواقعي، فيخرج العالم بوجوبه عن الجهل وعدم البيان اللذين هما موضوعان للبراءة العقلية والشرعية، حيث إنّ ما دلّ على وجوب الاحتياط بيان رافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وموجب للعلم بالوظيفة الفعلية الرافع للسعة والرخصة، وإن كان الحكم الواقعي مجهولاً بعد، لما عرفت من كفاية العلم بالحكم الظاهري - كوجوب الاحتياط - في رفع السعة.

وعليه، فلا يصلح مثل حديث السعة لمعارضة أدلة الاحتياط، بل هي واردة عليه.

(١) هذا جواب عن إشكال الشيخ ميرزا، توضيحه: أنّ وجوب الاحتياط الشرعي المستفاد ممّا دلّ عليه يمكن أن يكون إرشادياً وأن يكون مولوياً، أمّا كونه إرشادياً فسيأتي بيانه.

وأمّا كونه مولوياً، فمّا أن يكون طريقاً، بمعنى أنّه يجب الاحتياط، لأنّه طريق إلى الحكم الواقعي المجهول من الوجوب أو الحرمة، فيكون الملاك الداعي إلى إيجاب الشارع للاحتياط هو مجرد حفظ الواقع في ظرف الجهل به، فلا ثواب على موافقة أمر هذا الاحتياط، كما لا عقاب على مخالفته.

وإما أن يكون نفسياً، بمعنى أنه - في ظرف الجهل بالواقع - يجب الاحتياط في نفسه بفعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة، وليس الملاك في هذا النحو من الاحتياط النظر إلى الواقع والتحفّظ عليه، بل الملاك فيه جعل المكلف أشدّ مواظبةً وأقوى عزمًا على فعل الواجبات وترك المحرّمات، فالداعي إلى إيجاب الاحتياط هو تشديد مواظبة المكلف وتقوية عزمه على أداء تكاليفه، بلا نظرٍ إلى الواقع، فيترتب الثواب والعقاب حينئذٍ على موافقة أمر هذا الاحتياط ومخالفته.

فإن كان إيجاب الاحتياط طريقياً، لم يتم ما ذكره هـ من أن العلم بالحكم الظاهري كوجوب الاحتياط يُخرج المكلف عن السعة، لأنّه رافع لموضوعها وهو عدم العلم بالحكم، فتقدّم أدلته عليه.

وجه عدم تماميته: أن العلم بوجوب الاحتياط طريقياً لا يستلزم العلم بالوجوب أو الحرمة الواقعيين حتى يقع المكلف في ضيقٍ منهما، وذلك لأنّه بعد العلم بوجوب طريقٍ مثل الاحتياط، لا يصير ذو الطريق المجهول من الوجوب أو الحرمة الواقعيين معلوماً، إذ العلم بوجوب الاحتياط لا يوجب العلم بالواقع حتى يكون ممّا يُعلم، ويقع المكلف في الضيق من أجله.

والحاصل: أن إيجاب الاحتياط - بناءً على طريقتيه - وإن كان وظيفةً فعليةً، لكنه لا يوجب العلم بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعة - وهو الجهل بالحكم الواقعي - بل الحكم الواقعي باقٍ على مجهوليته، فلا يكون إيجاب الاحتياط رافعاً لموضوع حديث السعة ليقدم دليله عليه وروداً أو حكومةً، بل هما متعارضان، لظهور حديث السعة في الترخيص من ناحية الإلزام المجهول، فالمكلف في سعةٍ منه، وظهور دليل الاحتياط الطريقي في أن إيجابه إنّما هو لأجل التحفّظ على الإلزام المجهول،

بعد^(١)، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله^(٢)؟

فالمكلف في ضيقٍ منه، فهما متعارضان، والمرجع فيهما قواعد التعارض.
وإن كان إيجابه نفسياً تمّ ما ذكره نَدْوَى من وقوع المكلف في الضيق، وتقدم أدلة الاحتياط على حديث السعة، وذلك لأنّ المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط يقع في ضيقٍ من أجله، لكون وجوبه حينئذٍ ممّا يُعلم، فيكون رافعاً لموضوع حديث السعة، فيقدم عليه.

ولا يقع في الضيق من أجل الحكم الواقعي المجهول حتى يعارض الحديث، لأنّ وجوب الاحتياط - حسب الفرض - حكم نفسي ناشٍ عن ملاكه، وليس ناشئاً من الواقع المجهول، وحينئذٍ فمع العلم بالوظيفة الفعلية لا يبقى موضوع لحديث السعة، فيتم ما ذكره الشيخ الأعظم نَدْوَى من تقدم أدلة الاحتياط عليه.

هذا، ولكن وجوبه النفسي غير ثابت، بل قد عرفت في الاستدلال بحديث الرفع أنّ وجوبه طريقي شرّع لأجل التحفظ على الواقع المجهول، وعدم وقوع المكلف في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً.

وعليه، فلا يبقى مجال لدعوى تقدم أدلته على الحديث وروداً أو حكومةً، بل يقع بينهما التعارض، فلا بدّ من إعمال قواعده.

(١) أي: بعد وجوب الاحتياط طريقياً: يعني: أنّه مع فرض وجوب الاحتياط طريقياً لا يصير المكلف عالماً بالواقع حتى يقع في ضيقه ولا يكون في سعةٍ منه، إذ لا يوجب الاحتياط العلم بالواقع، ولا يكشف عنه أصلاً.

(٢) أي: من أجل الوجوب أو الحرمة المجهولين، غرضه أنّ غاية السعة هي العلم بالتكليف المجهول لا العلم بإيجاب الاحتياط، وأتّاه لا يوجب العلم بالحكم المجهول حتى يرفع السعة ويوقع المكلف في الضيق.

نعم^(١) لو كان الاحتياط واجباً نفسياً، كان^(٢) وقوعهم^(٣) في ضيقه بعد العلم بوجوبه^(٤). لكنّه عرفت^(٥) أنّ وجوبه^(٦) كان طريقياً لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً، فافهم^(٧).

(١) استدراك على قوله: «فكيف يقع» وقد عرفت توضيحه بقولنا: وإن كان إيجابه نفسياً تم ما ذكره ... إلخ.

(٢) أي: ثبت وتحقق.

(٣) الضمير راجع إلى المكلفين، المستفاد من سياق الكلام.

(٤) إشارة إلى أنّ لوجوب الاحتياط - كالأحكام الأولية - مراتب، والمجدي منها هنا هو مرتبة التنجز، إذ لا يترتب المقصود - وهو وقوع المكلف في الضيق - على مجرد تشريع إيجاب الاحتياط، بل على وصوله إلى العبد، كما هو ظاهر.

(٥) يعني: عرفت في الاستدلال بحديث الرفع، حيث قال هناك: «هذا إذا لم يكن إيجابه - يعني الاحتياط - طريقياً، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول ... إلخ» فراجع (ص ١١٤).

(٦) هذا الضمير وضميراً «ضيقه، بوجوبه» راجعة إلى الاحتياط.

والحاصل: أنّ تقدم أدلة الاحتياط منوط بجعل وجوبه نفسياً، أو كون العلم بالحكم المأخوذ غايةً للسعة بمعنى العلم بالوظيفة الفعلية ولو كان وجوبه طريقياً، وحيث لم يثبت الوجوب النفسي ولا إرادة غير الحكم الواقعي من المجهول، فلا وجه للتقديم.

(٧) لعلّه إشارة إلى أنّ الغرض من إيجاب الاحتياط طريقياً تنجيز الواقع، وهو كافٍ في تحقق الضيق وارتفاع السعة، وإن لم يوجب العلم بالتكليف المجهول، فتدبر.

ومنها ^(١): قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (*): «كل شيءٍ مطلق حتى يرد فيه نهي» ^(٢) ودلالته ^(٣) تتوقف

٥ - مرسله الصدوق

(١) أي: ومن الروايات المستدل بها على البراءة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ... الخ.
(٢) لما كانت هذه العبارة تعريضاً بما أفاده شيخنا الأعظم في الاستدلال بالمرسلة، فينبغي أولاً نقل كلامه وإيضاح مرامه، ثم توضيح إيراد المصنف عليه، فنقول:
قال تَبَرُّعٌ بعد نقل الحديث واستدلال الصدوق به على جواز القنوت بالفارسية: «ودلالته على المطلوب أوضح من الكل، وظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإنّ تمّ ما سيأتي من أدلة الاحتياط دلالة وسنداً، وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية ...» ^(٢).

(*) رواه الصدوق مرسلأً في صلاة الفقيه هكذا: «وذكر شيخنا محمد ابن الحسن بن أحمد بن الوليد عليه السلام عن سعد بن عبد الله: أنّه كان يقول: لا يجوز الدعاء في القنوت بالفارسية، وكان محمد بن الحسن الصفار يقول: إنّّه يجوز. والذي أقول به: إنّّه يجوز، لقول أبي جعفر عليه السلام: لا بأس أن يتكلم الرجل في

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦٠، ورواه في ج ٤، ص ٩١٧، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث: ٣
«٢» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٣

وتوضيحه: أن قوله ﷺ: «حتى يرد... إلخ» ظاهر في أن المراد بورود النهي وصوله إلى المكلف وعلمه به، لا مجرد صدوره من الشارع وإن لم يصل إلى المكلف، فالشيء الذي لم يصل إليه نهى فيه من الشارع مطلقاً ومباح ظاهراً، ولو فرض صدور النهي عنه من الشارع.

كما أن الظاهر منه بقريضة قوله: «فيه» أن المراد بالنهي عن الشيء النهي عنه بعنوانه الخاص، يعني بعنوانه الأولي، لا بعنوان أنه مشتبه الحكم.

وعليه، فمعنى الحديث: أن كل شيء مشتبه الحكم مباح ظاهراً، ما لم يصل إلى المكلف نهى عن ذلك الشيء بخصوصه، فشربُ التتن المشتبه حكمه مطلق أي مباح لا مؤاخذه عليه ظاهراً ما لم يصل إلى المكلف نهى عنه بخصوصه وعنوانه مثل «لا تشرب التتن»، فيتم الاستدلال به على البراءة.

وحينئذٍ، فإن كان مفاد دليل الاحتياط - بناءً على كونه مولوياً لا إرشادياً - هو النهي عن ارتكاب المشتبه، وقعت المعارضة بينه وبين هذا الحديث، كالمعارضة بينه وبين حديث «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه».

هذا، وقد ناقش المصنف رحمته في هذا الاستظهار هنا وفي الحاشية ^(١)، لا من

صلاة الفريضة بكل شيء ينجي به ربه عز وجل. ولو لم يرد هذا الخبر لكنت أجيزه بالخبر الذي روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، والنهي عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود، والحمد لله رب العالمين ^(٢).

«١» حاشية الرسائل، ص ١١٩

«٢» من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣١٧، الحديث: ٩٣٧، باب وصف الصلاة

جهة صدق ورود النهي بورود أدلة الاحتياط الناهية عن ارتكاب المشتبه، حتى تكون أدلته مقدّمةً على هذا الحديث لا معارضة له، بل من جهة الإشكال في مبنى الاستدلال، وهو كون ورود النهي بمعنى وصوله إلى المكلف المساوق لعلمه به. توضيح ذلك: أنّ الورود يصدق على الصدور المقابل لل سكوت أيضاً، بمعنى الحديث: أنّ ما لم يصدر فيه نهى واقعاً - بمعنى سكوت الله تعالى عنه - فهو حلال، ولا كلفة على العباد من جهته، في مقابل ما إذا صدر النهي عنه واقعاً، فليس حلالاً وإن لم يعلم به المكلف، فوزان هذا الحديث حينئذٍ وزان حديث الحجب، وحديث السكوت أعني به قوله ﷺ: «... وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلفوها».

وعليه، فلا يصح الاستدلال به على البراءة حتى تقع المعارضة بينه وبين أدلة الاحتياط - لو تمّت - بل أدلة الاحتياط مقدّمة عليه. والوجه فيه واضح، فإنّ المقصود إثبات البراءة في كل ما لم يصل فيه نهى إلينا، لا فيما لم يصدر فيه نهى واقعاً.

والظاهر أنّه ﷺ استظهر الوصول من الورود، لعدم احتمال إرادة عدم الوجود من قوله: «غير موجود» وإن كان ذلك ظاهره، ضرورة أنّ المترتب على الفحص إنّما هو عدم الوجدان والوصول لا عدم الوجود والصدور. كما أنّ المراد من النهي هو النهي عن الشيء بعنوانه الخاص، فيكون دليلاً على البراءة.

ولكن حكي استناده إليه في أماليه في جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية، وظاهره إرادة الإباحة الواقعية، فإن كان كذلك لم يصح جعل الورود بمعنى الوصول غايةً، لأنّ غاية الإباحة الواقعية هي تشريع النهي وصدوره، لا وصوله إلى المكلف، فلا بدّ أن يريد بقوله: «غير موجود» غير صادر.

على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما^(١) بحكمه، بالنهي^(٢) عنه،

وحينئذٍ، فإذا كان مفاد الحديث - كما تقدم - هو إباحة المشتبه ما لم يصدر نهي فيه واقعاً، كانت إباحته مغييةً بصدور النهي عنه واقعاً، فالحكم بالإباحة ظاهراً يكون مشروطاً بالعلم بعدم تحقق هذه الغاية أعني بها صدور النهي فيه واقعاً، فإذا احتملنا تحققها بأن يكون قد بين الشارع حكمه الواقعي، واختفى علينا بمعصية من عصي الله تعالى، لم يصح التمسك بهذا الحديث لإثبات الإباحة، لأنه حينئذٍ من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وقد ثبت في محله عدم جوازه.

والحاصل: أنه مع احتمال إرادة الصدور من الورود لا موجب للجزم بظهوره في خصوص الوصول حتى يتجه الاستدلال به على البراءة.

(١) المراد به الأمانة غير العلمية، وضمير « بحكمه » راجع إلى العلم.

(٢) متعلق بـ « العلم » وضمير « عنه » راجع إلى « شيء ».

و يؤيده أنه ﷺ جعل الاستدلال بهذا الخبر كالاحتجاج بقول أبي جعفر عليه السلام: « لا بأس أن يتكلم الرجل الوارد لبيان الحكم الواقعي، فمراده بقوله: « غير موجود » عدم الصدور كما هو ظاهره، لا عدم الوصول، فلا يكون الخبر حينئذٍ دليلاً على البراءة. لكن إرادة عدم الصدور في غاية البعد كما أشرنا إليه آنفاً. ورواه الشيخ في أماليه عن الصادق عليه السلام مسنداً هكذا: « الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمرٌ أو نهي »^(١).

ولا ريب في كون الورود هنا بمعنى الوصول دون الصدور، كما لا ريب في

«١» بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٤، الحديث: ١٩، رواه الشيخ في الأمالي عن الحسين بن إبراهيم القزويني، عن محمد بن وهبان، عن علي بن حبشي، عن العباس بن محمد بن الحسين، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن الحسين بن أبي غندر، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام.

وإن^١ صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع^٢، لوضوح

(١) وصلية، يعني: أن الاستدلال بهذا الحديث للبراءة يتوقف على أن يكون ورود النهي بمعنى وصوله إلى المكلف بالعلم به، أو ما هو بحكمه كالأمانة المعتبرة، ليكون معنى الحديث: أن ما لا يعلم المكلف حرمة فهو حلال، سواء لم يصدر فيه نهي أصلاً، أم صدر ولم يصل إلى هذا المكلف.

وعلى أن لا يصدق الورد على مجرد صدوره وإن لم يعلم به المكلف، كما هو مبنى استظهار شيخنا الأعظم رحمته وحيث إنه يصدق الورد على مجرد الصدور أيضاً، فلا يتم الاستدلال به على البراءة، وقد تقدم توضيحه مع تعليله.

(٢) يعني: مع أن عدم صدق الورد على الصدور ممنوع، وهذا هو الوجه في مناقشة المصنف في استظهار الشيخ الأعظم رحمته من الحديث والاستدلال به على البراءة، وقد تقدم توضيح المناقشة بقولنا: «توضيح ذلك: أن الورد يصدق... إلخ». ومحصل ما أريد من هذه العبارة: أن الورد يصدق على الصدور، ومع صدق الورد عليه لا تجري البراءة، لتحقيق غاية الإطلاق وهو صدور النهي عنه، فيكون هذا الحديث مساوفاً لحديث السكوت، كما تقدم.

شمولها للشبهة الوجوبية أيضاً، ومعه لا حاجة إلى دعوى عدم الفصل التي استند إليها شيخنا الأعظم رحمته للبراءة في الشبهة الوجوبية، حيث قال: «والأقوى فيه جريان أصالة البراءة، للأدلة الأربعة المتقدمة، مضافاً إلى الإجماع المركب»^١.

لكن الإشكال في سنده، إذ فيه من لم تثبت وثاقته كعلي بن حبشي، فراجع هذا ما يرجع إلى متن الحديث و سنده.

صدقه على صدوره عنه ^{١١} سيّما ^{١٢} بعد بلوغه إلى غير واحد وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

(١) أي: لوضوح صدق الورود على صدور النهي عن الشارع.

(٢) وجه الخصوصية: أنه مع وصول النهي إلى بعض الأمة يصدق الورود من الشارع قطعاً، وإن سلّمنا عدم صدقه مع صدوره واقعاً وعدم اطلاع أحدٍ عليه، ومع تحقق الغاية لا يصح الاستدلال.

وأما دلالته، فالمصنف رحمته مع بنائه على كون الورود بمعنى الصدور، استظهر منه الإباحة الظاهرية، ولذا جعله من أدلة البراءة.

ولكن اعترض عليه بعض أعظم تلامذته رحمته بوجه سيّاتي بيّناها، بعد التعرض لما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته حول هذا الحديث.

ومحصله: «أنّ الورود فيه بمعنى الصدور، والمراد بالإطلاق الإباحة الواقعية الثابتة للشيء بعنوانه الأوّل دون الإباحة الظاهرية، فالمعنى: كلُّ شيءٍ مباح واقعاً حتى يصدر فيه نهي من الشارع، والغرض من الحديث نفي اعتبار قاعدة الملازمة، وعدم جواز التعويل عليها في استنباط الأحكام الشرعية، فكلُّ شيءٍ يحكم بأنّه مباح واقعاً وإن أدرك العقل قبحه، ولا يحكم بحرمته ما لم يصدر نهي من الشارع المقدس عنه، فلا يلزم حينئذٍ توضيح الواضحات حتى يستبعد صدوره من الشارع» ^{١٣}.

أقول: فيه - مضافاً إلى شمول قاعدة الملازمة للواجبات وعدم اختصاصها بالمحرّمات، وعدم ملازمة ما أفاده رحمته إلّا بناءً على وجود كلمة «أو أمر» في الحديث - أنّه لا ريب في توقف حكم العقل بحسن شيءٍ أو قبحه على إحراز علّته التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع، فبدون إحراز هذه الأمور الثلاثة لا يحكم

بشيء من الحسن والقبح، ومع إحرازها لا يعقل عدم حكمه به، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة.

فالمنع عن حجية حكم العقل إن كان صغروباً، بمعنى قصوره عن إدراك المقضيات والشرائط والموانع بنحو السلب الكلّي، فهو ممنوع، لاستقلاله بحسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والعدوان، ونحوها من المستقلّات العقلية الواقعة في سلسلة علل الأحكام وملاكاتها.

وإن كان كبروباً، بمعنى عدم حجية مدرّكات العقل أصلاً، فهو ممنوع أيضاً، إذ لا فرق في حجية البرهان بين الإثني واللمّي، فكما نستكشف المصالح والمفاسد من العلم بوجوب شيء وحرمة آخر، كذلك نحكم - بنحو اللّم - بالوجوب والحرمة عند العلم بالمصالح والمفاسد الملزمة الثابتة في الأفعال، لتحقيق ما هو مناط حكمه، فالمنع عن حجية الحكم حينئذٍ مساوق للمنع عن حجية القطع بالحكم.

وإن كان كلامه يُؤَيِّرُ ناظراً إلى منع إسناد الأحكام المستنبطة من الأولويات الظنية والاستحسانات العقلية إلى الشارع، فهو وإن كان مسلماً، إلّا أنّ القائل بقاعدة الملازمة من العدلية يأبى ذلك قطعاً. ولا حاجة في ردّ هذه القاعدة - في غير ما يوجب العلم - إلى التمسك بهذه المرسلة، مع وجود الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة الناهية عن العمل بالظن عموماً والقياس خصوصاً.

وكيف كان، فاحتمالات الحديث أربعة، حيث إنّ المراد بالنهي إمّا النهي الخاص عن الشيء بعنوانه، أو النهي العام عن الاقتحام في المشتبه، وعلى كلا التقديرين، فالورود إمّا بمعنى الصدور، وإمّا بمعنى الوصول، والاستدلال به على البراءة منوط بإرادة النهي عن الشيء الخاص، وكون الورد بمعنى الوصول كما استظهره شيخنا الأعظم.

وعلى الاحتمالات الثلاثة الأخرى يكون الحديث أجنبياً عن البراءة، إلّا بناءً على ما تكلفه المصنف، كما ستعرفه في التوضيح.

مضافاً إلى توقف جريان أصالة عدم الوجود على القول بجريان الاستصحاب في الاعداد الألفية .

وأما ما أشرنا إليه من اعتراضات بعض محققي تلامذة المصنف في حاشيته الأنيقة عليه، فتعرض لمحصل بعضها، فنقول وبه نستعين :

إنّ كلامه عليه السلام يشتمل على جهتين :

الأولى : في معنى الإباحة التي تستفاد من كلمة « مطلق » .

الثانية : في نفي معنى الصدور عن الوجود الذي هو مورد الاستدلال بهذا الحديث ، وإثبات أنّ الوجود بمعنى الوصول ، لأنّه النافع في مسألة البراءة ، إذ الوجود بمعنى الصدور بإرادة إباحة ما لم يصدر فيه نهي واقعاً أجنبي عن البراءة ، ودليل لإباحة الأشياء قبل الشرع .

أما الجهة الأولى ، فمحصلها بتوضيح منّا : أنّ الإباحة المدلول عليها بقوله عليه السلام : « مطلق » إمّا عقلية بمعنى الأخرج العقلي ، في مقابل الحظر العقلي ، لكونه عبداً مملوكاً ، وإمّا شرعية ، وهي إمّا واقعية ثابتة لذات الموضوع لخلوّه عن المصلحة والمفسدة ، وإمّا ظاهرية ثابتة للموضوع بما هو مشكوك الحل والحرمة ، فالاحتمالات ثلاثة :

أما الاحتمال الأوّل - وهو الإباحة بمعنى الأخرج العقلي - فحاصل الكلام فيه : صحة جعلها مغيّاةً بعدم صدور النهي واقعاً ، لأنّ الملحوظ فيه حال العقل مع الغض عن الشرع ، ومن المعلوم أنّ غايته صدور النهي من الشارع ، سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل .

لكن حمل الإباحة على هذا المعنى الذي يحكم به عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للإمام عليه السلام المعدّ لتبليغ الأحكام ، خصوصاً بملاحظة أنّ الخير مروى عن الإمام الصادق عليه السلام بعد ثبوت الشرع وإكمال الشريعة ، سيّما في المسائل العامة البلوى التي يقطع بصدور أحكامها عن الشارع ، فلا فائدة في جعل الإباحة مع قطع النظر عن الشرع .

وأما الاحتمال الثاني - وهو الإباحة الواقعية - فمحصله: أنه لا يعقل ورود حرمة في موضوعها، للزوم الخلف، إذ المفروض لا اقتضائية الموضوع للمصلحة والمفسدة، وذلك يناfi فرض اقتضائته للمفسدة الداعية إلى تشريع الحرمة. لا يقال: لا اقتضائته إنما هي من حيث ذاته، وذلك لا ينافي اقتضائته للمفسدة بعنوان ثانوي يقتضي الحرمة.

فإنه يقال: ظاهر الخبر هو وحدة متعلقي الإباحة والنهي عنواناً، فالماء الذي بعنوانه صار مباحاً هو بهذا العنوان يتعلق به النهي، لا بعنوان آخر ينطبق عليه، بحيث يكون موضوع النهي ذلك العنوان كالغصب، فورود النهي في الماء المغصوب لا يقتضي صدق ورود النهي في الماء بعنوانه وإن صدق بعنوان المغصوب، هذا ما يقتضيه ظاهر الحديث من كون الإباحة مغياً بورود النهي في موردها.

وأما إذا أريد بورود النهي تحديد الموضوع وتقييده، فلا يصح أيضاً، سواء أكان بنحو المعرفية والمشيورية، بأن يراد أن الموضوع الذي لم يرد فيه نهي مباح، والموضوع الذي ورد فيه نهي ليس بمباح، أم كان بنحو تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الضد الآخر حدوثاً أو بقاءً.

وجه عدم الصحة: أنه على الأول يلزم حمل الخبر على ما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام.

وعلى الثاني يلزم شرطية عدم الضد لوجود ضده حدوثاً أو بقاءً، وقد ثبت في محله عدم معقولية ذلك، فلا معنى لتقييد موضوع الإباحة الواقعية بعدم ورود النهي على كلا التقديرين.

فالمتحصل: أنه لا سبيل إلى استظهار الإباحة المالكية، وهي اللا حرج العقلي، وكذا الإباحة الشرعية الواقعية من الحديث أصلاً.

وأما الاحتمال الثالث - وهو الإباحة الظاهرية الثابتة لمشكوك الحل والحرمة الناشئة عن المصلحة التسهيلية - فتوضيحه: أنه لا يصح جعل هذه الإباحة مغياً

ولا محدّدة ومقيّدة بعدم صدور النهي في موضوعها واقعاً، لوجوه ثلاثة:

الأول: أنّ موضوع الإباحة الظاهرية هو الشيء المشكوك حكمه الواقعي، وهذا الموضوع مغنياً بالعلم بالحكم، نظير قوله عنه: « كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام » حيث أخذ العلم بالحرمة غايةً للحلية الظاهرية، ويستحيل أن تكون الإباحة الظاهرية مغياً بصدور النهي واقعاً، وإلاّ لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام، وهو في الاستحالة كتخلف المعلول عن علته التامة.

توضيحه: أنّ موضوع الإباحة الظاهرية - وهو الجهل بالحكم الواقعي - لا يرتفع بمجرد صدور النهي واقعاً وعدم العلم به، لاجتماعه معه حينئذٍ، فإن قلنا بارتفاع هذه الإباحة بمجرد صدور النهي واقعاً مع بقاء الجهل به، لزم ارتفاع الحكم وهو الإباحة الظاهرية عن موضوعه وهو الجهل بالحكم الواقعي، وليس هذا إلاّ تخلف الحكم عن موضوعه، ولا مناص عن هذا المخذور إلاّ بجعل الورود بمعنى الوصول.

الثاني: أنّ الإباحة الظاهرية حيث إنّها مغياة بصدور النهي واقعاً أو مقيّدة بعدم صدوره واقعاً، فمع الشك في حصول الغاية أو القيد لا يصح ترتيب آثار الإباحة، بل لا بدّ في ترتيبها من إحراز عدم تحقق الغاية أو القيد - أعني به صدور النهي - والمفروض أنّ عدم صدوره غير محرز وجداناً، فلا بدّ من إحرازه تعبداً بأصالة عدم صدور النهي، حتى تثبت الإباحة فعلاً للموضوع المشكوك.

وحينئذٍ، فإن كان الغرض من إجراء الأصل مجرد نفي الحرمة ودفع تبعاتها ظاهراً، فلا مانع منه، إلاّ أنّه ليس من الاستدلال بالخبر، بل بالأصل.

وإن كان الغرض من إجراءاته التعبد بالإباحة المغياة أو المقيّدة بعدم صدور الحرمة، أو تحقيق موضوع تلك الإباحة، فحينئذٍ يرتبط الاستدلال بالخبر، إلاّ أنّه لا يجري الأصل لإثبات شيء من هذه الأمور، وذلك لعدم إمكان إرادة الإباحة الواقعية والظاهرية من المرسلة حتى يجري فيها الاستصحاب. واستصحاب الإباحة المالكية

بمعنى اللا حرج غير جارٍ أيضاً، لعدم كونها حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي .
كما لا يجري الأصل أيضاً لتحقيق موضوع الإباحة، لأنها إن كانت من لوازم
عدم النهي الأعم من الواقع والظاهر - كوجوب الإطاعة وحرمة المعصية اللذين هما
من لوازم الحكم مطلقاً وإن كان ظاهرياً ثابتاً بالأصل - جرى الأصل فيها، ولكن من
الواضح أنّ الإباحة قبل الشرع هي اللا حرج عقلاً حقيقةً، لا اللا حرج قبل الشرع
ظاهراً مع ثبوته واقعاً.

وبعد عدم جريان الأصل، فالاستدلال بالخبر يندرج في التمسك بالدليل في
الشبهة المصدقية، إذ المفروض عدم إحراز عدم صدور النهي حتى يندرج المشكوك في
قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» لتثبت إباحته ظاهراً.

الثالث: قال عليه السلام: «إنّ ظاهر الخبر جعل ورود النهي غايةً رافعةً للإباحة الظاهرية
المفروضة، ومقتضى فرض عدم الحرمة إلّا بقاءً هو فرض عدم الحرمة حدوثاً،
ومقتضاه عدم الشك في الحلية والحرمة من أوّل الأمر، فما معنى جعل الإباحة
الظاهرية المتقومة بالشك في الحلية والحرمة في فرض عدم الحرمة إلّا بقاءً؟».

وتوضيحه: أنّ جعل الورد بمعنى الصدور مستلزم لانقلاب الإباحة الظاهرية
المدلول عليها بقوله عليه السلام: «مطلق» إلى الإباحة الواقعية، حيث إنّ ظاهر قوله: «حتى
يصدر» أنّ الشك دائماً هو في بقاء الإباحة لا في حدوثها، لدلالة الغاية على أنّ
المجموع قبل النهي هو حكم آخر، وقد دلّ قوله: «مطلق» على أنّه هو الإباحة
لا غيرها.

وعليه، فيتمحض الشك في بقاء الإباحة، لعدم صدور النهي واقعاً، أو عدم
بقائها، لصدوره، فقبل الشك في تشريع الحرمة لا ريب في القطع بعدمها، ولازم
العلم بعدم النهي هو العلم بالإباحة الواقعية لا الظاهرية، إذ المفروض أنّه لا شك في
الحرمة قبل صدور النهي حتى يستفاد من قوله عليه السلام: «مطلق» إباحة المشكوك حليته
وحرمة ظاهراً، بل المعلوم عدم الحرمة، ومن الواضح أنّ الأشياء قبل الحرمة مباحة

واقعا لا ظاهراً.

وهذا ما ذكرناه من استلزام جعل الورود بمعنى الصدور لتبديل الإباحة الظاهرية بالواقعية، وأجنبية المرسلة عن مسألة البراءة، وكونها دليلاً على إباحة الأشياء قبل الشرع، كما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

هذا بعض ما أفاده **مَنْحَرُ** في الجهة الأولى.

وأما الجهة الثانية، فقال فيها: « والتعبير عن الوصول بالورود تعبير شائع لا ينسب إلى أذهان أهل العرف غيره، بل الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات: أن الورود ليس بمعنى الصدور أو ما يساوقه، بل هو معنى متعدّد بنفسه، فهناك بلحاظه وارد ومورود، فيقال: ورد الماء، وورد البلد، ووردني كتاب من فلان، وإن كان بلحاظ إشراف الوارد على المورود ربما يتعدّى بحرف الاستعلاء». فالورود من الأمور المتضايقة المتقومة بوجود كلا المتضايقين.

وفي المقام يكون الوارد هو الحكم، والمورود المكلف، ولو كان معنى الحديث: - كل شيء مطلق حتى يصدر فيه نهي - لزمه تحقق أحد المتضايقين - أعني به الحكم - بدون الآخر، وهو محال، فلا بدّ أن يكون الورود بمعنى الوصول.

نعم، قد يكون الوارد أمراً له محلّ في نفسه كالحكم، فإنّ متعلق الحكم محلّ الوارد، مثل «ورد في الخمر نهي» ولا يصح أن يقال: «ورده نهي» فإنّ الموضوع - وهو الخمر - محلّ الوارد باعتبار كونه موضوع حكم الشارع ومتعلق متعلقه، لا المكلف الذي هو المورود، ويكون المكلف موروداً عليه، ولكن في هذا الحديث ليس المورود إلّا المكلف لا محلّ الوارد، ولذا لو لم يكن الوارد محتاجاً إلى المحلّ لا يتعدّى إلّا بنفسه أو بحرف الاستعلاء بلحاظ الإشراف.

والحاصل: أنّ التضايق يقتضي وجود مورودٍ للوارد، وورود النهي لما كان بوصوله إلى المكلف، فلا مناص من حمله على الوصول، لا على الصدور. **فالمحصل:** أنّه بناءً على ما تقدم يتم الاستدلال بالمرسلة على البراءة.

هذا توضيح بعض ما أفاده المدقق الاصفهاني في حاشيته الأنيقة "١".

أقول: يمكن المناقشة في مواضع من كلماته رحمته.

منها: ما أفاده في وجه امتناع إرادة الإباحة الواقعية من «مطلق» مع كونها مغيةً بصدور النهي - من أن الإباحة متقومة بلا اقتضاء موضوعها للمفسدة، فلا يعقل ورود نهي فيه منبعث عن اقتضائه لها - إذ فيه: أن عدم المعقولية إنما يتصور فيما إذا كان الموضوع علّة تامة للمفسدة التي ينبعث عنها النهي، إذ لا يعقل حينئذٍ إباحته الناشئة عن عدم اقتضائه للمفسدة، فإن اجتماع الاقتضاء والاقتضاء من اجتماع النقيضين الممتنع.

وأما إذا كان الموضوع مقتضياً للمفسدة لا علّة تامة لها، والإباحة ناشئة تارة من عدم المقتضي للمفسدة، وأخرى من تراحم المقتضيين للوجوب والحرمة مع عدم رجحان أحدهما على الآخر، وثالثة من وجود مانع يمنع عن تأثير المقتضي في تشريع الحرمة، فلا محذور في الاجتماع، لعدم فعلية جميع الملاكات وما يترتب عليها من الأحكام حينئذٍ، فلا موجب للالتزام بتقوم الإباحة دائماً بعدم المقتضي للمفسدة حتى يمتنع اجتماعها مع المقتضي لها.

هذا، مضافاً إلى: أن الاتصاف بالاقضاء والاقتضاء ليس في زمان واحد، إذ مع دخل الشرائط الخاصة كالزمان والمكان وغيرهما في الملاكات - كدخل الشرائط العامة فيها - يتضح أنه لا مانع من عروض الحرمة على ما كان مباحاً كالجمع بين الأختين، فإنه على ما يظهر من بعض الروايات كان جائزاً، ولذا روي أن يعقوب عليه السلام جمع بين أختين ولدتا له يوسف وأخاه يهودا، وفي شرع الإسلام صار حراماً.

وكذا القصاص في القتل العمدى، فإنه حرام في قتل الوالد ولده، وجائز في

غيره.

و كالأرباب، فإنَّها حرام في بعض الموارد، وجائز في بعضها الآخر. وغير ذلك من الأشياء التي يتعلق الحِلُّ والحَرمةُ بها بعنوانيها الأولى، فتأمل.

فالمتحصل: أنَّه لا مانع من كون الإباحة الواقعية مغيَّةً بصدور النهي.

ومنها: ما أفاده من امتناع جعل الإباحة الواقعية مع كون « حتى يصدر » قيداً للموضوع وتحديدأ له، إذ فيه: أنَّه بناءً على المعرفية والمشيورية يتم معنى الحديث، وليس ذلك بياناً لأمرٍ بديهي غير مناسب لشأن المعصوم عليه السلام، فإنَّه لو أُريد بالإطلاق الإلحاح العقلي كان لما ذكره وجه، مع الغض عمَّا سيأتي من المناقشة فيه أيضاً.

ولكن المفروض الإباحة الواقعية التي هي من الأحكام الخمسة التكليفية والمتوقفة على الجعل والتشريع جدّاً، ولولاه لم يصح إسنادها إلى الشارع، ولا يلزم اللغوية من بيان هذه الإباحة، مع استقلال العقل بالألّا حرجية مقابل الحظر.

وذلك لما فيه أولاً: من انتقاضه بمثل حديث الرفع، مع استقلال العقل بقاعدة القبح.

وثانياً: من ترتب الأثر الشرعي على جعلها بالخصوص، ضرورة أنَّه يجري الاستصحاب في نفس هذا المجهول الشرعي عند الشك في ورود النهي عنه، ولا يجري في اللا حرجية العقلية، كما صرَّح هو عليه السلام به من جهة أنَّها ليست من مقولة الحكم حتى يتعبد بها بالاستصحاب.

نعم، ما أفاده عليه السلام في وجه امتناع تقييد موضوع الإباحة بعدم ورود النهي عنه في غاية المتانة، لما تقرَّر في محله من أنَّ الضدين في رتبة واحدة وجوداً وعدمأ، وعليه فيمتنع أنَّ يكون عدم صدور النهي قيداً للإباحة.

وما أُفيد « من أنَّه خلط بين الأمور التكوينية والاعتبارية، وأنَّ الممتنع هو عدم مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر في التكوينيات، دون الاعتباريات التي منها

الأحكام الشرعية، فلا مانع من تقييد الإباحة بعدم صدور النهي^(١)، غير مفيد، إذ المفروض أنّ الأمر الاعتباري تابع لكيفية اعتباره، فالملكية مثلاً من الأمور الاعتبارية المنوطة برضا المالك، فإذا فرض حصولها قبل تحقق رضاه لزم الخلف وعدم شرطية ما فرض شرطاً لحصولها، ومقتضى شرطيته وكونه من أجزاء علّة الملكية هو تقدمه عليها.

وعليه، فمجرد كون الإباحة والحرمة وغيرهما من الأحكام أموراً اعتبارية لا يوجب صحة تقييد الإباحة بعدم ضدها، مع تسليم التضاد بينهما الموجب لوحدة رتبتهما.

والحاصل: أنّ ما أفاده بَيِّنَاتُ في وجه امتناع أخذ عدم النهي قيداً في موضوع الإباحة الواقعية تام لا غبار عليه، فلا يمكن جعل «المطلق» بمعنى المباح الواقعي. لكن قد عرفت الإشكال في الفرض السابق، وأنّ إرادة الإباحة الشرعية الواقعية من قوله عَلَيْهِ: «كل شيء مطلق» بمكان من الإمكان.

ومنها: ما أفاده في أوّل المحاذير الثلاثة بناءً على إرادة الإباحة الظاهرية - من لزوم تخلف الحكم عن موضوعه التام - فنقول: أنّه لا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه مطلقاً، سواء أكان صدور النهي غاية أم قيداً.

توضيحه: أنّه - بناءً على جعل «حتى يصدر فيه نهي» قيداً للإباحة الظاهرية المدلول عليها بـ «مطلق» - لا يكون موضوع الإباحة هو المشكوك بقول مطلق، بل موضوعها هو المشكوك المقيّد بعدم صدور نهي فيه، وبمجرد صدور النهي تنتفي الإباحة بانتفاء أحد جزأي موضوعها، وهذا ليس من تخلف الحكم عن موضوعه، المساوق لتخلف المعلول عن علّته التامة المستحيل، إذ تخلف الحكم عن الموضوع الواحد لجميع قيوده وحدوده غير معقول إلّا في النسخ. وما قد يرى من التخلف

أحياناً ليس منه حقيقة، بل إنَّما هو لتغير بعض قيود الموضوع، كالوضوء الحرجي الذي لا يترتب عليه محموله وهو الوجوب، والبيع الضروري الذي لا يترتب اللزوم عليه.

وفي المقام، لا بدّ في الحكم بالإباحة الظاهرية من إحراز جزأي الموضوع وهو الشكّ وعدم صدور النهي، فلو شكّ في صدور النهي ولم يكن طريق إلى إحراز عدمه، لم يحكم عليه بالإباحة الشرعية الظاهرية، لقصور هذه المرسلة عن بيان حكم هذا الموضوع، فلا بدّ في إحراز حكم الواقعة من الرجوع إلى سائر أدلة البراءة.

وبالجملة: لا يلزم تخلف حكم عن موضوع أصلاً، لما عرفت من عدم كون الموضوع عنوان « المشكوك » الجامع للشك في صدور النهي أيضاً حتى يترتب المحذور.

نعم، ما أفاده فتاوى من محذور تخلف الحكم عن موضوعه التام يتوجّه على صاحب الكفاية وغيره ممّن يجعل « مطلق » بمعنى المباح الظاهري، والورود بمعنى الصدور، بناءً على كون « حتى يصدر » غايةً للحكم بالإباحة لا قيداً لموضوعها، ضرورة أنّ الموضوع هو ذات المشكوك الجامع للشك في تشريع النهي، وحينئذٍ فاللازم الحكم بالإباحة رعايةً لاقتضاء الموضوع، والتوقف عنه بمقتضى الشك في تحقق الغاية أعني بها صدور النهي.

ومنها: ما أفاده في إجراء الأصل، فنقول: إن أُريد بإجرائه إثبات الإباحة بالمعنى الأخص، فهو مثبت، لأنّه من إثبات أحد الضدين بنفي الضد الآخر، وهو الحرمة، أو لأنّه من إثبات ذي الغاية بعدم غايته.

وإن أُريد به إثبات الجواز بمعنى اللا حرج، فهو غير جارٍ، لعدم كون الجواز حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي.

وإن أُريد إجراء الأصل في نفس الإباحة، فهو وإن كان سليماً عن مناقشته فتاوى، لما عرفت من إمكان إرادة الإباحة من الحديث، ولكنه مبني على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

وأما ما أفاده في المحذور الثالث، فهو متين لا غبار عليه.

ومنها: ما استبعده من حمل الخير على بيان الإباحة العقلية، لاستقلال عقل كل عاقل باللاحرج قبل الشرع. إذ فيه: أن عدم مناسبة بيان هذه الإباحة لمقام الإمام عليه السلام منوط بأمرين غير ثابتين:

أحدهما: أن يكون مرادهم بالقبلية في مسألة «أن الأشياء قبل الشرع على الحظر أو الإباحة» القبلية الزمانية، يعني: أن الأفعال قبل بعثة الأنبياء عليه السلام أو قبل التشريع محظورة أو مباحة، فيكون بيان الإمام عليه السلام أنها على الإباحة بعيداً عن مقامه، لكونه بياناً لأمر لا فائدة فيه أصلاً، لأن الأحكام قد شرعت وبيّنها النبي ﷺ والأئمة عليه السلام، ولا يترتب ثمرة على بيان الإباحة قبل الشرع حينئذٍ.

وأما إذا أُريد بالقبلية، القبلية الرتبة، كما يساعده عنوان هذه المسألة وأدلة القائلين بالحظر والإباحة والوقف، بمعنى «أن الأشياء بنظر العقل مع الغض عن الشرع هل هي محظورة أم مباحة؟» فليس بيان الإمام عليه السلام: «كل شيء مطلق» بعيداً عن مقامه، لأنه يرشد إلى أنها على الإباحة، فتصلح المرسلة للاستدلال بها على أصالة الإباحة في مسألة الحظر والإباحة.

ثانيهما: أن إباحة الأشياء قبل الشرع لو كانت مما يستقل بها عقل كل عاقل كان لما أفاده من الاستبعاد وجه، لأنه بيان لما هو بديهي.

ولكن الظاهر خلافه، فإن نزاع الحظر والإباحة مما تضاربت فيه آراء أعلام العلم والتحقيق، فالسيد المرتضى على الإباحة، وجماعة على الحظر، والشيخان على الوقف. فلو كانت اللاحرجية العقلية كاستحالة اجتماع النقيضين في البدهة والضرورة، لم يبق مورد لذلك النزاع.

وعليه، فلا مانع من حمل «مطلق» على الإباحة المملكية قبل الشرع، وكون المرسلة رداً على أصالة الحظر والوقف.

ومنها: ما أفاده من أن مقتضى كون الورود من الأمور المتضايقة إرادة الوصول منه دون الصدور، إذ لا يعقل تحقق أحد المتضايقين دون الآخر، والمورود هنا ليس إلّا

المكلف دون متعلق الحكم.

إذ فيه: أن استظهار الوصول من ورود بالتضاييف المختص بهذا المعنى كما هو مفروض كلامه تتبع، دون معناه الآخر وهو الصدور، غير ظاهر، ضرورة أنه لا مجال للبناء على التضاييف إلا بعد إثبات كون الورد بمعنى الوصول، وإثباته مع استعمال الورد في كلا المعنيين - وهما الصدور والوصول، وفرض اختصاص التضاييف بالثاني - مشكل، بل إثبات ذلك بالتضاييف محال، لاستلزامه الدور، بداهة توقف التضاييف على كون الورد بمعنى الوصول، والمفروض توقفه على التضاييف.

نعم، لو أريد إثبات معنى الوصول للورد بكثرة موارد الاستعمالات، وأن الورد لم يستعمل غالباً إلا في الوصول الذي يحتاج إلى المورود، بحيث لا يتبادر منه عند الإطلاق إلا هذا المعنى، كان ذلك وجيهاً، ولم يرد عليه إشكال الدور. لكن ظاهر كلامه تتبع استظهار كون الورد بمعنى الوصول من التضاييف، بحيث يكون التضاييف بنفسه من الأدلة.

وكيف كان، فلو ثبت شيوع استعمال الورد بمعنى الوصول كما هو الظاهر، بحيث يتبادر منه هذا المعنى بلا قرينة، صح الاستدلال بالمرسلة على البراءة، كما استدل بها عليها شيخنا الأعظم تتبع، وإلا لم يصح الاستدلال بها لمكان الإجمال.

وإن لم يثبت الشيوع المزبور أو ادّعي ظهوره في الصدور، لأن ظاهر الحديث هو بيان الورد في نفسه المساوق للصدور، فكأنه قيل: كل شيء مطلق حتى يصدر فيه نهي، فيراد بالإطلاق حينئذٍ اللا حرج العقلي، لأنه المناسب لأن يغيا بصدور النهي فيه، كان دليلاً على الإباحة في مسألة الحظر والإباحة، وليس دليلاً لمسألة البراءة.

كما أنه ليس دليلاً على الإباحة الشرعية الواقعية لكل شيء إلى أن يصدر فيه نهي، إذ لازمه تعدد التشريع للموضوع الواقعي، وذلك لأن المجعول الشرعي الواقعي أولاً لكل شيء على ما يظهر من الحديث هو الإباحة، ثم الحرمة والنهي طارٍ عليها، فكل ما نهي عنه كان مباحاً، ثم عرض عليه النهي.

لا يقال: نعم^(١)، ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتمّ.
فإنّه يقال^(٢): وإن تمّ الاستدلال

(١) استدراك على قوله: «ودلالته تتوقف» وتصحيح للاستدلال بالحديث حتى مع صدق الورود على الصدور، بيانه: أنّ الورود وإن كان صادقاً على الصدور أيضاً كصدقه على الوصول، وعدم ظهوره في خصوص بلوغ الحكم إلى المكلف، إلاّ أنّه يمكن تصحيح الاستدلال بالمرسلة حتى بناءً على إرادة الصدور والتشريع من قوله: «حتى يرد فيه نهى» وذلك لإمكان إحراز عدم الصدور من الشارع بالاستصحاب، حيث إنّ تشريع النهي من الحوادث المسبوق بالعدم، فيجري فيه استصحاب عدمه، وينقح به عدم صدور النهي من الشارع، فيشملة الحديث.

وعليه، فقوله: «نعم» تصديق لصحة إطلاق الورود على مجرد الصدور وإن لم يصل إلى المكلف، والمستشكل بقوله: «لا يقال» يريد إثبات تمامية الاستدلال بالرواية على البراءة، لا كما سلكه شيخنا الأعظم رحمته من جعل الورود بمعنى العلم والوصول، بل باستصحاب عدم الصدور، ليكون صغرى لقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» أي مباح ظاهراً، وهو المطلوب.

(٢) هذا دفع الإشكال، وتوضيحه: أنّ الاستدلال على البراءة بهذا الحديث - بعد ضمّ استصحاب عدم الورود إليه - وإن كان تاماً، إلاّ أنّ الحكم بإباحة مجهول الحرمة حينئذٍ يكون بعنوان «ما لم يرد فيه نهى» لا بعنوان «أنّه مجهول الحرمة شرعاً» كما هو مورد البحث.

والفرق بين العنوانين واضح، فإنّ ما شكّ في حرمة يكون - بلحاظ أصالة

مع أنّه ليس كذلك، لأنّ كل شيء بحسب مقتضى ملاكه يجعل له أحد الأحكام الشرعية، لا أنّه يجعل فيه أولاً الإباحة ثم الحرمة مثلاً، فتدبر.

به ^(١) بضميمتها ^(٢)، ويُحَكَّم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه ^(٣)، إلّا أنّه ^(٤) لا بعنوان أنّه مجهول الحرمة شرعاً،

عدم ورود النهي عنه - بمنزلة ما عُلِمَ عدمُ ورود النهي عنه، فالحكم بإباحة مجهول الحرمة حينئذٍ يكون لأجل العلم بعدم حرمة. وهذا خلاف ما يقصده المستدلّ من الحكم بإباحته لأجل كونه مجهول الحكم، بمعنى دخل الجهل بالحكم الواقعي في موضوع الحكم بالإباحة، لأنّ موضوع أصالة البراءة هو ذلك، يعني الشكّ في الحكم، لا لأجل العلم بعدم حرمة ولو بالبناء على عدم ثبوت حكم في الواقع. وبعبارة أخرى: المطلوب هو الحكم بإباحة مجهول الحرمة لعدم العلم بحرمة، لا للعلم بعدم حرمة ولو تعبدًا، لأنّ مقتضى الاستصحاب هو الثاني. وعليه، فاستصحاب عدم ورود النهي لا يُثبت حكمَ المشكوك فيه الذي هو المقصود.

قال المصنف رحمته في الحاشية: «ولا يخفى أنّه لا يجدي فيما هو المهمّ ولو بضميمة أصالة عدم ورود النهي فيه، فإنّ ما شكّ في حرمة يكون بملاحظتها بمنزلة ما عُلِمَ بعدم ورود النهي فيه، وهو خارج عمّا نحن بصدده الآن» ^(١).

(١) أي: بالحديث.

(٢) أي: بضميمة أصالة العدم.

(٣) عطف تفسير لقوله: «إباحة» وضمير «إطلاقه» راجع إلى «مجهول».

(٤) أي: إلّا أنّ الحكم بالإباحة ليس بعنوان مجهول الحرمة كما هو المطلوب في

البراءة، وإثما هو بعنوان: ما يعلم عدمُ ورود النهي عنه.

بل بعنوان أته^(١) مما لم يرد عنه^(٢) النهي واقعاً^(٣).

لا يقال^(٤): نعم^(٥)، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من^(٦) الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة، كان^(٧) بهذا العنوان أو بذاك العنوان. فإثـه يقال^(٨):

(١) أي: أن مجهول الحرمة.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول المراد به مجهول الحرمة.

(٣) يعني: ولو تعبدأ، كما هو مقتضى إحراز عدم ورود النهي بالاستصحاب.

(٤) هذا الإشكال ناظر إلى قوله: «لا بعنوان أته مجهول الحرمة شرعاً» وتوضيحه: أن عنوان «ما لم يرد فيه نهى» الثابت بالاستصحاب وإن كان مغايراً لعنوان «مجهول الحرمة» لكن لا تفاوت بينهما في الغرض، وهو إثبات إباحة مجهول الحرمة كشرب التتن، فهذا الفعل مباح ظاهراً، سواء أكان بعنوان عدم ورود النهي عنه واقعاً، ولو تعبدأ كما هو مقتضى استصحاب عدم ورود النهي عنه، أم بعنوان كونه مجهول الحكم.

فالمـتـحصل من قوله: «لا يقال» هو صحة الاستدلال بهذا الحديث على البراءة، وإن كان الحكم بالإباحة بعنوان «ما لم يرد» لا بعنوان «مجهول الحرمة».

(٥) يعني: نُسلِّم أن التفاوت بين العنوانين موجود، لكنه لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم ... إلخ.

(٦) بيان للموصول في «فيما».

(٧) أي: سواء كان الحكم بالإباحة بعنوان «مجهول الحرمة» أو بعنوان «ما لم يرد فيه نهى».

(٨) محصل الجواب: أن التفاوت المذكور بين العنوانين موجب للتفاوت بينهما

حيث إنه ^{١١} بذاك العنوان لاختصاص ^{١٢} بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً،

فيما هو المهم منهما أيضاً.

توضيح ذلك: أنه إن كان الحكم بالإباحة لمشكوك الحكم بعنوان أنه « لم يرد فيه نهي » كان هذا الدليل - أعني به الحديث المذكور - أخص من المدعى، وذلك لأن الحديث إن دلّ على إباحة مشكوك الحكم بعنوان أنه مشكوك الحكم - بلا ضم استصحاب عدم ورود إليه - شمل جميع موارد الشك في الحكم حتى صورة فرض العلم الإجمالي بورود النهي عن ذلك الفعل المشكوك الحكم في زمان وإباحته في زمان آخر، إذ المفروض أن الفعل - فعلاً - مجهول الحرمة، والحديث دال على إباحته ظاهراً، فيحكم بإباحته.

وهذا بخلاف ضم الاستصحاب المذكور إليه، فإن الاستدلال به يختص حينئذ بما إذا شك في ورود النهي عنه، وأحرز عدم وروده بالاستصحاب، ولا تشمل ما إذا علم بورود نهي وإباحة معاً في شيء، واشتبه المتقدم منهما بالتأخر.

وجه عدم الشمول: أن استصحاب عدم ورود النهي عنه - الذي هو جزء لموضوع الحديث المذكور حسب الفرض - لا يجري حينئذ، إذ المفروض العلم بارتفاع إطلاق ذلك المشكوك الحكم بسبب العلم بورود النهي عنه، فليس مطلقاً حتى تجري فيه أصالة البراءة، مع أنه لا إشكال في أنه من مجاريها.

وبالجملة: فلو قيد المشكوك الحكم بعنوان « ما لم يرد فيه نهي » لم يشمل هذا الحديث جميع موارد الشك في الحكم التي منها تعاقب الحالتين.

(١) أي: حيث إن الحكم بإباحة « ما لم يرد فيه نهي » يوجب اختصاص الحديث ... إلخ.

(٢) الأولى تبديله بـ « يختص » لأنه يُؤَيِّدُ جعله جواباً لـ « حيث » المتضمن لمعنى الشرط، ولم يعهد دخول اللام على جوابه.

ولا يكاد يعم^{١١} ما إذا ورد النهي عنه في زمانٍ وإباحةٍ [وإباحته] في آخر، واشتبها^{١٢} من حيث التقدم والتأخر.

لا يقال: هذا^{١٣} لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.

والأولى سوق العبارة هكذا « فإنه يقال: إذا كان بذاك العنوان اختصاص بما لم يعلم ... إلخ ».

(١) أي: لا يكاد يعم الحكم بالإباحة - الذي جعل لعنوان « ما لم يرد فيه نهي » - لما إذا ورد النهي عنه في زمانٍ ... إلخ.

(٢) كما في موارد تعاقب الحالتين، وقد عرفت توضيحه.

(٣) يعني: أن التفاوت المذكور بين العنوانين - وهو صيرورة الدليل أخص من المدعى - فيما إذا قيّد المشكوك الحكم بعنوان « ما لم يرد فيه نهي » مسلّم، لو لم يثبت عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة، كيف؟ وهو ثابت، حيث إنّ الأُمَّة بين مَنْ يقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً - يعني سواء أكان الفرد المشتبه ممّا تجري فيه أصالة عدم ورود النهي عنه، أم لا تجري فيه كمورد تعاقب الحالتين - كالمحدثين، وبين مَنْ يقول بالبراءة فيها كذلك، وهُم المجتهدون، ولم يدّع أحدُ التفصيل بين الأفراد المشتبهة، بأن يقول بالبراءة فيما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي، ويقول بالاحتياط فيما لا تجري فيه كمورد التعاقب. وعليه، فالتفاوت المذكور مرتفع.

والحاصل: أنّ إشكال أخصّيّة الحديث من المدعى يندفع بتعميم دلالته بعدم القول بالفصل في الحكم بالإباحة بين أفراد مشتبه الحكم، فما لا تجري فيه أصالة عدم يلحق بالموارد التي تجري فيها.

وبالجملة: فببركة عدم الفصل بين الموارد نلتزم بالبراءة في موارد تعاقب الحالتين أيضاً.

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها^(١) الفصل، إلا أنه إنما يُجدي فيما كان

(١) أي: وإن لم يكن بين أفراد ما اشتبهت حرمة فصل، إلا أنه ... إلخ.

وتوضيح ما أفاده في الجواب: أن التلازم في الحكم بالإباحة بين أفراد ما اشتبهت حرمة وإن كان ثابتاً، إلا أن المتيث لأحد المتلازمين لا يجب أن يثبت الملازم الآخر مطلقاً يعني دليلاً كان هذا المتيث أم أصلاً، بل إنما يثبت إذا كان هذا المتيث دليلاً، حيث إن الدليل يثبت للوالم والمزومات والملازمات، بخلاف الأصل، فإنه قاصر عن إثبات الملازم الآخر.

مثلاً: إذا قلنا بالملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده، فإن ثبت الأمر بالدليل الاجتهادي - كالأمر بالصلاة الثابت بمثل قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ - ثبت ملازمه وهو النهي عن ضد الصلاة كالاغتغال بالكتابة، فيما إذا ضاق وقت الصلاة. وإن ثبت الأمر بالأصل العملي - كاستصحاب وجوب الصلاة لمن كان عليه فريضة وشك في الإتيان بها والوقت باقٍ - لم يثبت ملازمه المذكور، لعدم ثبوت اللوالم بالأصول العملية كما حرر في محله.

وكذا لو قلنا بثبوت الملازمة بين حرمة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه وبين نجاسته، فإن ثبت حرمة الدليل ثبتت نجاسته أيضاً، وإن ثبت بالأصل كاستصحاب عدم ذهاب ثلثيه لم تثبت نجاسته، لما تقدم، وهكذا.

ففي المقام: إن كان المتيث للإباحة في « ما لم يرد فيه نهي » هو الدليل، فلا إشكال في ثبوت الفرد الآخر الملازم لما لم يرد فيه نهي أعني به مجهول الحرمة. وإن كان المتيث للإباحة هو الأصل - كما هو مفروض البحث، إذ المتيث للإباحة في « ما لم يرد فيه نهي » هو الاستصحاب - لم يثبت به الملازم أعني به الإباحة في مجهول الحرمة، لما قرر في محله من عدم حجية الأصل في اللوالم والملازمات. نعم، إذا فرض التلازم بين الأفراد في الحكم مطلقاً وإن كان ظاهرياً،

المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل، لا الأصل (*) فافهم^{١١}.

فلا بأس به.

ولعلّ مقصود مدّعي الإجماع المركّب ثبوت الملازمة بين الأفراد المشتبهة حتى في الحكم الظاهري.

١) لعلّه إشارة إلى: أنّ المثبت للحكم بالإباحة هو الدليل لا الأصل، نعم الأصل ينقح الموضوع - وهو عدم الورود - ثم يشمل قوله **عَلَيْهِ**: «كل شيء مطلق» وهو نظير إحراز عالمية زيد بالاستصحاب ليندرج في قوله: «أكرم العلماء» فإنّ الدال على وجوب الإكرام هو الدليل لا الاستصحاب.

(*) لا يقال: ما الفرق بين المقام وبين ما تقدم في حديث الحل، حيث إنّّه ظاهر في البراءة في الشبهة التحريمية، وقد التزم المصنف بالبراءة في الشبهة الوجوبية بعدم الفصل، فليكن المقام كذلك، ولو كان الدليل هناك حديث الحل، فالدليل هنا استصحاب عدم ورود النهي.

فإنّه يقال: قد ذكّر بعضُ المدققين الفرق بما حاصله: أنّ الاستدلال بعدم الفصل في حديث الحل تام، لكون الثابت في كل من الشبهة التحريمية والوجوبية هو البراءة وهو حكم واحد، بخلاف عدم الفصل بين ما له حالة سابقة تجري فيها الإباحة الظاهرية بالاستصحاب، وما ليس له حالة سابقة، فإنّ إثبات الإباحة الظاهرية له يكون بعنوان أنّه مجهول الحل والحرمة، وبعد اختلاف منشأ الإباحة الظاهرية بالاستصحاب فيما له حالة سابقة، وبعبارة «مجهول الحل والحرمة» فيما ليس له حالة سابقة، لا مجال لدعوى عدم الفصل^{١٢}.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ موضوع الإباحة المستفادة من هذه الرسالة هو عنوان

وَأَمَّا الإِجْمَاعُ^(١) (*) ، فقد نُقِلَ على البراءة ، إلّا أنّه موهون ، ولو قيل

الاستدلال بالإجماع على البراءة

(١) معطوف على قوله في (ص ٧٨) : «أما الكتاب» وكلامه هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في الاستدلال على البراءة بالإجماع ، فينبغي أولاً نقل كلامه محرراً ، ثم توضيح المتن ، فنقول :
ذَكَرَ رحمته لتقرير الإجماع وجهين :

« ما لم يرد فيه نهي » وهذا العنوان وإن كان مغايراً لعنوان « المشتبه » الذي لا يجري فيه استصحاب عدم ورود النهي ، لكنّه ملحق به حكماً بالإجماع المركّب ، والحكم فيها متحد ، إذ لم يثبت الإباحة في العنوان الأوّل باستصحاب عدم صدور النهي حتى تكون الإباحة التعبدية الثابتة بالاستصحاب مغايرةً للإباحة الظاهرية التي يراد إثباتها لعنوان « مجهول الحرمة والحل » بل الأصل يُنقَحُ موضوع الحديث ، وإلّا لخرج عن الاستدلال بالحديث للإباحة إلى الاستدلال لها بالاستصحاب .

وعليه ، فالثابت بالمرسلة هو الإباحة الظاهرية وإن كان موضوعها محققاً بأصالة العدم ، ولا مانع من تسرية هذه الإباحة إلى عنوان « المشتبه حلّه وحرمته » ببركة عدم الفصل .

(*) إذا كان الإجماع على السعة وعدم الضيق من ناحية الإلزام الواقعي المجهول ، كان معارضاً لما دلّ على وجوب الاحتياط ، ولا بدّ من معاملة أحكام التعارض معهما .

لكنّ كلمات شيخنا الأعظم في نقل تقارير الإجماع لا تساعد على هذا المعنى ، إذ ظاهرها أنّه إرشاد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، وحينئذٍ فإدلة الاحتياط - على فرض تسليمها - حاکمة بل واردة على هذا الإجماع ، فلا ينهض دليلاً على البراءة ،

أحدهما: إجماع العلماء كلهم على البراءة في ما لم يرد فيه - من حيث هو هو - دليل عقلي أو نقلي على تحريمه، ثم ناقش فيه بقوله: «وهذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط»^(١).

ووجه المناقشة فيه واضح، فإنَّ المحدثين يدعون وجود الدليل العقلي أو النقلي أو كليهما على لزوم التوقف عند الشبهات والكف عنها، فهذا الإجماع غير محقق، بل تقديري، لإناطته بعدم ورود دليل عقلي أو نقلي على التحريم، فلا يصلح للمعارضة. ثانيهما: دعوى الإجماع المحصل على أنَّ الحكم في «ما لم يرد دليل على حرمة» من حيث هو - لا من حيث هو مجهول الحكم - هو جواز الارتكاب.

ثمَّ شرع في بيان طرق تحصيل هذا الإجماع قولاً وعملاً، وهي ترجع إلى وجوه خمسة.

الأول: أنَّ ملاحظة فتاوى العلماء من المحدثين والأصوليين في موارد من الفقه تشهد بعدم اعتمادهم في الحكم بحرمة فعلٍ من الأفعال على الاحتياط، واستشهد على هذه الدعوى بكلمات جمعٍ من الأصحاب، كثقة الإسلام الكليني والصدوق

لكن عدم نفيه عليها ليس لوجود المانع وهو أدلة الاحتياط فحسب، حتى تكون دلالته على البراءة - لولا الدليل الحاكم أو الوارد - تامة، بل إنَّما هو لقصور المقتضي فيه وهو كونه إجماعاً مدركياً لا تعبدياً.

وعليه، فليس وزانه وزان آية: ﴿وَمَا كُنَّا مَعْدِينَ﴾ بمعنى كونه للإرشاد إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لعدم تماميته في نفسه حتى لو لم تكن أخبار الاحتياط في البين.

والسيدين والشيخ وغيرهم، فراجع «١».

الثاني: الإجماعات المنقولة على البراءة، فإنها قد تفيد القطع بالإجماع المذكور.

الثالث: الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام بجواز ارتكاب المشتبه

من حيث هو.

الرابع: سيرة أهل الشرائع كافة على البراءة في مشتبه الحكم.

ويستفاد هذا الوجه من قوله يُؤَيِّدُ: «فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة بل في

كل شريعة على عدم الالتزام والإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه ... الخ» «٢».

الخامس: سيرة كافة العقلاء على قبح مؤاخذه الجاهل، ويستفاد هذا من

قوله: «بل بناء كافة العقلاء وإن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك» «٣».

هذا ملخص ما أفاده الشيخ الأعظم نُفَيْسُ.

وغرض المصنف من الإجماع على البراءة هو الوجه الثاني من وجهي تقريره

كما هو واضح، وهذا الإجماع وإن كان محصلاً في نظر الشيخ الأعظم، إلا أنه عند

المصنف منقول، إذ العمدية من وجوه تحصيله هو الوجه الثاني، أعني به الإجماعات

المنقولة، وهي مهما بلغت كثرة لا يحصل منها إجماع محصل كي يستدل به في المقام،

في عرض الاستدلال بالآيات والروايات المتقدمة، ومن هنا ناقش فيه في المتن

بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «موهون» وتوضيحه: أن الإجماع المنقول - لو

سُلمَ اعتباره في نفسه - فإن تحققه في مثل المقام ممّا ثبت حكمه بالدليل النقلي كما

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٥١ - ٥٣

«٢» المصدر، ص ٥٥

«٣» المصدر، ص ٥٦

باعتبار الإجماع المنقول في الجملة^(١) فإن^(٢) تحصيله في مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل^(٣)،

تقدم، والعقلي كما سيأتي، موهون، فلا إجماع حتى يثبت بالنقل.
والسرّ فيه واضح، فإنّ حجّية الإجماع المنقول مترتبة على إمكان تحصيل الإجماع التعبدى على حكم شرعي، إذ النزاع في اعتباره إنّما هو لكونه منقولاً بخبر الواحد، وأنّ دليل اعتباره هل يشمل الخبر الحدسي أم يختص بالحسّي؟ وهذا كلّ فرع تحقّق نفس الإجماع.

وفي المقام، حيث لا سبيل إلى الجزم به، لقوّة احتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه العقلية أو النقلية المستدلّ بها على البراءة، فلا يبقى اطمئنان بكشفه عن رأي المعصوم عليه السلام.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «في الجملة» وتوضيحه: أنّه لو سلّم تحقّق الإجماع المنقول في المقام، فهو غير معتبر أيضاً، لأنّه على القول باعتباره إنّما يعتبر في الجملة يعني فيما إذا لم يحتمل كونه مدركياً، وفي المقام حيث يحتمل ذلك، لاحتمال استناد المجمعين إلى ما ذكر فيه من الأدلّة العقلية والنقلية، فلا يكون هذا الإجماع حجّةً.

(١) كما إذا اتفق الكلّ على حكم شرعي ولم يحتمل كونه مدركياً، لعدم وجود ما يمكن استناد المجمعين إليه حينئذٍ من رواية ولو ضعيفة، أو قاعدة.

ويمكن أن يمثّل له بوجود الإخفات في التسيّحات الأربع في ثلاثة المغرب وأخيري الرباعيات. وباشتراط العارية بكون العين المعارة ممّا يصح الانتفاع بها مع بقائها، وبصحّة إعاره المنحة وهي الشاة للحلب، فإنّ الظاهر عدم استناد المجمعين في هذه الموارد إلى شيءٍ من قاعدة أو رواية ولو ضعيفة.

(٢) تعليل لقوله: «موهون» وقد تقدم توضيحه.

(٣) لما سيأتي من استقلاله بقبح العقاب بلا بيان.

ومن واضح النقل ^(١) عليه دليل، بعيد^(٢) جداً (*).

(١) من الآيات والأخبار المتقدمة.

(٢) خبرُ قوله: «فإنَّ تحصيله».

(*) مضافاً إلى عدم تحقق اتفاق الأصحاب بأجمعهم على البراءة فيما لم يرد فيه نصّ، لاختلاف المحدثين في الشبهة التحريمية، وتفصيل الحق بين ما يعمُّ به البلوى وغيره، بل الكلمات التي استظهر شيخنا الأعظم منها حكمهم بالإباحة أجنبية عن المدعى، وهي إباحة ما لم يرد فيه نصّ ظاهراً، إذ مقصودهم بها الإباحة التي يحكم بها العقل أي اللأ حرج العقلي، أو الإباحة الواقعية التي هي من الأحكام الخمسة التكليفية، فالحكي عن السيد المرتضى: «أنَّ ما لا مضرة فيه عاجلاً أو آجلاً فالأصل فيه البراءة» أي الإباحة بحكم العقل.

قال في الذريعة ما لفظه: «والصحيح قول من ذهب في ما ذكرنا صفته من الفعل إلى أنّه في العقل على الإباحة، والذي يدلّ على صحته: أنّ العلم بأنّ ما فيه نفع خالص من مضرة عاجلة أو آجلة له صفة المباح، وأنّه يحسن الإقدام عليه ... إلخ»^(١).

وقال الشيخ - في الفصل الذي عقده للبحث عن أنّ الأشياء هل هي على الحظر أو الإباحة - ما لفظه: «وذهب كثير من الناس إلى أنّها على الوقف، ويجوز كل واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله عليه السلام، وهو الذي يقوى في نفسي».

والذي يدلّ على ذلك: أنّه قد ثبت في العقول أنّ الإقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحاً مثل إقدامه على ما يعلم قبحه ... إلى أن قال بعد ذكر أدلة القائلين بالحظر والإباحة:

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ و﴿أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ وما شاكل ذلك من الآيات، وهذه الطريقة مبنية على السمع، ونحن لا نمتنع أن يدلّ دليل من السمع على أنّ الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر على ذلك، وإليه نذهب، وعلى هذا سقطت المعارضة بالآيات»^١.

ومن المعلوم أنّ المقصود من «الطيب» هو المباح الواقعي، ولا ربط له بالإباحة الظاهرية التي هي محل النزاع.

هذا، مضافاً إلى منع دلالة كلام الشيخ على الإجماع على الإباحة، لمعارضته لما ذكره في موضع آخر من العدة في أنّ الأصل في الحيوان الحرمة وفي غيره الإباحة، من ابتناؤه على القول بأصالة الإباحة، قال: «وأما بناءً على كون الأشياء على الحظر والمنع، فالجميع يحرم» وهذا ظاهر في اختلاف الأصحاب في عصر الشيخ وقبله في المسألة، فكيف ينسب إليه الإجماع على البراءة؟

وأما كلام ثقة الإسلام عليه السلام في ديباجة الكافي، فالظاهر أنّه أجنبى عن البراءة في ما لا نصّ فيه، فإنّه في الخبرين المتعارضين حكم بالتخيير، لوجود الحجة عليه بقوله عليه السلام: «بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم»^٢، وأنّه لا وجه للالتزام بالاحتياط فيهما، لاختصاص الأمر بالتوقف في مقبولة عمر بن حنظلة بزمان الحضور، ورفع اليد عنه لوجود النص على التخيير، وكيف يستفاد منه أنّه التزم بالبراءة في ما لا نصّ فيه، ولا في ما لم يعلم حكمه الواقعي؟

ولم يظهر منشأ قول شيخنا الأعظم بعد حكاية عبارة الكليني: «فالظاهر أنّ كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا»^٣.

١ «عدة الأصول، ج ٢، ص ٧٥٠

٢ «الكافي، ج ١، ص ٩

٣ «فرائد الأصول، ج ٢، ص ٥٢

وَأَمَّا الْعَقْلُ^١ فَإِنَّهُ قَدْ اسْتَقْلَّ بِقَبْحِ الْعُقُوبَةِ وَالْمُؤَاخَذَةِ عَلَى مَخَالَفَةِ

الاستدلال بالعقل على أصالة البراءة

(١) بعد أن فرغ من الاستدلال على البراءة بالنقل كتاباً سنة وإجماعاً، شرع في الاستدلال عليها بالعقل، وقد ادّعى شيخنا الأعظم رحمته إطباق العقلاء عليه، قال: «الرابع من الأدلة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف، ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه»^(١) (*).

توضيحه: أنه لا ريب في أن التكليف بوجوده الواقعي لا يكون محرّكاً للعبد بعثاً

وأما كلام الصدوق في الاعتقادات^(٢)، فليس ظاهراً في الإباحة الظاهرية، كما أنّ استفادة الإجماع التعبدية منه لا تخلو من تأمل.

والحاصل: أنّ الفتاوى التي استند إليها شيخنا الأعظم رحمته في تحصيل الإجماع على البراءة ليست ظاهرة في المدعى، فتدبر جيداً.

(*) قد يستشكل كما في حاشية الفقيه الهمداني رحمته على الرسائل في الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية بما محصله: أنّ كلام الشيخ رحمته يوهّم كون المراد بالبيان ما هو وظيفة الشارع أعني به بيان الأحكام الكلية، ومن المعلوم اختصاص قاعدة القبح حينئذٍ بالشبهات الحكمية، وعدم جريانها في الموضوع المشتبه بين موضوعين معلومي الحكم، حيث إنّ بيانه خارج عن وظيفته، وإنّما هو وظيفة العرف، وهذا هو الفارق بين الشبهة الحكمية والموضوعية.

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٥٦

«٢» الاعتقادات المطبوع ضمن مصنفات الشيخ المفيد، ج ٥، ص ١١٤

أو زجراً، بل الانبعاث نحو الفعل والانزجار عنه إنّما هما من آثار التكليف المنجز، وهو مدار الإطاعة والمعصية الحقيقيتين، إذ من الواضح أنّ الإنشاء الواقعي غير مؤثّر في انقذاح الداعي في العبد وقاصر عن تحريكه، فلا يكون مخالفة التكليف غير الواصل موجباً لاستحقاق العقاب، لعدم كونه هتكاً للمولى، ولا ظلماً عليه، ولا خروجاً عن زيّ العبودية، فلا تصح المؤاخذة مع عدم وصوله إلى العبد، لعدم استناد فوت غرض المولى إلى تقصيره، بل مستند إلى عدم البيان أو عدم تماميته، فلو عاقبه المولى - والحالة هذه - اندرجت معاقبته له في الظلم الذي لاشكّ في قبحه عقلاً، بناءً على ما هو الحقّ من القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

ولا فرق في استقلال العقل بقبح العقاب هنا بين عدم بيان المولى للتكليف

ولا بأس بنقل كلامه المتضمن لأولية تقرير القاعدة هكذا لتشمل كلتا الشبهتين: «قبح المؤاخذة على ما لا طريق للمكلف إلى العلم به بإرشاد عقله أو دلالة الشرع، فالمراد بالبيان في المقام هو مطلق طريق معرفة التكليف، لا خصوص الإعلام كما يوهمه العبارة، فليتملّ»^(١).

توضيحه: أنّ بيان التكليف لا يختص بإعلام الشارع، بل يراد به كل طريق يؤدّي إلى العلم به، سواء أكان بإرشاد العقل كقاعدة الملازمة ونحوها، أم بدلالة الشرع كالأدلة السمعية.

وعليه، فيمكن إزالة الجهل في الشبهة الموضوعية بإرشاد عقله الذي هو بيان، كبيانية الأدلة النقلية على الأحكام الكلية، فيصح حينئذٍ الاستدلال بقاعدة القبح على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، كجريانها في الشبهات الحكمية.

أصلاً، لعدم وصول إرادته الآمرية إلى مرتبة الفعلية، وبين عدم وصول البيان إلى العبد واختفائه عليه، بعد الفحص عنه في مظائه بقدر وسعه.

نعم، إذا كان غرضه بمثابة من الأهمية، كان عليه إيجاب الاحتياط تنميماً لقصور محرّكية الخطاب الأوّلي عنه.

وعليه، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان بنفسها تامّة ومّا يستقلّ بها العقل العملي، وسيأتي التعرض للنسبة بينها وبين قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

أقول: ينبغي التكلم أولاً فيما أفاده شيخنا الأعظم رحمته، ثمّ النظر في كلام الفقيه الهمداني.

أمّا تمسك الشيخ بقاعدة القبح في الشبهات الموضوعية، فيمكن توجيهه بأنّ البيان في هذه القاعدة أعمّ من الدليل الاجتهادي الدال على الحكم الواقعي، والدليل الفقاهتي المتكفل للحكم الظاهري، كإيجاب الاحتياط في الشبهات مطلقاً حتى الموضوعية، حيث إنّ بيان الحكم الظاهري للمشتبه موضوعاً وظيفه الشارع أيضاً، وإن كان تشخيص الموضوع وظيفه العرف، لكن بيان حكم كل موضوع حتى المردّد بين عنوانين معلومين حكماً كالمائع المردّد بين الخمر والخل، إنّما هو وظيفه الشارع، كما هو ظاهر قوله: «على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه».

فالمحصل: أنّه بناءً على التعميم المزبور للبيان - المأخوذ في قاعدة القبح - لا مانع من الاستدلال بها لجريان البراءة في الشبهات الموضوعية، ولا يرد عليه ما في الحاشية المتقدمة.

وأمّا ما أفاده الفقيه الهمداني رحمته من قوله: «قبح المؤاخذه على ما لا طريق للمكلف» فإن أراد بالموصول الحكم الكلّي الأوّلي، فيتوجه عليه: أنّه لا يشمل الشبهة الموضوعية، وهو خلاف ما أراده من شمول القاعدة لها، كما هو واضح.

وإن أراد به مطلق الحكم الكلّي الشامل للحكم الواقعي والظاهري ليشمل

التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجةً عليه^(١)، فإنَّهما^(٢) بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان. ولا يخفى أنَّه مع استقلاله بذلك^(٣)، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته،

(١) أي: على التكليف المجهول.

(٢) أي: فإنَّ العقوبة والمؤاخذة بدون الحجة عقاب بلا بيان.

(٣) أي: استقلال العقل بقبح العقاب والمؤاخذة من دون بيان، وغرضه دفع توهم، توضيح التوهم: أنَّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وإن كانت من المستقلات العقلية كما تقدم، إلَّا أنَّ المقام - وهو الشبهة بعد الفحص - يكون صغرى لقاعدة أخرى يستقل بها العقل بالضرورة، وهي «وجوب دفع الضرر المحتمل» لصلاحية الاحتمال للبيان.

الشبهات الموضوعية، فهو عين التوجيه الذي وجَّهنا به كلام الشيخ رحمته.

لكن الظاهر أنَّه لم يرد هذا المعنى، بقرينة قوله: «لا خصوص الإعلام» لظهوره في إعلام الشارع، وهو بيان الحكم الكلي.

وإن أراد به مطلق الحكم حتى الجزئي منه الثابت للموضوع الخارجي، فيتوجه عليه أولاً: أنَّ معرفة الأحكام الجزئية ليست منوطة ببيان الشارع، بل هي منوطة بمعرفة العرف انطباق الطبائع الكلية المتعلقة للأحكام على الموضوعات الخارجية.

وعليه، فتكون قاعدة القبح أجنبية عن الشبهات الموضوعية، ولا يصح الاستدلال بها على جريان البراءة فيها، وهذا خلاف مرامه رحمته.

وثانياً: أنَّ مقتضى قوله: «قبح المؤاخذة على ما لا طريق للمكلف إلى العلم به ... إلخ» اختصاص البراءة بالشبهات التي لا طريق إلى رفعها، مع أنَّ المدعى أعم من ذلك، لبنائهم على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية مطلقاً، وإن أمكن إزالة الشبهة فيها، ولعله رحمته بقوله: «فليتأمل» أشار إلى بعض ما ذكرناه.

تقريبه: أن المراد بالبيان الرافع لموضوع قاعدة القبح ليس خصوص الطريق الشرعي على الواقع كخبر الواحد، بل المراد به كل ما يكون صالحاً لتنجيز الخطاب، ورافعاً لقبح المؤاخذه على مخالفة التكليف أعم من الواقعي والظاهري، والشرعي والعقلي. وبهذا المعنى العام تكون قاعدة وجوب الدفع بياناً، ولذا حكموا في مواضع باستحقاق العقاب مع فقد الدليل النقلي.

كحكمهم بوجوب التّظّر في معجزة من يدّعي النبوة، لاحتمال صدقه المستلزم لوجوب متابعتة.

وبوجوب الفحص عن الحكم في الشبهات البدوية قبل الفحص.

وبالاحتياط في أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

وكحكمهم بصحة عقوبة الكافر والجاهل المقصّر.

والمستند في جميع ذلك حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، ولو لم تصلح هذه القاعدة لقطع عذر المكلف كان الاحتجاج عليه في الموارد المتقدمة ونحوها احتجاجاً بلا بينة وبرهان.

وعليه، فيرتفع موضوع قاعدة القبح بعد كون احتمال التكليف بياناً مقتضياً للاحتياط، فيقال مثلاً: شرب التتن المحتمل الحرمة محتمل الضرر، وكل محتمل الضرر يجب دفعه، فشرب التتن المحتمل الحرمة يجب دفعه، ولا يتحقق دفعه إلا بالاجتناب عنه، فيجب الاجتناب عنه.

وقد تحصل ممّا ذكرنا: أنّه لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، عند ارتفاع موضوعها بطرء احتمال الضرر الذي هو موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، هذا غاية توضيح التوهم.

ومحصل دفعه: أن قاعدة وجوب الدفع إما لا كبرى لها، وإما لا صغرى لها، وذلك لأن المقصود بالضرر - الذي هو موضوع القاعدة - إما العقوبة الأخروية، وإما الضرر الدنيوي.

أمّا على الثاني، فوجوب الاحتراز عن المضارّ الدنيوية المترتبة على الأفعال لا كلية له حتى تثبت كبرى القاعدة، لما سيأتي في كلام المصنف.

وأمّا على الأول، فإمّا أن يستقلّ العقل بقبح العقاب بلا بيان، وإمّا أن لا يستقلّ به، فإن استقلّ به فالمقام - وهو احتمال العقوبة في الشبهة الحكمية بعد الفحص - لا يكون صغرى للقاعدة المذكورة أعني بها قاعدة وجوب الدفع، إمّا لعدم صحته أو لعدم ثبوته، وذلك لأنّ الملازمة بين التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته إن كانت بين مخالفة التكليف بوجوده الواقعي مطلقاً - يعني سواء تنجّز أم لم يتنجّز - وبين استحقاق العقوبة، فاحتمال العقوبة في مخالفة الحكم الواقعي المحتمل وإن كان حينئذٍ ثابتاً، ويكون صغرى للقاعدة المذكورة، ولا بدّ من الاحتياط رعاية للقاعدة، لكنه غير صحيح.

وإن كانت بين مخالفة التكليف لا بوجوده الواقعي، بل بوجوده التنجّزي أي الذي قامت عليه الحجة، وبين استحقاق العقوبة - كما هو الحق، بشهادة جواز الاقتحام في بعض الشبهات ولو في خصوص الموضوعية منها بلا إشكال - فلا يثبت احتمال للعقاب مع فرض عدم وصول بيان إلى المكلف، حتى يكون صغرى لقاعدة الدفع.

والوجه فيه واضح، فإنّ التلازم بين احتمال التكليف واحتمال العقوبة فرع التلازم بين نفس المحتملين، أعني بهما مخالفة التكليف بوجوده الواقعي واستحقاق العقوبة عليها، وحيث إنّ لا تلازم بين المحتملين، لما عرفت من جواز الاقتحام في

بعض الشبهات ولو في خصوص الموضوعية منها، فلا تلازم بين الاحتمالين أيضاً. وبيان أوضح: أن قاعدة دفع الضرر المحتمل مؤلفة من صغرى، وهي قولنا: «احتمال الحرمة يوجب احتمال العقوبة» وكبرى، وهي قولنا: «وكل ما يوجب احتمال العقوبة يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب دفعه» ومع العلم بعدم العقاب فيما نحن فيه - بمقتضى حكم العقل بقبحه بدون البيان الواصل إلى المكلف - لا تتحقق صغرى القاعدة، حتى تنضم إليها كبراهها، وهي وجوب الدفع ليطم القياس، وينتج المطلوب، وهو وجوب دفع عقوبة مخالفة التكليف المحتمل.

ومجرد حكم العقل بالكبرى - وهي وجوب دفع العقاب المحتمل - لا يكفي في إثبات الصغرى أعني بها احتمال العقوبة، وذلك لأن الكبريات الكلية لا تُحرز صغرياتها في شيء من الموارد، بل لابد من إحرازها من الخارج حتى يصح تطبيق كبرياتها عليها.

وفي المقام كذلك، فإن الكبرى - أعني بها وجوب دفع العقاب المحتمل - لا تتكفل لإثبات الصغرى أعني بها احتمال العقاب، بل لابد من إحراز الصغرى من الخارج حتى تنطبق عليها الكبرى، ولا يمكن إثباتها بنفس الكبرى، للزوم الدور، وذلك لأن الصغرى تتوقف حينئذ على الكبرى، والمفروض أن الكبرى أيضاً متوقفة على الصغرى، وهو الدور.

والوجه فيه واضح، فإن وجوب دفع العقاب المحتمل متأخر رتبةً عن احتمال العقاب، لأن احتمال العقاب موضوع له، فما لم يثبت لم يجب دفعه، وهو - يعني احتمال العقاب - متأخر عن ثبوت بيانية هذا الاحتمال، فيكون وجوب دفع احتمال العقاب متوقفاً على احتمال العقاب، واحتماله متوقفاً على ثبوت بيانية هذا

الاحتمال. فينتج أن وجوب الدفع متوقف على ثبوت بيانية هذا الاحتمال. فلو أُريد إثبات بيانية هذا الاحتمال بوجوب دفع احتمال العقاب، كان ثبوت البيان متوقفاً على وجوب الدفع، فيكون وجوب الدفع متوقفاً على وجوب الدفع.

وببيان أوضح: لو أردنا إثبات احتمال العقاب بوجوب دفعه، فلا بد أن يكون وجوب الدفع مقدماً على احتمال العقاب حتى يثبت احتمال العقاب به، وبما أن احتمال العقاب موضوع لوجوب الدفع - لأن وجوب دفع العقاب فرع احتماله - فهو مقدّم على وجوب الدفع، فالنتيجة أن وجوب الدفع مقدّم على احتمال العقاب، واحتمال العقاب مقدّم على وجوب الدفع، فوجوب الدفع مقدّم على وجوب الدفع. أو قل: احتمال العقاب - لكونه موضوعاً لوجوب الدفع - مقدّم على وجوب الدفع، ووجوب الدفع لكونه مثبتاً لاحتمال العقاب مقدّم على احتمال العقاب، فاحتمال العقاب مقدّم على احتمال العقاب، وهذا هو الدور الباطل.

وعليه، فيختص جريان قاعدة الدفع بالشبهات البدوية قبل الفحص، حيث يكون نفس احتمال العقاب منجزاً ومحققاً لصغرى القاعدة وموضوعها، وهو العقاب المحتمل، ولا تجري في الشبهات البدوية بعد الفحص، كما هو مطلوب المستدل. وبتقرير آخر نقول: إن في المقام - وهو الشبهة البدوية بعد الفحص - قياسين، أحدهما ينتج البراءة، والثاني ينتج وجوب الاحتياط.

أمّا الأول، فهو: أن العقاب على التكليف المحتمل - بعد الفحص عنه بقدر الوسع واليأس منه - عقاب بلا بيان، والعقاب بلا بيان قبيح، فينتج أن العقاب على التكليف المحتمل قبيح، وإذا كان قبيحاً امتنع صدوره عن المولى، لامتناع صدور القبيح عنه.

وأما الثاني، فهو: أنَّ العقاب على فعل محتمل الحرمة ضرر محتمل، وكلُّ ضررٍ محتمل يجب دفعه عقلاً، فينتج أنَّ العقاب على فعل محتمل الحرمة يجب دفعه عقلاً، ولا يندفع إلاّ بالاجتناب عنه، ولا يتحقق الاجتناب عنه إلاّ بترك الفعل المحتمل الحرمة، فيجب تركه.

والقياس الأول مؤلف من صغرى وجدانية وكبرى برهانية، فتكون النتيجة قطعية لا محالة.

وليس القياس الثاني كذلك، فإنَّ صغراه - وهي احتمال العقاب على فعل محتمل الحرمة - ليست وجدانية، بل تتوقف على أحد أمور، كوجود البيان ولو في مرحلة الظاهر، أو تقصير المكلف في الفحص عنه، أو عدم كون العقاب بلا بيان قبيحاً، أو غير ذلك، والمفروض المسلّم عدم تحقق شيءٍ من هذه الأمور، فينتفي احتمال العقاب، فلا يتم القياس حتى ينتج المطلوب وهو وجوب الاحتياط.

وهذا بخلاف القياس الأول، فإنَّ صغراه - كما تقدم - كانت فعلية وجدانية، وكبراه برهانية عقلية، فلذا كان تاماً منتجاً للمطلوب وهو جريان البراءة.

وبهذا البيان ظهر ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع، إذ مع القطع بعدم العقاب - كما هو مقتضى القياس الأول - لا يبقى مجال لقاعدة الدفع، ضرورة ارتفاع موضوع صغراه بسبب القطع بعدم العقاب، كما هو واضح.

وبما ذكرنا من ارتفاع موضوع قاعدة الدفع تكويناً بسبب القطع بعدم العقاب ظهر أنَّ المراد بقول المصنف رحمته: «فلا يكون مجال هاهنا ... إلخ» هو خروج الشبهة البدوية بعد الفحص عن كبرى قاعدة الدفع حقيقةً وتخصّصاً لا تعدياً، فخروجها عن القاعدة نظير خروج زيد الجاهل عن عموم «أكرم العلماء» تكويني، لا تعدي

كخروج زيد العالم عنه تخصيصاً.

وليس المراد بعدم المجال ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع بمعناه المصطلح، وهو انتفاء موضوع الدليل المورد حقيقةً بسبب ورود الدليل الوارد بعناية التعبد، كارتفاع «اللايان» الموضوع لقاعدة القبح حقيقةً بورود أمانة غير علمية جعلها الشارع حجةً، وذلك لأنّ كلتا قاعدتي القبح والدفع عقلية، ولا تعبد في البين أصلاً.

مضافاً إلى أنّ مقتضى إرادة الورد المصطلح من العبارة المتقدمة هو تمامية قاعدة الدفع في نفسها، غاية الأمر أنّ قاعدة القبح مقدّمة عليها ورافعة لموضوعها، وهذا ينافي ما سيصرّح به من عدم كون قاعدة وجوب الدفع بياناً في حدّ ذاتها (*).

(*) ويشهد لما ذكرناه من التوجيه أمران:

أحدهما: تصرّجه الآتي بقوله: «فلا يكون مجال هاهنا ...» الدالّ على عدم كون قاعدة الدفع بياناً على الإلزام المجهول.

ثانيهما: كلامه في الحاشية معترضاً على الشيخ الأعظم رحمته، قال في حاشيته التالية لكلامه المتقدم في التوضيح ما لفظه: «وأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل لا يحتاج إليه في رفع قبح المؤاخذه فيما إذا قام فيه احتمالها لولاه، ولا يجدي في قيامه فيما لم يقم لولاه، ولهذا يكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردةً على هذه القاعدة»^(١).

لكن مراده بالورد في آخر كلامه ليس معناه المصطلح بقريضة عبارتيه المتقدمتين، وصرّح كلامه في المتن، حيث إنّ أسقط قاعدة الدفع عن البيانية بالكلية، وأنّها لا تجدي في إبداء احتمال العقوبة فيما لم يتنجز الحكم بدليل آخر، فلعلّ التعبير به للمماشاة مع الشيخ الأعظم رحمته، حيث صرّح بورود هذه على تلك.

هذا كله بناءً على استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، وأمّا بناءً على عدم استقلاله به، وحكمه بصحة المؤاخذة على المجهول، فلزوم امتثال التكليف المجهول ورعاية الواقع المحتمل لا يتوقف على التثبت بقاعدة وجوب دفع الضرر، ضرورة أنّ احتمال الحكم حينئذٍ مساوق لحسن المؤاخذة عليه، فيكون استحقاق المؤاخذة عند احتمال الحكم ثابتاً لا محتملاً، حتى يحتاج في دفعه إلى التمسك بقاعدة الدفع، إذ المفروض استقلال العقل بصحة المؤاخذة على المجهول، وعدم استقلاله بتوقفها على

ومنه يظهر أنّه لا وجه للإيراد عليه: بأن مقتضى ظاهر كلامه هنا وتصريحه بالورود في الحاشية تمامية قاعدة الدفع في نفسها، وأنها بيان، لكن ورود قاعدة القبح مانع من جريانها في الشبهة البدوية بعد الفحص، إذ الورود كالحكومة فرع تمامية الدليل المحكوم أو المورد، ولذا تنتهي النوبة إلى علاج المانع بتقديم الوارد والحاكم، ومع تماميته في نفسه يشكل جريان قاعدة القبح، لاستلزامه الدور أيضاً، وتقديره كما في حاشية بعض المدققين أن يقال:

إنّ جريان قاعدة قبح العقاب فرع موضوعها وهو عدم البيان، وهو موقوف على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر، وعدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها، وعدم موضوعها موقوف على جريان قاعدة قبح العقاب، الموقوفة على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر، فعدم بيانيتها أيضاً موقوفة على عدم بيانيتها، فكما أنّ بيانيتها دورية كذلك عدمها^(١).

والوجه في عدم ورود الإشكال على كلام المصنف ما عرفته من عدم كون قاعدة الدفع بياناً بنظره، حتى تصل النوبة إلى توهم توقف جريان كل منهما على الدور.

البيان أو توقفه فيه .

فإذا احتمل أن التكليف الواقعي في شرب التتن مثلاً هو الحرمة ، لزم الاجتناب عنه ، لتنجز الواقع بنفس الاحتمال مع عدم مؤن لارتكابه ، فإن تنجز الواقع يصحّ العقوبة حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، فتصح المؤاخذة في صورة الإصابة ، لوجود المنجز ، بل في صورة المخالفة أيضاً ، بناءً على ما هو الحق من استحقاق التجري للعقوبة .

والحاصل : أنه - بناءً على أن المناط في استحقاق العقوبة هو مخالفة التكليف الإلزامي المحتمل مع عدم وجود المؤن - يلزم الاجتناب بمجرد احتمال الحرمة ، لتنجز الواقع بنفس الاحتمال المصحح لاستحقاق العقوبة ، فللمولى المؤاخذة على مجرد مخالفة هذا الاحتمال ، وإن لم يكن في الواقع حكم أصلاً ، إذ احتمال التكليف حينئذٍ بنفسه موضوع لوجوب الدفع ، ولا وجه لترتب استحقاقها على مخالفة قاعدة وجوب الدفع .

وكيف كان ، فالتحقيق في تمامية القاعدة وكونها مصححةً للمؤاخذة على مخالفة التكليف الواقعي المجهول ، يستدعي النظر في موضوع كل منهما ومحموله .
فموضوع قاعدة القبح « عدم البيان » ومحملها قبح العقاب من المعاقب الحكيم .
وموضوع الأخرى العقاب المحتمل ، ومحملها الوجوب .
وبيانية قاعدة الدفع منوطة بالنظر في احتمالات الوجوب ، إذ على بعضها تصلح للبيانية ، وعلى بعضها الآخر لا تصلح كما سيظهر ، فنقول وبه نستعين :
إن وجوب الدفع إما شرعي نفسي أو غيري أو طريقي ، وإما فطري ، وإما عقلي إرشادي .

نعم، بناءً على ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في دفع دعوى ورود قاعدة وجوب الدفع على قاعدة القبح بقوله: «... بأن الحكم المذكور - يعني وجوب دفع الضرر المحتمل - على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرة وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف في الواقع، لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده، فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها، لأنها فرع احتمال الضرر أعني به العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان ... إلخ»^١، يكون استحقاق العقوبة مترتباً على مخالفة قاعدة وجوب الدفع، لعدم تنجز الواقع بمجرد احتماله. لكنه خلاف الحق حسبما عرفت.

والظاهر عدم كونه نفسياً، إذ ضابطه - وهو الوجوب المنبعث عن مصلحة في المتعلق يوجب استحقاق المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما - لا ينطبق عليه، إذ فيه:

أولاً: أنه ليس احتمال التكليف من العناوين الموجبة للملاك ملزم يقتضي تشريع حكم إلزامي يوجب استحقاق العقوبة على مخالفته حتى يجب دفعها، وإلا لزم التصويب أو التسبب.

وثانياً: أنه - بعد تسليمه - لا يكون وجوب الدفع أيضاً شرعياً نفسياً، لوقوعه حينئذٍ في سلسلة معلولات الأحكام، فيكون عقلياً، كحكمه بحسن الإطاعة وقبح

هذا إذا كانت قاعدة وجوب الدفع حكماً عقلياً استقلالياً.
 وأما إذا كانت حكماً عقلياً إرشادياً - أي إرشاداً إلى العقوبة المحتملة -
 فلا وجه لاستحقاق العقوبة على المخالفة، إذ الحكم الإرشادي تابع للمرشد إليه،
 فإن كان التكليف ثابتاً واقعاً عوقب على مخالفته، وإلا فلا يعاقب عليها. فحكم العقل
 هنا نظير أوامر الطبيب والأمر بالإطاعة، فإنه لا يستحق عند المخالفة إلا عقوبة
 واحدة، لا عقوبتين إحداها على مخالفة الحكم الواقعي، وثانيتهما على مخالفة الأمر
 الإرشادي، هذا.

ومما ذكرنا ظهر أيضاً أن قوله: «كما أنه مع احتمال... إلخ» تعريض بما أفاده
 الشيخ الأعظم من كون القاعدة حكماً ظاهرياً، إذ قد عرفت أنه ليس كذلك، بل هو
 حكم عقلي استقلالي أو إرشادي لا يترتب على موافقته أو مخالفته سوى ما يترتب
 على المرشد إليه.

المعصية، ولذا يحمل الأمر بالإطاعة والنهي عن المعصية على الإرشاد إلى ما يحكم به
 العقل، ولا يحملان على اشرعي المولوي.

وثالثاً: أن غرض المستدل بقاعدة دفع الضرر المحتمل إنما هو تنجيز الحكم
 الإلزامي الواقعي المجهول، ورفع قبح المؤاخذه على مخالفته، وليس غرضه إثبات
 استحقاق العقوبة بهذه القاعدة على مخالفة التكليف المحتمل بما هو كذلك وإن لم يكن
 في مورد الزام واقعاً، حتى يقال: إن وجوب الدفع نفسي، وإن احتمله الشيخ رحمته في
 أخبار الاحتياط كما سيأتي إن شاء الله تعالى، بل استظهره هنا أيضاً في عبارته التي
 نقلناها في التوضيح، فإن دلالتها على إرادة الوجوب النفسي بقرينة قوله رحمته: «فلو تمت
 عوقب على مخالفتها» في غاية الوضوح، كما وجّه به أيضاً في شرح المحقق

فلا يكون مجال هاهنا^(١) لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم أنها^(٢)

وقد نبّه المصنف رحمه الله على هذا الإشكال ببيان أوضح في الحاشية، حيث قال: «ومن هنا ظهر عدم الحاجة في إثبات لزوم الاحتياط فيما احتل فيه العقاب على مَنْ همُّه الفرار عنه، إلى البناء على وجوب دفع الضرر المحتمل، كما أنَّ وجوبه لا يجدي في إبداء احتماله إذا لم يكن هناك لولاه كما لا يخفى ... إلى أن قال: فإنَّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حسب ما اعترف به رحمه الله في تنبيهات الشبهة المحصورة ليس إلّا حكماً إرشادياً لأجل الفرار عن نفس الضرر، لا عن ملاك آخر يوجب التحرز عن احتماله بنفسه، كما يظهر من مراجعة الوجدان، وملاحظة أنَّ حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع ليس إلّا بلاك التحفظ على نفس الضرر، وبداهة أنَّ حكمه هاهنا معه من وادٍ واحد»^(٣).

(١) أي: في الشبهة البدوية بعد الفحص، إذ لا احتمال للعقوبة كما عرفت.

(٢) أي: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

الآشثاني رحمه الله حيث قال: «لا معنى لها - أي للقاعدة - إلّا بجعلها حكماً ظاهرياً وطلباً نفسياً»^(٤)، لكن الشيخ رحمه الله عدل عن الوجوب النفسي في الشبهة المحصورة إلى كونه حكماً عقلياً إرشادياً.

هذا، وقد ظهر ممَّا ذكرنا: أنَّ قاعدة دفع الضرر المحتمل - على تقدير الوجوب النفسي - لا تصلح لتنجيز الواقع، لعدم ارتباطها به حينئذٍ، وإتّما هي قاعدة ظاهرية كما أفاده الشيخ رحمه الله، وقد أشرنا آنفاً إلى أنَّ المستدلَّ بها جعلها بياناً على الواقع ومنجزة له.

(١) حاشية الرسائل، ص ١٢٢

(٢) بحر الفوائد، ج ٢، ص ٢٨

تكون بياناً. كما أنه ^(١) مع احتمال لا حاجة ^(٢) إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق ^(٣) العقوبة على المخالفة ولو ^(٤) قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

(١) الضمير للشأن، وضمير «احتماله» راجع إلى الضرر المراد به العقوبة.

(٢) وجه عدم الحاجة ما عرفته بقولنا: «ضرورة أن احتمال الحكم حينئذٍ مساوٍ لحسن المؤاخذة عليه، فيكون استحقاق المؤاخذة عند احتمال الحكم ثابتاً لا محتملاً».

(٣) الأولى أن يقال: «يستحق العقوبة».

(٤) وصلية، وقيد لقوله: «استحق» يعني: إذا احتمل الضرر الأخرى في شرب مائع خاص، فشربه وكان حراماً واقعاً، فإنه يستحق العقوبة على مخالفة هذا التكليف الإلزامي أعني به الحرمة، حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن وجوب دفعه - بحكم العقل - إرشاد إلى عدم الوقوع في مخالفة الحكم الواقعي، وليس وجوباً مولوياً، ومن المعلوم أن ذلك الضرر يترتب على الفعل لو فرض حرمة واقعاً، كترتب الضرر الديني على شرب ذلك المائع، سواء قلنا بوجوب دفع الضرر المحتمل أم لم نقل به.

فالمتحصل: أنه لا وجه لجعل وجوب دفع الضرر المحتمل شرعياً نفسياً.

كما لا وجه لجعله وجوباً غيرياً، إذ ليس هنا واجب نفسي يترشح منه وجوب غيري - بناءً على وجوب المقدمة شرعاً - على دفع الضرر حتى يصير واجباً مقدماً، ويتوقف عليه امتثال الواجب النفسي حتى يجب دفع الضرر المحتمل مقدماً لامتناله، بل الأمر بالعكس، لتوقف نفي استحقاقه على امتثال التكليف الواصل.

كما لا وجه لجعل وجوب الدفع طريقياً، حيث إن الوجوب الطريقي - وهو

المنشأ بداعي تنجيز الواقع والمنشأ لاستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي في صورة الإصابة كما في التعبد بخبر الثقة - لا ينطبق على وجوب الدفع، إذ استحقاق العقوبة مفروض في موضوع القاعدة، فلو ترتب على وجوب الدفع لزم تنجز المنجز، وهو محال، لكونه من تحصيل الحاصل. ولزم أيضاً استحقاق عقوبتين على مخالفة تكليف واحد، وهو محال على الحكيم.

فما في بعض الكلمات من «أن وجوب الدفع طريقاً لغو» لا يخلو من غموض. فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه لا وجه لكون وجوب دفع الضرر المحتمل في قاعدته شرعياً مولوياً بأثناؤه الثلاثة من النفسي والغيري والطريقي. وحيث إن استحقاق العقوبة مفروض في موضوعها، فلا محالة تختص القاعدة بموردين:

أحدهما: الحكم الواقعي الواصل إلى المكلف، المنجز في حقه، كما في العلم الإجمالي بالنسبة إلى كل واحد من الأطراف.

ثانيهما: الحكم الواقعي الذي هو في معرض الوصول كالشبهة البدوية قبل الفحص. وأمّا بعده، فحيث إنه لم يصل حكم المولى وخطأه بنحو من الأنحاء إلى المكلف، فلا حكم للعقل بمجرد احتمال وجود الملاك اللازم الاستيفاء بوجوب الامتثال، لعدم احتمال العقاب مع عدم إيجابه الاحتياط، إذ لو كان الغرض مهماً بحيث لا يرضى المولى بتفويته لأوجهه.

وأما الاستناد في لزوم رعاية الاحتمال إلى حق الطاعة الثابت للمولى الحقيقي على العبد، فغير موجه، إذ لم يثبت حق للمولى على العبد حتى بالنسبة إلى الغرض المحتمل مع بذل العبد وسعه في الفحص عما يدل عليه وعدم الظفر به، لو لم نقل باستقرار سيرة العقلاء وديدهم على تقييح مؤاخذته له، كما اعترف به شيخنا الأعظم في الاستشهاد المتقدم في التوضيح.

وذلك واضح، فإن مدار الإطاعة والعصيان بنظرهم إنما هو التكليف الواصل،

لا وجوده الواقعي، لعدم ترتب الانبعاث والانزجار على الحكم غير الواصل، فلا ملازمة بين احتمالي التكليف والعقاب.

فالمحصل: أن احتمال التكليف بعد الفحص وعدم الظفر بدليل عليه ليس من مراتب وصوله - كالعلم به أو قيام العلمي عليه - حتى يكون مساوفاً لاحتمال العقاب، فالجاهل القاصر معذور بمقتضى ارتكاز العقلاء. ولو فرض لزوم رعاية التكليف المحتمل كان على الشارع بيانه، مع بنائهم على عدم رعاية الاحتمال. وقد تحصل: أنه يدور الأمر بين كون وجوب دفع الضرر المحتمل عقلياً إرشادياً كما صرح به شيخنا الأعظم في ثاني تنبيهات الشبهة المحصورة بقوله: «لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر - بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع - حكم إرشادي»^(١) وفطرياً كما اختاره سيّدنا الأستاذ رحمته في المستمسك^(٢).

وعلى كل منهما يختص مورد القاعدة بما أحرز موضوعها من الخارج كما عرفت، ولذا لا توارد ولا تنافي بينها وبين قاعدة القبح أصلاً، لعدم جريان كل منهما في مورد الآخر، فقاعدة الدفع تختص بما تنجز فيه التكليف أو أمكن تنجزه، ولا موضوع لها في الشبهة البدوية بعد الفحص، وقاعدة القبح تجري في هذه، ولا موضوع لها في أطراف العلم الإجمالي، وفي البدوية قبل الفحص، لوجود البيان في الأوّل، وإمكان الظفر به في الثاني.

ومنه ظهر أنّه لا تعارض بين القاعدتين، فإنّ كل واحدة منهما حكم عقلي عملي قطعي، ولا معنى للتعارض بين القطعيين، بل كل ما يترأى منه التعارض فليس منه حقيقة، بل أحدهما رافع لموضوع الآخر.

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٢٩

«٢» مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٦

نعم، قد يناقش في كون الوجوب عقلياً إرشادياً بما في حاشية بعض المدققين عليه السلام من قوله: «وأما كونها حكماً عقلياً عملياً، فحيث إنّ العاقلة لا بعث لها ولا زجر لها، بل شأنها محض التعقل كما مرّ تفصيله في مبحث الظن وغيره، ومنه تعرف أنّه لا معنى لحكم العقل الإرشادي، فإنّ الإرشادية في مقابل المولوية من شؤون الأمر، وإذ لا بعث ولا زجر فلا معنى لإرشادية الحكم العقلي، فلا محالة ليس معنى الحكم العقلي إلاّ إذعان العقل بقبح الإقدام على الضرر بملاك التحسين والتقييح العقلانيين» ^(١).

أقول: المستفاد من كلامه عليه السلام اعتبار قيديّن في الإرشادية:

أحدهما: كون الإرشاد بالأمر.

والآخر: كون المرشد هو الشارع.

وإن شئت فقل: إنّ الإرشادية كالمولوية من وظائف الشارع وخصائصه، وإنّ الأمر ينقسم إلى المولوي والإرشادي، فليس لغير الشارع الإرشاد، كما أنّه لا يكون الإرشاد بغير الأمر.

وأنت خبير بما في كليهما.

إذ في الأوّل: أنّ الإرشادية التي هي عبارة عن الإخبار عمّا في الشيء من النفع والضرر والصالح والفساد، من الأمور العرفية التي لا تختصّ بلفظ خاصّ، بل تتحقّق الإرشادية بكل ما يحكي عن صلاح الشيء وفساده، ولو كان فعلاً أو كتابةً، ولا تختص بصيغة الأمر، بل الغالب في المبرز غيرها، كإخبار الطبيب وغيره من أهل الخبرة بما في الأشياء من المنافع والمضارّ، والمصالح والمفاسد.

وفي الثاني: أنّ الثابت كونه من خصائص الشارع هو إعمال المولوية والسيادة، لأنّه المولى الحقيقي المتصرف في النفوس، وأمّا الإرشادية التي حقيقتها الهداية إلى المصالح والمفاسد، فلا وجه لاختصاصها بالشارع، بل كلّ من يرشد

وأما^{١١} ضرر غير العقوبة، فهو وإن كان محتملاً، إلا أن المتيقن

(١) معطوف على قوله: «لا احتمال لضرر العقوبة ... إلخ» يعني: وأما إذا أُريد بالضرر الضرر الدنيوي دون العقوبة الأخروية، فهو وإن كان محتملاً عند ارتكاب الشبهة التحريمية، ولا يرتفع احتمال بقبح العقاب بلا بيان، لكنه لا يجب دفعه.

وقد أجاب عن توهم وجوب دفعه بوجهين، أشار إلى أولهما بقوله: «إلا أن المتيقن ... إلخ» وتوضيحه: أن ما لا يكون ترتيبه على التكليف مشروطاً بتنجز التكليف ووصوله إلى المكلف، بل يترتب على وجود الحكم واقعاً ولو لم يصل إليه، لا ينفك احتمال التكليف التحريمي عن احتمال الضرر.

وهذا الضرر وإن لم يمكن التخلص عنه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكونه أجنبياً عنها، بعد كون الضرر أمراً غير العقوبة الأخروية، لكن لا مجال أيضاً للتشبه

ويهدي إلى مصلحة شيء أو مفسدته يصدق عليه المرشد، كما يصدق على دلالة عليهما عنوان الإرشاد.

فعليه، يراد بحكم العقل إرشاداً تحسین الإقدام أو تقبيحه على شيء لما أدركه فيه من الصلاح والفساد كما أفاده، وهذا مما لا يقبل الإنكار.

ونظير هذا الحكم العقلي ما يصفه الطبيب للمريض من المنافع والمضار التي تكون في الأغذية والأدوية. نعم في تسمية هذه الدلالة بالحكم مسامحة.

والحاصل: أنه لا مانع من صحة حكم العقل إرشاداً كما أفاده شيخنا الأعظم، فالأمر الإرشادي هو البعث الإنشائي، أو الزجر كذلك بداعي الإرشاد إلى الصلاح أو الفساد، من دون أن يترتب على موافقته ومخالفته غير ما في نفس الفعل من الصلاح والفساد.

منه - فضلاً عن محتمله^(١) - ليس بواجب الدفع^(٢) شرعاً ولا عقلاً، ضرورة^(٣) عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي^(٤) عقلاً، وجوازه^(٥) شرعاً^(٦).

بقاعدة وجوب الدفع لإثبات لزوم الاجتناب عنه، وذلك لأنّ شمول الكبرى - وهي وجوب دفع الضرر - للضرر الدينيوي المحتمل ممنوع، بل لا دليل على لزوم التحرز عن الضرر الدينيوي المعلوم فضلاً عن محتمله، إذ لا قُبْح عقلاً في تحمل بعض المضار الدينيوية لبعض الدواعي العقلانية، فإنّ العقلاء مع علمهم بالضرر يصرفون الأموال ويتحمّلون المشاقّ لأجل تحصيل العلم أو كسب المال بالتجارة، وليست الغاية معلومة الحصول لهم، بل ربما لا تكون مظنونة أيضاً.

وأما احتمال الضرر، فلا ينفك عن كثيرٍ من أفعالهم، وهُم لا يعتنون به أصلاً. وأما تحمل الضرر المعلوم أو المحتمل شرعاً، فلا منع فيه، بل قد يستحب في بعض الموارد، وقد يجب في موارد أخرى.

(١) هذا الضمير وضمير « منه » راجعان إلى الضرر غير العقوبة.

(٢) كما حكى اعتراف الخصم به.

(٣) تعليل لعدم وجوب دفع الضرر الدينيوي عقلاً.

(٤) كبدل المال لتحصيل الوجاهة والاعتبار ونحو ذلك.

(٥) عطف على « عدم القبح » والضمير راجع إلى « تحمل بعض المضار ».

(٦) كجواز إتلاف النفس لإقامة الدين وشعائره، وجواز بذل المال لشراء الماء

للطهارة والساتر في الصلاة - إذا كان البائع مجحفاً - ووجوبه إذا لم يكن مجحفاً، إذ

المحرّم شرعاً المستفاد من مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ هو

الإلقاء في التهلكة، دون مطلق الضرر.

مع أن^{١١} احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم (*) احتمال المصرة،

(١) هذا هو الوجه الثاني، وتوضيحه: أن الأحكام الشرعية وإن كانت تابعة للملاكات النفس الأمرية من المصالح والمفاسد الكامنة في أفعال المكلفين، ومن المعلوم عدم إناطة ترتبها عليها بالعلم بالأحكام، للملازمة بين التكليف وملاكه مطلقاً عُلِمَ به أم لا، فاحتمال التكليف الوجوبي أو التحريمي ملازم لاحتمال المصلحة أو المفسدة، إلا أنه لا كبرى لوجوب دفع الضرر المحتمل في المقام أعني به الضرر غير العقوبة، لتوقف الملازمة - بين احتمال الوجوب أو الحرمة وبين وجوب دفع الضرر المحتمل غير العقوبة - على تبعية الحكم الشرعي للمصلحة أو المفسدة بمعنى النفع أو الضرر الدينيين.

وهذه التبعية غير ثابتة، إنما الثابت تبعيته للمصالح والمفاسد الواقعية التي هي العلل للأحكام الشرعية، وهي التي توجب حُسن الفعل أو قبحه، ولا ربط لها بالمنافع والمضار العائدين إلى المكلف، يعني: أن المصالح والمفاسد الواقعية إنما توجبان حُسن الفعل أو قبحه، من دون لزوم ضررٍ على فاعله أو نفعٍ عائدٍ إليه.

وبالجملة: فاحتمال الحرمة وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة، لكنه لا يلزم الضرر بالفاعل حتى يكون مورداً لقاعدة وجوب الدفع، ويجب ترك محتمل الحرمة تحرزاً عن الضرر، بل ربما كان ترك الحرام - تحرزاً عن المفسدة - مستلزماً للضرر على التارك، كما في ترك البيع الربوي تحرزاً عن مفسدته، فإنه موجب لذهاب المنفعة المالية على المتحرز.

كما أن احتمال الوجوب وإن كان ملازماً لاحتمال المصلحة، لكنه لا يلزم

(*) الأولى سوق العبارة هكذا: «لا يلزم احتمال المصرة أو المنفعة وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح إلخ».

وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضح ^(١) أن المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الأحكام ^(٢)، وقد استقلّ العقلُ بحُسن الأفعال التي تكون ذات المصالح، وقُبِح ما كان ذات المفاسد، ليست ^(٣) براجعة إلى المنافع

المنفعة حتى يجب فعل محتمل الوجوب استيفاءً للمنفعة، بل ربما كان فعل الواجب - استيفاءً للمصلحة - موجباً للضرر على الفاعل، كما في أداء الزكاة استيفاءً لمصلحتها، فإنّ فيه ضرراً مالياً على الدافع، بناءً على كونه مالكاً لتمام المال الزكوي وخروج حصّة الفقراء من ملكه، لا مالكاً لما عدا مقدار الزكاة، وإلاّ لم يكن دفعه ضرراً عليه، كما هو واضح.

وعليه، فاحتمال الحرمة بالنسبة إلى الضرر الدنيوي غير واجب الدفع، فلا تتمّ كبرى قاعدة وجوب الدفع، حتى يجب الاجتناب عن كلّ محتمل الحرمة.

(١) تعليل لقوله: «لا يلزم احتمال المضرة» وقد عرفت توضيحه.

(٢) يعني: بناءً على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

(٣) خبرُ «أنّ المصالح» يعني: أنّ المصالح والمفاسد الكامنة في أفعال المكلفين ليست دائماً من المنافع والمضارّ القائمة بالأفعال، حتى يجب امتثال محتمل التكليف استيفاءً للمنفعة أو دفعاً للضرر، بل قد تكون منها وقد لا تكون، وذلك لأنّ المصلحة عبارة عن خصوصيات موجودة في الأشياء تحسّنها وتوجب محبوبيّتها تكويناً أو تشريعاً، والمفسدة عبارة عن خصوصيات موجودة في الأشياء تقبّحها وتوجب كراهتها تكويناً أو تشريعاً، والتّفع ما يتوصّل به الإنسان إلى مطلوبه، والوصول إلى المطلوب خير، فالنفع هو الخير، والضرر ضده.

والنسبةُ بين المصلحة والمنفعة عموم من وجه، لاجتماعهما في الصوم النافع للبدن، وافتراق المصلحة عن المنفعة في أداء الزكاة والخمس مثلاً، إذ فيه المصلحة

والمضار، وكثيراً ما يكون^{١)} محتمل التكليف مأمون الضرر.
نعم^{٢)} ربما تكون المنفعة أو المصرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

دون المنفعة، وافتراق المنفعة عن المصلحة في الرباً مثلاً، إذ فيه المنفعة دون المصلحة.
وكذا بين المفسدة والضرر، لاجتماعهما في شرب المسكر المضر بالبدن،
وافتراق المفسدة عن الضرر في غضب المال أو الحق، إذ فيه المفسدة دون الضرر.
وافتراق الضرر عن المفسدة في دفع مثل الزكاة والخمس، إذ فيه الضرر دون المفسدة،
كما هو واضح.

وبالجملة: فاحتمال التكليف التحريمي وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة،
لكنه لا يلزم احتمال الضرر، حتى يكون مورداً لقاعدة وجوب الدفع ويجب
الاجتناب عنه، بل كثيراً ما يكون محتمل الحرمة مأمون الضرر، كما سيتعرض له في
المتن.

(١) غرضه تثبيت ما تقدم من أن احتمال التكليف التحريمي لا يلزم احتمال
الضرر حتى يكون من موارد القاعدة، يعني: أن هناك موارد كثيرة جداً يحتمل فيها
التكليف التحريمي مع العلم بانتفاء الضرر الدنيوي، بل قد يعلم بالحرمة ويعلم بعدم
الضرر، كما في كثير من المحرمات كالزنا والنظر إلى الأجنبية، بناءً على عدم كون
الحد والتعزير ضرراً دنيوياً.

وكيف كان، فمع العلم بعدم الضرر - حتى مع العلم بالحرمة في كثير من
الموارد - كيف يمكن دعوى أن احتمال الحرمة يجب دفعه، لأنه يلزم الضرر، ودفع
الضرر المحتمل واجب؟

(٢) استدراك على قوله: «ليست براجعة إلى المنافع والمضار» يعني: أنه قد
يتفق كون مناط حكم العقل أو الشرع هو النفع أو الضرر الموجود في الفعل، لكن

إن قلت ^١:

ذلك قاصر عن إثبات الملازمة، لما عرفت من عدم كونهما غالباً مناطين للحكم، حتى يكون احتمال الحرمة مساوياً لاحتمال المفسدة، فالملاك في خيار الغبن ووجوب التيمم مع خوف الضرر باستعمال الماء هو الضرر، لئلاً يتضرر المغبون والمتطهر، ولكن لا سبيل إلى إحراز الملاك في كثير من الأحكام حتى يلزم احتمال الحرمة احتمال الضرر الدينيوي كي يجب دفعه.

وقد تحصل من جميع ما ذكر حول قاعدة وجوب الدفع: أن المراد بالضرر إن كان هو العقاب، فلا موضوع للقاعدة في الشبهة الحكمية البدوية بعد الفحص، لانتفاء العقاب قطعاً بقاعدة التبحر.

وإن كان غير العقوبة الأخروية، فلا يجب دفعه بعد ثبوت جوازه لبعض الأغراض العقلانية، سواء أريد به الضرر الدينيوي أم المفسدة، كما عرفت تفصيله. وبالجملة: لا مجال للقاعدة في الشبهات الحكمية، لأنه على تقدير لا صغرى لها، وعلى تقديرين لا كبرى لها.

ثم إن شيخنا الأعظم رحمته أجاب عن قاعدة الدفع - بناءً على إرادة غير الضرر الأخروي - بوجه آخر ^١، وناقش فيه المصنف في حاشيته، فراجع ^٢.

(١) غرض المستشكل: تقديم قاعدة أخرى - غير وجوب دفع الضرر المحتمل - على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهي حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته، كقبحه على ما علم مفسدته.

توضيحه: أن احتمال التكليف التحريمي وإن لم يستلزم احتمال العقاب

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٥٧

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٢٣

نعم^(١)، ولكن العقل يستقلُّ بقبح الإقدام على ما لا يؤمن [من] مفسدته، وأتته^(٢) كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدلَّ به^(٣) شيخ الطائفة تقيُّ على أن الأشياء على الحظر أو الوقف (*).

الأخروي والضرر الديني كما تقدّم، إلّا أنّه بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للملاكات، لا ينفكّ احتمال الحرمة عن احتمال المفسدة - ولو النوعية منها - لاقضاء التلازم بين المحتملين - وهما الحرمة والمفسدة بمقتضى تبعية الأحكام للملاكات - للتلازم بين الاحتمالين.

وبعد إحراز الصغرى - وهي احتمال المفسدة - تصل النوبة إلى الكبرى التي استدلَّ بها شيخ الطائفة على كون الأشياء قبل الشرع على الوقف، وهي: قبح الإقدام على المفسدة المحتملة، كقبح الإقدام على المفسدة المعلومة، فيؤلّف القياس هكذا: «احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة، واحتمال المفسدة كالعلم بها يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب دفعه» فتكون هذه الكبرى بياناً للمشكوك، وصالحاً لرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(١) أي: وإن كان مخالفة ما اشتبه حكمه الشرعي غير مستلزمة للعقوبة، ولا للضرر الديني كما تقدّم، ولكن العقل ... إلخ.

(٢) معطوف على «قبح» وضميره راجع إلى الإقدام، أي: وبأنّ الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته يكون كالإقدام ... إلخ.

(٣) أي باستقلال العقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته.

(*) استدلال شيخ الطائفة بهذا الحكم العقلي إنّما هو على الوقف، لا عليه أو على الحظر، وقد تقدمت عبارته في بعض التعاليق، فراجع (ص ٢١١).

قلت: استقلاله بذلك ^(١) ممنوع، والسندُ شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إتهم لا يحترزون ممّا لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه ^(٢) معاملةً ما علّم مفسدته، كيف ^(٣)؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل ^(٤).

(١) يعني: بقبح الإقدام على محتمل المفسدة، وأتّاه بالإقدام على معلوم المفسدة، وهذا جواب الإشكال.

وتوضيحه: أنّ ما ذُكر من الحكم العقلي ممنوع، لشهادة الوجدان وجريان ديدن العقلاء وعادتهم على عدم التحرز عن محتمل المفسدة، ولزوم التحرز عن معلومها، فإنّهم يركبون أمواج البحار ويقتحمون أهوال البراري والقفار للتجارة وغيرها، مع احتمال الفرق وغيره من الأخطار، لا مع العلم به.

مضافاً إلى إذن الشارع في الإقدام على المفسدة المحتملة في الشبهات الموضوعية بمثل قوله ﷺ: «كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه» فلو كان الإذن في الإقدام عليها قبيحاً - كقبح الإقدام على المفسدة المعلومة - لم يأذن فيه، لأنّ الإذن في الإقدام على القبيح قبيح، ويمتنع صدور القبيح عن الحكيم تعالى، فصدور الإذن فيه منه تعالى يشهد بعدم قبحه، فلا أصل للقاعدة المذكورة.

(٢) أي: مع ما لا تؤمن مفسدته.

(٣) يعني: كيف يكون الإقدام على محتمل المفسدة قبيحاً؟ والحال أنّ الشارع قد أذن في الإقدام عليه، مع قضاء الضرورة بامتناع صدور الإذن في ارتكاب القبيح منه.

(٤) لعلّه إشارة إلى: أنّ إذن الشارع في ارتكاب محتمل المفسدة لا يكون شاهداً

واحتمل للقول بوجوب الاحتياط - فيما لم تقم فيه حجة - بالأدلة الثلاثة^(١).

أمّا الكتاب، فبالآيات^(٢) الناهية عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء في

على عدم قبح ارتكابه، إذ من الممكن إذنه في ارتكاب محتمل المفسدة مع بقاءه على قبحه، غاية الأمر أن إذنه فيه سبب لتدارك قبحه ولو بالمصلحة التسهيلية، أو كاشف عن وجود المزاحم الأهم أو المساوي.

أو إشارة إلى: أن التخلص بإذن الشارع في الشبهة الموضوعية عن قبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته يُخرجنا عن التمسك بالدليل العقلي على البراءة، ويُحوجنا في الجواب عن تلك القاعدة إلى الترخيص الشرعي.

أو إشارة إلى: منع الصغرى المتقدم بقوله: «مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال المضرة» وأن غير المؤاخذه من المفسد - التي هي مناطات النواهي الشرعية - ليست من المضار الدنيوية التي لا يحكم العقل بلزوم الاحتراز عنها، بل لو أطلع عليها العقل - كما إذا أعلمه الشارع بها - حكّم بوجوب الاجتناب عنها أيضاً، كالضرر الأخروي بناءً على الملازمة بين حكمي العقل والشرع.

أدلة المحدثين على وجوب الاحتياط

١ - الاستدلال بالكتاب

(١) يعني: الكتاب والسنة والعقل.

(٢) يعني: استدلال بطوائف ثلاث من الآيات كما في الفصول والرسائل^(١) أيضاً.

التهلكة، والآمرة^(١) بالتقوى.

الأولى: الآيات الناهية عن القول بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

الثانية: الآيات الناهية عن الإلقاء في التهلكة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٣).

الثالثة: الآيات الآمرة بالتقوى، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٤) و﴿جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^(٥) ونحوهما.

(١) معطوف على «الناهيّة».

تقريب الاستدلال بهذه الطوائف: أنّ الحكم بالإباحة فيما يحتمل حرمة - مع عدم نهوض حجة عليها - افتراء على الشارع، وقول عليه بغير علم، وإلقاء للنفس في التهلكة، ومخالفة للتقوى. ولا ريب في أنّ الافتراء على الشارع وإلقاء النفس في التهلكة ومخالفة التقوى حرام، فالحكم بالإباحة فيما يحتمل حرمة مع عدم نهوض حجة عليها حرام، فلا بدّ من الاحتياط في المشتبه، وهو المطلوب.

هذا، بناءً على تفسير التقوى المأمور بها بما يشمل ترك محتمل الحرمة وفعل محتمل الوجوب مع عدم قيام حجة عليهما، فحينئذٍ يكون ترك محتمل الوجوب وفعل محتمل الحرمة منافياً للتقوى. وأمّا بناءً على تفسيرها بخصوص فعل الواجبات

«١» الإسراء، الآية: ٣٦

«٢» البقرة، الآية: ١٦٩

«٣» النساء، الآية: ٥٩

«٤» آل عمران، الآية: ١٠٢

«٥» الحج، الآية: ٧٨

والجواب: أن القول بالإباحة^١ شرعاً وبالأمن من العقوبة عقلاً، ليس

المعلومة، وترك المحرمات المعلومة، فلا يتم الاستدلال بها.

إلا أن يدعي المحدثون معلومية وجوب الاحتياط في المشتبه، فيكون مخالفته حينئذٍ مخالفةً للتقوى أيضاً. لكنه خلاف الفرض، لأنهم يريدون إثبات وجوبه بهذه الآية، فإذا كان وجوبه معلوماً لم يحتج إلى إثباته بها.

اللهم إلا أن يدعوا معلومية وجوبه بغير هذه الآية - يعني آية التقوى - ويكون غرضهم من الاستدلال بهذه الآية أن ترك العمل بهذا الواجب مخالفة للتقوى، نظير الصلاة مثلاً، فإن وجوبها ثابت بغير آية التقوى، ويستدل بهذه الآية على أن ترك هذا الواجب المعلوم وجوبه مخالف للتقوى.

(١) توضيحه: أن شيئاً من الخطابات التي تضمنتها الآيات الشريفة المتقدمة لا يتوجه على من يقول بالبراءة استناداً إلى الدليل العقلي والتقلي المتقدمين، إذ ليس القول بالبراءة في المشتبه حينئذٍ قولاً بغير العلم، ولا موجباً للوقوع في التهلكة بمعنى العقوبة، ولا منافياً للتقوى.

وبالجملة: بعد دلالة الدليل العقلي والتقلي على البراءة، لا يكون فعلٌ محتمل الحرمة موجباً للتهلكة، ولا مخالفاً للتقوى. وأما احتمال العقوبة فلا موجب له أيضاً، بل المعلوم عدمها، لما عرفت غير مرة من عدم الملازمة بين الحكم بوجوده الواقعي - وإن لم يتنجز - وبين استحقاق العقوبة عليه، فاحتمال الحرمة حينئذٍ وإن كان موجوداً، لكنه لا يوجب التوقف في العمل.

هذا، وقد تبع المصنف شيخنا الأعظم رحمته في هذا الجواب، وقد سبقهما إليه صاحب الفصول، حيث قال: «والجواب: أن مقتضى الأدلة المذكورة حرمة الحكم والفتوى من غير علم، ونحن نقول أيضاً بمقتضاها، حيث نمنع من الحكم بما لا علم

قولاً بغير علم، لما ^(١) دلّ على الإباحة من النقل ^(٢)، وعلى البراءة من حكم العقل ^(٣)، ومعهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، ولا فيه ^(٤) مخالفة التقوى، كما لا يخفى.

وأما الأخبار، فبما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة، معللاً ^(٥) في

لنا به، لكن ندّعي علمنا بإباحة ما لا علم لنا بحكمه والبراءة عنه، للأدلة التي سبق ذكرها ... ^(١).

(١) متعلق بقوله: «ليس».

(٢) مثل حديثي الرفع والحلّ، وكلمة «من» بيان للموصول في «لما دل».

(٣) بقبح العقاب بلا بيان، وضمير «معهما» راجع إلى حكم العقل والنقل.

(٤) أي: ولا في اقتحام الشبهة مخالفة التقوى.

(٥) غرضه: أن الأخبار الآمرة بالتوقف على طائفتين:

إحدهما: الأخبار الدالة على مطلوبة التوقف مطابقةً، لاشتغالها على مادة «الوقوف»، وهذه الطائفة بين ما علّل فيه الأمر بالتوقف عند الشبهة «بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة» وبين ما لم يعلّل فيه به.

أما المعللة، فهي عدة روايات:

منها: قوله عليه السلام في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة بعد تكافؤ المرجحات في الخبرين المتعارضين: «فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» ^(٢).

«١» الفصول الغروية، ص ٣٥٦؛ فرائد الأصول، ج ٢، ص ٦٣

«٢» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٥ - ٧٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول

بعضها « بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة »

ومنها: قوله عليه السلام في موثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه « أن النبي صلى الله عليه وآله قال: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها وأنها لك محرم، وما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة »^(١).

وتقريب الاستدلال بهذه الأخبار المعللة على وجوب الوقوف عند الشبهات منوط ببيان أمور:

الأول: أن كلمة « خير » وإن كانت من صيغ التفضيل، لكنها منسلخة هنا عن التفضيل و متمحضة في التعيين، إذ لا خير في الاقتحام في الهلكة المترتبة على ترك الوقوف عند الشبهات، حتى يكون الخير في الوقوف عندها أكثر منه.

نظير « الأحبية » الواردة في قول الإمام الصادق في رسالة داود بن الحصين: « والله أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إليّ من أن يضرب عنقي »^(٢)، فإن القتل بسبب ترك الإفطار للتقية الواجبة ليس محبوباً له عليه السلام حتى يكون الإفطار أحب إليه منه.

وليست الأحبية هنا كالأحبية الواردة في الصلاة المعادة جماعةً بمثل قول الصادق عليه السلام في رواية أبي بصير « يختار الله أحبهما إليه »^(٣)، لدالتها - بقرينة إضافة « أفعل » التفضيل إلى الضمير الراجع إلى المفضل والمفضل عليه، مع قطع النظر عن القرائن الخارجية - على أن المفضل عليه وهو الصلاة الفرادى محبوب أيضاً.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ١٩٣، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، الحديث: ٢

(٢) المصدر، ج ٧، ص ٩٥، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث: ٤

(٣) المصدر، ج ٥، ص ٤٥٦، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث: ١٠

الثاني: أن حسن تعليل الحكم منوط بعموم العلة وكليتها، فلا يحسن التعليل بما يكون جزئياً ومختصاً بالمورد.

الثالث: أنه لا بدّ من السنخية بين العلة والمعلول، كما هو واضح، فلا يصحّ تعليل الحكم الوجوبي بعلة مستحبة، والحكم التحريمي بعلة جائزة، لعدم السنخية بين العلة والمعلول.

إذا عرفت ما ذكرناه، تعرف ظهورَ المقبولة والموتقة وما بمضمونها في مدعى المحدثين، وهو وجوب الاحتياط والتوقف في كلّ شبهة، سواء أُريد بالوقوف التوقف في الفتوى والعمل - كما هو مقتضى إطلاق المقبولة - أم أُريد به خصوص التوقف في العمل كما هو ظاهر الموتقة.

وجه ظهورهما في الوجوب: أنه عليه السلام علّل النهي - عن نكاح المرأة المرددة بين كونها أجنبيةً وأختاً رضاعيةً - بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الوقوع في الهلكة، فلو لم يكن الوقوف في مورد الموتقة واجباً، لم يصحّ تعليل النهي - في قوله عليه السلام: «لا تجامعوا في النكاح عند الشبهة» الظاهر في الحرمة - به، لعدم السنخية حينئذٍ بين العلة وهي الوقوف غير الواجب حسب الفرض، وبين المعلل وهو حرمة الجمع في النكاح، وقد عرفت اعتبار السنخية بينهما.

فكأنه عليه السلام قال: يحرم الجمع في النكاح عند الشبهة، وحيث يحرم الجمع فيجب التوقف فيه، لأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.

ويستفاد من هذا التعليل وجوب التوقف في كلّ شبهة وإن لم تكن في مورد النكاح، لما عرفت أيضاً من عدم حُسن تعليل الحكم بما يكون جزئياً ومختصاً بمورد خاص.

هذا غاية تقريب الاستدلال بالأخبار المعللة على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكيمة التحريمية.

وأما الأخبار الآمرة بالتوقف مطابقةً مجردةً عن التعليل المذكور، فهي كثيرة: منها: ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا»^(١). ومنها: رواية عبد الله بن جندب عن الرضا عليه السلام: «إن هؤلاء القوم سَخَّ لهم شيطان اغترهم بالشبهة، ولبس عليهم أمر دينهم ... إلى أن قال: «ولم يكن ذلك لهم ولا عليهم، بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير، وردّ ما جهلوه من ذلك إلى عالمه ومستنبطه ...»^(٢).

ومنها: ما رواه الميثمي عن الرضا عليه السلام في اختلاف الأحاديث قال: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون، حتى يأتيكم البيان من عندنا»^(٣).

ودلالة هذه الطائفة على وجوب التوقف عند الشبهة واضحة، لدلالاتها على حرمة الاقتحام فيما فيه المعرضة للعقوبة، وليس المراد من حرمة الاقتحام حرمة إلقاء النفس في الهلكة القطعية، لوضوح أنّه لا قطع بالعقوبة في ارتكاب المشتبه، ومع عدم القطع بها يكون التمسك بهذه الروايات في ارتكاب المشتبه تمسكاً بالدليل في

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٣

«٢» المصدر، ص ١٢٥، الحديث: ٤٩

«٣» المصدر، ص ١٢١، الحديث: ٣١

الشبهة المصدقية، وهو غير جائز، بل المراد حرمة الاقتحام في الهلكة المحتملة، وهذه الروايات تدلّ عليها، كما هو المطلوب.

ثانيتها: الأخبار الدالة على وجوب التوقف التزاماً، وهي - كما قيل - الأخبار غير المشتملة على مادة الوقوف، كالآمرة بالسكوت والكفّ والتثبت ونحوها، وهي كثيرة:

فمنها: موثقة حمزة بن طيار: «أنه عرّضَ على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام، حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: كفّ واسكت، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبت والردّ إلى أئمة الهدى، حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلّوا عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحقّ، قال الله تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»^(١).

ومنها: حسنة هشام بن سالم - بل صحيحته على الأقوى - قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حقّ الله على خلقه، قال: أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه»^(٢).

ومنها: مرسلّة موسى بن بكر بن داب، قال: قال أبو جعفر لزيد بن علي: «إنّ الله أحلّ حلالاً وحرّم حراماً... إلى أن قال: فإنّ كنتَ على بينةٍ من ربّك ويقينٍ من أمرك، وتبيانٍ من شأنك، فشأنك، وإلّا فلا ترومنّ أمراً أنت منه في شكٍّ وشبهة»^(٣).

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣

«٢» المصدر، الحديث: ٤

«٣» المصدر، ص ١١٤ - ١١٥، الحديث: ١٠

من الأخبار^(١) الكثيرة الدالة عليه^(٢) مطابقةً أو التزاماً^(٣) (*).

وبما^(٤) دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بالسنة مختلفة.

ومنها: رواية سليم بن قيس الهلالي: «إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام قال لأبان أبي عباس: يا أخا عبد قيس: إنّ وضع لك أمر فاقبله، وإلا فاسكت تسلم، وردّ علمه إلى الله، فإنّك في أوسع ممّا بين السماء والأرض»^(٥).

(١) بيان للموصول في قوله: «فيما دل».

(٢) أي: على وجوب التوقف مطابقةً، وهي الأخبار المشتبهة على مادة «الوقوف» سواء المعلّلة منها وغيرها.

(٣) وهي كما تقدم: الأخبار الآمرة بالكفّ والتثبت عند الشبهة، كموتقة حمزة بن طيار المتقدمة، وقد ذكرنا في التعليقة أنّ التعبير عن دلالتها بالالتزام لا يخلو عن مسامحة، فراجع.

(٤) معطوف على «بما» في «فيما دل» وهذا إشارة إلى طائفة أخرى من

(*) التعبير بالالتزام لا يخلو من مسامحة، لأنّ الدلالة الالتزامية المصطلحة هي دلالة اللفظ على الخارج اللازم عقلاً أو عرفاً، كدلالة الشمس على الضوء. وهذا المعنى أجنبني عن الروايات الآمرة بالكفّ والتثبت، والرّد إلى الله ورسوله ﷺ والأئمة عليهم السلام، إذ لو أُريد به الالتزام النفساني، ففيه: أنّ التوقف في العمل ليس من لوازمه العقلية أو العرفية، حتّى تكون الدلالة عليه من الدلالة الالتزامية المصطلحة.

ولو أُريد به نفس التوقف في مقام العمل، ففيه: أنّه حينئذٍ مرادف للوقوف، لا أنّه لازم له، فتكون من الروايات الدالة عليه مطابقةً لا التزاماً، كما في بعض الحواشي، فتأمّل جيّداً.

الأخبار تدلّ على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية.

والظاهر: أن مراده من الألسنة المختلفة هو دلالتها على وجوبه مطابقةً والتزاماً.

فالأوّل هو ما اشتمل منها على مادّة الاحتياط بهيئات مختلفة، مثل «احتط» و«فعليكم بالاحتياط» و«خذ بالحائطة لدينك» ونحوها، وهي عدّة روايات: منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزي كلّ واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»^(١).

قال صاحب الحقائق في تقريب الاستدلال بها على الاحتياط: «وهذه الرواية قد دلّت على وجوب الاحتياط في بعض جزئيات الحكم الشرعي مع الجهل به وعدم إمكان السؤال، وذلك لأنّ ظاهر الرواية أنّ السائل عالم بأصل وجوب الجزاء، وإثما الشك في موضعه بكونه عليهما معاً جزاءً واحداً، أو على كلّ منهما جزاءً بانفراده»^(٢).

ومنها: ما رواه عبد الله بن وضاح - وقد عبّر عنها الشيخ الأعظم رحمته بالموثقة على الأقوى - «أنّه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار، فكتب إليه: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١١-١١٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأوّل

(٢) الحقائق الناطرة، ج ١، ص ٧٣

لدينك»^(١).

ودلالته على المطلوب واضحة، لأنّ قوله عليه السلام: «وتأخذ بالحائطة لدينك» جملة خبرية أريد بها الإنشاء، فتدلّ على وجوب الاحتياط في ما لم يعلم حكمه الشرعي.

ومنها: ما رواه المفيد الثاني - ابن الشيخ عليه السلام - في أماليه مسنداً عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري عن الرضا عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^(٢).

ومنها: ما رواه الشهيد الثاني عن عنوان البصري عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعتناً وتجربةً، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبةً للناس»^(٣). ونحوها غيرها.

والثاني - وهو ما دلّ على وجوب الاحتياط التزاماً - مثل ما ورد في خبر التثليث في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله عليه السلام: «قال رسول الله ﷺ: حلالٌ بينٌ وحرامٌ بينٌ وشبهات بين ذلك، فمن ترك شبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم».

وتقريبه: أنّ الإمام عليه السلام استدللّ بهذه الجملة على وجوب طرح الخبر الشاذ،

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٧

«٢» المصدر، ص ١٢٣، الحديث: ٤١

«٣» المصدر، ص ١٢٧، الحديث: ٥٤

والجواب: أنه^١ لا مهلكة في الشبهة البدوية،

لأنّ فيه الريب - لا أنّه ممّا لا ريب في بطلانه - وجوب ذلك موقوف على لزوم الاحتياط والاجتناب عن الشبهات، وإلاّ فلا يتجه الاستدلال على وجوب طرح الخبر الشاذّ مع عدم كون الاحتراز عن موارد الشبهة واجباً.

ومثل ما ورد من النهي عن القول - يعني الإفتاء - بغير علم^٢، فيدلّ بالالتزام على وجوب الاحتراز عن المشتبه عملاً، وعدم جواز الاقتحام فيه.

(١) شرّع أولاً في الجواب عن أخبار التوقف المتضمنة للتعليل، وحاصله: أنّ هذه الروايات أجنبية عن إثبات وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص.

بيان ذلك: أنّ هذه الروايات مشتملة على موضوع ومحمول، فالموضوع هو الهلكة المراد بها - بقرينة بعضها كمقبولة عمر بن حنظلة - العقوبة، إذ النهي الظاهر في التحريم لا يكون إلاّ عمّا هو حرام، والحرمة توجب استحقاق العقوبة، لا الهلكة الدنيوية، كما هو واضح. والمحمول هو وجوب التوقف المستفاد من الأمر به بمثل قوله ﷺ: «قفوا عند الشبهة» وقوله: «فإنّ الوقوف خير... إلخ» بالتقريب المتقدم. ولا ريب في أنّ نسبة المحمول إلى الموضوع كنسبة المعلول إلى العلّة في تأخره عنها رتبة، فلا بدّ حينئذٍ من وجود العقوبة قبل الأمر بالتوقف حتى ينبعث عنها الأمر به، وهذا يختصّ بما إذا أحرز من الخارج ما يصحّح العقوبة عليه، وهو منحصر في الشبهة البدوية قبل الفحص، والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

وأما في المقام، فبما أنّ المقصود إجراء البراءة بعد الفحص واليأس من الدليل،

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٩ - ١١، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١ و ٢

و ٣ و ٦ و ٩ وغيرها

مع دلالة النقل^(١) على الإباحة، وحكم العقل بالبراءة، كما عرفت^(٢).
وما دلّ على^(٣) وجوب الاحتياط

لما دلّ من الدليل العقلي والنقلي على جريانها بعد إحراز عدم البيان، فلا مانع من إجراء البراءة. ولا يمكن إثبات البيان بنفس أخبار التوقف، لأنّه مستلزم للدور، كما تقدّم نظيره في أدلة البراءة.

تقريب الدور: أنّ وجوب التوقف متوقف على الهلكة، لأنّه معلول لها، والهلكة متوقفة على البيان، لقبح العقاب بدونه، فلو توقّف البيان على وجوب التوقف، كان وجوب التوقف متوقفاً على وجوب التوقف، وهو الدور.

(١) كأحاديث الرفع والحلّ والسّعة الدّالة على أنّ ما لم يعلم حرّمته مباح ظاهراً.

(٢) يعني: في أدلة البراءة.

(٣) هذا جواب عن أخبار الاحتياط مطلقاً، سواء دلّت على الاحتياط مطابقة أم التزاماً، فتشمل أخبار التوقف التي لم تعلّل بالعلّة المزبورة أيضاً.
وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب وما نقله عن شيخنا الأعظم، يرجع إلى وجوه ثلاثة:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «لو سلّم» وتوضيحه: أنّ أوامر الاحتياط مثل «وقفوا عند الشبهة» و«عليكم بالكفّ والتثبت» و«لا ورع كالوقوف عند الشبهة» و«خذ بالحائطة لدينك» و«عليكم بالاحتياط» ونحوها ممّا تقدم بيانه من الطوائف المختلفة، وإن كانت ظاهرةً بدءاً في الوجوب المولوي المستلزم لترتب المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته، لكنّها تُصرف عن هذا الظهور إلى الإرشاد أو الطلب المولوي الجامع بين الوجوب والندب كما سنبينّه.

ويمكن أن يريد المصنف بقوله: «لو سلم» الإشارة إلى ما أفاده شيخنا الأعظم حول أخبار الوقوف والاحتياط من عدم استفادة أكثر من الاستحباب من بعضها، ولزوم حمل الأمر في بعضها الآخر على الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب، أو الحمل على الإرشاد، كما سيأتي بيانه.

أمّا ما لا يستفاد منه أكثر من الاستحباب، فمثل قوله عليه السلام في مرفوعة أبي شعيب: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»^(١)، وقوله عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»^(٢)، وقوله عليه السلام: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم، فهو لما استبان له أترك»^(٣)، ونحوها.

وأمّا ما لا بدّ من حمله على الطلب الجامع، فمثل قوله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^(٤)، وقوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^(٥)، ونحوهما، فإنّ حمل هذه على الوجوب مستلزم لارتكاب التخصيص بإخراج الشبهات الوجوبية والموضوعية عنها، لاعتراف المحدّثين بعدم وجوب الاحتياط فيها، مع أنّ سياقها آبٍ عن التخصيص.

وحملها على الاستحباب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط ممّا تنجّز فيه التكليف، ودار المكلف به بين أطراف محصورة.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٤

(٢) المصدر، ص ١١٧، الحديث: ٢٠

(٣) المصدر، ص ١١٨، الحديث: ٢٢

(٤) المصدر، ص ١١٥، الحديث: ١٣

(٥) المصدر، ص ١٢٣، الحديث: ٤١

لو سَلَّم^(١)، وإن كان وارداً على حكم العقل، فإنه^(٢) كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول.

ولا يصغى إلى ما قيل^(٣): من «أنَّ إيجاب الاحتياط إن كان مقدِّمةً

وعليه، فيتعين إرادة مطلق الرجحان المانع من النقيض في بعض الموارد، وغير المانع عنه في بعضها الآخر.

هذا، ولكن مع الغض عمّا تقدم، والبناء على الأخذ بظواهر أوامر الاحتياط في الوجوب المولوي، يكون ما دلّ على وجوبه وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ورافعاً لموضوعه، لوجود البيان الظاهري المصحّ للعقوبة على مخالفته.

(١) يعني: لو سَلَّم دلالتها على الوجوب، ولم يناقش فيها بدعوى وجود قرائن تدلّ على أنَّ الأمر فيها للاستحباب أو الإرشاد، كما سيأتي بيانه.

(٢) تعليل للورود على حكم العقل، يعني: فإنّ ما دلّ على وجوب الاحتياط كافٍ في البيانية على التكليف المحتمل، لتنجّزه به.

(٣) هذا هو الجواب الثاني عن أخبار التوقف والاحتياط، والقائل هو شيخنا الأعظم، وقد أفاده في الجواب عن خصوص أخبار الوقوف، فإنه تبيّن بعد أن أجاب عن تلك الأخبار - بحمل الأمر على الطلب المشترك بين الوجوب والندب - أورد على نفسه إشكالاً، حاصله استكشاف وجوب الاحتياط شرعاً، وسيأتي توضيحه عند تعرض المصنف له.

ثم أجاب عنه بقوله: «قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدِّمةً للتحرز عن العقاب الواقعي، فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، وهو قبيح كما اعترف به. وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً، فالهلكة الأخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع، وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة على تقدير الحرمة

للتحرز عن عقاب الواقع المجهول،

الواقعية «^١».

وتوضيحه: أن إيجاب الاحتياط شرعاً إن كان لأجل التحرز عن العقاب على الحكم الواقعي المجهول، كان معنى ذلك ثبوت العقاب على الواقع المجهول في صورة مخالفة الاحتياط. والوجه فيه واضح، فإن إيجاب الاحتياط لا يرفع الجهل بالواقع، بل هو باقٍ بعد إيجابه، فيكون العقاب عليه قبيحاً، ضرورة أن المناط في قبح العقاب هو الجهل بالواقع، وهو بعدُ باقٍ ولم يرتفع بإيجاب الاحتياط، فيكون العقاب عليه عقاباً على المجهول، وهو قبيح عقلاً، كما اعترف به المستشكل نفسه.

وإن كان إيجاب الاحتياط نفسياً، لوجود ملاكٍ في نفس الاحتراز عن الشبهة - أي مع الغض عن الحكم الواقعي المجهول - فاللازم ترتب العقاب على مخالفتها لا مخالفة الواقع. وهذا المعنى وإن كان صحيحاً في نفسه، إلا أنه غير مقصود للمحدثين، حيث إنهم التزموا بدلالة أخبار التوقف والاحتياط في الشبهات لأجل الاحتراز عن الهلكة المحتملة المترتبة على الاقتحام في الشبهات، لا لأجل الاحتراز عن مخالفة الاحتياط. وهذا البيان ظاهر في عدم مطلوبة الاحتياط في نفسه، بل الغرض منه التحفظ على الأحكام الواقعية.

والحاصل: أنه - مع بطلان كلٍّ من الاحتمالين في استفادة وجوب الاحتياط شرعاً من الأخبار المتقدمة - لا محيص عن حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الضرر المحتمل، ومن المعلوم أنه مع قصور المقتضي فيها - وهو الأمر بالتوقف والاحتياط - عن إفادة الوجوب المولوي، لاتصل النوبة إلى معارضتها مع

فهو^(١) قبيح^(٢). وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته^(٣)، لا على مخالفة الواقع^(٤)»
وذلك^(٥) لما عرفت

أدلة البراءة الظاهرة في الترخيص في مشتبته الحكم.

هذا توضيح كلام شيخنا الأعظم، وسيأتي بيان مناقشة المصنف فيه.

(١) الضمير راجع إلى ترتب العقاب على المجهول المستفاد من سياق الكلام.

(٢) إذ لا يرتفع بإيجاب الاحتياط شرعاً ما هو مناط قبح العقاب على الحكم

الواقعي المجهول وهو الجهل به، كحرمة شرب التن، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان.

(٣) أي: على مخالفة إيجاب الاحتياط، لكون الاحتياط حينئذٍ ذا مصلحة في

نفسه مع الغض عن الواقع، مثل حصول ملكة التقوى له، كما ربما يستفاد ذلك من

مثل قوله عليه السلام: «فهو لما استبان له من الإثم أترك».

(٤) مع أن مقصود المحدثين - كما عرفت - كون مخالفة الاحتياط موجبةً للوقوع

في الهلكة من ناحية التكليف المحتمل، لا على مخالفة نفس الاحتياط بما هو.

(٥) تعليل لقوله: «ولا يصغى» يعني: أن وجه عدم الإصغاء إلى ما قيل ما

عرفت من أن إيجابه... إلخ، فهو ردُّ لجواب الشيخ الأعظم عليه السلام أوردته على نفسه

من الإشكال المتقدم، وقد تقدّم توضيح الإشكال مع جوابه.

توضيح رد المصنف عليه السلام: أن الأمر المولوي بالاحتياط - على فرض تسليم

وجوبه شرعاً - لا ينحصر في القسمين الباطلين أعني بهما النفسي والمقدّم ليبتل

وجوب الاحتياط، وتجري أدلة البراءة بلا معارض، بل هناك قسم آخر منه - كما

صرّح به المصنف في الحاشية وسيأتي نقل عبارته - وهو الوجوب الطريقي، بمعنى

إيجاب الاحتياط بداعي تنجيز الحكم الواقعي المجهول، كسائر الوجوبات التي تضمنتها

أدلة الطرق والأمارات والأصول.

من أن إيجابه ^١ يكون طريقاً ^٢ (*)

فالغرض من إنشاء وجوب الاحتياط حينئذ إقامة الحجة على التكليف الواقعي المجهول بحيث توجب تنجزه وحفظه حال الجهل به، لاهتمام الشارع بمصلحته، فلو خالفه واتفق مصادفته للواقع، استحق العقوبة على ذلك، لصدق العصيان عليه بعد تنجزه على المكلف بإيجاب الاحتياط، فالعقاب حينئذ على الواقع المجهول عقاب مع البيان، غاية الأمر أنه بيان تعبدى لا وجداني، كاستحقاق المؤاخذة على مخالفة الأحكام الواقعية التي تنتجز بالطرق المعتبرة كخبر الثقة.

وعليه، فمقتضى ما عرفت ورود أدلة إيجاب الاحتياط على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لصلاحيتها للبيانية، فلا بدّ لإبطال إيجابه من التماس وجه آخر كما سيأتي.

(١) أي: إيجاب الاحتياط.

(٢) وقد أوضح الإيجاب الطريقي في الحاشية بقوله: «الأمر بالاحتياط يكون طوراً آخر من الأوامر المولوية غير النفسي والغيري، ويكون من قبيل الأمر بالطرق والأمارات وبعض الأصول كالاستصحاب، فكما يكون الطريق أو الأصل المأمور بسلوكهما يوجب تنجز التكليف غير المعلوم في موردتهما لو كان، مع أن الأمر بسلوكهما ليس بنفسي ولا بغيري، كذلك الأمر بالاحتياط، فهل يحكم العقل - الحاكم بقبح العقاب بلا بيان - بقبح العقاب مع إيجاب الاحتياط، كما يحكم به بدونه؟ حاشا ثم حاشا... إلخ» ^١.

(*) هكذا أورد على كلام الشيخ الأعظم رحمته في الحاشية أيضاً، وأضاف

هناك الاستشهاد بموارد ثلاثة من عبارات الرسائل تدل بالالتزام على أنّ الأمر بالاحتياط طريقي عند الشيخ أيضاً، فكان الأولى جعل احتمال الأمر الطريقي أحد الاحتمالات في الجواب عن الإشكال، وعدم دوران الأمر به بين النفسي والغيري، فراجع الحاشية ^(١).

وكيف كان، ففي تصوير الأمر الطريقي بالاحتياط إشكال، وقد جزم بعض المدققين ^(٢) بالمنع عنه وإثبات الوجوب النفسي له، ولا بأس بالتعرض له.

أمّا المنع عن وجوبه الطريقي، فلما أفاده بقوله: «لكنك قد عرفت في مبحث جعل الطريق: أنّ الإنشاء بهذا الداعي لا يخلو عن إشكالٍ هو: أنّ الإنشاء بأيّ داعٍ كان هو مصداق ذلك الداعي بالإضافة إلى ما يرد عليه مفاد الهيئة، فالإنشاء بداعي البعث إلى الصلاة مصداق حقيقة للبعث نحو الصلاة، وبداعي الامتحان مصداق للامتحان بالمادة التي تعلّقت به الهيئة، وهكذا، ومن الواضح أنّ القابل للتنجز هو التكليف، وللتنجز هو الخير أو أمانة أخرى، أو اليقين السابق في الاستصحاب، أو احتمال التكليف في باب الاحتياط. وما تعلّق به مفاد الهيئة الموصوف بأنّه تنجز نفس مادة الاحتياط، فما هو قابل لتعلق البعث الإنشائي به غير قابل للتنجز ولا للتنجز، وما هو قابل للمنجزية والمتنجزية وهو الاحتمال والتكليف غير قابل لتعلق البعث الإنشائي به، فالإيجاب بداعي تنجز التكليف الواقعي في جميع الموارد غير معقول» ^(٣).

وأمّا إثبات وجوبه المولوي النفسي، فلما أفاده بقوله: «فلا مناص من جعل الأمر بالاحتياط هنا، وجعل الأمر بتصديق العادل في الأخبار لمن يريد تنجز الواقع بهما، من جعلهما نفسيّين، لا بمعنى كون الاحتياط بما هو، أو التصديق بما هو مطلوباً

«١» حاشية الرسائل، ص ١٢٥ - ١٢٦

«٢» نهاية الدراية، ج ٤، ص ٤٤ - ٤٥

في حد ذاته، بل بنحو المعرفة للواجب الواقعي. فالغرض المترتب من فعل صلاة الجمعة يدعو إلى إيجاب صلاة الجمعة بعنوانها، ومع عدم وصوله بعنوانها إلى المكلف يدعو ذلك الغرض إلى إيجابها بعنوان آخر كعنوان تصديق العادل أو عنوان الاحتياط، فلا إيجاب حقيقي إلا الإيجاب بالعنوان الواصل بلسان أنه الواقع، فصوله حقيقة وصول الواقع عرضاً، وتنجز الواقع عرضاً، وهو إنشاء بداعي جعل الداعي منبعثاً عن ذلك الغرض الواقعي الباعث على الإيجاب الواقعي، ولذا يكون مقصوراً على صورة موافقة الخبر ومصادفة الاحتمال.

وعليه، فظهور الأمر بالاحتياط في معناه الحقيقي وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي محفوظ، ولا تصل التوبة إلى الإرشاد إلا مع القرينة، ولا قرينة عليه في خصوص أخبار الاحتياط ...»^(١).

ومحصله: أن موضوع الحكم الشرعي يؤخذ تارة بما هو مطلوب نفسي لقيام الملاك به، وأخرى بما هو معرف ومشير إلى ما هو الموضوع كُلاً وبحسب الواقع. فالأول كقوله: «صل الجمعة يومها» حيث إن موضوع الحكم صلاة الجمعة التي تقوم المصلحة بها، ويكون وجوبها نفسياً، لقيام الملاك بهذا العنوان.

والثاني كقوله: «احتط لدينك» فإن العنوان المأخوذ موضوعاً معرفاً للأحكام الواقعية غير الواصلة إلى المكلف بعنوانها من وجوب الصلاة وحرمة شرب التتن ونحوهما.

وحينئذٍ، فمع إمكان إيصال الحكم بعنوانه إلى المكلف لتحصيل الغرض القائم به، فالأمر واضح. ومع تعذر إيصاله كذلك، فلا مانع من إيصاله بإيجاب الاحتياط المنبثق عن نفس الغرض الواقعي القائم بصلاة الجمعة، الداعي إلى تشريع وجوبها

بذاها، ويكون هذا الإيجاب حافظاً لمصلحة الواجب، ومانعاً من الوقوع في مفسدة تركه.

وعليه، فمُنشأً مطلوبية الاحتياط هو التحفظ على الواقع بعد تعذر إيصاله إلى المكلف، وهو معرّف للتكاليف المجهولة.

ولا منافاة بين وجوبه المولوي النفسي ومعرفته، لتعلق الطلب به، وانبعاث الأمر به عن الملاكات النفس الأمرية الكامنة في المتعلقات.

وبالجملة: فليس الأمر بالاحتياط منبثقاً عن الخطاب الواقعي وامتماً لقصور محرّكته، بل هو حكم مستقل في مقابل الحكم الواقعي، ناشئ من الغرض النفس الأمري، فهو متحد مع الحكم الواقعي رتبةً وفي عرضه، وكلاهما معلولان لعلّة ثالثة وهو الملاك.

أقول: قد يختلج بالبال أنّ ما أفاده **يُؤَيِّدُ** لا يخلو عن غموض، أمّا منع كون الأمر بالاحتياط طريقاً، فيتوجه عليه:

أولاً: أنّ التنجيز هو جعل الواقع بمثابة يترتب على مخالفته العقوبة، والظاهر أنّ المنجزية - وهي المصحّحة لاستحقاق المؤاخذه على المخالفة - كالمعذّرية - وهي المصحّحة للاعتذار - لم يتعلق بهما جعل شرعي، بل هما اعتباران عقليان ينتزعان ممّا يكشف ذاتاً عن الواقع كالعلم، أو عرضاً كالطريق العلمي الكاشف عن الواقع. بمعونة تميم الكشف، فحكم العقل بالتنجيز منوط بموضوعه وهو البيان الواصل من قبل المولى، ومن المعلوم أنّ مفاد دليل اعتبار الأمانة ليس جعل المنجز، بل إلغاء احتمال الخلاف ونحوه، فمدلول «صدّق العادل» هو إيصال الواقع إلى المكلف بخبر الثقة المستلزم لكون الخير منجزاً له وقاطعاً للعذر الجهلي، فمفاد أدلة الاحتياط أيضاً جعل احتمال التكليف الإلزامي بعد الفحص بياناً شرعاً على الواقع المحتمل ولو بعنوان آخر معرّف له، كبيانية الاحتمال عقلاً قبل الفحص.

وعليه فما يظهر من كلماته عليه السلام في مواضع، من تعلق الجعل الشرعي بنفس التنجيز، لا يخلو من مسامحة.

وثانياً: بعد تسليم إمكان جعل المنجز، وعدم اختصاص التنجيز بما يكشف عن الواقع ذاتاً، أنه وإن لم يتعلق الهيئة بما هو قابل للتنجيز مثل الخير، واليقين السابق في الاستصحاب، والاحتمال في باب الاحتياط، لكنه يمكن استكشاف جعل المنجزية إنشأً من أدلة اعتبار الخير والاستصحاب والاحتياط، فإنها تتوقف على اعتبار الشارع أولاً، وإبراز هذا الاعتبار ثانياً.

وما دلّ عليه مطابقة أو التزاماً كافٍ في إثبات المقصود، فإنّ مثل قوله عليه السلام: «صدّق العادل» أو «لا تنقض اليقين بالشك» أو «احتط» لو لم يكشف بالملزمة العرفية عن منجزية الخير واليقين السابق والاحتمال، لم يكن مصححاً للمواخذة على مخالفة المؤدّي واليقين السابق والاحتمال، على تقدير مصادفة الواقع.

وعليه، فما أفاده بقوله: «فما هو قابل لتعلق البعث الإنشائي به غير قابل للتنجز ولا للتنجيز»، وما هو قابل للمنجزية والمنتجزية وهو الاحتمال والتكليف غير قابل لتعلق البعث الإنشائي به» وإن كان متيناً في نفسه، إلاّ أنّه لا سبيل إلى حصر الكاشف عن جعل المنجز في قابلية المادة لتعلق الطلب به، بل يكفي ما دلّ عليه كنايةً وبالملزمة، كما اعترف هو عليه السلام بذلك في أوّل بحث الأمارات ^١ بالنسبة إلى منجزية الأمر بتصديق العادل، فليكن الأمر بالاحتياط دالاً أيضاً بالملزمة على منجزية الاحتمال، فكما يكون قوله عليه السلام: «صدّق العادل» إنشاءً بداعي إيصال الواقع بخبر الثقة، فكذلك قوله عليه السلام: «احتط» إنشاءً بداعي جعل الاحتمال بياناً على الواقع المجهول، فيكون منجزاً.

فالتنتيجة: أنّ تنجيز الواقع بأوامر الاحتياط - كما في المتن - صحيح، ومعقول في نفسه، إلا أنّ في تسميته بالأمر الطريقي مساححة ظاهرة، كما تقدم في بعض التعاليق.

وأما ما أفاده عليه السلام من إثبات وجوب الاحتياط نفسياً، فلا يخلو أيضاً من غموض، إذ فيه أولاً: وجود القرينة الداخلية والخارجية على أنّ الأمر به للإرشاد، أما الداخلية فهي أمور:

أحدها: قوله عليه السلام في أخباره: «احتط لدينك» و«خُذ بالحائطة لدينك» ونحوهما، فإنّها ظاهرة بل صريحة في أنّ الأمر به إنّما هو بداعي الإرشاد إلى حفظ الدين، المراد به الأحكام الواقعية، فالباعث على الأمر به ليس إلا التحفظ عليها، وعدم الابتلاء بمخالفتها الاحتمالية، فهي من جهة ظهورها في الإرشاد لا تتفاوت مع أخبار الوقوف التي لا ريب في كون الأمر به إرشاداً إلى التحرز عن العقوبة والمفسدة الواقعتين.

ثانيها: قوله عليه السلام: «أخوك دينك» حيث إنّ التنزيل لو كان بلحاظ الوجوب الشرعي لكان اللازم تنزيل الدّين منزلة من تجب إطاعته شرعاً كالأب ونحوه، لا الأخ الذي ليس هو من حيث الأخوة واجب الإطاعة.

ثالثها: قوله عليه السلام: «فاحتط لدينك بما شئت» بتقريب: أنّ المشية غير ملائمة لوجوب الاحتياط، وإنّما الملائم له «بما استطعت» بدل «بما شئت» فالمشية قرينة جلية على عدم إرادة الوجوب المولوي من الأمر بالاحتياط.

رابعها: قوله عليه السلام في المقبولة: «وهلك من حيث لا يعلم» ببيان أنّ الهلاكة إن كانت على مخالفة نفس الأمر بالاحتياط، كان اللازم أن يقال: «وهلك من حيث يعلم» إذ المفروض العلم بوجوب الاحتياط، ومن المعلوم قبح العقاب على المشتبه الذي لم يتنجز فيه التكليف، كالمشبهة البدوية بعد الفحص، فلا بدّ أن يراد ما تنجز فيه التكليف كالمقرونة والبدوية قبل الفحص، فتدبر.

وأما القرينة الخارجية، فهي: أنَّ الاحتياط ممَّا لا ريب في كونه من مراتب الإطاعة، ومن المعلوم أنَّ أوامر الإطاعة إرشادية لا مولوية، فكل ما صدر من الشرع في مراتب الامتثال يحمل على الإرشاد، فقوله ﷺ في آخر كلامه: «و لا قرينة عليه في خصوص أخبار الاحتياط» لا يخلو من الغموض.

وثانياً: أنَّ فرض الأمر المولوي به يستلزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو، وهما تنجيز المنجز، وإرادة المولوية والإرشادية من الأمر بالاحتياط في استعمال واحد، وذلك لأنَّ «الشبهة» المأخوذة موضوعاً في أخبار الاحتياط تشمل إطلاقاً - أو تيقناً - الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وبناءً على ما هو الحق من منجزة العلم الإجمالي كالتفصيلي، فإن قلنا بشمول أخبار الاحتياط - الدالة على وجوبه النفسي - للشبهة المقرونة، فلازمه تنجيز المعلوم بالإجمال ثانياً، المستلزم لاستحقاق عقوبتين على المخالفة، ومن المسلّم أنَّ المنجز لا يتنجز.

وإن قلنا - فراراً عن هذا المحذور - بإخراج الشبهة المقرونة عن موضوع أخبار الاحتياط، فهو - مضافاً إلى كونه إخراجاً لما هو المتيقن من موارد - مستلزم لجعل الأمر بالاحتياط في الشبهة المقرونة والبدوية قبل الفحص إرشادياً، وفي الشبهة البدوية بعد الفحص مولوياً، ومن الواضح امتناع إرادتهما معاً منه في استعمال واحد.

ومما ذكرنا يظهر أنَّ ما أفاده شيخنا الأعظم، من دوران الأمر بالاحتياط بين الإرشاد والطلب المولوي المشترك بين الوجوب والندب بقوله ﷺ في الجواب عن رواية الأمامي: «فبعدم دلالتها على الوجوب، فيحمل على الإرشاد، أو على الطلب المشترك بين الوجوب والندب»^١، لا يخلو من غموض، لما عرفت من أنَّ أجلى أفراد الشبهة هي الشبهة المقرونة، فإنَّ التزمنا بوجوبه المولوي لزم محذور تنجيز المنجز الذي

وهو^١ عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو^٢ الحال في أوامر الطرق والأمارات والأصول (*) العملية^٣،

(١) هذا الضمير وضمير « به » راجعان إلى الإيجاب الطريقي .

(٢) أي: كما يصح الاحتجاج من المولى على عبده على مخالفة الواقع بسبب الأمر بسلوك الطرق والأصول المثبتة، ولا يقبح المؤاخذة عليها، فكذا لا يقبح العقاب على المخالفة بسبب إيجاب الاحتياط .

(٣) يعني: ما يكون منها مثبتاً للتكليف كالاستصحاب، فإنه في ظرف المخالفة ووجود الحكم واقعاً يستحق المؤاخذة، بل ومع عدم الحكم واقعاً بناءً على استحقاق المتجري للعقوبة .

لا ريب في امتناعه . وإن التزمنا باستحبابه المولوي لزم الترخيص في الارتكاب، وقد استقل العقل بقبحه، فيكون الحكم بالاستحباب شرعاً مناقضاً لهذا الحكم العقلي، و مرجعه إلى وجوب الإطاعة وعدمه .

وعليه، فمع استحالة إرادة كل من الوجوب والندب، لا مجال لدعوى الحمل على الطلب الجامع بينهما .

فالمتحصل: أنه يتعين حمل ما دلّ على الاحتياط مطابقةً كقوله: « اجنط لدينك » أو التزاماً - كأخبار الوقوف - على الإرشاد، ولا مجال لدعوى الطلب النفسي لا الوجوبي ولا الاستحبابي، ولا الجامع بينهما .

(*) الصواب أن يقال: « وبعض الأصول العملية » كما عبّر به في عبارته المتقدمة التي نقلناها عن الحاشية، إذ الأمر المولوي الطريقي على فرض تسليمه في الأصول العملية لا يتعلق إلّا بالاستصحاب، كما لا يخفى .

كما أن عبارته في الحاشية « وبعض الأصول كالاستصحاب » لا تخلو أيضاً عن

إِلَّا أَتَاهَا^١ تُعَارَضُ بِمَا هُوَ أَخْصَ وَ [أَوْ] أَظْهَرَ

(١) الضمير راجع إلى أخبار الاحتياط المستفاد من قوله: «وما دلّ على وجوب الاحتياط» وهذا استدراك على قوله: «وإن كان وارداً» وإشارة إلى الجواب الثالث عن تلك الأخبار، وقد ارتضاه المصنف رحمته.

وتوضيحه: أن أخبار الاحتياط - بناءً على ظهورها في الوجوب المولوي - وإن كانت واردةً على قاعدة القبح، لصلاحيتها للبيان كما عرفت، ولا يبقى معها موضوع للبراءة العقلية، إلّا أنها معارضة بأخبار البراءة، ويتعيّن تقديمها على أخبار الاحتياط، لوجهين:

أحدهما: أخضية موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط، ومن البديهي تقدم الخاصّ على العام.

والآخر: أظهريتها في الدلالة على حلية المشتبه من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاحتياط في الشبهات.

أمّا الوجه الأوّل، فبيانه: أنّ ما دلّ على البراءة وحلية المشتبه - سواء دلّ على الحلية في خصوص الشبهة التحريمية مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»، وقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» أم دلّ بعمومها أو إطلاقها على الحلية في كل شبهة سواء الوجوبية منها والتحريمية، كحديث الرفع والحجب والسعة، حيث إنّ الموضوع فيها وهو «ما لا يعلم» و«المحجوب علمه» و«ما داموا لا يعلمون شيئاً» شامل ظاهراً لكل شبهة - لا يشمل الشبهات قبل

المساحة، لأنّها تُوهِم أنّ هناك أصلاً آخر غير الاستصحاب متعلقاً للأمر المولوي الطريقي، مع أنّه ليس كذلك، لانحصار ما يتعلق به الأمر الطريقي من الأصول العملية في الاستصحاب، فحق العبارة أن تكون هكذا: «والاستصحاب من الأصول العملية».

الفحص، إذ لا خلاف بين الأصولي والمحدث في وجوب الاحتياط فيها، وإنّما الخلاف بينهم في وجوبه فيها بعد الفحص.

وما دلّ على وجوب الاحتياط مثل قوله عليه السلام: «فعلّيكُم بالاحتياط» يدلّ عليه مطلقاً، يعني قبل الفحص وبعده، فيكون أعمّ ممّا دلّ على البراءة، ولا ريب في وجوب تخصيص العام بالخاص، فيخصّص ما دلّ على وجوب الاحتياط بما دلّ على البراءة. فالنتيجة: أنّه يجب الاحتياط في كل شبهة إلّا في الشبهات البدوية بعد الفحص، وهو المطلوب، هذا وقد نقل شيخنا الأعظم رحمته الله هذا الجمع عن بعضٍ وناقش فيه، فراجع.

وأما الوجه الثاني، فتقريبه: أنّه - مع الغض عن أخضية موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط كما عرفت، وتسليم أنّ الموضوع في كل منهما عنوان «المشتبه والمجهول» - يتعيّن تقديم أخبار البراءة عليها بمناط الأظهرية، ضرورة أنّ دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التوقف والاجتناب عن الشبهات مستندة إلى ظهور هيئة «افعل» في قولهم عليه السلام: «احتط لدينك» في الوجوب، ولا شكّ في عدم صراحة الصيغة فيه.

وهذا بخلاف أدلة البراءة، فإنّها إمّا نصّ في حلية مشتبه الحكم، مثل حديث الحِلّ الوارد فيه «فهو حلال» الصريح بمقتضى المادة في حلية المشتبه، وإمّا أظهر في البراءة، مثل حديث الرفع والحجب والسعة، فإنّها لو لم تكن نصّاً في الترخيص، فلا أقلّ من كونها أظهر فيه من دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التحرز عن المشتبه، ومن المقرّر في محله: تقدم الأظهر على الظاهر، وعدم ملاحظة قواعد التعارض بينهما.

ضرورة^(١) أن ما دلّ على حلية المشتبه أخص^(٢)،

وعليه، فتقدّم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط بمناط الأظهرية في المحمول. ثم إن ما ذكرناه في توضيح المتن من انحلال قوله: «بما هو أخص ... إلخ» إلى وجهين - أحدهما الأخصية، والآخر الأظهرية - مبنيّ على أحد الاحتمالين فيما إذا كان العطف بالواو، وهو كون المعطوف مغايراً للمعطوف عليه، لأنّ الأصل في العطف المغايرة، بأن يكون إشارة إلى أنّ كل واحد منهما وجه مستقل لتقدم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط.

والاحتمال الثاني أن يكون العطف تفسيريّاً، فيكون إشارة إلى وجه واحد، كما يحتمل - في صورة التغاير - أن يكون إشارة إلى وجه واحد أيضاً، بأن يراد به أنّ مجموع أدلة البراءة - لأخصية بعضها وأظهرية الآخر - مقدّمة على أدلة الاحتياط.

وأما بناءً على كون العطف بـ «أو» كما في بعض النسخ، فظاهر العبارة أنّ تقديم أخبار البراءة على أدلة الاحتياط مستند إلى أحد الوجهين على سبيل منع الخلو، يعني: أنّ أدلة البراءة قرينة على التصرف في أدلة الاحتياط، فتقدّم عليها، إمّا لأنّ موضوعها أضيق من موضوع أدلة الاحتياط، وإمّا لأنّها بنفسها أظهر في الترخيص من أدلة الاحتياط في وجوب التحرز.

والأولى جعل العاطف «أو» فيكون التقديم مستنداً إلى الجمع الموضوعي أو الحكمي على سبيل منع الخلو^(٣).

(١) بيان لقوله: «أنّها تعارض بما هو أخص وأظهر».

(٢) كما هو مقتضى حديث الحلّ ومرسلة الصدوق، لكون موردهما الشبهة

التحريرية.

بل هو ^(١) في الدلالة على الحلية نصّ، وما دلّ ^(٢) على الاحتياط غايته أنّه ظاهر في وجوب الاحتياط (*).

(١) الضمير راجع إلى «ما» الموصول، يعني: أنّ الأخصية وإن كانت ملازمةً غالباً للأظهرية، إلّا أنّ في المقام خصوصيةً تجعل أخبار البراءة نصّاً في الترخيص، وتلك الخصوصية عبارة عن كون الدال على البراءة هي الموادّ، مثل «حلال ومطلق وسعة» ونحوها، دون الهيئات، فإنّه ليس شيءٌ أوضح دلالة على الحلية والترخيص من مثل قوله عليه السلام: «فهو حلال» بخلاف الهيئات كما في أدلة الاحتياط، فإنّ هيئة «إفعل» كما في مثل قوله عليه السلام: «احتط لدينك» ليست أكثر من كونها ظاهرةً في الوجوب.

(٢) عطف على «ما دلّ» ووجه ظهورها في وجوب الاحتياط ما عرفت من دلالة الهيئة عليه، ومن المعلوم أنّ الهيئة ظاهرة في الوجوب وليست نصّاً فيه، فيمكن رفع اليد عنه بقرينة ما هو نصّ أو أظهر منه، كما هو الحال في رفع اليد عمّا هو ظاهر في الوجوب بقرينة الاستحباب، فتحمل أوامر الاحتياط على الفضل.

(*) لكن قد يرد عليه تارة: بأنّ النسبة بين أخبار الاحتياط وبعض عمومات البراءة هي التباين، لا الأخص مطلقاً ولا من وجه، وذلك لأنّ النسبة تلاحظ بين مدلول كل من الدليلين المتعارضين، لا ما يراد من اللفظ بعد ملاحظة القرائن المرادية، ومن المعلوم أنّ موضوع كلّ من دليلي البراءة والاحتياط عام شامل للشبهة الموضوعية والحكمية مطلقاً، بدوياً كانت أم مقرونةً بالعلم الإجمالي، والبدوية مطلقاً أيضاً يعني قبل الفحص وبعده، لوضوح أنّ «ما لا يعلمون» «و ما حجب» عام كعمومية «الشبهة».

وتوهم عدم صدق الشبهة على البدوية قبل الفحص، لكونها في معرض الزوال

بالفحص، فلا تشملها أدلة البراءة، فتختص بالشبهة بعد الفحص، فاسد، إذ لازمه خروجها عن دائرة أدلة الاحتياط أيضاً، لوحدة الموضوع فيهما، مع أنها مشمولة لها قطعاً، إذ لا ريب في وجوب الاحتياط قبل الفحص عند الكل.

وبالجملة: فالنسبة بين دليلي البراءة والاحتياط هي التباين.

وأخرى: بأنّ الأخصية لا تنفع في رفع التنافي في خصوص المقام، فإنّ بعض أخبار البراءة وإن كان أخص، ولكن أخبار الاحتياط آبية عن التخصيص، كما سيأتي اعتراف المصنف به، فيتعين تقديم أخبار البراءة بمناط أظهرتها في حلية المشتبه.

وتحقيق المقام يقتضي بسطاً في الكلام، وملاحظة النسبة بين كلّ من أخبار البراءة والاحتياط بألسنتها المختلفة، فنقول وبه نستعين:

أمّا حديث الرفع، فإن كان المراد به رفع التكليف الواقعي في مرحلة الظاهر كما تقدّم في كلام المصنف: «فهو مرفوع فعلاً» فالتنافي بينه وبين أدلة الاحتياط ظاهر، لاقتضائه عدم فعلية التكليف الواقعية، واقتضاء تلك الأخبار فعليتها ووصولها إلى العبد بلسان جعل الاحتياط، وهو حجة قاطعة للعذر، ومن المعلوم أنّ رتبة التنافي للفعلية والمثبت لها واحدة، فلا ورود ولا حكومة بينهما. وحينئذٍ فإنّ تمّ أظهرية حديث الرفع في الترخيص من ظهور الأمر بالاحتياط في الوجوب قدّم على دليل الاحتياط، وإلاّ فيتساقطان بالتعارض، ويحكم بالترخيص عقلاً، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وإن كان المراد جعل عدم التكليف الواقعي فعلياً ظاهراً كما اختاره بعض المحققين رحمهم الله بقوله: «نظراً إلى أنّ عدم فعلية التكليف بعدم المقتضي أو لوجود المانع غير مجعول، بل المجعول الذي له رفعٌ ووضعٌ شرعاً هو الإيجاب إنشاءً، وعدمه إنشاءً، فقولُهُ عَلَيْهِ: رفع ما لا يعلمون - بمنزلة: لا يجب ما لا يعلم وجوبه، ولا يحرم ما لا يعلم حرمة بنحو الجعل والإنشاء، فهو وارد على أخبار الاحتياط، لأنّ موضوع أخبار

الاحتياط هو التكليف المجهول، ودليل الرفع دليل على عدمه الواقعي فعلاً^١»
فلا موضوع كي يصير فعلياً بالذات أو بالعرض.

لكن نقول: إنّ عدم فعلية التكليف المجهول وإن لم يكن مجموعاً، بل كان لوجود المانع وهو الجهل به، وعدم نفوذ حجة عليه، لكنه يكفي في صحة نفي فعليته شرعاً اقتضاؤه لا يجاب الاحتياط، فرفع فعليته حينئذٍ رفع لما يقتضيه الجهل به من إيجاب الاحتياط، فيبطل ورود مثل حديث الرفع على دليل الاحتياط، بل هما متعارضان كما أشرنا إليه آنفاً.

وكيف كان، فإن أريد بقوله قَدْ بَيَّنَّاهُ: «فقلوه عَلَيْهِ»: رفع ما لا يعلمون بمنزلة لا يجب ما لا يعلم وجوبه، ولا يحرم ما لا يعلم حرمة «رفع الوجوب والحرمة واقعاً، وإخلاء لوح التشريع عنهما حال الجهل، فهو مساوق للتصويب الذي لا نقول به.
وإن أريد به رفعهما ظاهراً - وأنّ المرفوع لا مساس له بكرامة الواقع - فلا ورود في البين، لاقتضاء الحديث عدم فعلية الإلزام المجهول، واقتضاء دليل الاحتياط فعليته، فتكون النسبة تباينية، إذ الاستفادة من أخبار الاحتياط ليس تكليفاً نفسياً ظاهرياً، بل هو لزوم التحفظ على الواقع، غايته وصوله حال الجهل بأخبار الاحتياط. ولا بدّ من رفع التعارض بأظهرية حديث الرفع في التوسعة والترخيص من ظهور أخبار الاحتياط في التصحيح والمنع.

وأما تقدّم حديث الرفع بمناط أخضية موضوعه من موضوع أخبار الوقوف والاحتياط، فيبانه: أنّه إن أريد بالموصول الإلزام المجهول - كما عليه المصنف - فلا يعلم الحديث الشبهة المقرّنة، لكون الإلزام فيها معلوماً، بناءً على ما هو الحق من منجزية العلم الإجمالي كالتفصيلي، فيختص الحديث بالشبهات البدوية مطلقاً.

وإن أُريد به الفعل - كما اختاره بعضٌ بلحاظ وحدة السياق - فيختص بالشبهة الموضوعية التي عُلِمَ حكمها الكلّي، ولم يعلم عنوان هذا الفعل الخاص من أنه شرب الخل أو شرب الخمر مثلاً، وهذا يجري في الشبهة البدوية والمقرونة. أمّا البدوية، فلوضوح أنّ الشك في خمرية هذا المائع مستلزم للشك في صدق عنوان «شرب الخمر» عليه، وهو مرفوع.

وأمّا المقرونة بالنسبة إلى بعض الأطراف، فلأنّ انطباق المعلوم بالإجمال - وهو وجود الخمر - على كل واحد من الأطراف مشكوك، فهو مرفوع. و أمّا الشبهة الحكمية، فإجراء البراءة فيها يحتاج إلى دليل آخر.

وأمّا حديث الخلّ، فلا شبهة في كونه نصّاً في الترخيص، فيقدّم على أخبار الاحتياط بلحاظ كون غاية الحلّ العلمَ بحرمة ذلك المشتبه، وهذه الغاية لا تتحقق بالعلم بوجود الاحتياط، لعدم اقتضائه تبدل الجهل بالواقع بالعلم به وصورته معلوماً، فلا بدّ من التصرف في دليل الاحتياط بالحمل على الفضل أو على الطلب الجامع. فحديثُ الحلّ مقدّم على كل حال، إمّا لأخصية موضوعه وهو الشبهة التحريمية، وإمّا لنصوصية محموله.

إلا أنّ الاستدلال به حينئذٍ غير مجدٍ، أمّا في الشبهة الموضوعية، فلأنّها مجرئ البراءة باتفاق الكل. و أمّا في الشبهة الحكمية التحريمية، فلما عرفت من الإشكال في تعميم أخبار الحلّ لها، لقوة احتمال اختصاصها بالشبهات الموضوعية التي لا خلاف عند الكل في جريان البراءة فيها.

وأمّا حديث السّعة، فهو من ناحية الموضوع عام لا يختص بالشبهة التحريمية الموضوعية، وإن كان مورد السؤال في معتبرة السكوني ذلك، لكن جوابه على الأصل ضرب لقاعدة كلية، فتشمل الوجوبية والتحريمية مطلقاً.

ومن ناحية المحمول وهو «سعة» لو لم يكن نصّاً في الترخيص، فلا أقل من كونه أظهر من أخبار الاحتياط الظاهرة في التضييق.

وهذا بلا فرق بين كون «ما» موصولة وظرفية، وإن كان الوارد في حديث السفارة متعيناً في الثاني، وحينئذٍ فالجهل بالشيء لا يتبدل إلا بالعلم به بالخصوص، لا بمثل إيجاب الاحتياط كما ادّعاه شيخنا الأعظم رحمته.

نعم، قد يقال بتقدم أخبار الوقوف عليه، لأخصية موضوعها وأظهريتها، خصوصاً بملاحظة التعليل.

لكن فيه: أنّ أخبار الوقوف للإرشاد - كما سيأتي التعرض له - فلا تلاحظ مع الحديث حتى يقال بتقدمها عليه.

ولو سلّم، فمنع أخصيتها منه، بل النسبة بينهما عموم من وجه، لأنّ أخبار التوقف عامة للشبهة البدوية والمقرونة، وخاصة بالتحريمية. والحديث عام للشبهات الوجوبية والتحريمية، وخاص بالبدوية، فلا يشمل المقرونة، لأنّها ممّا يعلمون، فيقع التعارض في المجمع، وهو الشبهة البدوية التحريمية سواء الحكمية والموضوعية، والتقدم للحديث، لأظهرته في الترخيص.

وأما حديث الحجب - فهو بعد تسليم دلالته على البراءة - ينفي اشتغال الدّمة بما لا يعلم مطلقاً، ويعارض الأخبار الدالة على اشتغال الدّمة بالمجهول، ويتقدم عليها بالأظهرية، ولكن يختص بالشبهات الحكمية بخبر المقرونة، ولا يشمل المقرونة، للعلم بالتكليف الكلّي فيها، كما لا يشمل الشبهة الموضوعية، لظهور الموصول بقريّة إسناد الحجب إليه تعالى في خصوص الحكم الكلّي.

وأما رسالة الصدوق، فيتعيّن تقديمها على أخبار الاحتياط، لأخصية موضوعها وهو الشبهة التحريمية الناشئة من فقد النص، ولأظهرية محمولها - أعني به مطلق - في الترخيص من ظهور الأمر بالاحتياط في الوجوب.

ومناقشة شيخنا الأعظم رحمته في أخصيته بقوله: «... وما يبقى»، فإن كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله عليه السلام: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، فيوجد في أدلة التوقف ما لا يكون أعظم منه، فإنّ ما ورد فيه نهي معارضٌ بما

دلّ على الإباحة غيرُ داخل في هذا الخبر، ويشمله أخبار التوقف، فإذا وجب التوقف هنا، وجب فيما لا نصّ فيه بالإجماع المركّب، فتأمّل»^١.

مندفعة بما فيها أولاً: - مضافاً إلى منع الإجماع، لمعارضته للإجماع على التخيير في المتعارضين وعدم وجوب الوقوف، وكونه مدركياً على فرض تسليمه - من كون مورد أخبار الوقوف - مع اختصاص بعضها بزمن الحضور - هو ما ورد فيه أمر ونهي، لا نهي وإباحة، كما هو مفروض كلام الشيخ.

وثانياً: من معارضة أخبار الوقوف لأخبار التخيير، وذهاب جمع إليه. وثالثاً: من أنّ النهي المأخوذ غايةً للمطلق والحلّ هو النهي المعتبر، لأنّه الصالح لرفع الحلية، فليس المراد وصول كل نهي ولو لم يكن معتبراً.

وعليه، فتعمّ الرسالة - بما لها من الغاية - حليّة كل فعل محتمل الحرمة، سواء لم يصل فيه نهي أصلاً كشرب التتن، أم ورد فيه خبر ضعيف غير صالح للاعتماد عليه، وإسناد مؤداه إلى الشارع، أم ورد فيه خبر معتبر مبتلى بمعارض يدل على الإباحة أو حكم آخر، أم كان مجملاً بحسب الهيئة أو المادة.

والحاصل: أنّ الرسالة شاملة لجميع الشبهات البدوية التحريمية، لأنّ غاية الحل والإرسال فيها وصول النهي المعتبر، بناءً على كون الورود بمعنى الوصول. وفي خصوص ما ورد فيه خبران أحدهما حازر والآخر مبيح، ففي المتفاضلين يؤخذ بالراجح منهما، وفي المتكافئين إمّا أن نقول بالتوقف أو بالتخيير أو بالتساقط، لو لم نستفد حكم المتعارضين من الأخبار العلاجية أصلاً.

فإن أخذنا بأخبار التخيير قيّداً لإطلاق الرسالة في مورد التعارض، لوجود الحجة الرافعة لموضوع الأصل، ولا مانع من العمل بالخبر المبيح، فيكون مدلوله موافقاً

مع ^{١١} أن هناك قرائن دالة على أنه ^٢

(١) يعني: أن ما ذكرناه إلى هنا من تقديم أخبار البراءة على أدلة الاحتياط بمناف الأخصية أو الظاهرية إنما هو مع تسليم دلالة أخبار الاحتياط على الطلب المولوي، حتى تصل النوبة إلى علاج المانع، وهو تعارضها مع أدلة البراءة بتقديمها على أدلة الاحتياط بالجمع الدلالي، ولكن لا مجال لهذا الجمع بعد قصور أخبار الاحتياط عن إثبات الطلب المولوي ولو الاستحبابي منه، وذلك لوجود قرائن داخلية وخارجية دالة على أن الأمر به للإرشاد، كما سيظهر.

(٢) يعني: أن ما دلّ على وجوب الاحتياط.

ثم إن سياق الكلام يقتضي جعل قوله: «مع أن ...» جواباً عن خصوص أخبار الاحتياط، لأنه ذكره في ذيل الجواب عنها، لكن بعض القرائن التي أقامها على كون الأمر به للإرشاد غير مختص بها، بل يختص بعضها بأخبار الوقوف، كما سيأتي. وعليه، فيمكن أن يكون نظره - وإن كان خلاف ظاهر عبارته - الجواب عن مجموع أخبار الوقوف والاحتياط.

وكيف كان، فهذه القرائن هي التي نبّه عليها شيخنا الأعظم رحمته، وهي بين ما يشترك فيها جميع الأخبار، وبين ما تختص ببعضها، وهي كثيرة.

الأولى: لزوم محذور تخصيص الأكثر لو لم يكن الأمر للإرشاد، بيانه: أن موضوع الأمر بالتوقف والاحتياط هو الشبهة، والأخذ بظاهره - من الطلب المولوي اللزومي - مستلزم لتخصيص الأكثر، ضرورة أن عنوان «الشبهة» صادق على

لمقتضى الرسالة، وإن كان الخبر متقدماً عليه مرتبةً، لأنه أمانة على الواقع رافع لموضوع الأصل. وإن لم نعمل بالأخبار العلاجية، فإطلاق الرسالة الشمولي لصورة التعارض باقٍ على حاله.

الشبهات مطلقاً، يعني الحكمية والموضوعية، الوجوبية منهما والتحريرية، وقد اتفق الفريقان على جريان البراءة في غير الحكمية التحريمية، فيلزم حينئذٍ تخصيص الأكثر، لخروج أكثر الشبهات عن موضوع الأمر بالتوقف والاحتياط، وهي الشبهات الموضوعية مطلقاً، يعني الوجوبية منها والتحريرية، والشبهات الحكمية الوجوبية، ومن المعلوم أن تخصيص الأكثر مستهجن، فلا يصار إليه.

كما أن حمل الأمر بهما على الندب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط كالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فلا مناص عن حمله على الإرشاد المطلق، فيكون إرشاداً إلى وجوب الاحتياط في مورد وجوبه وهو الشبهة المقرونة، وإلى استحبابه في غيرها.

وهذه القرينة ذكرها شيخنا الأعظم في موضعين:

أحدهما: في الجواب عن رواية الأمالي، حيث جعل الأمر بالاحتياط فيها دائراً بين الإرشاد والطلب المولوي الجامع بين الوجوب والندب «١».

وثانيهما: في القرائن التي أقامها على أن قوله عَلَيْهِ السَّلَام في خبر التثليث: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» للإرشاد «٢».

الثانية: إباء سياقها عن التخصيص، توضيحه: أنك قد عرفت آنفاً عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية والموضوعية مطلقاً ولو كان الأمر به مولوياً، وحينئذٍ فلو كان الأمر بالتوقف والاحتياط للطلب المولوي اللزومي، فلا بدّ

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٨٠.

«٢» المصدر، ص ٨٤.

من ارتكاب التخصيص في تلك الأخبار، بأن يقال: «لا خير في الاقتحام في الهلكة بارتكاب الشبهات، إلا إذا كانت الشبهة موضوعيةً مطلقاً، أو حكمية وجوبية» مع أن سياقها آبٍ عن التخصيص، وذلك لأن مقتضى تخصيصها بها أن في ارتكابها - يعني الشبهات الموضوعية والوجوبية - الخير، وهذا لا معنى له.

وعليه، فحيث إن كلمة «خير» منسلخة هنا عن التفضيل كما عرفت، فيتعين - بمقتضى هذا التعليل - الاجتناب عن جميع الشبهات، إذ المعنى على تقدير الانسلاخ: أن الوقوع في الهلكة لا خير فيه أصلاً، بل الخير كله في الوقوف عند الشبهة وعدم الاقتحام فيها.

ولكن المحدثين لما اعترفوا بورود الترخيص في ارتكاب بعض الشبهات، فلا مناص عن حمل الأمر في تلك الأخبار على الإرشاد، حتى يتبع المرشد إليه في الوجوب والاستحباب. هذا في أخبار الوقوف.

وكذا قوله عليه السلام في خبر التثليث: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات» فإن الشبهة الموضوعية التي تجري فيها أدلة البراءة ليست قسماً رابعاً، لأن ظاهر الحديث حصر الأمور في ثلاثة أقسام: الحلال البين، والمحرام البين، والشبهات. ولا شك في اندراج الشبهة الموضوعية في القسم الثالث، ومقتضاه الاحتياط فيها، وقد التزم الكل بالبراءة فيها، مع أنها ليست من الحلال البين قطعاً، فلا يقال: «ومن ترك الشبهات إلا الموضوعية نجا من المحرمات» لأن مقتضى الحصر الاقتصار على الحلال البين فقط، ولا مفرّ من هذا المحذور غير الحمل على الإرشاد.

وهذه القرينة ذكرها شيخنا الأعظم في الجواب عن أخبار التثليث^(١).

الثالثة: ما أفاده الشيخ عليه السلام في إثبات أن الأمر بالاحتياط في خبر التثليث للإرشاد ^(١). وتوضيحه: أنه عليه السلام رتبَّ على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم، والمراد من الشبهة هنا جنسها لا استغراق أفرادها، يعني: أن من ارتكب الشبهات - ولو فرداً واحداً منها - يوشك أن يقع في المحرمات ويهلك من حيث لا يعلم، لا أن مرتكب جميع الشبهات يقع في المحرمات ويهلك، وذلك لأن الإمام عليه السلام في مقام بيان ما تردّد بين الحلال والحرام، والأمر بترك الخبر الشاذ الذي ليس بمشهور، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع.

والمراد بالوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم الإشراف عليهما والمعرضية لهما بسبب ارتكاب الشبهات، لا الوقوع والهلاك الفعليان، وهما - يعني الإشراف والمعرضية - معنى مجازي للوقوع والهلكة، والإشراف على الهلكة وإن كان يترتب على ارتكاب الشبهة، لكن لا دليل على حرمة قبل العلم به، فلا بدّ من حمل الطلب على الإرشاد.

الرابعة: تبين حكمة طلب التوقف، وهذه قرينة استشهد بها الشيخ لكون الأمر بالتوقف في أخبار الوقوف للإرشاد ^(٢)، وحاصله: أن قوله عليه السلام: «وقفوا عند الشبهة» ليس طلباً مولوياً - أي إنشاءً بداعي جعل الداعي - بل هو إنشاءً بداعي الإرشاد إلى ما في ارتكاب الشبهة من الابتلاء بالهلكة وهي العقوبة الأخروية، إذا كان التكليف قد تنجّز كما في أطراف الشبهة المحصورة، وغير العقوبة من المضار والمفاسد الأخرى إذا لم ينتجز التكليف، ووردَ الترخيصُ في الارتكاب، فالمدار في

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٨٤

«٢» المصدر، ص ٦٩

للإرشاد^(١)، فيختلف^(٢) إيجاباً واستحباً حسب اختلاف ما يرشد إليه.

وجوب التوقف وعدمه ملاحظة حكمة الطلب، وأنها هل تقتضي لزوم الاحتراز عن الشبهة أم لا ؟

الخامسة: ظهور قوله عليه السلام: «فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم» في ترتب الهلكة على ارتكاب الشبهة، لا على مخالفة الأمر بالتوقف، فهذا الظهور قرينة على عدم ترتب العقوبة على مخالفة نفس الأمر بالتوقف، وحيث لا عقوبة على مخالفة الأمر لم يكن مولوياً، فيكون للإرشاد لا محالة.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل فيها ...»^(١)، ومن المعلوم أن الأمر الذي لا يستحق العقاب على مخالفته ليس مولوياً، بل هو إرشادي.

هذه جملة من القرائن التي تستفاد من مجموع كلمات الشيخ الأعظم، وقد أشار في المتن إلى بعضها، كما سيظهر.

(١) أي: للإرشاد المطلق الجامع بين الوجوب والاستحب، فإن كان المحتمل عقوبةً كان الأمر إرشاداً إلى وجوب الاحتياط، وإن كان المحتمل مفسدةً أخرى كان إرشاداً إلى استحبابه، كالشبهة الموضوعية التي هي مورد جريان الأصل المرخص، كما في موثقة مسعدة بن زياد المتقدمة، فقوله عليه السلام: «وقفوا» تابع - في الوجوب والاستحب - للمرشد إليه.

(٢) الضمير المستتر راجع إلى الأمر المستفاد من قوله: وما دلّ على الاحتياط.

ويؤيده^{١١} (*) أنه^{١٢} لو لم يكن^{١٣} للإرشاد لوجب^{١٤} [يوجب] تخصيصه^{١٥} لا محالة ببعض^{١٦} الشبهات إجماعاً^{١٧}، مع أنه^{١٨} أب^{١٩} عن التخصيص قطعاً. كيف^{٢٠} لا يكون قوله: «قف عند الشبهة، فإن الوقوف عند الشبهة خير

(١) أي: ويؤيد كون الأمر بالاحتياط للإرشاد أنه ...، وهذا إشارة إلى إحدى قرائن الإرشاد، وقد تقدم بقولنا: الثانية إباء سياقها عن التخصيص ... إلخ.
(٢) الضمير للشأن.

(٣) الضمير المستتر فيه راجع إلى الأمر بالاحتياط المستفاد من: «ما دلّ». (٤) جواب الشرط، والمعنى واضح، وبناءً على نسخة «يوجب» يكون هو الجواب له، والضمير المستتر فيه راجعاً إلى عدم كون الأمر للإرشاد المدلول عليه بـ «لو لم يكن».

(٥) أي: تخصيص الأمر بالاحتياط.
(٦) وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً، والحكمة الوجوبية.
(٧) متعلق بـ «لوجب تخصيصه».
(٨) يعني: مع أن ما دلّ على الاحتياط أب^{١٩} عن التخصيص قطعاً، لما سيذكره بقوله: «كيف لا يكون».

(٩) هذه قرينة أخرى على الإرشاد، وتختص بأخبار الوقوف المعللة، وتوضيحها: أن المراد بالهلكة ما يرجع إلى المكلف في الآخرة وهو العقوبة،

(*) التعبير بالتأييد لا يخلو من مسامحة، لظهوره في أن الإباء عن التخصيص مؤيد لكون الأمر به إرشادياً لا قرينةً مستقلة، مع أنه من قرائن الإرشاد لو لم يكن أقواها، فكان الأولى أن يقال: «ومنها - أي ومن القرائن - أنه لو لم يكن للإرشاد لوجب تخصيصه ... إلخ».

من الاقتحام في الهلكة» للإرشاد^(١) ؟ مع أن المهلكة ظاهرة [ظاهر] في العقوبة (※).

ومقتضى التعليل بقوله: «فإن الوقوف» كون الهلكة ثابتة قبل إيجاب الاحتياط، لأن الهلكة في هذه الأخبار موضوع للحكم بوجوب التوقف، ومن المعلوم تقدم الموضوع على الحكم، لأنه كالعلة له، فلا بد أن تكون العقوبة مفروضة الوجود قبل الأمر بالتوقف حتى يكون إيجابه لأجل التحرز عنها، ومن الواضح أن هذه الهلكة ليست على مخالفة الإلزام الواقعي المجهول، لقضاء قاعدة قبح العقاب بلا بيان بقبحها، فلا بد أن تكون على التكليف المنجز بغير الأمر بالتوقف، وإلا لزم الدور، كما سيأتي.

وعليه، فيختص الأمر بالتوقف بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والشبهة البدوية قبل الفحص، ويكون الأمر بالاحتياط إرشاداً إلى حكم العقل بوجوبه، لتنجز الواقع بالعلم الإجمالي، ولا مساس له بالشبهة البدوية بعد الفحص.

نعم، إذا كان أمر الاحتياط نفسياً لا إرشاداً إلى التحفظ على الأحكام الواقعية، ترتب استحقاق العقوبة على مخالفته، لكن لازمه أجنبية التعليل عن المعلل، لعدم كون التوقف في الشبهة البدوية بعد الفحص معلولاً للعقوبة الواقعية، بل واجباً مستقلاً مستتبعا للمؤاخذه على مخالفة نفسه، مع أن ظاهر التعليل بقوله عَلَيْهِ: «فإن الوقوف عند الشبهة...» هو التحرز عن عقوبة التكليف الواقعي المجهول، وقد عرفت أن لازم ذلك وجود الهلكة قبل الأمر بالاحتياط حتى يحسن الإرشاد إليه بالأمر بالتوقف.

(١) خبر لقوله: لا يكون.

(※) لكن هذا الاستظهار - مع منافاته لما ذكره قبل أسطر بقوله: «فيختلف

إنجاءاً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه» إذ لا معنى للإرشاد إلى الهلكة بمعنى العقوبة مع فرض استحباب التحرز عنها - ممنوعٌ جداً، إذ التعليل المذكور ورد في مقبولة عمر بن حنظلة بعد الأمر بالإرجاء «حتى تلقى إمامك» ولا ريب في إرادة العقوبة منها هنا، وكذا في صحيحة جميل.

ولكنه ورد في موثقة مسعدة بن زياد للاحتراز عن نكاح المرأة التي بلغه أنّ لها معه رضاعاً محرماً، ولا ريب في أنّ الهلكة فيها ليست بمعنى العقوبة قطعاً، لأنّها شبهة موضوعية بدوية قد أطبق المحدثون على كونها مجرى البراءة، وهو مورد لاستصحاب عدم الرضاع، مضافاً إلى التصريح بحليته في رواية مسعدة بن صدقة، ولا معنى لكونها بمعنى العقوبة ثم تخصيصها بما دلّ على الترخيص فيها، لأنّه من التخصيص بالموارد وإخراجه.

ولعلّه لذا التزم شيخنا الأعظم رحمته بأنّ الأمر به للإرشاد المطلق، قال رحمته: «فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخرى، كما لو كان التكليف متحققاً فعلاً في موارد الشبهة المحصورة ونحوها... ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازماً عقلاً وشرعاً من باب الإرشاد. وإن كان الهلاك المحتمل مفسدةً أخرى غير العقاب، سواء أكانت دينية... أم دنيوية كالاختراز عن أموال الظلمة، فمجرد احتمالها لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعة... إلى أن قال: فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعمّ من الرجحان المانع من التقيض ومن غير المانع منه، فهي قضية تستعمل في المقامين، وقد استعملها الأئمة كذلك...»^{١١}.

واستشهد للحمل على الإرشاد بما تقدّم في التوضيح من تبين حكمة طلب التوقف، وإباء السياق عن التخصيص، وتخصيص الأكثر، وعدم ترتب عقابٍ على

مخالفة الأمر بالتوقف غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل .
والكلُّ لا يخلو عن غموض .

أما الأوّل، فلأنّ مجرد تبين حكمة الطلب لا يساوق الإرشاد، كما يظهر من ملاحظة الحِكم الشرعية لبعض الأحكام، مثل عدم اختلاط المياه الذي علّل به تشريع العدة، وجوب الصلاة لكونها ذِكْراً له تبارك وتعالى أو ناهيةً عن الفحشاء والمنكر، وغير ذلك، ولا أظنّ الالتزام بكون الأمر للإرشاد بمجرد بيان حكمته، بل هو لازم أعم، وليس مساوياً للإرشادية .

وكذا الحال في تعليل قاعدة التجاوز المستفاد من مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» ^١ .

فإن قلت: فرق بين التعليل الوارد في أخبار الوقوف، وبين ما ورد من حكمة وجوب الاعتداد، فإنّ الأوّل كالصریح في الإرشاد، بخلاف الثاني، فالمراد بتبين حكمة طلب التوقف هو وجود خصوصية في أخباره تقتضي حملها على الإرشاد .

قلت: نعم، لكنه يتم بناءً على جعل الهلكة بمعنى العقوبة مطلقاً، كما عليه المصنف قُدِّسَ، لا بناءً على جعلها بمعنى أعمّ من العقوبة كما عليه الشيخ الأعظم، حيث جعلها بمعنى العقوبة تارةً، وبمعنى المفسدة أخرى، وحينئذٍ يُشكّل بما ذكرنا من أنّ ذكر الحكمة أعم من الإرشادية .

وأما الثاني، فلأنّ التخصيص يرد على الشبهة في قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «وقفوا عند الشبهة» القابلة له بلا إشكال، لا على التعليل الآبي عنه، فإنّ وجوب الاحتياط يستفاد من الأمر الدال على مطلوبة التوقف عند كل شبهة، وما دلّ على - الترخيص في الموضوعية صالح للتخصيص، وهو لا ينافي سياق التعليل، فإنّ الوقوف عند كل شبهة خيرٌ من

الافتحام فيها، فكأنه قال: «الوقوف عند كل شبهة واجب إلا الموضوعية التي ورد الترخيص فيها» ثم علّل الأمر به بما ذكر .

ويشهد لعدم التنافي بين الأمر به والترخيص، موثقة مسعدة بن زياد، فإنه عليه السلام مع فرض جواز التزويج بالمرأة المرددة بين كونهما أجنبية وأختاً رضاعية، علّل رجحان التوقف بأنّه خير من الافتحام في الهلكة، فاعتراف شيخنا الأعظم بعدم كون الهلكة بمعنى خصوص المؤاخذه الأخروية يوجب النقض عليه بأنّ مجرد الترخيص لا ينافي سياق أخبار الوقوف، ولا يهدم عمومّ التعليل الجامع بين المانع من النقيض وغيره .

وأما الثالث، فبالمنع من لزوم تخصيص الأكثر في القضايا الحقيقية، حيث إنّ موضوع الحكم فيها هو العنوان لا الأفراد، فالمحذور مختص بالقضايا الخارجية، كما إذا قال: «أكرم من في المسجد» فيما إذا كان «من في المسجد» عنواناً مشيراً، ثم أخرج زياداً وعمراً وغيرهما من الأفراد منه إلى أن يبقى واحد أو اثنان تحت العام .

هذا، مضافاً إلى أنّ التخصيص إذا كان بعنوان «ما ورد فيه ترخيص» فلا مورد للمحذور المتقدم، مع تصريح الشيخ في قاعدة «لا ضرر» بعدم قدحه، حيث قال: «و قد تقرّر أنّ تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل: أكرم الناس، ودلّ دليل على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب»^١ .

فكأنه عليه السلام قال: «قف عند الشبهة إلا ما ورد الترخيص فيها» فإنّ الخارج عنوان واحد، وإن كانت مصاديقه أكثر ممّا بقي .

وأما الرابع، فلأنّ عدم ترتب العقوبة على مخالفة الأمر، غير مساوق للإرشاد، إذ الأوامر الطريقية أيضاً كذلك، مع أنّها مولوية، فمخالفة خبر العادل مع فرض

الإصابة للواقع لا تستتبع عقابين أحدهما على عصيان الواقع، والثاني على عدم تصديق العادل عملاً، بل يستحق عقوبة واحدة على التمرد عن الطلب النفسي في المؤدى. و عليه، فاستكشاف إرشادية أوامر الوقوف من عدم ترتب العقوبة على مخالفتها غير تام.

كما أنّ ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته من استحباب التحرز إذا كان غير العقاب - الشامل بإطلاقه للإضرار بالنفس - ينافي ما تقدّم منه في ردّ كلام الحاجي في أوّل أدلة اعتبار مطلق الظن بقوله: «ثم إنّ ما ذكره من ابتناء الكبرى على التحسين والتقيح العقليين غير ظاهر، لأنّ تحريم تعريض النفس للهلاك والمضار الدنيوية والأخروية ممّا دلّ عليه الكتاب والسنة، مثل التعليل في آية النبأ، وقوله تعالى: لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ...»^(١).

فالحقّ في إثبات إرشادية أوامر الوقوف كأوامر الاحتياط أن يقال: إنّ تطبيق الهلكة في موثقة مسعدة بن زياد على خصوص المفسدة، وعدم إرادة العقوبة منها، قرينة على عدم كون الأمر بالوقوف فيها للوجوب المولوي، لوضوح أنّ مورده مجرى الأصل المرخص، وعدم التزام أحدٍ بوجوب التوقف فيه، لإرادة الوجوب المولوي منه توجب خروج مورد الموثقة عنه، واستهجان ذلك بديهي.

وكذا الحال في الأمر بالوقوف في المقبولة وصحيحة جميل، مع كون المراد بالهلكة فيهما العقوبة، حيث إنّ الوجوب المولوي فيهما يوجب تنجز المنتجز، إذ التكليف في الشبهة المقرونة والبدوية قبل الفحص قد تنجز بمنجز سابق، وهو العلم الإجمالي والاحتمال، فلا معنى لتنجزه ثانياً بوجوب التوقف مولوياً.

فالنتيجة: أنّه لا بدّ من حمل أوامر التوقف على الإرشاد، فلا تدل على الوجوب المولوي حتى تعارض أدلة البراءة، وتصل النوبة إلى علاج التعارض.

ولا عقوبة في الشبهة البدوية ^(١) قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يُعلّل إيجابه ^(٢) بآئه خيرٌ من الاقتحام في الهلكة ؟

(١) لاعتراض المحدثين بكونه من العقاب بلا بيان، المتسالم على قبحه وعدم صدوره من الحكيم، لكنهم يدّعون وجود التكليف الظاهري وهو وجوب الاحتياط.

(٢) ضميراً «إيجابه، بأنه» راجعان إلى الوقوف والاحتياط، يعني: بعد أن اتضح لزوم كون الهلكة مفروضةً الوجود قبل الأمر بالاحتياط، لأنها علّة لوجوده، فلا يعقل تأخرها عنه ونشؤها منه، لاستلزامه الدور.

بتقريب: أن الهلكة - لكونها علّة لإيجاب الاحتياط - مقدّمة عليه رتبةً، كتقدم سائر العلل على معاليلها، فلو ترتبت الهلكة على إيجاب الاحتياط كما هو مدّعى الخصم - حيث يدّعي ترتب العقوبة على ترك الاحتياط، لأنه يعترف بقبح المؤاخذه على التكليف المجهول - كانت مؤخّرةً عنه، وهو الدور، لتوقف إيجاب الاحتياط على الهلكة، وتوقف الهلكة على إيجاب الاحتياط، فلا بدّ دفعاً لمحدور الدور من القول بعدم ترتب الهلكة على الأمر بالتوقف والاحتياط، والالتزام بترتيبها على التكليف المنجز بغير الأمر بهما، فإذا لم تترتب الهلكة عليه كان للإرشاد.

وبالجملة: لا يصح جعل الهلكة علّة لإيجاب الاحتياط مع فرض ترتب الهلكة عليه كما يدّعيه الخصم، لاستلزامه - بمقتضى تقدم العلّة على المعلول - أن يكون كل منهما مقدّماً على صاحبه ومؤخّراً عنه في آنٍ واحد، وهو محال، فلا محيص عن الالتزام بتقدم الهلكة رتبةً على الأمر بالاحتياط دون تأخرها عنه، بمعنى كونها معلولةً له، بل هي معلولة لشيءٍ آخر، كما تقدم.

وهذا نظير قوله: «لا تعبر عن الطريق الفلاني، لأنّ فيها قاطع الطريق» فإنّ التعليل به لا يصحّ إلّا مع وجوده قبل النهي عن العبور.

لا يقال^(١):

(١) الغرض من هذا الإشكال: استكشاف الأمر المولوي الظاهري بالاحتياط بالبرهان الإتي كما سيظهر، وقد تعرض له شيخنا الأعظم في الجواب عن أخبار الوقوف - بعد حمل الأمر فيها على الإرشاد - بقوله: «فإن قلت: إنَّ الاستفادة منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف ... ولازم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط، إذ الاقتصر في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح»^(١).

ثم أجاب عنه بما تقدّم في كلام المصنف بقوله: «ولا يصغى إلى ما قيل ...». وتوضيح الإشكال منوط بذكر أمور:

الأول: أن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس هو عدم البيان على الحكم الواقعي فقط، حتى يجري بمجرد وجود البيان على الحكم الظاهري، بل هو عدم البيان على كليهما معاً، فلو وجد البيان على الحكم الظاهري فقط لم تجر القاعدة، وإن لم يحصل بيان بالنسبة إلى الحكم الواقعي، كما لا تجري لو وُجد على الحكم الواقعي فقط.

الثاني: أن ظاهر تعليل حكم متعلق بطبيعة هو سريان الحكم في جميع مصاديق تلك الطبيعة وعدم اختصاصه ببعض أفرادها، كما في قولك: «لا تأكل الرمان لأنه حامض». وموضوع الأمر بالتوقف في المقام هو «الشبهة» وهي بإطلاقها تشمل مورد النزاع أعني به البدوية بعد الفحص، فإذا لم يوجد مقيّد شمله الحكم بالوقوف.

الثالث: أن الحكم الشرعي إمّا أن يدل عليه الخطاب بالمطابقة، كقوله: «يجب

كذا» أو «يحرم كذا» أو يدل عليه بالالتزام، مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾^(١) فإنه يدل بالالتزام على حرمة القتل عمداً، وإلا لم يكن وجه لجزاء القاتل بخلوده في جهنم.

الرابع: أن المقصود من الهلكة - كما هو المتبادر منها إلى الذهن أو المنصرف إليه من إطلاقها - هو العذاب الأخروي دون المضار الدنيوية، ضرورة أن هم الشارع صرف العباد عن العقوبة الأخروية.

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول في توضيح الإشكال: إنه وإن لم يمكن أن يكون الأمر بالوقوف والاحتياط - في الأخبار المثبتة للهلكة - للطلب المولوي الإلزامي، بل لابد من حمله على الإرشاد كما تقدم، لكن يمكن استفادة طلب ظاهري مولوي آخر من تلك الأخبار بالدلالة الالتزامية، وذلك لأنه لما كانت العقوبة من آثار الطلب المولوي - كما هو المستفاد منها، حيث رتب الهلكة يعني العقوبة على كل محتمل التكليف الإلزامي، الذي منها الشبهة البدوية بعد الفحص - كان الدليل الدال على وجود العقوبة في الشبهة كاشفاً عن وجود البيان على التكليف ودالاً عليه بالدلالة الالتزامية، وأن الشارع قد اكتفى بذكر اللازم - وهو الابتلاء بالعقوبة الأخروية - عن بيان ملزومه وهو الوجوب الشرعي.

وبالجملة: فالأخبار المثبتة لترتب الهلكة على ترك الاحتياط في الشبهة التي منها البدوية بعد الفحص، كاشفة عن وجوب الاحتياط شرعاً، كشفاً بالمعلول عن العلة، وإلا كان المعلول بلا علة، والعقاب بلا بيان.

نعم ^(١)، ولكنه يُستكشف منه ^(٢) [عنه] على نحو الإن ^(٣) إيجاب ^(٤) الاحتياط من قبل ^(٥)، ليصحّ به ^(٦) العقوبة على المخالفة.

فإنّه يقال: إن مجرد إيجابه ^(٧) واقعاً ما لم يعلم (*) لا يصحّ العقوبة

(١) استدراك على قوله: «فكيف يعلل» وضمير «لكنه» للشأن، يعني: أن مقتضى ما تقدم من انبعاث الأمر بالتوقف عن الهلكة المفروضة الوجود، وإن كان هو وجودها في رتبة سابقة على الأمر، فلا يمكن استكشاف الهلكة من الأمر ليحمل على كونه مولوياً، لكن يمكن استكشاف الأمر المولوي بالاحتياط من الهلكة المترتبة على الأمر به بالبرهان الإثني، كما عرفت توضيحه.

(٢) أي: من التعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة: «فإن الوقوف ...».

(٣) البرهان الإثني هو العلم بالعلّة من العلم بالمعلول، واستكشافها منه.

(٤) نائب عن فاعل قوله: «يُستكشف».

(٥) أي: من قبل تشريع إيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية.

(٦) أي: بإيجاب الاحتياط المستكشف من التعليل المزبور.

(٧) أي: إيجاب الاحتياط، وتوضيح ما أجاب به هنا وفي الحاشية عن الإشكال: أن العقاب على مخالفة إيجاب الاحتياط في الشبهة البدوية - ما لم يصل إلى

(*) هذا الجواب لا يدفع الإشكال، لأنّ المستشكل لا يُنكر قبح العقاب على المجهول وإن كان ذلك إيجاب الاحتياط، وإثما يدعي العلم إنّاً بوجوب الاحتياط الذي هو بيان على المجهول ورافع لقبح العقاب عليه، فدفع الإشكال منحصر بإنكار البرهان الإثني في المقام، كما يظهر من الحاشيته ^(١).

المكلف - عقاب بلا بيان، إذ المصحح للمؤاخذة هو البيان الواصل، لا التكليف بوجوده الواقعي، سواء أكان الحكم الواقعي نفسياً أم طريقياً كإيجاب الاحتياط، والمفروض عدم وصوله بغير أخبار الوقوف.

واستكشاف وصوله مما اشتمل على ثبوت الهلكة في ارتكاب الشبهة، من باب دلالة اللازم على ثبوت ملزومه - بدعوى عموم الشبهات في قوله عليه السلام: «فمن ترك الشبهات» أو إطلاق الشبهة في قوله عليه السلام: «فإن الوقوف عند الشبهة» - غير ممكن، لاستلزامه الدور، وذلك لأنّ بيانية أخبار الوقوف للوجوب المولوي منوطة بإمكان الأخذ بظاهر الهلكة وهو العقوبة، ليدل قوله: «قفوا» على الوجوب، إذ لو أُريد بالهلكة معنى آخر غير العقوبة الأخروية لم يدل عليه، لعدم وجوب دفع غير العقوبة وجوباً مولوياً، وحمل الهلكة على العقوبة منوط بكون قوله: «قفوا» بياناً وإعلاماً لحكم المشتبه - وهو وجوب الاجتناب عن الواقع المجهول - إذ لو لم يكن بياناً ومنجزاً له، لم يصح حمل الهلكة على ظاهرها أعني به العقوبة.

وبعبارة أخرى: الأخذ بظاهر «قفوا» من الوجوب المولوي متوقف على حمل الهلكة على العقوبة، وحملها عليها متوقف على كون الأمر في «قفوا» للوجوب المولوي، فبيانية أخبار الوقوف للوجوب المولوي متوقفة على بيانيتها له، وهو الدور.

ومن هنا يظهر الفرق بين المقام وما ورد من الوعيد الصريح في العقوبة الأخروية على بعض الأفعال - قتل المؤمن متعمداً - الدال بالالتزام على حرمة المولوية، حيث إنّ الوعيد لا بد أن يكون بمقتضى دلالة الاقتضاء كناية عن التحريم وبياناً عليه، ولا يلزم منه محذور الدور، لأنّ الدور هناك ناشٍ من كون حمل الهلكة

ولا يخرجها عن أنها^(١) بلا بيان ولا برهان، فلا محيص^(٢) عن اختصاص مثله^(٣)

على العقوبة متوقفاً على أن الأمر في «قفوا» للوجوب المولوي، وكونه للوجوب المولوي متوقفاً على حمل الهلكة على العقوبة. بخلاف الوعيد هنا، فإنه صريح في العقوبة، ولا يتوقف حملها عليها على شيء، فيستكشف منه الحرمة المولوية، ولا وجه لحمل النهي عن ذلك الفعل المتوعد عليه - فيما إذا ورد نهى عنه - على الإرشاد.

وهذا بخلاف أخبار الوقوف، فحيث كان محذور الدور مانعاً عن إرادة الإيجاب المولوي تعين حمل الشبهة على ما تنجز فيه التكليف بمنجز آخر كالمقرونة بالعلم الإجمالي والبدوية قبل الفحص، ويكون الأمر بالوقوف إرشاداً إلى حكم العقل بلزوم رعاية العلم الإجمالي والاحتمال.

(١) الضميران راجعان إلى العقوبة، قال في الحاشية: «حيث لا يعلم بإيجابه بعد، وهذه الأخبار لا تصلح بياناً وإعلاماً له، فإن كونها بياناً وإعلاماً موقوف على صحة حمل التهلكة فيها على ظاهرها، وهو موقوف على كونها بياناً وإعلاماً، وإلا لما صح حملها على ظاهرها، كما عرفت»^(١).

(٢) هذه نتيجة بطلان ما ذكره في «لا يقال» وأنّ التعليل المذكور في أخبار التوقف لا يدلُّ على وجوب الاحتياط مولوياً، فمثل هذا الحديث أجنبي عن مورد البحث وهو الشبهة الحكمية بعد الفحص، ومختصّ بالشبهات التي تنجز فيها الحكم كالشبهة البدوية قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي، لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيهما.

(٣) يعني: مثل التعليل الوارد في حديث مسعدة بن زياد المتقدم وهو قوله ﷺ: «وقفوا عند الشبهة».

بما يتنجّز فيه المشتبه لو كان، كالشبهة قبل الفحص مطلقاً^(١)، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمّل جيّداً.

وأما العقل، فلاستقلاله^(٢) بلزوم فعل ما احتمل وجوبه، وترك ما احتمل حرمة (*).

(١) يعني: سواء أكانت الشبهة وجوبية أم تحريرية.

(٢) بعد أن فرغ المصنف من بيان الدليل النقلي على وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص تعرّض للدليل العقلي، وقد قرّر هذا الدليل بوجهين هذا أولهما، وهو مؤلّف من صغرى وجدانية وكبرى برهانية.

أما الصغرى، فهي أنّ كل مكلف بمجرد التفاته يعلم إجمالاً بتكاليف إلزامية في الشريعة المقدّسة، وهي منتشرة في الوقائع المشتبهة، ونسبة هذه التكاليف المعلومة إجمالاً إلى المشتبهات كنسبة ألف شاة محرّمة في عشرين ألف شاة، فهي من شبهة الكثير في الكثير، ولم يعلم بعد مراجعة الأدلّة بالخروج عن عهدة تلك التكاليف الواقعية المعلومة إجمالاً التي كلّفنا الشارع بامتثالها.

وأما الكبرى، فهي استقلال العقل بتنجّز الخطاب بالعلم الإجمالي به.

فترتّب المقدمتين هكذا: هذه تكاليف إلزامية معلومة بالإجمال، وكلّ ما كان كذلك فهو منجّز عقلاً، فيجب بحكم العقل الخروج عن عهدها، ولا يتحقق ذلك إلا بالاحتياط بالإتيان بما يحتمل وجوبه، وترك ما يحتمل حرمة، لاقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية.

(*) لكن شيخنا الأعظم قرّر هذا الدليل العقلي بوجه آخر يختلف عمّا في المتن،

قال رحمته: «وأما العقل فتقريره من وجهين: أحدهما: أنّا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلة

الشرعية بمحرّمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى: «وما نهاكم عنه فانتهوا ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب، أو اليقين بعدم العقاب ... إلخ»^(١).
ومن المعلوم مغايته لما في المتن من وجهين:

الأول: افتراقهما في متعلق العلم الإجمالي، حيث إنّ شيخنا الأعظم جعل متعلق العلم الإجمالي خصوصاً الشبهات التحريمية، ووجهه واضح، لأنّه عقد المطلب الأول - من الشك في التكليف - للبحث عن حكم الشبهة التحريمية، والمطلب الثاني منه للشبهة الوجوبية، والثالث للدوران بين المحذوران، فكان اللازم جعل المتعلق خصوصاً الشبهات التحريمية.

هذا مضافاً إلى أنّ أصحابنا المحدثين - إلّا القليل منهم - لم يلتزموا بالاحتياط في الشبهات الوجوبية، وعمدة النزاع معهم في بحث البراءة والاحتياط إنّما هو في الشبهات التحريمية الناشئة من فقد النص، فلا جدوى في إدراج الشبهة الوجوبية في محل النزاع.

والمصنف رحمته جعل متعلق العلم الإجمالي مطلقاً التكاليف الإلزامية لا خصوص الشبهات التحريمية. والوجه في هذا التعميم: أنّه عقد فصلاً واحداً للبحث عن البراءة والاحتياط، وجعل الموضوع «ما لم تقم فيه حجة على التكليف» وهذا شامل للشبهات الموضوعية والحكمية مطلقاً من التحريمية والوجوبية، سواء أكان منشأ الشك في الحكم الكلي فقد النص أم إجماله أم تعارضه، ومن المعلوم أنّ إقامة الدليل على هذه الدعوى تستدعي تقرير الدليل العقلي بما يلتزم معها، فلذا عمّم المتعلق لما يشتمل على الشبهة الوجوبية، كما عمّمه صاحب الفصول أيضاً، حيث قال: «أمّا الأول - أي دلالة العقل على الاحتياط - فللقطع بثبوت الاشتغال بالأحكام الشرعية،

فيجب أن لا يحكم بالبراءة إلا بعد اليقين بها، ولا يقين إلا مع الاحتياط^{١١}.
ومما ذكرنا ظهر متانة تقرير شيخنا الأعظم، إذ لا جدوى في إدراج الشبهة
الوجوبية في محل النزاع، ثم دعوى انحلال العلم الإجمالي بالنسبة إليها بالظفر بالأمارات
القائمة عليها.

الثاني: أن تقرير المصنف للدليل العقلي متمحض في بيان ما يقتضيه العقل،
ضرورة أن الكبرى - وهي تنجيز العلم الإجمالي ولزوم مراعاة الاحتياط في الأطراف
استناداً إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل - من المستقلات العقلية. بخلاف تقرير
شيخنا الأعظم، لأنه استشهد على وجوب الانزجار عن المحرمات بالآية الشريفة.
وللمناقشة فيه مجال.

أما أولاً، فلأن قوله تعالى: ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ شامل للنهي التنزيهي،
إذ المكروهات منهياتة تعالى أيضاً كالحرمات، ومقتضى الأمر بالاجتناب عنها تركها
وكف النفس عنها، وهذا مما لا يلتزم به أحد. ودعوى اختصاص وجوب الاجتناب
بالحرمات للانصراف أو غيره مجازفة.

وأما ثانياً: فلأن الأمر بالانتهاء عن المحرمات إن كان مولوياً لزم الخلف،
وصيرورة الدليل - المتكفل للكبرى - نقلياً لا عقلياً. وإن كان إرشادياً - كما هو
الحق - نظير الأمر بالإطاعة، كان المناسب أن يقال في تقرير دلالة العقل هكذا: «يجب
بحكم العقل المرشد إليه أو المؤكّد بقوله تعالى ... إلخ» ففي تعبير الشيخ بـ «يجب
بمقتضى قوله تعالى» مساححة ظاهرة، هكذا قيل.

لكن هذا الإشكال - وإن أوردته غير واحد على كلام الشيخ الأعظم - مندفع
بما تفتّن له المحقق الهمداني في حاشية الرسائل بقوله: «وجه الحاجة إلى الاستدلال بالآية
الشريفة في مثل المقام مع كون مضمونها من المستقلات العقلية، دفع ما قد يتوهم: من

حيث ^(١) «عِلْمٌ إجمالاً بوجود واجباتٍ ومحرماتٍ كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة، ممّا ^(٢) لم يكن هناك حجة على حكمه ^(٣)،

-
- (١) ظرفٌ وتعليلٌ لقوله: «فلاستقلاله» وإشارةٌ إلى الصغرى المذكورة أعني بها العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية في الشريعة المقدسة.
- (٢) بيان للموصول في «فيما» وهو يتعلق بـ «وجود».
- (٣) الضمير راجع إلى الموصول في «مّمّا».
-

عدم استقلال العقل بوجوب الاجتناب عما عدا ما علم حرمة تفصيلاً، ولا يتمشّي هذا النحو من التوهّم في الآية الشريفة، حيث إنّ مفادها وجوب الاجتناب عن جميع المحرمات الواقعية، وبعد أن علم هذا الخطاب تفصيلاً يجب الخروج عن عهده بالانتهاء عن جميع ما نهى الله تعالى عنه في الواقع، لقاعدة الاشتغال ^(١).

وحاصله: أنّ انتصار الشيخ للمحدّثين بذكر هذه الآية في الدليل في محله، لأنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا نُهَى عَنْهُ﴾ يشمل المحرمات المشبهة أيضاً، إذ مقتضى وضع الألفاظ للمعاني الواقعية وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي وإن لم يكن معلوماً فعلاً. ولعلّ هذا المعنى أجني بزعم الأصولي عن حكم العقل، لاختصاص حكمه على زعمه بالمحرّم الذي نهض الحجة المعتبرة عليه، فلا يشمل مورد النزاع وهو الشبهة الحكمية التحريمية، ولكن المحدث يدّعي استقلال العقل بلزوم الاحتراز عن الشبهة، ويؤكد ذلك بالآية الشريفة بالتقريب المذكور.

وعليه، فانتصار الشيخ للمحدّثين بذكر الآية الشريفة في محله. إلاّ أنّه يبقى على المحدّثين التخلص عن إشكال التزامهم بالبراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية، مع وجود احتمال النهي الواقعي فيها أيضاً.

تفريغاً^(١) للذمة بعد اشتغالها، ولا خلاف^(٢) في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلّا من بعض الأصحاب^(٣).
والجواب: أن العقل وإن استقلّ بذلك^(٤)،

(١) تعليل لاستقلال العقل بالاحتياط، يعني: أن علّة هذا الحكم العقلي هو لزوم تفريغ الذمة عمّا اشتغلت به.

(٢) إشارة إلى الكبرى المتقدمة أعني بها منجزية ذلك العلم الإجمالي.

(٣) كما ينسب إلى المحقق القمي رحمته، حيث جعله كالشكّ البدوي، لكنك عرفت في مباحث القطع النظر في هذه النسبة، فراجعهُ «١» للوقوف عليه، وأنّ الحقّ عليّته التامة لكلّ من الموافقة والمخالفة القطعيتين.

(٤) أي: بلزوم الاحتياط، وتوضيح ما أفاده في الجواب: أن منجزية العلم الإجمالي وإن كانت ممّا يستقلّ بها العقل، لكنّها منوطة ببقاء العلم الإجمالي على حاله - أي دائراً بين الأطراف بنحو القضية المنفصلة الحقيقية - وعدم انحلاله إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، فلو انحلّ في مورد سقط حكم العقل بلزوم الاحتياط في سائر الأطراف، لسلامة الأصل النافي للتكليف الجاري فيها عن المعارض.

والمفروض في المقام انحلال العلم الإجمالي - بوجود المحرّمات والواجبات في الوقائع المشتبهة - بعلم إجمالي آخر متعلق بالطرق والأصول المثبتة لمقدار من تكاليف، مساوٍ للمعلوم بالإجمال أو أزيد منه، فينحلّ العلم الإجمالي الكبير - المتعلق بجميع الأحكام الإلزامية الواقعية - بهذا العلم الإجمالي الصغير المتعلق بالأمارات والأصول المثبتة للمقدار المذكور من التكاليف، وبعد الظفر بهذا المقدار الذي أدّت إليه الأمارات والأصول لا يبقى علم بتكاليف واقعية أخرى غيرها حتى يجب رعاية الاحتياط

إلاَّ أنّه ^(١) إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد ^(٢) انحلَّ ها هنا (*).، فإنَّه ^(٣) كما علم بوجود تكاليف إجمالاً،

فيها، فما عداها مشكوك بالشك البدوي الذي يكون دعوى الاحتياط فيه عين المتنازع فيه.

ثم إنَّ شيخنا الأعظم أجاب عن الدليل العقلي بوجهين، وما في المتن موافق للوجه الثاني، قال تقيُّ: «وثانياً: سلَّمتنا التكليف الفعلي بالمحرِّمات الواقعية، إلاَّ أنَّ المقرَّر في الشبهة المحصورة كما سيجيء إن شاء الله تعالى: أنَّه إذا ثبت في الشبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الإجمالي، اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الإجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلاً، فأصالة الحلِّ في البعض الآخر غير معارضة بالمثل ... إلخ» ^(٤).

(١) أي: أنَّ لزوم الاحتياط في الأطراف مشروط بما إذا لم ينحلَّ العلم الإجمالي ... إلخ.

(٢) أي: والحال أنَّه قد انحلَّ ها هنا إلى علم تفصيلي بما تضمنته الطرق والأصول، وشكَّ بدوي في ما عداه.

(٣) هذا تقريب الانحلال، وقد عرفت توضيحه.

(*) والوجه في الانحلال واضح، لوجود ضابطه - وهو عدم كون المعلوم إجمالاً في العلم الإجمالي الصغير أقلَّ عدداً من المعلوم إجمالاً في العلم الإجمالي الكبير - في المقام، إذ لو كان عدد المعلوم الإجمالي الكبير مائة حكم مثلاً، كان هذا العدد

موجوداً أيضاً في العلم الإجمالي الصغير، بحيث يتمثل انطباق المعلوم الإجمالي الكبير عليه، ولا يبقى معه علم إجمالي بحكم أصلاً.

ضابط انحلال العلم الإجمالي

وحيث انتهى الكلام إلى انحلال العلم الإجمالي، فلا بأس بالتعرض أولاً لكون هذا الانحلال في موارده حقيقياً أو حكماً، وثانياً لما يوجب الانحلال، فنقول وبه نستعين:

إذا علم إجمالاً بوجود أحد شيئين كالقصر والإتمام مثلاً في المسافة التلفيقية مع كون الذهاب أقل من أربعة فراسخ، ثم علم تفصيلاً بوجود أحدهما المعين كالقصر مثلاً، فلا إشكال ظاهراً في عدم وجوب الاحتياط بالجمع بينهما ولزوم العمل على مقتضى هذا العلم التفصيلي، إنما الكلام في أن العلم الإجمالي المزبور هل ينحل حقيقة بمعنى تبدل الصورة العلمية الإجمالية بالعلم التفصيلي، أم ينحل حكماً بمعنى ارتفاع تنجز المعلوم إجمالاً مع بقاء نفس الصورة على حالها؟

قد يقال: إن انحلاله حقيقي، ولعله إما للعلم الوجداني بوجود فردٍ خاص، والشك في وجوب غيره، نظير القطع باشتغال ذمته بعشرة دنانير مثلاً، والشك في اشتغالها بأزيد منها.

وإما للزوم اجتماع المثلين - أعني بهما العلمين - حيث إن الطبيعة المهمة الملوثة إجمالاً عين الطبيعة الخاصة الملوثة تفصيلاً في الخارج، ومتحدة معها، واتحاد المعلومين يوجب اجتماع العلمين، وهو من اجتماع المثلين الممتنع كامتناع اجتماع الضدين.

ولا يندفع هذا الإشكال بفرض أطراف الشبهة أكثر من اثنين، بأن يقال: إنه بعد خروج المعلوم التفصيلي عن طرفيته للعلم الإجمالي يمكن قيامه بسائر الأطراف.

وجه عدم الاندفاع: أنّه بعد عزل ما يساوي المعلوم بالإجمال ينتفي العلم الإجمالي في سائر الأطراف، وإلاّ كان خلاف الفرض، هذا.
وأنت خبير بما في كلا الوجهين:

إذ في الأوّل: أنّ زوال العلم الإجمالي خلاف الوجدان الحاكم بوجود العلمين في مثل العلم بنجاسة الإناء الأبيض تفصيلاً، والعلم بنجاسة إناء زيد المرّدّد بينه وبين الإناء الأحمر.

وفي الثاني: أنّ الاتحاد المزبور مبني على تعلق العلم بالأُمور الخارجية دون الصور الذهنية، إذ يتعدد الموضوع حينئذٍ، لمغايرة الصورة الحاكية عن المعلوم بالتفصيل للصورة الحاكية عن المعلوم بالإجمال، فموضوع كلّ واحد من العلمين غير موضوع الآخر، فلا يلزم محذور اجتماع المثليين.

ويظهر ممّا ذكرنا: فساد قياس الانحلال بباب الأقل والأكثر، وذلك للعلم التفصيلي بوجوب الأقل من أوّل الأمر، وكون الشك في وجوب الزائد عليه بدوياً، بشهادة عدم صدق القضية التعليقية المقوّمة للعلم الإجمالي عليه، إذ لا يصح أن يقال: «الواجب هو الأقل أو الأكثر» بحيث لو كان الواجب هو الأكثر لم يكن الأقل واجباً، كما هو الحال في المتباينين، ضرورة أنّ الأقل واجب على كل تقدير، ولو كان الواجب هو الأكثر، فالإجمال إنّما هو في حدّ القلّة والكثرة، مع العلم بوجوب ذات الأقل مطلقاً.

وعليه، فالعلم الإجمالي في الأكثر مفقود حقيقةً لا حكماً، فقياس المقام بذلك فاسد جداً.

فالتنتيجة: أنّ العلم الإجمالي باقي على حاله، فلا محالة يكون الانحلال حكماً - أي رافعاً لتنجيزه - لا حقيقياً.

تقريب الانحلال الحكمي: أنّ العلم الإجمالي كان منجزاً مستقلاً لمعلومه القابل للانطباق على كل واحد من طرفيه أو أطرافه على البدل، وبعد قيام منجز من علم أو

علمي أو أصلي في أحد طرفيه أو أطرافه، خرج عن الاستقلال في التنجيز بالنسبة إلى هذا الطرف، لعدم قابلية تكليف واحد لتنجيزين. ولخروج هذا الطرف عن قابلية التنجز بالعلم الإجمالي مستقلاً يخرج العلوم بالإجمال - وهو الجامع أيضاً - عن قابلية التنجز به، فلا محالة يسقط العلم الإجمالي عن التأثير، إذ معنى منجزيته هو كونه سبباً مستقلاً في تنجيز متعلقه، وهو غير معقول، لوضوح أن الجامع المطلق لا ينطبق على الطرف الخارج من أطراف العلم الإجمالي، لما عرفت من استحالة اجتماع تنجيزين على تكليف واحد، فلا يبقى إلا تأثير العلم الإجمالي على تقدير خاص، وهو انطباق المعلوم الإجمالي على الطرف الآخر، وهو مشكوك من أول الأمر، إذ لم يكن ذلك التقدير بالخصوص متعلقاً للعلم، بل كان تعلق العلم به من جهة كونه أحد الأطراف التي كان المعلوم الإجمالي قابلاً للانطباق عليه.

فالجامع المطلق الصالح للانطباق غير قابل للتنجز من ناحية العلم الإجمالي مستقلاً، وما هو القابل للتنجز - أعني به المعلوم المقيّد بانطباقه على الطرف الآخر - غير معلوم من الأول، إذ المتنجز أولاً بالعلم الإجمالي بالاستقلال هو المطلق القابل للانطباق على كل واحد من الأطراف، وقد سقط ذلك عن التنجز، وإن كانت صورته الذهنية باقية، لبقاء الشك في الطرف الآخر، وهذا هو المراد بالانحلال الحكمي، وعليه استقرت سيرة العقلاء، إذ لا يعتنون بغير المعلوم تفصيلاً من سائر أطراف العلم الإجمالي.

وبعد وضوح معنى الانحلال يظهر أنه لا فرق في ذلك بين كون العلم التفصيلي والإجمالي حقيقيين، كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين والعلم التفصيلي بنجاسة أحدهما، وبين كونهما تزليين، كقيام بينة على نجاسة أحد الإناءين إجمالاً، وأخرى على نجاسة أحدهما المعين، وبين كونهما مختلفين، كقيام بينة على نجاسة أحد الإناءين لا بعينه، وعلم تفصيلي على نجاسة أحدهما بعينه.

وبالجملة: فالمثبت للتكليف في طرف بعينه وإن كان أصلاً - كما إذا فرض أن

أحد الإناءين اللذين عُلِمَ إجمالاً بوقوع قطرة دمٍ في أحدهما مستصحِبُ النجاسة
يوجب انحلال العلم الإجمالي وسقوطه عن التأثير، فلا يجب الاجتناب عن الطرف
الآخر .

هذا، إذا كان المَثْبُت للتكليف في واحدٍ معيّن من أطراف العلم الإجمالي - سواء
أكان علماً أم علمياً أم أصلاً - مقارناً للعلم الإجمالي .

وكذا إذا كان متقدماً عليه، كما إذا قام علمٌ وجداني أو بينةٌ أو أصلٌ على
نجاسة إناءٍ معيّن، ثم علم إجمالاً بوقوع قطرة دم أو بول فيه أو في إناء آخر، فيحدث
العلم الإجمالي غير مؤثر، لحدوثه في ظرف وجود منجزٍ قبله، ويمتنع اجتماع منجزين
على الطرف المعيّن الذي ثبت فيه التكليف .

وإذا كان المَثْبُت للتكليف في طرفٍ معيّن متأخراً عن العلم الإجمالي، فعلى
القول بتنجز المعلوم بالإجمال بحدوث العلم إلى الأبد، فالعلم الإجمالي باقٍ على
تنجيزه، ولا يرفع العلم التفصيلي أثره .

وعلى القول بإنابة تنجز المعلوم بالإجمال بوجود العلم في كل آنٍ، لعدم كون
حجيته تعبدية، يجري عليهما حين حدوث العلم التفصيلي حكم التقارن، فيسقط
العلم الإجمالي عن التنجيز، ويختص وجوب الاجتناب بالمعلوم تفصيلاً. فلو علم إجمالاً
بنجاسة أحد الإناءين، ثم علم تفصيلاً بنجاسة أحدهما المعيّن، لم يجب الاجتناب إلّا
عن ذلك المعيّن، إذ لا منجزٌ لوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر على تقدير نجاسته
واقعاً .

ثم إنّه لا فرق في انحلال العلم الإجمالي - حكماً - بالعلم التفصيلي بين اتفاق
التكليفين المعلومين إجمالاً وتفصيلاً صنفاً كالنجاسة، وبين اختلافهما كذلك
كالنجاسة والغصية، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، وعلم بغصية أحدهما
المعيّن، وجب الاجتناب عن المغصوب بترك الشرب والوضوء وسائر التصرفات

المحرّمة في مال الغير بدون إذنه، و جاز التصرف في الإناء الآخر بالشرب والوضوء، لأنّ المدار في التنجز هو العلم بالتكليف الفعلي المفقود في الطرف الآخر المشكوك فيه . نعم، يعتبر في الانحلال الحكمي أن لا يتعرّض العلم التفصيلي لتعيين المعلوم بالإجمال، إذ لو كان متعرّضاً له، كما إذا علم تفصيلاً بأنّ النجس المعلوم إجمالاً الصالح للانطباق على الإناء الأبيض والأحمر هو خصوص الأبيض، فلا إشكال في انحلال العلم الإجمالي حينئذٍ - حقيقةً - بالعلم التفصيلي اللاحق، دون السابق والمقارن، لأنّهما مانعان عن حصول العلم الإجمالي رأساً.

فيشترط في الانحلال الحكمي قيام العلم التفصيلي على ثبوت الحكم في بعض الأطراف من دون تعرضٍ لتعيين المعلوم بالإجمال . هذا إذا كان العلمان حقيقيين . أمّا إذا كانا تنزيليين، كما إذا قامت بينة على نجاسة أحد الإناءين، وأخرى على أنّ النجس هو الأبيض مثلاً، أو كان الإجمالي حقيقياً والتفصيلي تنزيلياً، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، وقامت بينة على أنّ النجس هو الإناء الأحمر، فدليل حجية البينة يجعل - تبعداً - موضوعها بدلاً عن النجس المرّدّد، والثابت بالبينة أو العلم الإجمالي، لأنّه مقتضى حكومته على دليل حجية البينة الأخرى .

وعليه، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، فالعلم الإجمالي مع البينة وإن كان باقياً، لكنّه لا أثر له في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر .

وإذا كان الإجمالي تنزيلياً والتفصيلي حقيقياً، كما إذا قامت بينة على نجاسة أحدهما إجمالاً، وعلم تفصيلاً بأنّ النجس هو الإناء الأبيض مثلاً، فلا مجال لحجية البينة حينئذٍ في وجوب الاجتناب عن الآخر، للعلم بعدم انطباق النجس المرّدّد الثابت بالبينة عليه .

فقد ظهر: أنّ الانحلال الحقيقي في موردين:

أحدهما: أن يكون العلمان حقيقيين .

والآخر: أن يكون العلم الإجمالي الأوّل تنزلياً، والثاني تفصيلاً حقيقياً، مع تعرض العلم التفصيلي لتعيين المعلوم إجمالاً.
كما ظهر أيضاً أنّ جعل البدل في موردين:
أحدهما: كون العلمين تنزيليين.

والآخر: كون الإجمالي حقيقياً والتفصيلي تنزلياً.
والمراد بجعل البدل هو التصرف في ناحية الفراغ عمّا اشتغلت به الذمّة باكتفاء الشارع بما جعله مصداقاً للمعلوم بالإجمال، وبدلاً عنه في مقام الخروج عن عهدة التكليف، ومن المعلوم مغاييرته للانحلال الذي هو عبارة عن منع تأثير العلم الإجمالي في تنجيز معلومه وإشغال الذمّة به.
فتلخص ممّا ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ الانحلال في جميع موارد حكمي، إلّا في العلم التفصيلي اللاحق المتعرض لتعيين المعلوم بالإجمال، دون العلم التفصيلي المقارن والسابق، لأنّهما يمنعان عن حصول العلم الإجمالي.

الثاني: أنّ جعل البدل غير الانحلال، لأنّ الانحلال يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي وتأثيره في معلومه المطلق القابل للانطباق على كلّ واحد من أطرافه، ويثبت التكليف في طرف معيّن. وجعل البدل هو جعل المفرّغ عمّا اشتغلت به الذمّة، فالانحلال في مقام إثبات التكليف، وجعل البدل في مقام إسقاطه بعد الفراغ عن ثبوته. ولا يختص جعل البدل بالتكاليف الثابتة بالعلم الإجمالي، بل يجري في التكاليف الثابتة بالعلم التفصيلي أيضاً، كموارد الأصول الجارية في وادي الفراغ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه بعد بيان بعض ما يتعلق بالانحلال، يقع الكلام في تطبيقه على المقام فنقول وبه نستعين:

لا ينبغي الإشكال في عدم تأثير العلم الإجمالي في تنجيز معلومه، بل هو منفي حقيقةً بالالتفات إلى العلم بصدور روايات متضمنة لأحكام إلزامية بمقدار المعلوم

بالإجمال، لانتفائه بعد عزل الروايات عن أطرافه حقيقةً، بشهادة تبدل القضية المنفصلة المانعة الخلوّ اللازمة للعلم الإجمالي، وتبدّلها بقضيتين حمليتين إحداهما معلومة، والأخرى مشكوكة، إذ يصحّ أن يقال: التكليف في الروايات معلومة، وفي غيرها من الأمارات والوقائع المشتبهة مشكوكة، ولا يصحّ أن يقال: التكليف إمّا في الروايات وإمّا في غيرها، فلو كانت منتشرة في الجميع لصدقت هذه القضية المنفصلة.

نعم، يقع الكلام في تقريب الانحلال مع اختلاف الأقوال في كيفية حجية الأخبار، فعلى القول الصحيح من حجيتها ببناء العقلاء يتضح حال الانحلال، وآته حقيقي، إن كان لسان دليل اعتبارها تعيين الواقعيات في مؤدّياتها، كما هو ظاهر بعض الأخبار الإرجاعية، مثل ما دلّ على أنّ «العمرى وابنه عني يؤدّيان» بداهة أنّه كالصريح في كون مؤدّى خبره هو الواقع، وذلك لأنّ المعلوم إجمالاً وهي الأحكام الواقعية ينطبق حقيقةً على الروايات الصادرة.

وحكمي، إن كان لسانه أنّ مؤدّياتها أحكام إلهية، نظير العلم التفصيلي بثبوت الحكم لطرف معيّن من أطراف العلم الإجمالي، من دون تعرّض لتطبيق المعلوم بالإجمال عليه.

وعلى القول بحجيتها تعبداً من باب تتميم الكشف أو وجوب العمل بها - كما عن شيخنا الأعظم رحمته - يكون الانحلال حكماً أيضاً، لأنّ الصورة العلمية الإجمالية باقية، غاية الأمر أنّ بعض الأطراف تنجز بمنجزٍ تعبدى، نظير قيام بيّنة على تعلق تكليفٍ بطرف معيّن من أطراف العلم الإجمالي.

وكذا الحال على القول بكون المجهول في الروايات هي المنجزية والمعدّرية، وعلى القول بالسببية وكون مؤدّيات الأمارات أحكاماً فعلية ناشئة من قيام الأمارات عليها الموجب لحدوث ملاكات فيها تستتبع أحكاماً فعلية، لاشتراك هذين المسلكين في تنجز بعض أطراف العلم الإجمالي، وسقوط تأثيره في معلومه المطلق القابل للانطباق على جميع الأطراف.

كذلك عِلْمٌ إجمالاً (*) بثبوت طرقٍ وأصولٍ معتبرةٍ مَثْبُتَةٍ لتكاليفٍ بمقدار تلك التكاليف المعلومة^{١)}

(١) بالعلم الإجمالي الكبير الحاصل بمجرد الالتفات إلى الشريعة المقدسة.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ العلم الإجمالي ينحل بالظفر بالروايات المتكفلة للأحكام الإلزامية. بمقدار المعلوم بالإجمال من غير فرقٍ في ذلك بين الأقوال في حجية الروايات إلّا في كيفية الانحلال كما عرفت، فإنّ قيام الأمارات المعتبرة على الأحكام يكشف عن تنجز التكليف في بعض الأطراف من أوّل الأمر قبل حصول العلم الإجمالي. بل يمكن إنكار العلم الإجمالي، ودعوى أنّ العلم بالأحكام إنّما نشأ عن الظفر بالأمارات المعتبرة، فلا علم بها قبل العثور عليها حتى يبحث عن أصل انحلاله، أو كيفيته، فيسقط البحث عن العلم الإجمالي في المقام وانحلاله من أصله، فتأمل جيّداً. (*) الأولى تبديله بـ «تفصيلاً» بقرينة تصريحه بذلك في موضعين من كلامه: أحدهما: قوله: «إلى علم تفصيلي وشك بدوي».

وثانيهما: في عبارته الآتية في «إن قلت».

مضافاً إلى أنّه صرّح به في الحاشية مستشكلاً على شيخنا الأعظم، بقوله: «إلّا إذا انقلب الإجمالي بالتفصيلي، وانطبق ما علم إجمالاً بما علم تفصيلاً»^{١)}. وهذا هو الصحيح، لأنّ المدعى انحلال العلم الإجمالي إلى تفصيلي وشك بدوي بعد الظفر بالطرق والأصول المثبتة، لا انحلاله بالعلم الإجمالي بمؤدّيات الطرق والأصول، فإنّه خارج عن مفروض كلامه، وهو الانحلال إلى علم تفصيلي وشك بدوي، إذ لازمه وجود أمرٍ آخر موجب لانحلال العلم الإجمالي بالمؤدّيات إلى أحكام معلومة تفصيلاً.

أو أزيد ^(١)، وحينئذٍ ^(٢) لا علم بتكاليف أخرى غير التكاليف الفعلية في موارد (*) [الموارد] المثبتة من ^(٣) الطرق والأصول العملية.
إن قلت ^(٤):

(١) عطف على « بمقدار » يعني: أن مؤديات الطرق وموارد الأصول المثبتة ربما تكون أزيد من أطراف العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في المشتبهات.

(٢) أي: وحين العلم بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة للتكاليف لا علم ... إلخ.

(٣) بيان لـ « المثبتة ».

(٤) هذا إشكال على الانحلال لوجود مانع منه، وتوضيحه: أن العلم بكثير من التكاليف الإلزامية التي تضمنتها الطرق والأصول العملية وإن كان حاصلاً، لكنه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير بالأحكام، لأنه قد أثر في التنجيز بمجرد حدوده واجداً للشرائط، ولزوم رعاية جانب التكاليف المحتملة في المشتبهات - التي ليست مؤديات للأمارات والأصول المثبتة - بالاحتياط فيها، ولا موجب لرفع اليد عنه فيها بمجرد قيام الطرق على مقدار من الأحكام، لتوقف الفراغ اليقيني من التكاليف المعلومة إجمالاً على ترك المشتبهات، فالعلم الإجمالي وإن لم يبق بنفسه بعد قيام الطرق والأصول، لكن أثره وهو التنجيز باقٍ على حاله.

فلابد في المقام من التفصيل بين كون العلم بمؤديات الأمارات وموارد الأصول سابقاً على العلم الإجمالي بالأحكام ومقارناً له، وبين كونه لاحقاً له، فإنه في صورة

تقدمه أو مقارنته يمنع من تأثير العلم الإجمالي الكبير في تنجيز التكاليف، ولا يلزم رعاية الاحتياط في الشبهات، وفي صورة لحوقه له وتأخره عن العلم الإجمالي الكبير لا يؤثر في انحلاله، بل يلزم رعاية الاحتياط في سائر الأطراف أيضاً.

فالمقام - من جهة التنجيز وعدم الانحلال - نظير ما ذكره شيخنا الأعظم في خامس تنبيهات الشبهة المحصورة من أن الاضطراب إلى بعض الأطراف إن كان قبل العلم الإجمالي أو مقارناً له، مَنَعَ من تنجيزه بالنسبة إلى ما لا اضطراب إليه، وإن كان بعده لم يمنع عنه، فيتعين رعاية الاحتياط في سائر الأطراف.

والحاصل: أن العلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشريعة المقدسة لما كان سابقاً على العلم بمؤديات الطرق وموارد الأصول، لم ينحلّ به، بل تجب رعاية الاحتياط فيها (*).

(*) ثم إن الظاهر أن ما أورده المصنف هنا بقوله: «إن قلت» تعريض بكلام شيخنا الأعظم، فإنه بعد أن ذكر الانحلال من جهة احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على مؤديات الطرق، صرح بأنه لا فرق في الاقتصار على المؤديات بين العلم بها قبل العلم الإجمالي وبعده.

قال تَبَيَّنَ بعد عبارته المتقدمة في ذيل الجواب عن الدليل العقلي: «سواء أكان ذلك الدليل سابقاً على العلم الإجمالي، كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين تفصيلاً، فوقع قدرة في أحدهما المجهول، فإنه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً. أم كان لاحقاً، كما في مثال الغنم المذكور، فإن العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيئة»^(١).

نعم^١، لكنه إذا لم يكن العلم

(١) يعني: أن العلم بالأحكام التي هي مؤديات الطرق وموارد الأصول

وحاصله: أنه لا عبرة بالعلم الإجمالي بالتكليف بين أطراف محصورة مع العلم التفصيلي بالتكليف في بعض الأطراف، سواء أكان العلم التفصيلي قبل الإجمالي أم بعده.

والوجه في سقوطه عن التأثير هو: أن التنجيز حكم عقلي مترتب على موضوعه، وهو العلم الإجمالي الواجد لشرائط التنجيز، ومع ارتفاع نفس العلم الإجمالي وزواله عن صقع النفس، لا معنى لبقاء حكمه وهو التنجيز.

هذا، وقد أورد عليه المصنف هنا وفي الحاشية بالمنع من إطلاق حكمه بسقوط العلم عن التأثير، واختصاصه بما إذا كان العلم التفصيلي بالتكليف في هذا الطرف الخاص أو الاضطرار إليه أو خروجه عن الابتلاء ونحو ذلك قبل العلم الإجمالي.

وأما إذا كان بعده كما هو المفروض، فالعلم الإجمالي - وهو تردد التكليف بين الأطراف على نحو القضية الحقيقية - وإن لم يبق بنفسه، ولكن أثره وهو التنجيز باقٍ، فيجب مراعاة التكليف في سائر الأطراف.

وعلّل هذا الوجوب في الحاشية بقوله: «وذلك لأن العلم الإجمالي بعد تأثيره في التنجز والاشتغال، لا عبرة ببقائه وارتفاعه في لزوم تحصيل الفراغ اليقيني من ذاك التكليف، ولذا لو فقد بعض الأطراف أو اضطرّ إليه أو خرج عن مورد الابتلاء، كان باقياً على ما كان عليه من وجوب مراعاة جانب التكليف المحتمل فيه بطروء أحدها، كما سيصرّح به في الشبهة المحصورة. نعم، لو كان طروء أحدها أو التكليف ببعضها قبل العلم الإجمالي لكان مانعاً من أصل تأثيره»^١.

بها^١ مسبقاً بالعلم بالتكاليف [بالواجبات].

قلت^٢: إنما يضرُّ السبقُ إذا كان المعلوم اللاحق

وإن كان موجباً لانحلال العلم الإجمالي بالأحكام، ولكن هذا الانحلال ليس مطلقاً، بل هو مشروط بما إذا لم يكن العلم بالتكاليف التي تضمنتها الطرق والأصول مسبقاً بالعلم الإجمالي بالتكاليف، والمفروض سبق العلم الإجمالي بها على العلم بما في الأمارات، فلا ينحلّ به.

(١) أي: بالتكاليف التي هي مؤديات أمارات وأصول معتبرة.

(٢) هذا جواب الإشكال، ومحصله: إثبات الانحلال بلاك الانطباق، وتوضيحه: أن سبق العلم الإجمالي على التفصيلي وإن كان مسلماً، إذ يحصل هذا العلم الإجمالي للمكلف بمجرد التفاته إلى الشريعة المقدسة، والعلم التفصيلي بالأحكام متأخر عنه، حيث لا يحصل إلا بعد المراجعة إلى الأمارات والأصول، لكن مجرد هذا سبق غير قادح في انحلاله بالتفصيلي اللاحق، وإنما يقدح فيه إذا كان هذا المعلوم التفصيلي اللاحق تكليفاً حادثاً مغايراً للمعلوم الإجمالي السابق، فإن في المقام - بحسب وحدة سبب التكليفين وتعدّده - صورتين تفترقان حكماً.

الأولى: أن يعلم إجمالاً في الساعة الأولى مثلاً بإصابة قطرة دم بأحد الإناءين، ثم يعلم تفصيلاً في الساعة الثانية بوقوع تلك القطرة في الإناء الأبيض. ومنه ما إذا علم إجمالاً بجرمة شاة لسبب ما في قطع غنم، وشهدت البيّنة بجرمة شاة معيّنة لنفس ذلك السبب، فإن العلم الإجمالي حينئذٍ ينحلّ من جهة احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل أو بما شهدت البيّنة به. ولا يختلف الحال في الانحلال هنا بين سبق المعلوم بالتفصيل أو بشهادة البيّنة على العلم الإجمالي، أو مقارنتهما له، أو لحوقهما به، فيكون التكليف في الطرف الآخر مشكوكاً فيه، فيجري الأصل النافي

حادثاً [آخر]^(١)، وأما إذا لم يكن

فيه بلا معارض.

الثانية: أن يعلم في الساعة الأولى بإصابة الدم بأحد الإناءين إجمالاً، ثم يعلم في الساعة الثانية بوقوع قطرة من البول في الإناء الأبيض، ولا مجال للانحلال هنا، لمغايرة سبب المعلوم بالإجمال لسبب المعلوم بالتفصيل، واقتضاء كل من العلمين تكليفاً يمتاز عن الآخر، مثل اعتبار التعدّد في تطهير المتنجس بالبول، وكفاية المرة في المتنجس بالدم.

والمقام من قبيل الصورة الأولى، ضرورة أنّ الأحكام المعلومّة تفصيلاً بمراجعة الطرق والأمارات المعتبرة ليست مغايرةً للتكاليف المعلومّة إجمالاً، بل هي منطبقة عليها، لأنّ الأمارات حاكية عن الأحكام الواقعية التي علم بها إجمالاً قبل مراجعة الطرق أو الظفر بها. وبعد اتحاد المعلومين ينتقل المعلوم بالإجمال إلى المعلوم بالتفصيل، ويرتفع أثر العلم الإجمالي السابق - وهو التنجيز - بانطباق ما علم إجمالاً على ما علم تفصيلاً، ولا بدّ من تحصيل الفراغ اليقيني من هذا المقدار بالخصوص، لصيرورته معلوماً بالتفصيل، ويصير التكليف في سائر الشبهات بدوياً، ولا يجب مراعاة التكليف المحتمل فيها، لسلامة الأصول النافية للتكليف الجارية فيها من المعارضة.

وهذا الجواب - وهو الانحلال بملك الانطباق - ذكره في الحاشية، وأجاب به عن الإشكال الوارد على كلام شيخنا الأعظم رحمته.

(١) كما عرفت في مثال الصورة الثانية، وهي ما إذا علم إجمالاً بإصابة الدم بأحد الإناءين، ثم علم تفصيلاً بوقوع البول في أحدهما المعين، فإنّه لا موجب للانحلال.

كذلك ^(١) بل مما ينطبق عليه ما عُلّم أولاً، فلا محالة ^(٢) قد انحَلَّ العلمُ الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي.

إن قلت ^(٣): «إثما يوجب العلمُ بقيام الطرق المثبتة له ^(٤) بمقدار المعلوم

(١) أي: لم يكن اللاحق حادثاً آخر - يعني تكليفاً جديداً - بل كان متحداً مع السابق، والسابق منطبقاً عليه، كما عرفت في الصورة الأولى من مثال قطرة الدم والشاة في قطيع غنم.

(٢) جوابُ قوله: «وأما إذا لم يكن».

(٣) هذا إشكال على ما ذكره من انطباق المعلوم الأول على مؤدّيات الطرق، وانحلال العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي.

وتوضيحه: أن الانطباق المذكور منوط باعتبار الأمارات من باب الموضوعية، بأن تكون مؤدّياتها أحكاماً واقعيةً فعليةً - كما هو مقتضى حجية الطرق بنحو السببية - فإنه يعلم حينئذٍ ثبوت التكليف تفصيلاً بقيام الطرق عليها، فتكون دعوى انطباق الأحكام الواقعية المعلومّة إجمالاً على تلك المؤدّيات في محلها.

وأما بناءً على اعتبارها بنحو الطريقة، بمعنى ترتيب ما للطرق المعتبرة عليها من الآثار العقلية من التنجيز والتعذير في صورتها الإصابة والخطأ - كما هو المذهب المنصور في باب جعل الطرق - فلا يتم الانحلال أصلاً، لعدم العلم التفصيلي بالتكاليف في مؤدّياتها حينئذٍ حتى ينطبق المعلوم الإجمالي عليها، لاحتمال خطئها، ومع احتمال خطئها واقعاً لا يقطع في مواردّها بأحكام حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها، إذ لا مجال لدعوى الانطباق مع كون التكليف الذي نهض عليه الطريق محتتملاً غير مقطوع به.

وعليه، فلا مجال للانحلال، ولا بدّ من الاحتياط في المشتبهات.

(٤) أي: للتكليف.

بالإجمال ذلك ^{١)} إذا كان قضية (*) قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته ^{٢)} فعلاً. وأما ^{٣)} بناءً على أن قضية حجيته واعتباره شرعاً ليس ^{٤)} إلا ترتيب

(١) أي: الانحلال، وهو مفعول لـ «يوجب».

(٢) أي: ثبوت التكليف.

(٣) عدل لقوله: «إذا كان» وضميراً «حجيته، اعتباره» راجعان إلى الطريق.

(٤) خبرٌ «أن قضية» يعني: بناءً على أن مقتضى حجية الأمانة هو ترتيب الآثار العقلية المترتبة على القطع - من التنجيز والتعذير، واستحقاق الثواب على الانقياد، والعقاب على التجري - على الطريق غير العلمي، لا يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحكم الظاهري على طبق المؤدّي حتى يوجب الانحلال، لعدم إمكان

(*) لا يخفى اختلال العبارة، والصواب إمّا حذف «قضية» بأن يقال: «إذا كان قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته» وإمّا حذف «موجباً» بأن يقال: «إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف ثبوته فعلاً» والأمر سهل بعد وضوح المطلب.

ثم إن ظاهر العبارة تسليم المستشكل الانحلال بناءً على كون مؤدّيات الطرق أحكاماً واقعية فعلية، كما هو مقتضى حجيتها بنحو السببية، وأن إشكال الانحلال مبني على حجيتها على نحو الطريقة.

مع أنه ليس كذلك، لورود إشكال الانحلال على كلا المبنيين في حجية الطرق، ضرورة أنه يمكن مغايرة الأحكام المجعولة بسبب قيام الأمارات للتكاليف الواقعية المعلومة أولاً بالعلم الإجمالي، ومع إمكان المغايرة لا يحصل العلم بالانطباق الذي هو مناط الانحلال، بل لا بدّ - في إسقاط العلم الإجمالي الأوّل عن الحجية - من دعوى بدلية مؤدّيات الطرق عن الأحكام الأوّلية، وتسمية البدل انحلالاً مسامحة، فحجية الطرق تجعل مؤدّياتها أبداً عن الأحكام المعلومة إجمالاً في مقام الفراغ، فتدبر.

ما للطريق المعتبر عقلاً - وهو ^(١) تنجّز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه - فلا ^(٢) انحلال لما علّم بالإجمال أولاً، كما لا يخفى.
قلت ^(٣): قضية الاعتبار - على اختلاف السنة

وجود حكمين فعليّين لموضوع واحد، أحدهما بمقتضى العلم الإجمالي، والآخر بقيام الطريق.

(١) الضمير راجع إلى الموصول في « ما للطريق » المراد به الآثار العقلية الثابتة للقطع المذكورة آنفاً.

(٢) جواب « وأما بناءً » ووجه عدم الانحلال ما عرفت من عدم حصول العلم - بناءً على الطريقة - بأنّ مؤدّيات الطرق هي الأحكام الواقعية، لاحتمال عدم إصابتها للواقع، فالتكليف حينئذٍ محتمل لا معلوم، والتكليف المحتمل غير موجب للانحلال.

(٣) هذا جواب الإشكال، ومحصّله: تسليم عدم تحقق الانحلال الحقيقي وادّعاء الانحلال الحكمي، وسيتضح الفرق بينهما.

توضيحه: أنّ مقتضى أدلّة اعتبار الأمارات وإن كان هو الطريقة، بمعنى ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً وهو العلم - من التنجيز والتعذير - عليها، دون الموضوعية أعني بها ثبوت التكليف الفعلي، ضرورة أنّ مفاد « صدّق العادل » ونحوه هو البناء على أنّ ما أخبر به العادل هو الواقع وعدم الاعتناء باحتمال خلافه، وليس مقتضاه حدوث مصلحة في المؤدّي بسبب قيام الطريق عليه، توجب جعل حكم على طبقها حتى يتحقق الانحلال الحقيقي الذي هو زوال الصورة العلمية الإجمالية، ضرورة بقاء العلم الإجمالي بعد قيام الأمانة أيضاً على حاله. لكننا ندّعي في المقام تحقق الانحلال الحكمي، بمعنى اقتضاء الأمانة غير العلمية انصراف التكليف

أدلته^١ - وإن كان ذلك^٢ على ما قوينا [قوينا]

المنجز بالعلم الإجمالي إلى خصوص الطرف الذي قامت عليه الأمانة، فتجري البراءة في غيره من أطراف الشبهة.

وبعبارة أخرى: لما كان مقتضى تنزيل الأمانة غير العلمية منزلة العلم هو ترتيب أثر العلم - من التنجيز والتعذير - عليها، كانت الأمانة بمنزلة العلم في الآثار التي منها الانحلال، فكما أن العلم التفصيلي بوجود التكليف في طرف معين يوجب انحلال العلم الإجمالي، فكذلك قيام الأمانة على وجوده في أحد الأطراف بعينه يوجب انحلاله، غاية الأمر أن الانحلال في العلم حقيقي، لتبدل الصورة الإجمالية بالصورة التفصيلية والشك البدوي، وفي الأمانة حكمي، بمعنى ارتفاع حكم العلم الإجمالي - وهو وجوب الاحتياط ومراعاة جانب التكليف في الأطراف - بقيام الأمانة على التكليف في طرف معين، وإن كانت الصورة العلمية الإجمالية باقية على حالها، لعدم اقتضاء الأمانة غير العلمية لارتفاع التردد والإجمال من البين.

فالتكليف الفعلي هو مؤدّي الأمانة فقط، وبعد انحصار الأحكام المنجزة بدائرة الطرق والأمارات، فلا مانع من جريان البراءة في سائر الأطراف المشتبهة.

(١) من وجوب العمل تعبدًا كما عليه الشيخ رحمته، أو تتميم الكشف كما عليه بعض المحققين، أو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، كما بنى عليه المصنف في بعض تنبيهات القطع وفي الحاشية^(١).

(٢) أي: مجرد ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً - وهو العلم من التنجيز والتعذير - على الطرق غير العلمية، وهو غير موجب لانحلال العلم الإجمالي، وقد تقدّم توضيحه.

في البحث^(١)، إلا أن^(٢) نهوض الحجة على ما ينطبق (*) عليه^(٣) المعلوم بالإجمال

(١) وفي المتن، في أوائل مباحث الظن، حيث قال: «لأنّ التعبد بطريق غير علمي إنّما هو يجعل حجّيته، والحجّية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدّى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبةً لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ... كما هو شأن الحجة غير المجعولة»^(١).
ومنه يظهر عدوله عمّا ذكره في مباحث القطع، من كون مفاد دليل اعتبار الأمانة تنزيلها منزلة القطع.

وَيَحْتَمِلُ بَعِيداً أَنْ يَرِيدَ بِقَوْلِهِ: «فِي الْبَحْثِ» بَحْثَ الظَّنِّ، وَالْأَمْرُ سَهْلٌ.

(٢) اسْتَدْرَاكَ عَلَى قَوْلِهِ: «وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ» وَقَدْ عَرَفْتَ تَوْضِيحَهُ.

(٣) الضَّمِيرُ رَاجِعٌ إِلَى الْمَوْصُولِ فِي «مَا يَنْطَبِقُ» الْمُرَادُ بِهِ التَّكْلِيفُ.

(*) الْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: «عَلَى مَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْطَبِقَ عَلَيْهِ الْمَعْلُومُ بِالْإِجْمَالِ» حَيْثُ إِنَّ ظَاهِرَ قَوْلِهِ: «يَنْطَبِقُ» هُوَ تَسْلَمُ الْإِنْطَبَاقُ، فَالْإِنْخِلَالُ حِينَئِذٍ يَصِيرُ حَقِيقِيّاً لَا حَكْمِيّاً، وَهُوَ يَنَافِي قَوْلَهُ: «يَكُونُ عَقْلاً بِحَكْمِ الْإِنْخِلَالِ».

إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ مُرَادَهُ تَنْتَبُذُ هُوَ إِمْكَانُ الْإِنْطَبَاقِ، بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ بَعْدَ ذَلِكَ: «هَذَا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ بَثْبُوتِ التَّكْلِيفِ الْوَاقِعِيَّةِ فِي مَوَارِدِ الطَّرُقِ الْمَثْبُتَةِ...» حَيْثُ إِنَّ هَذِهِ الْعِبَارَةَ كَالصَّرِيحِ فِي أَنَّ مَفْرُوضَ الْبَحْثِ هُوَ عَدَمُ الْعِلْمِ بِإِنْطَبَاقِ الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ عَلَى مُؤَدِّياتِ الْأَمَارَاتِ، لَعَدَمِ الْعِلْمِ بِكَوْنِ التَّكْلِيفِ الْوَاقِعِيَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْإِجْمَالِ فِي مَوَارِدِ الطَّرُقِ الْمَثْبُتَةِ لِلْأَحْكَامِ.

أَوْ يُقَالَ - وَإِنْ كَانَ بَعِيداً - : إِنَّ مُرَادَهُ بِقَوْلِهِ: «أَنْ يَنْطَبِقُ» هُوَ الْإِنْطَبَاقُ مِنْ

في^١ بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال، وصرف^٢ تنجزه إلى ما

(١) متعلق بـ « نهوض » يعني: أن قيام الحجة في بعض الأطراف على التكليف الذي ينطبق عليه المعلوم بالإجمال، يكون عقلاً بحكم الانحلال.

(٢) معطوف على « حكم الانحلال » وتفسير له، وضمير « تنجزه » راجع إلى « المعلوم بالإجمال » والمراد بحكم الانحلال هو صرف تنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه الحجة، يعني: أن قيام الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلاً صارفاً لتنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه من الأطراف، فيما إذا صادف الواقع، بأن كان ما قامت عليه الحجة هو المكلف به واقعاً، وموجباً للعدر - فيما إذا أخطأ - بأن كان المعلوم بالإجمال في غير ما قامت عليه الحجة.

مثلاً: إذا علم إجمالاً بخمرية أحد الإناءين، ثم شهدت البيئة بخمرية الإناء الأبيض، فإن مقتضى دليل اعتبار البيئة هو وجوب الاجتناب عن خصوص الإناء الأبيض، والبناء على حصر الخمر الواقعي فيما قامت البيئة على خمريته، وانتقال المعلوم بالإجمال إليه، فإذا ارتكبه وصادف كونه خمراً استحق العقوبة على مخالفة التكليف المنجز، وإذا ارتكب الإناء الآخر، وتبين أنه الخمر المعلوم بالإجمال، كان معذوراً في ارتكابه، لعدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بالنسبة إلى هذا الطرف، واختصاصه بالطرف الذي قامت عليه البيئة.

حيث العدد، فالانحلال الحكمي يناط بأمرين:

أحدهما: توافق المعلوم إجمالاً مع موارد الطرق عدداً.

والآخر: إمكان انطباقه عليها، لاحتمال كون مواردها أحكاماً واقعية، إذ مع

العلم بكونها أحكاماً كذلك يكون الانحلال حقيقياً لا حكماً، كما لا يخفى.

إذا كان في ذاك الطرف، والعدر^١ عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلاً^٢ إذا علم إجمالاً بجرمة إناء زيد بين الإناءين، وقامت البيّنة على أن هذا إناؤه (*) فلا ينبغي الشك في أنّه^٣ كما إذا علم أنّه^٤ إناؤه^٥ في عدم لزوم الاجتناب إلّا

(١) معطوف على «صرف» وهو أثر آخر من آثار الحجّة.

(٢) الغرض من هذا المثال تنظير المقام به، من جهة صرف التنجّز إلى ما قامت عليه الحجّة.

(٣) أي: أن قيام البيّنة يكون كما إذا علم، فقوله: «كما إذا علم ... إلخ» خبر «أن».

(٤) أي: أن الإناء الذي قامت البيّنة على أنّه إناء زيد، يعني: لاشكّ في أن قيام البيّنة على أن هذا الإناء المعين هو إناء زيد، يكون كالعلم بأنّه إناء زيد في لزوم الاجتناب عنه بخصوصه.

(٥) هذا الضمير وضمير «إناؤه» المتقدم راجعان إلى زيد.

(*) ولا يخفى مغايرة المثال للمثّل له، ضرورة أن الطرق والأصول المثبتة لا تتعرض للمعلوم بالإجمال أصلاً، ولا تعيّن في مؤدّياتها ومواردها، وإنّما تُثبت الواقع من غير نظرٍ إلى انطباق المعلوم بالإجمال عليها وعدم انطباقه، كما في مثالنا المتقدم، حيث لم تشهد البيّنة بأنّ الإناء المعلوم إجمالاً خبريته هو هذا الأبيض، وإنّما شهدت بأنّ هذا الإناء الأبيض خمر.

وهذا بخلاف مثال المتن، فإنّه قرَضَ فيه تعيين البيّنة الشاهدة للمعلوم بالإجمال، وأنّ إناء زيد المعلوم حرمة إجمالاً هو هذا الإناء المعين.

إلّا أن يقال: بانطباق المعلوم بالإجمال على مؤدّيات الطرق انطباقاً قهرياً، إذ لا ميز له في نظر العالم إلّا كونه واقعياً.

عن خصوصه ^١ دون الآخر، ولولا ذلك ^٢ لما كان يجدي القول بأن قضية

(١) أي: عن خصوص إناء زيدٍ، دون الإناء الآخر.

(٢) يعني: لولا ما ذكرناه من أن قيام الأمارات والطرق - بناءً على اعتبارها بنحو الطريقة - يكون بحكم الانحلال، لم يكن قيامها - بناءً على اعتبارها بنحو السببية - مجدياً في تحقق الانحلال الحقيقي، فكأنه يُقَرَّرُ قال: «لو لم يثبت الانحلال الحكمي بناءً على الطريقة لم يثبت الانحلال الحقيقي بناءً على السببية أيضاً».

وغيره من هذا الكلام أنه لابدّ عند قيام الأمارات والطرق على بعض الأطراف - بناءً على الطريقة في اعتبارها - من الالتزام بالانحلال الحكمي، وبصرف التنجّز إلى ما قام الطريق التعبدي عليه، إذ لو لم نلتزم بذلك - بناءً على اعتبارها بنحو الطريقة - لم يكن قيامها على بعض الأطراف بناءً على اعتبارها بنحو السببية أيضاً مجدياً في تحقق الانحلال الحقيقي الذي اعترف المستشكل بتحقيقه على هذا المبنى أي السببية.

فالتنتيجة: أنه لولا الانحلال الحكمي - عند قيام الأمانة بنحو الطريقة - لم يتحقق الانحلال عند قيامها أصلاً، سواء قلنا باعتبارها بنحو السببية أم بنحو الطريقة.

أمّا على الطريقة، فواضح، لاحتمال خطأ الأمانة، فلا يتحقّق الانحلال. وأمّا على السببية، فلأن مقتضاها حينئذٍ وإن كان جعل مؤدّياتها أحكاماً فعلية، إلّا أن صيرورتها كذلك إنّما هي بسبب حادثٍ، وهو قيام الطريق الموجب لحدوث مصلحةٍ أو مفسدةٍ في المؤدّي توجب تشريع حكمٍ على طبقها، وهذا السبب - لمكان تأخره زماناً عن العلم الإجمالي - لا يقتضي انحلاله لا حقيقةً ولا حكماً، لأنّه حادث آخر غير المعلوم بالإجمال، فاللازم على هذا رعاية الاحتياط في جميع

اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية، ضرورة^(١) أنها تكون كذلك^(٢) بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الأمارات الشرعية^(٣).
هذا^(٤) إذا لم يعلم بثبوت [ثبوت] التكاليف الواقعية في موارد الطرق

الأطراف كما بنى عليه المحدثون.

- وقد تقدم في « إن قلت » الأول ما يوضح وجه عدم الانحلال بأكثر من هذا.
- (١) تعليل لقوله: « لما كان يجدي » وضمير « أنها » راجع إلى « المؤديات ».
- (٢) يعني: أحكاماً شرعية فعلية، وقد عرفت وجه عدم الإجداء في الانحلال بقولنا: « وأما على السببية فلأن مقتضاها حينئذٍ وإن كان ... إلخ ».
- (٣) يعني: فكيف يصير هذا الحادث المتأخر موجباً لانحلال العلم الإجمالي المتقدم عليه المغاير له ؟
- (٤) يعني: أن ما ذكرناه من الانحلال الحكمي إنما يكون في صورة عدم العلم بإصابة الطرق للواقع، واحتمال كل من الإصابة والخطأ فيها، وإلا فمع العلم بإصابة مقدار من الأمارات مساوٍ للمعلوم بالإجمال يكون الانحلال حقيقياً بلا إشكال.
- وعليه، فملاك هذا الجواب دعوى انحصار التكاليف المعلوملة إجمالاً في موارد الأصول المثبتة ومؤديات الأمارات المعتبرة، وهذا يوجب زوال العلم الإجمالي بتلك التكاليف.

فإذا علمنا إجمالاً بوجود ألف حكم إلزامي مثلاً في الشريعة المقدسة، وظفرنا بهذا المقدار في الأمارات والأصول المثبتة، كفى في الانحلال.

والكاشف عنه أن إخراج ما يساوي مقدار المعلوم بالإجمال - الذي ظفرنا به في الطرق المعتبرة - عن المحتملات، يوجب زوال العلم الإجمالي حقيقةً، وصيرورة غيره مجرىً للأصل النافي السليم عن المعارض.

المتبته بمقدار ^(١) المعلوم بالإجمال، وإلا ^(٢) فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار ^(٣) أطرافه ^(٤) بموارد تلك الطرق بلا إشكال ^(٥)، كما لا يخفى.
وربما استدل بما قيل: من استقلال ^(٦) العقل بالحظر

وقد تحصل من كلمات المصنف في جواب المحدثين: أن العلم الإجمالي - الذي استدلوأ به على وجوب الاحتياط في الشبهات - منحل: إمّا حقيقةً، بناءً على كون مؤدّيات الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال أولاً، والعلوم بمطابقتها للواقع ثانياً. وإمّا حكماً، بناءً على عدم العلم بإصابتها للواقع، وإن كانت بمقدار المعلوم بالإجمال.
(١) متعلق بـ «ثبوت».

(٢) أي: وإذا علم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال، فلا إشكال في حصول الانحلال الحقيقي.

(٣) معطوف على «فالانحلال» ومفسّر له، إذ انحصار أطراف العلم الإجمالي بموارد الطرق لازم الانحلال.

(٤) أي: أطراف العلم الإجمالي.

(٥) خبر قوله: «فالانحلال».

(٦) يفترق هذا التقرير - لدلالة العقل - عن التقرير المتقدم من وجهين:
أحدهما: أن حكمه بوجوب الاحتياط على التقرير الأوّل كان بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل مع ملاحظة العلم الإجمالي بالتكاليف، بخلاف حكمه به على هذا التقرير، فإنّه يكون إمّا بملاك قبح التصرف في مال الغير بدون إذنه - بناءً على الحظر - أو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل بناءً على الوقف، وسيأتي بيانهما. وعلى أيّ تقدير لا يكون حكمه به بلحاظ العلم الإجمالي بالتكاليف.

الثاني: أن التقرير المتقدم جارٍ في كل شبهة بمقتضى تعميم متعلق العلم الإجمالي

للسببهة الوجوبية والتحريمية، بخلاف هذا التقرير، فإنه مختصّ بالسببهة التحريمية.
وقبل توضيح الاستدلال بحكمه على هذا التقرير لا بأس بالإشارة إلى نزاع الحظر والإباحة في الأشياء، فنقول: لا إشكال في أنّ العقل - بناءً على القول بالتحسين والتقييح العقليين، وأنّ للأفعال آثاراً ذاتية يدركها العقل مع قطع النظر عن الشرع كما هو مذهب العدلية - قد يدرك حسن الفعل إمّا على وجه العلّية التامة بحيث لا يرضى بتركه أصلاً، كالعدل وشكر النعم اللذين هما علّتان تامّتان للحسن، وإمّا على وجه الاقتضاء كالصدق، حيث إنّ مقتضى الحسن، ولا يرضى العقل بتركه، إلّا إذا ترتب عليه مفسدة كتلف نفس محترمة.

وقد يدرك قبح الفعل كذلك، يعني على وجه العلّية التامة كالظلم، أو على وجه الاقتضاء كالكذب، فإنه مقتضى للقبح ومؤثّر فيه لولا المانع، كما إذا ترتب على الكذب مصلحة، كنجاة مؤمن ونحوها من المصالح.

وقد اتفقت العدلية على حكم العقل بحسن الفعل وعدم الرضا بتركه تنجيزاً في صورة علّيته للحسن، وتعليقاً في صورة اقتضائه له. وكذا على حكمه بقبح الفعل والمنع عنه تنجيزاً وتعليقاً في صورتَي العلّية والاقتضاء. وعلى حكمه أيضاً بعدم المنع عن الأفعال الضرورية المقوّمة للحياة كالأكل والشرب واستنشاق الهواء.

ولكنّهم اختلفوا في حكم العقل بالجواز وعدمه فيما لا يستقلّ بحسنه وقبحه - من الأفعال غير الضرورية - على أقوال ثلاثة:

الأوّل: أنّ الأصل في الأشياء - التي لا يدرك العقل حسنّها ولا قبحها، ولا هي مضطرّ إليها - الحظر أي المنع، وأنّ العقل يحكم بعدم جوازها ما لم يرد رخصة من الشارع فيها، ويعبّر عنه بأصالة الحظر، ذهب إليه كثير من البغداديين - كما في

العدة "١" - وطائفة من الإمامية، ووافقهم عليه جماعة من الفقهاء.

ونظرهم في ذلك إلى أن الأشياء كلها مملوكة لله تعالى، فلا يجوز التصرف فيها بدون إذنه، لعدم جواز التصرف في ملك الغير إلا بإذنه.

الثاني: أن الأصل فيها الإباحة، وأن العقل يحكم بجوازها ما لم يصل من الشارع منع عنها، ويعبر عنه بأصالة الإباحة، ذهب إليه كثير من متكلمي البصريين وكثير من الفقهاء، واختاره السيد المرتضى رحمته الله "٢".

ونظرهم في ذلك إلى أن كل ما يصح الانتفاع به ولا ضرر فيه عاجلاً أو آجلاً على أحد، فهو حسن، إذ ليس الضرر إلا مفسدة دينية أو دنيوية، فلو كان فيه ضرر لوجب على القديم تعالى إعلامنا به، وحيث لم يُعلمنا به حسب الفرض علمنا أنه ليس فيه ضرر، فهو حسن، وحيث كان حسناً كان مباحاً، وهو المطلوب.

الثالث: أن الأصل فيها الوقف، بمعنى أنه لا حكم للعقل فيها لا بالحظر ولا بالإباحة، لبطلان ما استند إليه أصحاب القولين الأولين. ذهب إليه كثير من الناس واختاره الشيخان المفيد والطوسي رحمتهما الله، وقد ذكر شيخ الطائفة وجه البطلان بقوله: «قد ثبت في العقول: أن الإقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحاً مثل إقدامه على ما علم قبحه» "٣".

والغرض من التعرض لشيء من هذا النزاع الإشارة إليه، وتوجيه ذهن الطالب نحوه، فمن أراد التفصيل فعليه بالمطولات سيما عدة الأصول، فإنه رحمته الله

«٣١» عدة الأصول، ج ٢، ص ٧٤٢

«٢» الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٨٠٨ - ٨٠٩

استوفى البحث فيه .

إذا عرفت هذا، فاستدلال أصحابنا المحدثين بأصالة الحظر على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية منوط بالقول بالحظر في تلك المسألة، فكل فعلٍ محتمل الحرمة - بلا اضطرار إليه - محكوم بالحرمة عقلاً، ولو لم نقل به فلا أقل من الوقف، فيكون الإقدام على المشتبه كالإقدام على ما علم حرمة، فلا يجوز ارتكابه، فشرب التبن المشكوك حكمه غير جائز بحكم العقل، ومعه لا يتوجه الالتزام بإباحة ما لم ينهض دليل على حرمة .

لا يقال: ما دلّ على إباحة مشتبه الحكم ظاهراً مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه» دليل على إباحته، ومعه لا مجال للتمسك بأصالة الحظر أو الوقف، إذ حكم العقل به - على تقدير تسليمه - إنّما هو مع قطع النظر عن الشرع، وأمّا مع ورود الترخيص الشرعي فلا مجال للأصل المذكور، كما صرح به شيخ الطائفة القائل بالوقف، حيث قال: «إنّه قد ورد من طريق السمع ما يدل على الإباحة، مثل قوله تعالى: وأحلّ لكم الطيبات»^(١).

وعليه، فلا مجال للتمسك بأصالة الحظر في المقام.

فإنّه يقال: أدلة البراءة المتقدمة غير ناهضة لإثبات الإباحة الظاهرية، لمعارضتها بما دلّ على وجوب التوقف والاحتياط، ومع عدم سلامتها عن المعارضة كيف يستند إليها للقول بالإباحة والترخيص؟ وينتهي الأمر إلى ما يستقل به العقل من الحظر في غير الأفعال الضرورية.

في الأفعال غير الضرورية قبل ^(١) الشرع، ولا أقلّ من الوقف وعدم ^(٢) استقلاله، لا به ولا بالإباحة، ولم يثبت ^(٣) شرعاً إباحة ما اشتبه حرمة، فإن ^(٤) ما دلّ على الإباحة معارض بما دلّ على وجوب التوقف أو الاحتياط.

هذا، وقد قرّر شيخنا الأعظم الوجه العقلي الثاني بقوله: «انّ الأصل في الأفعال الأفعال غير الضرورية الحظر كما تُسب إلى طائفة من الإمامية، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة ...» ^(١).

(١) ظرف لقوله: «استقلال العقل» يعني: فيثبت الحظر فيما بعد الشرع باستصحاب عدم تشريع الإباحة بناءً على جريانه في عدم الأزلي.

ويمكن أن يراد بقوله: «قبل الشرع» القبلية في الرتبة، فالمعنى: أنّ العقل - مع الغض عن الشرع - يستقل بالحظر، فهو الحاكم به متى ما شك في تشريع الإباحة.

(٢) عطف تفسيري للوقف، وضمير «به» راجع إلى الحظر، وقد عرفت أنّ الوقف مختار الشيخين المفيد والطوسي رحمهما.

(٣) إشارة إلى أنّ هذا الدليل العقلي مؤلف من مقدمتين:

إحدهما: ما أشار إليه بقوله: «من استقلال العقل بالحظر» وقد تقدمت.

ثانيتهما: ما أشار إليه هنا بقوله: «ولم يثبت شرعاً ... إلخ» ويكون وجه عدم ثبوت الإباحة شرعاً إمّا عدم نهوض دليل عليها، وإمّا ابتلاءه بالمعارض، فلا يجوز الارتكاب حينئذٍ، إذ لا مؤمّن له عقلاً ولا شرعاً، وقد اتضحت هاتان المقدمتان في «لا يقال» وجوابه أكثر من هنا.

(٤) تعليل لقوله: «ولم يثبت» وقد عرفته أيضاً.

وفيه أولاً^(١): أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف^(٢) والإشكال، وإلا لصح^(٣) الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال^(٤) على الإباحة.

وثانياً^(٥): أنه تثبت [ثبت] الإباحة شرعاً، لما عرفت من عدم صلاحية

(١) أورد المصنف رحمته على هذا الدليل العقلي بوجوه ثلاثة، أشار إلى أولها بقوله: «أنه لا وجه للاستدلال» وهو راجع إلى منع المقدمة الأولى، وهي استقلال العقل بالخطر.

وتوضيحه: أن ما ذكرتم من كون الأصل في مسألة الخطر والإباحة هو الخطر حتى يبنى عليه وجوب الاحتياط في مسألة البراءة والاحتياط، غير مسلم، لما عرفت من أنه أحد الأقوال الثلاثة فيها، فمسألة أصالة الخطر بنفسها محل الخلاف، ولا وجه لابتناء وجوب الاحتياط على ما هو بنفسه محل الكلام ومورد النقض والإبرام. ولو صح ذلك لصح الاستدلال بالقول الثاني في مسألة الخطر والإباحة - وهو أصالة الإباحة - على البراءة في المقام، فإن القائل بالبراءة في مشتبته الحكم استند - كما تقدم في بيان أدلته - إلى استقلال العقل بها، لقبح العقاب بلا بيان، وادّعى أنها الأصل في الأشياء.

(٢) وهو أن الأصل في الأشياء الخطر أو الإباحة.

(٣) يعني: وإن صح للخصم الاستدلال بما هو محل الخلاف لصح لنا أيضاً الاستدلال... إلخ.

(٤) أي: الأفعال غير الضرورية، مما لا يدرك العقل حُسْنَهَا أو قُبْحَهَا.

(٥) هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عن الدليل العقلي المذكور، وهو راجع إلى منع المقدمة الثانية منه، وهي عدم ثبوت إباحة ما اشتبهه حرمة.

ما دلّ على التوقف أو الاحتياط، للمعارضة لما دلّ^(١) عليها.

وثالثاً^(٢): أنه لا يستلزم القول بالتوقف في تلك المسألة للقول (*)

وتوضيحه: أن الإباحة ثابتة شرعاً، لما تقدم من عدم نهوض أدلة التوقف والاحتياط للمعارضة مع ما دلّ على البراءة، لما عرفت من أخضية وأظهرية أدلتها من أدلة التوقف. مضافاً إلى وجود القرائن الصالحة لصرف ظواهر أوامر الوقوف والاحتياط من المولية إلى الإرشادية، كما تقدم بيانه مفصلاً.

وعليه، فالإباحة ثابتة شرعاً لمجهول الحكم، ولا تصل النوبة إلى أصالة الحظر على فرض تسليمها.

(١) أي: للمعارضة مع ما دلّ على الإباحة، فضمير «عليها» راجع إلى الإباحة.

(٢) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عنه، وهو راجع إلى منع الملازمة بين المسألتين، وتوضيحه: أنه - بعد تسليم عدم ثبوت الإباحة شرعاً - لا ملازمة بين القول بالتوقف في مسألة الحظر والإباحة، وبين القول بالاحتياط في مسألة البراءة، بحيث يكون اختيار الوقف في تلك المسألة كافياً في ثبوت الاحتياط هنا.

وجه عدم الملازمة: اختلاف المسألتين موضوعاً - كما نسب إلى المصنف في بحثه الشريف - ضرورة أن الموضوع في تلك المسألة فعل المكلف من حيث هو، يعني مع قطع النظر عن تشريع حكم له مجهول عند المكلف، فيبحث هناك عن أن هذا الفعل من حيث هو هل يكون - في نظر العقل - محكوماً بالإباحة أم بالحظر؟ بخلاف مسألة البراءة، فإن الموضوع فيها هو فعل المكلف بما هو مجهول الحكم

(*) الأولى حذف اللام، لأنه مفعول «يستلزم» ولا يحتاج الفعل في عمله إلى لام التقوية.

بالاحتياط في هذه المسألة، لاحتمال^(١) أن يقال معه^(٢) بالبراءة، لقاعدة^(٣) قبح العقاب بلا بيان (*) .

بعد تشريع الأحكام، فيبحث فيها عن أنّ هذا الفعل من حيث هو مجهول الحكم هل يحكم عليه شرعاً بالإباحة أم بالاحتياط ؟

(١) تعليل لقوله: «لا يستلزم» .

(٢) أي: مع القول بالوقف في تلك المسألة .

(٣) تعليل لقوله: «أن يقال» يعني: من الممكن أن تصبح قاعدة قبح العقاب بلا بيان منشأً للقول بالبراءة في هذه المسألة، مع اختيار الوقف في مسألة الحظر والإباحة .

(*) الحق أن يقال: إنه لا وجه لهذا الاستدلال أصلاً، بعد أجنبية كل واحدة من المسألتين عن الأخرى، واختلافهما من وجوه:

الأول: من ناحية الموضوع، حيث إنّ الموضوع في مسألة الحظر والإباحة هو ذات الفعل مع الغض عن تشريع حكم له ممّا يستفاد من الأدلة الاجتهادية، والموضوع في مسألة البراءة والاشتغال هو الفعل بلحاظ الشك في حكمه .

وبعبارة أخرى: المبحوث عنه في مسألة الحظر والإباحة هو الحكم العقلي من دون نظرٍ إلى الحكم الشرعي، وفي مسألة البراءة والاحتياط هو الحكم الظاهري المترتب على الشك في الحكم الواقعي، فيمكن للقائل بالحظر في تلك المسألة اختيار الإباحة في مسألة البراءة والاحتياط وبالعكس، فلا تلازم بين المسألتين، ولا وجه للاستدلال بإحدهما على الأخرى .

الثاني: من ناحية الملاك، حيث إنّ ملاك الحظر عقلاً في مسألة الحظر والإباحة هو أنّ العبد بما أنّه مملوك إذا تصرف فيما لم يأذن له مالكه، خرج بذلك عن رسوم العبودية وارتكب قبيحاً عقلاً . وملاك الإباحة فيها أنّ تصرف العبد فيما لم يمنع عنه

المولى - من حيث كونه مالكا - ليس خروجاً عن زيّ العبودية، حتى يحكم العقل بقبحه وحسن مؤاخذته، فليس ملاك الإباحة عدم وصول التكليف، إذ المفروض عدم لحاظ التكليف، بل الملحوظ عدمه.

وملاك البراءة عدم تنجز التكليف الواقعي بعدم وصوله إلى المكلف، وملاك الاحتياط تنجزه باحتماله أو بإيجاب الاحتياط شرعاً، فالملاحظ في مسألة البراءة والاحتياط تنجز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته، وعدم تنجزه المانع عن استحقاق العقوبة على المخالفة، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الثالث: من ناحية الأثر، حيث إنّ الحظر في مسألة الحظر والإباحة لما كان لأجل الخروج عن زيّ العبودية، إذ المفروض عدم الإذن من المالك في التصرف في ملكه، أوجب ذلك استحقاق العقوبة على كل حال. بخلاف الاحتياط في مسألة البراءة والاحتياط، فإنّ استحقاقها على الفعل فيها إنّما هو من جهة تنجز التكليف الواقعي باحتماله، فالاستحقاق يدور مدار مصادفة الاحتمال للواقع، فلا استحقاق مع عدمها.

وأما ما قيل: «من الفرق بينهما بكون مسألة الحظر والإباحة ناظرةً إلى حكم الأشياء قبل الشرع كما في المتن وغيره، ومسألة البراءة والاحتياط ناظرةً إلى حكم الأشياء بعده» ففيه: أنّ القبلية الزمانية مفقودة هنا، لعدم خلوّ زمان عن التشريع. وكذا سائر أقسام القبلية، فإنّ شيئاً منها من الطبيعي والرّئي والعليّ والشرّفي وغيرها لا يناسب المقام، فلعلّ المراد حكم العقل في مسألة الحظر والإباحة مع الغض عن الشرع، وإن كان خلاف الظاهر.

وكيف كان، فالمسألتان متغايرتان موضوعاً وملاكاً وأثراً، ولا تتحدان، فلا يغني البحث في إحداهما عن البحث في الأخرى.

مضافاً إلى أنّ مسألة الحظر والإباحة من المسائل الخلافية، فلا يصح الاستدلال بها على البراءة، كما لا يخفى.

وما قيل ^(١) من «أنّ الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة» ممنوع ^(٢)،

(١) القائل شيخ الطائفة رحمته في عدة الأصول، وقد عرفت - عند بيان الأقوال الثلاثة في مسألة الحظر والإباحة - أنّه استدللّ بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته على أنّ الأشياء على الوقف دون الحظر أو الإباحة.

وغرض المصنف من التعرض لكلامه رحمته هنا بقوله: «وما قيل ... إلخ» هو دفع توهم عدم جريان البراءة العقلية التي تقدمت الإشارة إلى إمكان جريانها بقوله: «لاحتمال أن يقال معه بالبراءة ... إلخ» نظراً إلى كلام شيخ الطائفة.

تقريب توهم عدم جريانها: أنّ احتمال التكليف يلازم احتمال المصلحة أو المفسدة، بناءً على ما هو الحق من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وعليه فمخالفة محتمل الحرمة توجب احتمال الضرر الناشئ من الملاك وهو المفسدة، لأنّها ضرر على المكلف، ودفع الضرر واجب، فيجب امتثال محتمل الحرمة، ولا تنصل النوبة إلى قاعدة قبح العقاب، لأنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل واردة عليها، كما تعرّضنا له سابقاً.

وعليه، فهذا التوهم مؤلف من صغرى، وهي: «أنّ ارتكاب محتمل الحرمة لكونه محتمل المفسدة ضرر كارتكاب معلوم الحرمة» وكبرى، وهي «أنّ كل ضرر يجب دفعه» فارتكاب محتمل الحرمة يجب دفعه، ولا يتحقق دفعه إلّا بتركه، فيجب. فالنتيجة: أنّ الإقدام على ارتكاب المشتبه حرام.

(٢) خبر «وما قيل» وجواب عن التوهم المزبور، وما أفاده في الجواب عنه وجهان، الأوّل منهما يرجع إلى منع الصغرى، وثانيهما إلى منع الكبرى.

توضيح الوجه الأوّل: أنّ الأحكام وإن كانت تابعةً للمصالح والمفاسد، إلّا

ولو قيل ^{١١} بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن ^{١٢} المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضرورة ^{١٣} أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال ^{١٤} أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً.

أثهما ليستا راجعتين إلى المنافع والمضار، حتى يكون احتمال المفسدة مساوياً لاحتمال الضرر حتى في المصالح والمفاسد النوعية، بل قد تكون المصلحة منفعة وقد لا تكون، بل قد يكون فيما فيه المصلحة ضرر على المكلف، كالإحسان إلى الفقراء، فإن مصلحته منوطة ببذل المال، وهو ضرر. وكذا المفسدة، فقد تكون ضرراً وقد لا تكون، بل قد يكون فيما فيه المفسدة منفعة كسرقة الأموال.

وبالجملة: فلا ملازمة بين المصلحة والمنفعة، وبين المفسدة والمضرة.

وعليه، فاحتمال الضرر في مشتبه الحكم ضعيف لا يعتدّ العقلاء به، وقد تقدم في دلالة العقل على البراءة بيان عدم الملازمة بتوضيح أكثر، فراجع (ص ٢٣٦).

(١) فلو لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فالمنع أولى، وهذا تسليم للكبرى تنزلاً، وسيأتي التصريح بمنعها.

(٢) تعليل لقوله: «ممنوع» وإشارة إلى منع الصغرى، وقد عرفت توضيحه.

(٣) تعليل لعدم كون المفسدة ضرراً غالباً، كما تقدم بيانه.

(٤) مبتدأ خبره «ضعيف» وهو تتمه للمطلب المتقدم، أعني به عدم كون المفسدة المحتملة في المشتبه ضرراً غالباً، فاحتمال ضرر في المشتبه ضعيف غالباً بحيث لا يعتنى به قطعاً، لأن إحراز الصغرى في ترتب حكم الكبرى عليها مما لا بد منه.

مع أن^(١) الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه^(٢) أحياناً، فيما كان المترتب^(٣) عليه^(٤) أهم في نظره^(٥) مما في الاحتراز^(٦) عن ضرره،

(١) هذا هو الوجه الثاني، الراجع إلى منع الكبرى، وتوضيحه: أنه بعد تسليم الصغرى - وأن المصلحة والمفسدة مساوقتان للمنفعة والمضرة - لا يجب التحرز عن كل ضرر، بل قد يجب عقلاً وشرعاً تحمل بعض المضار المعلومة عند مزاحمتها لما هو أهم منها، فقد يوجب العقل بذل المال الكثير لإنقاذ مؤمن من الغرق مثلاً، كما أن الشارع أيضاً قد أوجب ما يستلزم الضرر في المال أو النفس، حيث أمر بالحج والجهاد مثلاً. هذا بالنسبة إلى الضرر المعلوم، فكيف بالمشكوك؟ فإنه أولى بالتحمل. وبالجملة: فوجوب دفع الضرر عقلاً إنما يكون فيما إذا تعلق الغرض بدفعه، وأما إذا تعلق بعدم دفعه، كما في مزاحمته لما هو أهم منه، فلا يستقل العقل حينئذ بلزوم دفعه.

(٢) أي: إرتكاب الضرر.

(٣) أي: الأثر المترتب، فاللام للموصول.

(٤) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «فيما كان» المراد به المورد الضري.

(٥) أي: نظر الشارع، والمراد بالموصول في «مما» المصلحة.

(٦) ظرف مستقر، وضمير «ضرره» راجع إلى المورد الضري، والمعنى: أنه يجب ارتكاب الضرر أحياناً في المورد الضري الذي يكون الأثر المترتب على ذلك المورد أهم في نظر الشارع من المصلحة الموجودة في الاحتراز عن ضرر ذلك المورد، كبذل المال، فإنه ضرر، لكن يجب ارتكابه أحياناً في بعض الموارد كتحصيل الطهارة المائية، لأن الأثر المترتب على بذل المال في هذا المورد الضري أهم في نظر الشارع من مصلحة إمساك المال وترك بذله.

مع القطع به فضلاً عن احتمال^(١) (*).

(١) هذا الضمير وضمير « به » راجعان إلى الضرر.

(*) ولا يخفى ما في هذه العبارة من التعقيد وكثرة الضمائر مع اختلاف مراجعها، وعدم وجود بعضها في العبارة، وخلوّ صلة الموصول في « مما » عن العائد، فالأولى سوق العبارة هكذا: « بل قد يجب ارتكابه - مع القطع به فضلاً عن احتمال - إذا كان ما يترتب عليه أهمّ في نظر الشارع ممّا يترتب على الاحتراز عنه ».

بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها:

الأوّل^(١) (*) :

أنّه إنّما تجري أصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك

تنبيهات البراءة

١ - اشتراط جريانها بعدم وجود أصل موضوعي

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه بيان شرط من شروط جريان أصالة البراءة، وهو عدم أصل حاكم أو وارد عليها من استصحاب موضوعي أو حكمي، وما يتفرع عليه من جريان أصالة عدم التذكية في حيوان شك في قابليته للتذكية، أو في وقوع التذكية الشرعية عليه، للشك في اختلال بعض الأمور الدخيلة في تحققها، كما سيظهر ذلك إن شاء الله تعالى.

(*) لا يخفى أنّه لما كان أكثر ما أفاده المصنف هنا ناظراً إلى ما أفاده شيخنا الأعظم، فينبغي أولاً التعرض لبعض كلماته، ثم توضيح المتن، فنقول وبه نستعين:

إِنَّهُ قَدْ ذَكَرَ اشتراط جريان أصالة البراءة بما إذا لم يكن أصل موضوعي حاكم عليها في موضعين من بحث البراءة، ثم فرّع على الاشتراط المذكور عدم جريان أصالة الحِلِّ في لحم الحيوان المشكوك قابليته للتذكية، لحكومة أصالة عدم قابليته للتذكية على أصالة البراءة وغيرها من الأصول الفاقدة لجهة الإحراز.

قال في خامس تنبيهات الشبهة الحكمية التحريمية: «إِنَّ أصالة الإباحة في مشتبّه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعي حاكمٍ عليها، فلو شكّ في حِلِّ أكل حيوانٍ مع العلم بقبوله التذكية، جرى أصالة الحل، وإن شكّ فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية، فالحكم الحرمة، لأصالة عدم التذكية»^١.

وقال في أوّل تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية: «إِنَّ محلّ الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن أصل موضوعي يقضي بالحرمة ... إلى أن قال: ومن قبيل ما لا يجري فيه أصالة الإباحة اللحم المردّد بين المذكّي والميتة، فإنّ أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على أصالتي الإباحة والطهارة»^٢.

وتعرّض لبعض ما يرتبط بأصالة عدم التذكية في موضعين آخرين من بحث الاستصحاب.

الأوّل: في استصحاب الكلّي، فإنّه - بعد نقل ردّ الفاضل التوني تمسك المشهور باستصحاب عدم التذكية لإثبات نجاسة الجلد المطروح بقوله: «... فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة ... إلخ» - قال: «... أقول: ولقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره، إلّا أنّ نظر المشهور في تمسكهم على

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٠٩

«٢» المصدر، ص ١٢٧

النجاسة إلى أنّ النجاسة إنّما رُتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية» إلى أن قال: «والحاصل: أنّ التذكية سبب للحل والطهارة، فكلّما شكّ فيه أو في مدخلية شيء فيه، فأصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على أصالة الحل والطهارة» إلى آخر ما قال، فراجع^١.

الثاني: في تعارض الاستصحابين عند بيان تقدم الأصل السيي على المسيي، حيث تعرض نَبِيٌّ لحكيّ كلام العلامة في بعض كتبه: «الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي» ثم ردّه بقوله: «أنّه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد، جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقى له»^٢. هذا ما ظفرنا عليه من كلمات شيخنا الأعظم حول أصالة عدم التذكية، وأشرنا إلى مواضعها تسهيلاً للطالب، ولعلّ المتتبع يقف على تعرضه له في موارد أخرى.

وكيف كان، فلا بدّ قبل بيان صور المسألة وما يجري فيه استصحاب عدم التذكية وما لا يجري فيه، من توضيح أمرين:

أحدهما: في معنى الأصل الموضوعي في المقام كما في المتن وبعض عبارات الشيخ الأعظم.

ثانيهما: في أنّ تقدم أصالة عدم التذكية على أصالة البراءة والإباحة والطهارة هل هو بالورود كما في المتن، أم بالحكومة كما عبّر بها شيخنا الأعظم نَبِيٌّ؟ فنقول:

أما الأمر الأوّل، فتقريبه: أنّ الأصل الموضوعي يطلق بحسب الاصطلاح على

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٩٧ - ١٩٩

«٢» المصدر، ص ٤٠٢

الأصل الجاري في الموضوع لإحراز حكمه، كاستصحاب خيرية مائع شك في انقلابه خلاً، فإنه رافع لموضوع أصالة الحل فيه، وكاستصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير العيني المغلي إذا شك في ذهابهما، وكاستصحاب عدالة زيد لإحراز الأحكام المترتبة عليها من جواز الاقتداء به ونفوذ شهادته، وغيرهما.

وفي مقابلة الأصل الجاري في نفس الحكم الشرعي، كاستصحاب حرمة مباشرة الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، وكاستصحاب نجاسة الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه، واستصحاب نجاسة الثوب المعلوم نجاسته سابقاً، وغير ذلك.

ولاريب في تقدم رتبة الأصل الموضوعي - بهذا المعنى - على الأصل الحكمي، لتقدم الموضوع على الحكم رتبة، حيث إنه بالنسبة إلى الحكم كالعلة بالنسبة إلى المعلول، فلا يجري الأصل في الحكم مع جريانه في الموضوع، سواء أكان الأصلان بحسب المفاد متنافيين، كما إذا اقتضى الأصل الموضوعي حرمة شيء، والأصل الحكمي بإباحته، كما تقدم من مثال استصحاب خيرية المائع المشكوك انقلابه خلاً المقتضي لحرمة، وأصالة الحل المقتضية لخلية شربه. أم متوافقين، كما في استصحاب عدالة زيد واستصحاب جواز تقليده.

والوجه في تقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي هو تسبب الشك في الحكم عن الشك في الموضوع، لأن الشك في الموضوع أوجب الشك في الحكم، فالأصل الموضوعي لكونه منقحاً للموضوع يرفع الشك عن حكمه، ومعه لا يبقى مجال للأصل الحكمي، كما هو الحال في كل أصل سيي ومسيي.

وهذا المعنى الخاص المصطلح من الأصل الموضوعي ليس مرادهم في المقام، بل المراد به هنا ما هو أعم منه، فكل أصل تنزيلي وإن كان حكماً يقدّم على أصالة البراءة، كما يشهد بذلك ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في مقام التفريع على الشرط المذكور - أعني به عدم وجود أصل حاكم على أصالة البراءة - بقوله: «فمثل المرأة

المرتدة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محل الكلام، لأن أصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة، بل استصحاب الحرمة حاكمة على أصالة الإباحة».

والوجه في هذا التعميم هو: أن أصالة الإباحة من الأصول غير التنزيلية، وكل أصل تنزيلي وإن كان حكماً يقدم على الأصل غير التنزيلي، على ما سيأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وأما الأمر الثاني، فقد جعل شيخنا الأعظم رحمته الوجه في تقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحة والحل هو الحكومة، ولكن المصنف رحمته اختار ورود استصحاب الحكم على البراءة العقلية التي هي مقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والبراءة الشرعية التي هي مقتضى حديث الرفع ونحوه.

أما وروده على البراءة العقلية، فواضح، لأن موضوعها عدم البيان العقلي والشرعي على الحكم الواقعي والظاهري، فمع العلم بالوظيفة بأحد الطرق ولو بالاستصحاب لا يبقى مورد للقاعدة.

وأما وروده على البراءة الشرعية، فلأن مشكوك الحكم إذا جرى فيه الاستصحاب - للعلم بحالته السابقة - صار معلوم الحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، ومعه لا مجال لجريان أصالة البراءة فيه، لأن موضوعها الحكم المجهول من جميع الجهات يعني حدوثاً وبقاءً، ومن الواضح أن الاستصحاب يرفع الشك - الذي هو موضوع البراءة - بقاءً، ويجعل الحكم معلوماً كما كان في السابق.

وعليه فتعبير المصنف بالورود هنا لا يخلو من تعريض بكلام شيخنا الأعظم، حيث جعل الاستصحاب حاكماً على أصالة الحل ونحوها. وسيأتي تفصيل الكلام في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى^١.

أصل موضوعي^(١) (*) مطلقاً ولو^(٢) كان موافقاً لها^(٣)، فإنه^(٤)

(١) قد عرفت المراد منه في الأمر الأول مما تقدّم في التعليقة.

(٢) بيان للإطلاق، وغرضه: أن عدم جريان أصالة البراءة في ما إذا كان المورد مجرى للأصل الموضوعي - بالمعنى الأعم - لا يختصّ بما إذا كان مفاد أصالة البراءة منافياً لما يقتضيه الأصل الموضوعي، كما إذا اقتضى الاستصحاب خمرية مائع شكّ في انقلابه خلاً المستلزمة لحرمة، واقتضى أصالة البراءة جواز شربه.

بل لا تجري البراءة حتى إذا كان مفادها موافقاً للأصل الموضوعي الجاري في موردّها، كجريان الاستصحاب في خلية مائع شكّ في انقلابه خمرًا، فإنّ لازم مفاده - وهو حلية الشرب - وإن كان موافقاً لمفاد أصالة البراءة، لكنّها لا تجري أيضاً، بعد جريان الأصل الموضوعي المحرّز للموضوع.

(٣) أي: لأصالة البراءة.

(٤) الضمير للشأن، وهذا تعليل لاشتراط جريان أصالة البراءة بعدم وجود أصل موضوعي، وقد عرفت توضيحه، وأنّ وجه الاشتراط كون الأصل الموضوعي

(*) لعلّ وجه التعبير بالأصل الموضوعي في المتن وفي كلام شيخنا الأعظم هو عدم التسالم على جريان الاستصحاب في الأحكام، ووقوع الخلاف فيه، أو إرادة الأصل التنزيلي من الموضوعي، كما عن المحقق النائيني^(١)، لكنه بعيد.

وأبعد منه احتمال كون التعبير بالموضوعي لأجل رافعية الأصل التنزيلي لموضوع البراءة، وبشاعته غنية عن البيان، إذ ليس مؤدّى نفس الأصل موضوعاً حتى يتصف بالموضوعية، ورافعيته لموضوع أصلي آخر - وهو المحكوم - لا تصحّ توصيفه بالموضوعية.

معه لا مجال لها أصلاً، لوروده ^(١) عليها ^(٢) كما يأتي تحقيقه ^(٣)، فلا تجري ^(٤)

وارداً على أصالة البراءة، كما عرفت أيضاً تقريب الورود بنظر المصنف في التعليقة.

(١) هذا الضمير وضمير «معه» راجعان إلى الأصل الموضوعي.

(٢) هذا الضمير وضمير «ها» راجعان إلى أصالة البراءة.

(٣) أي: يأتي تحقيق الورود في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(٤) هذا شروع في بيان ما يتفرّع على عدم جريان البراءة مع الأصل الموضوعي.

وتوضيحه: أن الشك في ذكاة الحيوان تارة يكون لأجل الشك في نفس الحكم، فالشبهة حكمية، وأخرى لأجل الشك في متعلقه بعد العلم بنفس الحكم، فالشبهة موضوعية.

والأول قد يكون الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، مع العلم بأن قابليته لها شرط لتأثير الأفعال المخصوصة في طهارته فقط كالأرنب والنعلب، أو في طهارته وحليّة لحمه كالغنم والبقر.

وقد يكون للشك في مقدار قابليته لها بعد إحراز أصل القابلية، كما إذا علمنا أن التذكية تؤثر في الطهارة، لكن شكنا في أنها هل تؤثر في حلية اللحم أيضاً أم لا؟ وقد يكون للشك في مانعية شيء كالجلل عن تأثير التذكية في الطهارة فقط أو الطهارة والحلية.

والثاني أيضاً قد يكون للشك في أصل قابلية الحيوان المعين للتذكية، لأجل الشك في كونه مما يقبل التذكية، كما إذا شك في أن هذا الحيوان المذبح غنم أو كلب، بعد العلم بحكم كليهما، وأن الأول يقبل التذكية، والثاني لا يقبلها.

وقد يكون للشك في طروء مانع عن قابليته للتذكية كالجلل، بعد العلم بمانعيته شرعاً، كما إذا شك في أن هذا الغنم المذبح هل كان جلالاً حتى لا تؤثر التذكية فيه،

مثلاً^(١) أصالة الإباحة في حيوانٍ شكٍّ في حليته مع الشكِّ في قبوله^(٢) التذكية^(٣)،

أم لا حتى تؤثر ويكون مذكّئ.

فهذه خمس صور تعرّض لها المصنف، وسيأتي بيانها في طيّ شرح كلماته.

(١) التعبير بـ «مثلاً» لإفادة أنّ تقدم الأصل الموضوعي على غيره لا يختصّ بما إذا كان ذلك الغير أصالة الإباحة المشبّهة للإباحة الظاهرية، بل يقدّم أيضاً على أصالتي الطهارة والبراءة النافية لحرمة اللحم المشكوك قابليته للتذكية، وذلك لورود الأصل الموضوعي - وهو فيما نحن فيه أصالة عدم التذكية - على جميع هذه الأصول.

(٢) هذا الضمير وضمير «حليته» راجعان إلى «حيوان».

(٣) هذا شروع في بيان الصورة الأولى، وهي الشك في قابلية حيوانٍ للتذكية، كما إذا تولّد حيوانٌ من طاهرٍ ونجسٍ - مثل الغنم والكلب - ولم يتبع أحدهما في الاسم، ولم يكن له اسم خاصٌّ يندرج به تحت أحد العناوين الطاهرة أو النجسة، فيشكّ في قابليته للتذكية، فإنّ أصالة الحلّ لا تجري فيه إذا ذُبِح على الشرائط المخصوصة من إسلام الذابح والتسمية وغيرهما، وذلك لوجود الأصل الموضوعي، وهو استصحاب عدم التذكية، أي: عدم وقوع التذكية المعتبرة شرعاً على هذا الحيوان، حيث إنّ من شرائطها قابلية الحلّ لها، ومع الشكّ في القابلية يشكّ في وقوع التذكية المعتبرة عليه، فيستصحب عدمها، بتقريب: أنّ هذا الحيوان حال حياته لم يكن مذكّئ، وبعد قطع أوداجه يشكّ في انتقاض عدم التذكية بالتذكية، فيستصحب عدمها.

وهذا نظير ما تقدّم منه في بحث العام والخاص من إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي، كاستصحاب عدم قرشية المرأة، وشمول المستثنى منه - في رواية «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة، إلّا أن تكون امرأة من قريش»^(١) - للمرأة

المشكوكه قرشيّتها.

وعليه، فبعد وقوع الذبح بشرائطه على هذا الحيوان المشكوك قابليته للتذكية يشك في تحقق التذكية الشرعية - التي من شرائطها قابلية الحل لها - وأن تلك الأفعال أثّرت في طهارته وحليّة لحمه أم لا، فيحرز عدمها بالاستصحاب.

ومع جريان هذا الأصل الموضوعي الموجب لاندراج الحيوان في « ما لم يذكّ » لا مجال لأصالة الحلّ، وذلك لأنّ موضوعها هو الشيء - كاللحم فيما نحن فيه - بوصف أنّه مشكوك الحكم، فإذا جرى الأصل الموضوعي واندرج في غير المذكّي، صار معلوم الحكم، لقيام الإجماع على حرمة حينئذٍ كحرمة الميتة، فينتفي موضوع أصالة الحلّ وهو الجهل بحكمه، فلا يبقى مجال للجربانها، كما إذا مات حتف أنفه.

لا يقال: « الميتة » أمر وجودي، لأنها عبارة عمّا مات حتف أنفه، و« المذكّي » أيضاً أمر وجودي، لأنّه عبارة عن الحيوان الذي زهق روحه بكيفية خاصة اعتبرها الشارع، فهما ضدّان وجوديان. وحرمة أكل اللحم مترتبة في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ ﴾^(١) على عنوان « الميتة » لا على عنوان « غير المذكّي » ومن المعلوم أنّ استصحاب كون الحيوان غير مذكّي لا يصلح لإثبات كونه ميتةً، حتى يترتب عليه حرمة الأكل، لأنّ إثباته به يكون من إثبات أحد الضدّين - وهو الميتة - بنفي الضدّ الآخر أعني به المذكّي، وهو مبنيّ على القول بحجية الأصول المثبتة، وسيأتي في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى عدم حجيتها، فيسقط استصحاب عدم التذكية، وتصل النوبة إلى الأصل المحكوم أو المورد، وهو أصالة الحلّ.

فإنه إذا ذُبِح مع سائر الشرائط المعتمدة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تُدرجه ^(١) [تدرجها] فيما لم يذك، وهو ^(٢) حرام إجماعاً (*) كما إذا مات

لأننا نقول: إن استصحاب عدم التذكية وإن لم يصلح لإثبات كون الحيوان ميتة، لعدم حجية الأصول المثبتة، لكن حيث إن حرمة الأكل لم تثبت في الآية الشريفة للميتة على سبيل الحصر، وقد ثبت الإجماع على اتحاد « الميتة وغير المذكي » حكماً، فالحرمة كما ثبتت في الأدلة للميتة، كذلك ثبتت لغير المذكي أيضاً، فعنوان « غير المذكي » عنوان « الميتة » بنفسه موضوع مستقل لحكم الشارع بالحرمة. ومن المعلوم إمكان إحراز هذا الموضوع بأصالة عدم التذكية، فيترتب عليه الحرمة.

وعليه، فليس المقصود إثبات حرمة الميتة له ليتوجه الإشكال، بل نقول هما موضوعان مختلفان حُكِمَ على كليهما بحكم واحد وهو الحرمة.

(١) هذا الضمير وضمير « فإنه » راجعان إلى الحيوان.

(٢) يعني: أن « ما لم يذك » بنفسه موضوع للحكم بالحرمة، فيجري فيه الأصل وإن لم يصدق عليه « الميتة » حيث إنَّها ما مات حتف الأنف، وقد عرفت توضيحه في « لا يقال ... لأننا نقول ».

(*) بل هو مقتضى مفهوم قوله تعالى: « إلا ما ذكيتم ».

ويدل عليه أيضاً معتبره أبي بكر الحضرمي، قال: « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيد البزاة والصقورة والكلب والفهد، فقال: لا تأكل صيد شيء من هذه إلا ما ذكيتموه، إلا الكلب المكلب ^(١)، لدلالة مفهوم « إلا ما ذكيتموه » على حرمة أكل ما لم يذك بالباشرة أو بإرسال الكلب المعلم، ونحوها كثير من روايات الباب، وفيها ما هي معتبرة أيضاً، فراجع.

حتف أنفه، فلا حاجة^(١) إلى إثبات أن الميتة

(١) هذا متفرع على تغاير « ما لم يذك » و « الميتة » مفهوماً، واتحادهما حكماً بالإجماع، وفيه تعريض بكلام شيخنا الأعظم رحمته، حيث حكم بجرمة « غير المذكي » لصدق عنوان « الميتة » عليه في لسان الشرع، ولا بأس بتوضيح كلامه أولاً، ثم بيان إيراد المصنف عليه ثانياً، فنقول: إن شيخنا الأعظم بعد أن تعرض في أول تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية لحكومة أصالة عدم التذكية - المقتضية للحرمة والنجاسة - على أصالتي الإباحة والطهارة في اللحم المردّد بين المذكي والميتة، قال: « وربما يتخيّل خلاف ذلك تارة: لعدم حجّة استصحاب عدم التذكية، وأخرى: لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة ».

ثم أجاب عن إشكال المعارضة أولاً بأنّه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية، ولا يتوقّف على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه ولو بالأصل ... إلى أن قال: « وثانياً: أن الميتة عبارة عن غير المذكي، إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً »^(١).

ومحصل كلامه رحمته في الجواب عن إشكال المعارضة أمران:

أحدهما: أن كلّاً من الميتة والمذكي وإن سلّمنا كونه وجودياً، لكن لا مجال مع ذلك لتعارض الاستصحابين، لتوقفه على ترتب الطهارة والحلية على المذكي، والحرمة والنجاسة على خصوص عنوان الميتة، وليس كذلك، بل هما كما تترتان على الميتة، كذلك تترتان - بمقتضى الأدلة مثل مفهوم قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ - على عنوان « ما لم يذك » أيضاً.

وعلى هذا، فيبقى استصحاب عدم التذكية سليماً عن المعارض.

ثانيهما: أنه لو سلمنا اختصاص موضوع الحرمة والنجاسة بالميتة، جموداً على ظاهر قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ﴾ وعدم كونها من أحكام «ما لم يذك» أمكن إثبات المدعى - وهو حرمة غير المذكي أيضاً - بأن الميتة وإن كانت بحسب اللغة بمعنى ما مات حتف أنفه، إلا أنها شرعاً بمعنى غير المذكي، فزهوق روح الحيوان إن استند إلى التذكية الشرعية كان الحيوان مذكي، وإن لم يستند إليها كان ميتة، سواء مات حتف أنفه أي بلا سبب خارجي، أم مات لا يحتف أنفه أي بسبب خارجي، بأن كان موقوذاً يعني مقتولاً بالضرب، أو متردياً يعني ملقى من شاهق، أو مأكول سبع، أو منخفقاً، أو مذبوحاً فاقداً لبعض الشرائط، كما إذا كان الذبح إلى غير القبلة، أو كان الذابح غير مسلم بناءً على اعتبار الإسلام فيه، أو غير ذلك، فإن أحكام الميتة تترتب على جميع ذلك، هذا غاية توضيح كلام الشيخ رحمه الله.

والمصنف اختار ما ذكره الشيخ الأعظم في الجواب الأول، واستدل عليه بالإجماع، لا بفهوم قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ وأورد على الجواب الثاني بأن إدراج «ما لم يذك» في الميتة غير وجيه، لأن الميتة لغة عبارة عن خصوص ما مات حتف أنفه، وهذا المعنى مبين لغير المذكي، لأنه عبارة عما زهق روحه بسبب غير شرعي، ولو كان بالذبح الفاقد لبعض الشروط كالاستقبال والتسمية.

ومع مباينة هذين الموضوعين معنى، لا وجه لتعميم أحدهما وهو الميتة للآخر أعني به غير المذكي، كما صنعه شيخنا الأعظم. نعم هما متحدان حكماً، للإجماع على لحوق أحكام الميتة لما لم يذك من الحيوانات، وبهذا يصير «غير المذكي» موضوعاً لحكم الشارع بحرمة لحمه، ولا مانع من إحرازه بأصالة عدم التذكية.

تعمُّ غيرَ المذكى شرعاً^(١)، ضرورة^(٢) كفاية كونه^(٣) مثله حكماً، وذلك^(٤) بأنَّ التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة^(٥) مع سائر شرائطها، عن خصوصية في الحيوان التي^(٦) (*) بها

(١) كما التزم بهذا التعميم شيخنا الأعظم، فحكّم بأنّ الميتة شرعاً أعمّ من الميتة لغةً.

(٢) تعليل لقوله: «فلا حاجة» وبيان لوجه التعريض بكلام الشيخ، كما عرفت.
(٣) أي: كفاية كون «ما لم يذك» مثل «ما مات حتف أنفه» المستفادة من قوله: «وهو حرام إجماعاً كما إذا مات حتف أنفه» حكماً، وإن اختلفا مفهوماً، فيحكم عليه بالحرمة والنجاسة، كما حكم بهما على ما مات حتف أنفه.

(٤) بيان لوجه جريان أصالة عدم التذكية المتقدّم في قوله: «فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك» ومحصله: أنّ التذكية لما كانت عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع الشرائط الشرعية التي منها خصوصية في الحيوان تجعله قابلاً لتأثير التذكية - بهذا المعنى - في ترتب الطهارة فقط، أو هي مع حلية الأكل على الحيوان، فإذا شكّ في تحقق شيء منها جرى استصحاب عدم التذكية، لأنّه في حال حياته لم يكن مذكى، فالآن كما كان.

(٥) صريح هذا الكلام أنّ التذكية بنظر المصنف هو نفس الذبح بالشرائط، لا المجموع المركّب من الأمور المعهودة مع القابلية، ولا الأمر البسيط المتحصّل من الأفعال.

(٦) المراد بالموصول هو الخصوصية التي عبّر عنها شيخنا الأعظم بالقابلية.

(*) الظاهر زيادتها، لتامة المعنى بدونها، وإن فرض بقاؤها فاللازم تعريف

يؤثر^(١) فيه الطهارة^(٢) وحدّها أو مع الحليّة، ومع الشكّ في تلك الخصوصية، فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها^(٣)، كما لا يخفى.
نعم^(٤) لو علّم بقبوله التذكية وشكّ في الحليّة، فأصالة الإباحة فيه

- (١) الضمير المستتر راجع إلى الفري، وضمير « فيه » إلى الحيوان.
- (٢) مفعولٌ لـ « يؤثّر » يعني : أنّ الفري بسبب تلك الخصوصية يؤثّر في الحيوان الطهارة وحدّها فيما لا يؤكل لحمه كالأرنب والثعالب وغيرها، إلّا أن يكون نجس العين، أو الطهارة مع الحليّة فيما يؤكل لحمه كالغنم.
- وبالجملة: فمقتضى استصحاب عدم التذكية عند الشك في القابلية هو عدم الحليّة والطهارة، ولا مجرى لأصالة الإباحة في لحم الحيوان المشكوك قابليته لها.
- (٣) من التسمية، واستقبال الذبيحة، وإسلام المذكيّ، والذبح بالحديد.
- (٤) استدراك على قوله: « فالأصل عدم تحقق التذكية » وإشارة إلى الصورة الثانية، وهي ما إذا كان الشكّ في حليّة لحمه مع العلم بتأثير التذكية في طهارته، وغرضه من الاستدراك: أنّ أصالة الإباحة تجري في هذه الصورة الثانية.
- توضيح ذلك: أنّه إذا علم قابلية الحيوان للتذكية، وعلم حصول طهارته بها لإحراز الذبح بشرائطه، لكن شكّ في حليّة لحمه أيضاً بالتذكية، فإنّ أصالة الحلّ تجري ويحكم بحليّة لحمه. ولا مجال للأصل الحاكم وهو استصحاب عدم التذكية، للعلم بتحققها حسب الفرض، والشكّ إنّما هو في أنّ ما يترتب عليها أثران وهما الطهارة والحليّة، كما تترتبان على تذكية مأكول اللحم، أو أثر واحد وهو الطهارة

« خصوصية » لتطابق الصفة موصوفها.

وحق العبارة أن تكون هكذا « عن خصوصية في الحيوان بها يؤثّر فيه الطهارة وحدّها ... إلخ ».

محكمة، فإنه حينئذٍ ^(١) إنما يشكّ في أنّ هذا الحيوان المذكور حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة (*) كسائر ما شكّ ^(٢) في أنّه من الحلال أو الحرام.

فقط، كما تترتب على تذكية غير مأكول اللحم ؟ يعني نعلم أنّ هذا الحيوان قابل للتذكية، لكن لا نعلم أنّه من قبيل البقر والغنم، أو من قبيل الأرنب والثعلب، فيحكم بطهارته استناداً إلى التذكية، وبجليّة لحمه استناداً إلى أصالة الحلّ.

ووجه عدم المجال للأصل الحاكم - أعني به استصحاب عدم التذكية - أنّه ليس هنا أصل يجري في نفس قابلية الحيوان لحليّة لحمه بالتذكية حتى يستند إليه، ويحكم بمقتضاه بجليّة لحمه مثلاً، لأنّ الحيوان إمّا خلُق قابلاً لها أو خلُق غير قابل لها، فليس للقابلية المذكورة أو لعدمها حالة سابقة حتى تستصحب.

وحيث لا يجري الأصل الحاكم، فتصل النوبة إلى الأصل المحكوم أعني به أصالة الحلّ كما عرفت، لأنّ هذا الحيوان بعد ورود التذكية الموجبة لطهارته عليه يكون طاهراً مشكوك الحلّ والحرمة، فيحكم بجليّته استناداً إلى أصالة الحلّ، فهو نظير شرب التتن المشكوك حكمه الكلّي، حيث تجري فيه أصالة الحلّ بلا مانع، كما هو واضح.

(١) أي: حين العلم بقبوله للتذكية، وصيرورته طاهراً بورودها عليه.

(٢) كالشكّ في حليّة شرب التتن ونحوه من الشبهات الحكمية، فإنّ المرجع فيه أصالة الحلّ.

(*) إلا أن يقال: إنّ هنا أصلاً حاكماً على أصالة الإباحة، وهو استصحاب حرمة قبل التذكية، إمّا لحرمة أكل الحيوان ذاتاً، أو عَرَضاً لعدم التذكية، ومن المعلوم حكومة هذا الاستصحاب على أصالة الإباحة، فيحكم في هذا الفرض بطهارة الحيوان وحرمة لحمه كما قيل.

هذا^(١) إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية،

(١) إشارة إلى الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان الشك في الحكم لأجل الشك في مانعية شيء عن تأثير التذكية في الطهارة وحدها أو هي مع الحلّة. يعني: ما ذكرناه - من عدم جريان الأصل الحكمي كأصالي الحلّ والطهارة عند جريان الأصل الموضوعي كاستصحاب عدم التذكية، لوروده عليه - إمّا هو فيما إذا لم يكن أصل موضوعي آخر يوافق الأصل الحكمي، ونعني بالأصل الموضوعي الموافق له ما يُثبت قابليته للتذكية. فلو كان هناك أصل موضوعي موافق حكم به، ولم يجر الأصل الحكمي، كما لم يجر في الصورة الأولى. وغرضه يُتَرَكُ من هذا الكلام: أنّ ما ذكرناه في الصورة الأولى - من عدم جريان

ولا يقاس المقام بمثل شرب التبنّ ممّا شك في حكمه الكلي، لانحصار الأصل فيه بأصالة الإباحة، وعدم أصل حاكم عليه، بخلاف المقام كما عرفت. اللهم إلّا أن يدعى جريان أصالة الإباحة في الحيوان القابل للتذكية الموجبة لطهارته قطعاً المشكوك كونه حلالاً ذاتاً، فيحكم بأنّه ممّا يحلّ أكله، فإذا جرى هذا الأصل في الحيوان كان حاكماً على استصحاب حرمة، لتقدم رتبته على الاستصحاب، حيث إنّ مجرى أصالة الإباحة هو ذات الحيوان، فإذا ثبت حلّيته بالأصل وأنّه من الحيوانات المحلّة، كانت التذكية لا محالة واقعةً على الحيوان المحلّل الأكل، ومعه لا مجال لاستصحاب حرمة قبل التذكية، لعدم الشك في الحرمة لأجل عدم التذكية. فإنّ كان هذا مراد المصنف يُتَرَكُ بقوله: «ولا أصل فيه إلّا أصالة الإباحة» فلا بأس به، وإلا فيرد عليه أنّ مقتضى الاستصحاب في هذا الحيوان المذكور هو الحرمة لا أصالة الإباحة، وهذا الاستصحاب من قبيل القسم الثاني من الاستصحاب الكلي، إذ لو كانت حرمة الحيوان ذاتية، فهي باقية بعد التذكية، وإن كانت عَرَضية، فهي مرتفعة بالتذكية، فتدبر.

أصالة الإباحة مع وجود الأصل الموضوعي المخالف لها، كاستصحاب عدم التذكية المقتضي لنجاسة الحيوان وحرمة لحمه كما عرفت توضيحه - بعينه جارٍ في هذه الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان الأصل الموضوعي موافقاً لأصالة الإباحة، كاستصحاب قبوله التذكية الموافق لأصالة الطهارة والحلية، فإنّها لا تجري أيضاً، وإثما الجاري هو الأصل الموضوعي المقتضي لطهارة الحيوان وحلية لحمه، فيستند فيهما إليه، كما أشرنا إليه وإلى وجهه.

ونقول هنا توضيحاً: إنّ الأصل الموضوعي - كاستصحاب - إذا جرى في موردٍ، كان وارداً على أصالة الحل، سواء وافقها في المؤدّي كاستصحاب قابلية الحيوان للتذكية، أم خالفها فيه كاستصحاب عدم التذكية، وذلك لزوال الشكّ في ناحية الحكم بإجراء الأصل الموضوعي.

وعلى هذا، فإذا علم قابلية حيوانٍ للتذكية، وشكّ في ارتفاعها مجلّ مجلّ ونحوه، فإنّ استصحاب بقاء القابلية للتذكية - بعد صيرورته جلاًلاً - يُحرز قيد التذكية الموجبة لحلية اللحم حينئذٍ، وهذا الأصل الموضوعي الموافق لأصالة الحلّ كما يمنع عن جريان أصالة الحلّ، لكونها موروداً به، كذلك يمنع عن جريان أصالة عدم التذكية، لأنّ منشأ الشكّ في التذكية ليس أصل القابلية حتى تجري أصالة عدم التذكية من جهة عدم إحراز شرط التذكية وهو القابلية.

بل منشأ الشكّ بقاء القابلية بعد العلم بوجودها حسب الفرض، وإثما الشكّ في رافعية الوجود - وهو الجلل - لها، فتستصحب، ويحرز بقاؤها تعبدّاً، وقد أحرز ورود فعل المذكي عليه بالوجدان، فتحرز التذكية بما لها من الأجزاء والشرائط - بناءً على تركبها من فري الأوداج وغيره - كسائر الموضوعات المركّبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها بالأصل، فلا يكون استصحاب القابلية مثبتاً.

كما إذا شك^(١) مثلاً في أنّ الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا^(٢) ؟ فأصالة قبوله^(٣) لها معه^(٤) محكّمة، ومعها^(٥) لا مجال لأصالة عدم تحقّقها، فهو^(٦) قبل الجلل كان يطهر (*) ويحلّ بالفري بسائر شرائطها،

نعم، بناءً على بساطة التذكية، وهي الأثر المترتب على الذبح، لا تثبت التذكية الفعلية بأصالة بقاء القابلية إلّا على القول بحجّة الأصل المثبت، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الاستصحاب التعليقي، كما سيأتي عند شرح كلمات المصنف رحمته.

(١) مثال للمنفى، وهو وجود أصلٍ موضوعي آخر في المسألة غير أصالة عدم التذكية، وهو الأصل الموضوعي المثبت للتذكية، كاستصحاب قبول الحيوان لها، وقد عرفت توضيحه.

(٢) هذا مجرد فرض، وإلّا فلا شكّ بحسب الأدلّة الاجتهادية في عدم حلّة لحم الجلال بالذبح، بل تتوقف على استبراء الحيوان على النحو المذكور في الكتب الفقهية.

(٣) أي: فأصالة قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكّمة، والمراد بالأصل استصحاب قابليته لها الثابتة له قبل الجلل.

(٤) أي: مع الجلل.

(٥) يعني: ومع أصالة بقاء قابليته للتذكية الثابتة له قبل الجلل، لا مجال لجريان أصالة عدم تحقق التذكية، لتقدم استصحاب القابلية التي هي شرط للتذكية عليها.

(٦) هذا استصحاب حكمي تعليقي لإثبات الطهارة والحليّة، بأن يقال: كان هذا الحيوان قبل الجلل إذا ذُبِح على الوجه المشروع يطهر ويحلّ، وهو باقٍ على ما كان عليه.

(*) لا يخفى أنّ مقتضى الشك في بقاء القابلية هو استصحاب نفس القابلية التي

فالأصل أنه ^(١) كذلك ^(٢) بعده.

(١) أي: أن الحيوان.

(٢) يعني: يظهر ويحلُّ بالفري مع سائر شرائط التذكية، وضمير «بعده» راجع إلى الجلل، يعني: أن مقتضى الأصل - وهو الاستصحاب - صيرورة الحيوان طاهراً وحلالاً بالفري - مع سائر الشرائط - بعد الجلل أيضاً.

هي قيد موضوع الحكم التنجيزي، وهو الطهارة والحلية الفعليتان، فإن استصحاب قيد الموضوع يُثبت فعلية الحكم، كما إذا شكَّ المقلد في بقاء عدالة مجتهد، فإن استصحاب عدالته يُثبت فعلية جواز تقليده.

و لم يظهر وجهٌ لعدول المصنف رحمته عن استصحاب القابلية إلى الاستصحاب التعليقي.

ولعلَّ وجهه هو كون التذكية عبارة عن الأثر المترتب على فري الأوداج وغيره، واستصحاب القابلية لا يُثبت التذكية بهذا المعنى إلا على القول بالأصل المثبت.

لكنه لو كان كذلك، فيتوجَّه عليه أولاً: أن التذكية عنده على ما صرَّح به قبيل هذا هي فري الأوداج مع سائر شرائطها، عن خصوصية في الحيوان.

وعليه، فالقابلية من قيود التذكية، ومن المعلوم صحة جريان الاستصحاب في نفسها وترتب الحكم التنجيزي عليه، من دون لزوم إشكال المثبتة.

وثانياً: أن الجاري - بعد فرض كون التذكية هي الأثر - هو الاستصحاب التعليقي الموضوعي لا الحكمي، ضرورة أنه مع إمكان جريان الأصل الموضوعي لا تصل النوبة إلى الأصل الحكمي، فيقال في تقريب الاستصحاب التعليقي الموضوعي: كان هذا الحيوان قبل الجلل إذا قُطعت أوداجه بالشروط المخصوصة يصير ذكياً، وهو باقٍ على ما كان. ومعه لا يجري الاستصحاب الحكمي التعليقي، فتأمل جيداً.

ومتما ذكرنا^{١)} ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمة بالشبهة الموضوعية

وقد تحصل إلى هنا: أن المصنف رحمته بين من صور الشك في التذكية ثلاث صور للشبهة الحكمية:

الأولى: الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، وأنه خلق قابلاً لها أم لا، وقد عرفت أن الجاري فيه هو الأصل الموضوعي أعني به استصحاب عدم التذكية، فيحكم بنجاسته وحرمة لحمه.

الثانية: الشك في مقدار قابليته لها بعد العلم بأصلها، فلا يعلم أن المترتب عليها هل هو الطهارة فقط أم هي مع الحلية؟ وقد عرفت أيضاً أن الجاري فيه هو الأصل الحكمي، فيحكم بطهارته استناداً إلى التذكية، وبحلية لحمه استناداً إلى أصالة الحل.

الثالثة: الشك في بقاء القابلية، لاحتمال ارتفاعها ببعض ما طرأ على الحيوان كالجلل، وقد عرفت أن الجاري فيه هو الأصل الموضوعي أيضاً، أعني به استصحاب قابليته لها، فيحكم بطهارته وحلية لحمه.

هذا كله في صور الشبهة الحكمية من الشك في التذكية، وأمّا صورتا الشبهة الموضوعية منه، فسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

(١) هذا شروع في بيان صورتَي الشبهة الموضوعية من الشك في التذكية، يعني: ومتما ذكرنا - من جريان أصالة عدم التذكية إذا شك في أصل القابلية كما في الصورة الأولى من صور الشبهة الحكمية، وجريان أصالة بقاء القابلية إذا شك في زوالها بجلل ونحوه كما في الصورة الثالثة منها - ظهر حكمُ صورتَي الشبهة الموضوعية.

بتقريب: أن منشأ الشك في التذكية، إن كان هو الشك في وجود ما يعتبر فيها من إسلام الذابح وتوجيه الحيوان إلى القبلية ونحوهما، جرى فيها أصالة عدم التذكية، فإذا شك في أن ذابح هذا الحيوان كان مسلماً أم لا، أو دَبَّحَه إلى القبلية أم لا، حُكِمَ

من الحيوان، وأنَّ^(١) أصالة عدم التذكية محكّمة فيما شكّ فيها لأجل الشكّ في تحقّق ما اعتبر في التذكية شرعاً، كما أنَّ^(٢) أصالة قبول التذكية محكّمة إذا شكّ في طروء ما يمنع عنه^(٣)، فيحكم بها^(٤) فيما أحرز الفري بسائر شرائطها

بعدم كونه مذكّي، كما هو كذلك فيما إذا شكّ في أنّه غنم أو كلب، حيث عرفت في الصورة الأولى من الشبهة الحكمية أنّه لا يحكم عليه بالتذكية.

وإن كان منشأ الشكّ فيها هو الشكّ في ارتفاع القابلية، لاحتمال تحقق الجلل بأكل عذرة الإنسان مدّة يشكّ في تحقّقه به فيها، جرى استصحاب بقائها، فيحكم بكونه مذكّي، لكون الشكّ حينئذٍ في وجود الرفع، كما كان استصحاب بقائها جارياً عند الشكّ في رافعية الجلل الموجود - لو فرض الشك في رافعيته شرعاً - كما تقدّم في الصورة الثالثة من الشبهة الحكمية، حيث عرفت أنّه يحكم عليه بالتذكية. وهاتان هما صورتا الشبهة الموضوعية، فمجموع الصور خمس كما عرفت.

(١) معطوف على «الحال» وتفسير له، وإشارة إلى الصورة الرابعة، وهي الأولى من صورتي الشبهة الموضوعية.

(٢) إشارة إلى الصورة الخامسة، وهي الثانية من صورتي الشبهة الموضوعية وقد تقدم بقولنا: وإن كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية ... إلخ. والمتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّه في الصورة الأولى من الشبهة الحكمية والأولى من الشبهة الموضوعية، يُحكم بأصالة عدم التذكية، فيحكم بنجاسة الحيوان وحرمة لحمه، وفي الثانية والثالثة من الشبهة الحكمية والثانية من الموضوعية يحكم بالتذكية، فيحكم بطهارته وحليّة لحمه.

(٣) أي: عن قبول التذكية.

(٤) أي: بالتذكية في صورة إحراز فري الأوداج مع سائر شرائط التذكية عدا

عداه^(١)، كما لا يخفى^(*)، فتأمل جيّداً.

ما يمنع عن قبول التذكية، يعني: إذا كان الحيوان قابلاً للتذكية كالغنم، فأجرينا الفري مع باقي شرائط التذكية عليه، وشككنا في عروض ما يمنع عن تحققها كالجلل، فإن أصالة قبول التذكية محكمة، فيحكم بها، فتكون التذكية محرّزة بما لها من الأجزاء والشرائط، غاية الأمر أن بعضها حينئذٍ محرز بالوجدان كفري الأوداج، وبعضها - وهو بقاء القابلية - بالتعبد أعني به الاستصحاب. وهذا كسائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها بالتعبد، وقد تقدم بعض الأمثلة في مباحث القطع وغيره، فراجع.

(١) الضمير راجع إلى «ما» في قوله: «ما يمنع عنه».

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بتوضيح المتن، وبيان الصور الخمس التي ذكرها المصنف رحمته.

(*) لا يخفى أن مسألة التذكية لما كانت من المسائل المهمة المبتلى بها، واشتملت على الجهات التي اختلفت فيها أنظار الأصحاب، ولم يتعرض المصنف لأكثرها، فلا بأس بالتعرض لجملة منها، فنقول وبه نستعين:
إن في هذه المسألة مباحث:

الأول: أن موضوع حكم الشارع بالطهارة وحدها أو مع الحلية هو المذكي، كما أن ما يقابله موضوع حكمه بالحرمة والنجاسة، ولا بد من ملاحظة النسبة بين هذين الموضوعين حتى يتضح جريان الأصل فيهما وعدمه، أو في أحدهما دون الآخر، فاعلم: أن الميتة تطلق:

تارة على الحيوان الذي زهق روحه بأي وجه اتفق ولو بالتذكية الشرعية، فالنسبة بينهما حينئذٍ هي العموم والخصوص، إذ كلُّ مذكي ميتة، ولا عكس،

فالمذكى وعدم المذكى وصفان لما زهق روحه، ولا يتصف الحيوان الحي بشيءٍ منهما.

وأخرى على الحيوان غير المذكى مما له قابلية التذكية، والميتة بهذا المعنى تقابل المذكى تقابل العدم والملكة. وعليه فتطلق «الميتة» - بلا عناية - على الجنين الذي لم تلجه الروح.

وهذا الوجه مع سابقه يشتركان في كون المذكى والميتة وصفين للحيوان غير الحي، وعدم اتصاف الحي بشيءٍ منهما، ويفترقان في صدق الميتة على المذكى في الوجه السابق، لكونه من أفرادها، بخلاف هذا الوجه، فإنها لا تصدق على المذكى، بل هما متقابلان تقابل العدم والملكة، كما مرّ آنفاً.

وثالثة: على الحيوان الذي لم يذكّ شرعاً وإن لم يكن له شأنية التذكية، والميتة بهذا المعنى تقابل المذكى تقابل السلب والإيجاب، لا تقابل العدم والملكة، وهذا ظاهر حاشية بعض المحققين عليه السلام على المتن، حيث قال:

«وإن كانا متقابلين بتقابل السلب والإيجاب بمعنى أن عدم التذكية وإن كان عدم ما شأنه أن يكون مذكى، وهو ما زهق روحه، لكنه لم يؤخذ العدم هكذا موضوعاً للحكم، بل أخذ ما يصدق حال الحياة وهو ليس بمذكى. وذلك كعدم البصر يؤخذ تارةً بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيراً، فيساقو العمى، فلا يصدق إلا على الحيوان، وأخرى بنحو السلب المقابل للإيجاب، فيقال: الجدار ليس ببصير، كما أنه ليس بأعمى، فإذا سلب المذكى عن الحيوان في حال حياته، فقد صدق السلب المقابل للإيجاب، وإن لم يصدق العدم المضاف إلى ما من شأنه أن يكون مذكى»^١.

ورابعةً على الحيوان الذي زهق روحه على وجهٍ خاص، وهو الموت حتف

الأنف، فما خرج روحه بأسباب خارجية وإن لم تكن موجبةً لذكاته ليس ميتةً، فمثل الموقوذة والمتردية لا ميتة ولا مذكاة.

وعليه، فالميتة أمر وجودي، لأنها ما زهق روحه على وجه خاص، كما أن المذكى أيضاً أمر وجودي، لأنه ما خرج روحه على الوجه المعهود، والتقابل بينهما تقابل التضاد.

ومبنى اعتراض بعض الأصحاب كالفاضل التويني رحمته الله على المشهور - القائلين بجريان أصالة عدم التذكية لإثبات الحرمة والنجاسة في الحيوان الذي شك في تذكته - هو الميتة بهذا المعنى أي ما مات حتف أنفه.

توضيح الاعتراض هو سقوط أصالة عدم التذكية بمعارضتها بأصالة عدم الموت حتف الأنف، والرجوع إلى قاعدتي الحلّ والطهارة، وسيأتي تفصيل البحث فيه إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت إطلاقات الميتة، فاعلم: أنه بناءً على الإطلاق الأول يجري استصحاب عدم التذكية بلا مانع، إذ الموت بمعنى زهوق الروح - من دون اعتبار كونه حتف الأنف - محرز وجداناً، فلا يجري فيه الأصل، بأن يقال: الأصل عدم كونه ميتاً، حتى يعارض أصالة عدم التذكية.

وكذا يجري أصالة عدم كونه مذكىً على الإطلاق الثاني والثالث بلا مانع، لعدم جريان أصالة عدم كونه ميتاً.

ومنع جريان أصالة عدم التذكية، استناداً إلى عدم كون عدم التذكية حال الحياة موضوعاً لحكم حتى يستصحب، إذ المفروض كون المذكى وغير المذكى وصفين للحيوان غير الحي، ممنوع، لكفاية ترتب الأثر على المستصحب بقاءً في جريان الاستصحاب، وعدم توقف جريانه على ترتب الأثر على المستصحب حدوثاً وبقاءً معاً، فأصالة عدم التذكية في جميع إطلاقات الميتة جارية بلا مانع، إلا في الإطلاق الرابع كما أشرنا إليه آنفاً.

المبحث الثاني: أنَّ عدم المذكِّي الذي هو موضوع الحرمة والنجاسة تارة يؤخذ بنحو العدم المحمولي، وأخرى بنحو العدم النعتي.

فعلى الأوَّل يكون الموضوع مركَّباً من أمرين: وجودي وهو زهوق الروح، وعدمي وهو عدم التذكية، فكأنَّه قيل: الحيوان الذي زهق روحه ولم يذكَّ حرام ونجس، فإذا أُحرز زهوق روح حيوان ولم يحرز ذكاته، فلا مانع من إحراز عدمها بأصالة عدم التذكية، حيث إنَّ ذكاته كانت معدومةً حال حياته، فيستصحب عدمها إلى زمان زهوق روحه، فيتمَّ موضوع الحرمة والنجاسة بضمِّ الأصل إلى الوجدان، كسائر الموضوعات المركَّبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها بالتعبد.

نظير استصحاب عدم إذن المالك حين استيلاء الغير على ماله، فإنَّ الاستيلاء المحرز بالوجدان بعد ضمِّ عدم إذن المالك بالتصرف فيه إليه يوجب ضمانَ المستولي عليه، إذ موضوعه مركَّب من الاستيلاء وعدم إذن المالك، فمع الشك في إذنه لا مانع من استصحاب عدمه.

وعلى الثاني يكون الموضوع مقيّداً، بمعنى أنَّ موضوع الحرمة والنجاسة هو الزهوق المقيّد بعدم كونه عن تذكيةٍ شرعية، ومن المعلوم أنَّ هذا الموضوع المقيّد لا حالة سابقة له، فلا يجري فيه الأصل.

فتحصل: أنّه بناءً على العدم المحمولي تجري أصالة عدم التذكية، ويثبت بها موضوع الحرمة والنجاسة، لكونه من الموضوعات المركَّبة، وبناءً على العدم النعتي الموجب لكون الموضوع من الموضوعات المقيّدة لا تجري، لأنَّ العدم النعتي لا حالة سابقة له، وإثباته بإجراء الأصل في العدم المحمولي منوط بحجية الأصول المثبتة.

المبحث الثالث: الظاهر أنَّ موضوع الحرمة والنجاسة شرعاً هو عدم المذكِّي وإن لم يكن ذلك معنىً لغوياً ولا عرفياً للميتة كما هو ظاهر الآية الشريفة، حيث إنَّ الميتة جُعِلَتْ فيها في مقابل الموقوذة والترديّة وغيرهما، فلا بدَّ أن تكون الميتة غيرَها، وهو ما مات حتف أنفه، إلّا أنَّ المراد بها في غير الآية هو عدم المذكِّي، وإن لم يصدق

عليه الميتة بمعناها اللغوي، فكلُّ ما لم يذكَ فهو ميتة .

ويشهد بذلك جملة من النصوص، كمضمرة سماعة: «إذا رميت وسميت، فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا»^(١)، فإنَّ الميتة جعلت في مقابل المذكي المستفاد من قوله عَلَيْهِ: «إذا رميت وسميت» فيراد بالميتة حينئذٍ عدم المذكي .

وصحيح ابن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما أخذت الحباله، فقطعت منه شيئاً فهو ميت [ميتة] وما أدركت من سائر جسده حياً فذكّه ثم كُل منه»^(٢)، فإنَّ إطلاق «الميت» على الشيء المقطوع - مع عدم خروج الروح عنه بالموت حتف الأنف - إمّا حقيقي، كما يظهر من محكي المصباح، حيث فسّر الميتة بـ «ما لم تلحقه الذكاة، سواء مات بمحتف أنفه، أو قتل وذبح بغير الوجه الشرعي»^(٣)، وفي الصّحاح وعن القاموس «أنّها ما لم تلحقها الذكاة»^(٤). وإمّا تنزيلي .

وعلى التقديرين يدل هذا الإطلاق على كون ما زهق روحه بغير التذكية ميتاً أو بحكمه .

وكذا غير ما ذُكر من النصوص الدالة على ثبوت ما للميتة - من الأحكام الأربعة، وهي النجاسة، وعدم صحة الصلاة فيها، وحرمة الانتفاع بها ولو في الجملة، وعدم جواز الأكل - لغير المذكي تذكية شرعية .

هذا، مضافاً إلى ما ادّعي من التسالم والاتفاق على كون الموضوع للأحكام الأربعة المتقدمة عدم المذكي، لا خصوص الميتة وإن تغاير مفهومها، فلا جدوى في إثبات اتحادهما مفهوماً وتغايرهما كذلك .

«١» وسائل للشيعة، ج ٢، ص ١٠٧٢، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث الأوّل

«٢» المصدر، ج ١٦، ص ٢٣٧، الباب ٢٤ من أبواب الصيد، الحديث: ٢

«٣» المصباح المنير، ص ٥٨٤

«٤» صحاح اللغة، ج ١، ص ٢٦٧؛ القاموس المحيط، ص ١٦١ (طبعة عام ١٤٢٤ بيروت)

ومن هنا يظهر ضعفُ ما عن الفاضل التوحيُّ للهِ «من سقوط أصالة عدم التذكية لمعارضتها بأصالة عدم الموت حتف الأنف، والرجوع إلى قاعدتي الحل والطهارة»^١ وذلك لأن موضوع الحرمة والنجاسة ليس عنوان الميتة حتى يقال: إنها أمر وجودي، فيجري فيها أصالة العدم، بل موضوعهما كما عرفت هو عدم المذكي، فلا يجري الأصل في الميتة حتى يعارض أصالة عدم التذكية، بل الأصل الجاري بلا مانع هو أصل عدم التذكية، وهو ينقح موضوع النجاسة والحرمة، فلا وجه للحكم بالحلية والطهارة من هذه الناحية.

لكن قد يستدل لهما من ناحية أخرى، وهي: أن الطهارة والحلية كما تنشآن عن خصوصية في الحيوان، كذلك الحرمة، فإنها تبعث عن مفسدة وجودية قائمة بخصوصية وجودية، والنجاسة تنشأ مما يوجب تنفر الطبع، فأصالة عدم التذكية معارضة بأصالة عدم ثبوت تلك الخصوصية المقتضية للحرمة والنجاسة، فيرجع حينئذٍ إلى قاعدتي الحل والطهارة.

لكن في هذا الاستدلال أولاً ما قيل من: «أن التضاد بين المذكي وما يقابله لا يقتضي نشء الحرمة والنجاسة عن خصوصية وجودية في الحيوان، لإمكان أن يكون المقتضي لهما نفس زهوق الروح، وفري الأوداج وشرائطه مانعة عن تأثيره في الحرمة والنجاسة، والمفروض أن زهوق الروح محرز بالوجدان، وعدم التذكية بالأصل، فيحزم تمام موضوع الحرمة والنجاسة»^٢.

وثانياً: أن المراد بالخصوصية هو الملاك، وليست هي حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي حتى يصح جريان الأصل فيها وجوداً أو عدماً، حيث إن الملاكات دواعٍ للأحكام، لا نفس الأحكام، ولا موضوعاتها.

«١» شرح الوافية للسيد الصدر (مخطوط): ٣٦٥

«٢» نهاية الدراية، ج ٤، ص ١٣٦

وثالثاً: - بعد تسليم اقتضاء التضاد ذلك - أنه بعد تعارض الأصلين تصل النوبة إلى استصحاب الحرمة والطهارة الثابتين حال الحياة، دون قاعدتي الحل والطهارة، لحكمته عليهما، فلا بدّ من الحكم بالحرمة والطهارة لا الحل والطهارة، هذا.

ثم إنه يحتمل أن يكون منشأ توهم كون الميتة أمراً وجودياً - أعني به خصوص ما مات حتف الأنف - استعمالها في الآية الشريفة في هذا المعنى.

فإن كان كذلك، ففيه: أن استعمالها فيه إنما هو بالقرينة. وهي اجتماع الميتة في الآية الشريفة مع الموقوذة والمتردة والنطيحة، إذ العطف يقتضي المغايرة. وأما أفراد الميتة وإطلاقها مجردة عن المذكورات، فلا ينبغي الارتياح في إرادة غير المذكى منها، فليست الميتة بنفسها ظاهرة في خصوص ما مات حتف أنفه.

بل يمكن أن يقال: - بعد تسليم كون الميتة لغة خصوص ما مات حتف أنفه - إنّ المعنى العرفي يقدّم على اللغوي عند التعارض، فيحمل الميتة فيما عدا الآية المتقدمة وغيرها - ممّا ذكر فيه مع الميتة غيرها من الموقوذة والمنخنقة ونحوهما ممّا زهق روحه بأسباب خارجية غير ما يوجب ذكاة الحيوان - على معناها العرفي العام، وهو غير المذكى.

مضافاً إلى أنّه فسّر قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ في بعض الروايات بإدراك ذكاة المحرّمات المذكورة ممّا يقبل منها التذكية، فتتقسم المحرّمات في الآية باعتبار إمكان ذكائها بذبحها مع الشرائط إلى المذكى وغيره، والمدار في الحرمة على غير المذكى منها.

ووجه ذكر المنخنقة والموقوذة وغيرها - مع شمول الميتة لجميعها - على ما في مجمع البيان هو: أنّ جماعة من العرب كانوا يأكلون جميع ذلك، ولا يعدّونه ميتاً، إنّما يعدّون الميت الذي يموت من الوجع، فأعلمهم الله تعالى أنّ حكم الجميع واحد، وأنّ

وجه الاستباحة هو التذكية فقط «١» .
فالتحصيل: أنّ موضوع الأحكام المتقدمة هو عدم المذكي، ولا دخل لخصوص الموت حتف الأنف فيها أصلاً.

المبحث الرابع: الوجوه المحتملة في التذكية كثيرة:
منها: أن تكون بسيطة متحصلة من فري الأوداج الأربعة بالحديد إلى القبلة مع التسمية وإسلام الذابح وقابلية الحيوان، كالطهارة الحديثة المترتبة على الغسلتين والمسحنتين، بناءً على كون المأمور به هي الطهارة، لا الأفعال المحصلة لها .
ومنها: أن تكون مركبة خارجية من تلك الأفعال مع القابلية المذكورة أو بشرطها، كنفس الغسلتين والمسحنتين بناءً على تعلق الأمر بهما، كما هو مقتضى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ «٢» .
ومنها: أن تكون مقيّدة، يجعل التذكية نفس الأمر المتحصل من الأمور المعهودة مقيّداً بقابلية الحلّ.

ثم إنّ القابلية يحتمل أن يراد بها المصلحة الموجبة لتشريع الحلّ والطهارة، أو الطهارة فقط للحيوان، فالقابلية حينئذٍ من الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام .
ويحتمل أن يراد بها خصوصية ذاتية مقتضية للحكم بالحلّ والطهارة، كخصوصية الغنمية والبقرية والإبلية ونحوها .

وقد اختار المصنف أنّ التذكية فعل المذكي، وهو الفري مع الشرائط التي منها قابلية الحل، ووافقه المحقق العراقي رحمته الله على ما في تقرير بحثه الشريف «لإسناد التذكية في قوله تعالى: - إلا ما ذكّيتم - إلى الفاعلين، الظاهر في أنّها من فعلهم، ولما ورد في

«١» مجمع البيان، ج ٣، ص ١٥٨، طبع بيروت

«٢» المائدة، الآية: ٦

موثقة ابن بكير من قوله عليه السلام: ذكّاه الذبح أم لم يذكّه^١، ولقوله عليه السلام في خبر علي بن أبي حمزة بعد قول السائل: أو ليس الذكي ما ذكّي بالحديد؟ «بلى إذا كان ممّا يوكل لحمه^٢»^٣، إذ لا ريب في أنّ إسناده التذكية إلى المذكي ظاهر في كونها فعلاً له، ولا وجه لحمل اللفظ على معناه المجازي وهو المسبب.

أقول: إن المناقشة في دلالة الموثقة على المدعى ظاهرة، إذ لو كانت التذكية بمعنى الذبح لكان المعنى «ذبحه الذبح» وهو ممّا لا محصل له، إلّا أن يكون الذبح بمعنى اسم الفاعل، لكنه لا قرينة عليه، أو يعتمد في الاستدلال على النسخة الأخرى، وهي «ذكّاه الذابح» فيكون كسائر الروايات الدالة على المقصود، مثل قوله عليه السلام في السمك: «إنّ ذكّاته إخراجاه من الماء، ثم يترك حتى يموت من ذات نفسه»^٤، وقوله عليه السلام: «إنّما صيد الحيتان أخذها»^٥، وقوله عليه السلام: «في ثورٍ تعاصى فابتدره قوم بأسيا فهم، وسُمّوا، فأتوا عليّاً عليه السلام، فقال: هذه ذكاة وحية، ولحمه حلال»^٦، وغيرها من الروايات التي أسندت التذكية فيها إلى المكلف، الظاهر في كونها فعلاً له.

ولو نوقش في استظهار ما ذكرناه بإمكان إرادة المعنى البسيط المتحصّل من فري الأوداج بالشرائط مع قابلية المحلّ، حيث إنّ الفعل التوليدي يصحّ إسناده إلى الفاعل كصحة إسناده الفعل المباشري إليه، فيصح أن يقال: «ألقاه في النار فأحرقه» كما يصح

«١» وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث: ٢٥١

«٢» المصدر، ص ٢٥١، الحديث: ٢

«٣» نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٥٧

«٤» وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٩٧، الباب ٣١ من أبواب الذبائح، الحديث: ٨

«٥» المصدر، ص ٢٩٩، الباب ٣٢، الحديث: ٥

«٦» المصدر، ص ٢٦٠، الباب ١٠، الحديث الأول

أن يقال: «أحرقه بالنار».

وعليه، فمجرد إسناد التذكية في الآية المباركة إلى الفاعلين، وكذا الأمر بها في بعض الأخبار، كقوله عليه السلام: «فذكّه ثم كُل منه»^١، والنهي عن التذكية بغير الحديد بقوله عليه السلام: «لا تذك إلاً بحديدة»^٢، لا يكشف عن أنّها فعل المذكي لا مسبب عن فعله، فاحتمال كونها أمراً بسيطاً متحصلاً لم يندفع بما ذكر.

أمكن دفعه بأنّ إسناد المسبب التوليدي إلى الفاعل وإن كان صحيحاً، إلا أنّ انطباقه على المقام محل تأمل، لوضوح أنّ ضابطه عدم توسط إرادة فاعل مختار بين الفعل وأثره، كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار. وصدقه على ما نحن فيه منوط بكون التذكية بمعنى الأمر البسيط أثراً تكوينياً وخصوصيةً في الحيوان مترتبة على الذبح بشرائطه قهراً، من دون توسط إرادة فاعل مختار بين الذبح مع شرائطه والأثر المترتب عليه، كترتب الإحراق على الإلقاء في النار، بحيث لا يترتب ذلك الأمر البسيط على الحيوان إذا زهق روحه بغير الذبح كالنطح والخنق وغيرهما.

وليس الأمر كذلك، لأنّ ترتب ذلك الأمر البسيط على الذبح وشرائطه إنّما هو بحكم الشارع، وليس قهرياً كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار.

والحاصل: أنّه بناءً على كون التذكية بمعنى الأمر البسيط بحكم الشارع لا ينطبق ضابط المسبب التوليدي عليها.

إلا أن يقال: إنّ التذكية بهذا المعنى من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع كما قيل بذلك في الطهارة والنجاسة أيضاً. لكنّه في كلا المقامين محل تأمل بل منع. فالحق أنّ التذكية فعل المذكي، والأثر المترتب عليه حكم وضعي مجعول، كسائر الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية والحرية وغيرها، فيكون حكم الشارع

«١» وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٣٧، الباب ٢٤ من أبواب الصيد، الحديث: ٢

«٢» المصدر، ص ٢٥٣، الباب الأول من أبواب الذبائح، الحديث: ٤

بحصول الذكاة بالذبح مع الشرائط نظير حكمه بملكية الحائز للمباحات، والترتب إنَّما هو بجعل الشارع، وفعل المكلف موضوع لحكمه، الذي هو كسائر الأحكام الشرعية من أفعاله الاختيارية، ففعل المكلف كإنشاء البيع وحياسة المباحات وفري الأوداج الأربعة بالشرائط موضوع، والملكية والذكاة حكمان وضعيان شرعيان مترتبان عليه، وبهذا يندرج المقام في ضابط الحكم والموضوع، ويتضح أجنبيته عن باب المسبب التوليدي المترتب قهراً على سببه.

ومع تسليم صغوريته للمسبب التوليدي، فدعوى أظهيرية إطلاق التذكية في الأخبار في نفس فعل المكلف - باعتبار إسنادها إليه - من ظهورها في المسبب قريبة جداً.

ويؤيده قوله عليه السلام في ما رواه درست عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ذكرنا الرعوس من الشاة، فقال: الرأس موضع الذكاة ...»^١، فإنه كالصریح في أنَّ التذكية هي نفس الذبح لا ما يتحصل منه، إذ موضعها بذلك المعنى جميع أعضاء الشاة لا خصوص الرأس، وإنَّما الرأس موضع فري الأوداج الذي هو فعل المذكي، وموضوع حكم الشارع بالذكاة.

والحاصل: أنَّ التذكية في لسان الشارع ظاهرة في نفس الذبح والنحر وسائر ما يوجب حكم الشارع بحلية لحم الحيوان وطهارته، كإخراج السمك من الماء، وإرسال الكلب المعلم ونحوهما، وهو معناها العربي، وإن كانت في اللغة بمعنى الذبح وحده أو مع النحر، كما ستقف عليه.

ومما ذكرنا يظهر غموض ما اختاره بعضُ المحققين في حاشيته على المتن بقوله: «وربما يقال: إنَّ التذكية عرفاً بمعنى الذبح، وما اعتبر فيها من التسمية والاستقبال

«١» الكافي، ج ٦، ص ٣١٩، كتاب الأطعمة، الحديث: ٥، عنه في الوسائل، ج ١٦، ص ٢٥٥، الباب ٣ من أبواب الذبائح، الحديث: ٣، وفيه «الشاء أو الشام» بدل «الشاة».

شرائط تأثر الذبح في الحلية والطهارة، إلّا أنّ ظاهر الاستعمالات العرفية والشرعية أنّها بمعنى الطهارة والزاهة وما أشبههما، وإطلاقها على الذبح أو على إرسال الكلب المعلوم أو على أخذ الجراد والحيتان وأشباه ذلك، لأنّها أسباب طيب اللحم للأكل وسائر الاستعمالات، أو لما عدا الأكل من الاستعمالات، وذلك لأنّ التذكية والزكاة بمعنى الطيب والزاهة مفهوم مباين لمفهوم الذبح المطلق والذبح الخاصّ ... إلى أن قال: فاتّضح أنّ الأقوى أنّ التذكية من الاعتبارات الشرعية الوضعيّة المتحققة بأسباب خاصّة، لا أنّ الذبح تذكية ... الخ»^(١).

وحاصل ما يستفاد من كلامه في الاستدلال على دعواه أمران:

الأوّل: أنّ التذكية لو كانت نفس الذبح، فلازمه صدق الوصف الاشتقاقي من التذكية على الذبح، بأن يقال: الذبح طيب ونزاهة، مع أنّ المتصف بـ «الطيب» هو اللحم، فإنّه الموصوف بأنه ذكيّ أو مذكيّ، فلا قيام للزكاة بالذبح.

الثاني: أنّ الحلية والطهارة منوطتان شرعاً بالتذكية لا غير، فلو كانت بمعنى الذبح لزم التفكيك بين الحكم وموضوعه، لصدق «المذكيّ» على الحيوان المذبوح فاقداً لبعض الشرائط، فهو مذكيّ، ولكنه ليس بحلال ولا طاهر.

أقول: ما أفاده بَيِّنُ من عدم اتصاف الذبح بأنّه نزاهة وطيب وإن كان صحيحاً في نفسه، إلّا أنّ الكلام في اتحاد التذكية والزكاة معنيّ وهو الطهارة، ومغايرتهما، وقد زعم هذا المحقق ترادفهما، ورّتب عليه ما ذكره.

لكن الظاهر أنّ التذكية ليست بمعنى الطهارة لا لغة ولا عرفاً ولا شرعاً، وما يكون بمعناها هو الزكاة، ففي لسان العرب: «وأصلُ الزكاة في اللغة: النماء والطهارة والبركة ... والتذكية الذبح والنحر»^(٢).

«١» نهاية الدراية، ج ٤، ص ١٥١ - ١٥٣

«٢» لسان العرب، ج ٦، ص ٣١ و ج ٧، ص ٤٦ (نشر دار صادر)

وفي الصحاح: «التذكية الذبح»^١.

وفي المجمع: «والتذكية الذبح والنحر»^٢.

وفي مفردات الراغب: «وَذَكِّتُ الشاةَ ذَبَحْتُهَا، وحقيقة التذكية إخراج الحرارة الغريزية، لكنه حُصَّ في الشرع بإبطال الحياة على وجهٍ دون وجه»^٣، وقال في الزكاة: «أصل الزكاة النموّ الحاصل عن بركة الله تعالى»^٤.

ولا أثر في كتب اللغة من كون تذكية الحيوان بمعنى تطهيره، بل بمعنى الذبح كما في الصحاح، أو مع النحر كما في غيره، وإن فسّره الراغب بما هو أعمّ منهما. وعليه، فالتذكية لغةً نفس فعل المذكي، لا ما يتحصّل منه. كما أنّ الزكاة بمعنى الطهارة، والتزكية بمعنى التطهير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^٥ أي: يُطَهِّرُهُمْ من رذائل الأخلاق وذمائم الصفات. هذا بحسب اللغة.

والظاهر أنّه كذلك عرفاً، فليست التذكية بمعنى التطهير، والذكاة بمعنى الطهارة حتى يراد منه شرعاً المسبّب من فعل المذكي، بدعوى عدم صحة حمل الطهارة والطيب على الذبح، وأنّ المتصف بالطيب لحم الحيوان لا فعل المذكي، لا بناءً على ذلك كله على كونها بمعنى الطهارة والزاهة، مع أنّنا لم نظفر عليه في اللغة، كما لم يكن كذلك عرفاً.

وأما بحسب الشرع، فقد عرفت ظهور طائفة من الأخبار في كون التذكية

«١» صحاح اللغة، ج ١، ص ٢٦٧

«٢» مجمع البحرين، ج ١، ص ١٥٨

«٣» مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ١٨٠

«٤» المصدر، ص ٢١٣

«٥» الجمعة، الآية: ٢

بمعنى الذبح أو النحر أو غيرهما مما يُذهب الحياة . ولا يقدح في ذلك إطلاقها على أخذ الجراد، وإخراج السمك من الماء حيّاً، وإرسال الكلب المعلم، ورمي الصيد وغير ذلك، إذ الجامع الانتزاعي - وهو زهوق الروح على وجهٍ خاص - موجود في هذه الموارد .

وأما قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «الجراد ذكي والحيتان ذكي»^١ و«الحوت ذكي حيّه وميته»^٢ حيث إنّ المراد أنّه طاهر، فهو من باب الإطلاق لا الاستعمال، فلا ينافي كون هذه المادة بمعنى الذبح والنحر لا الطهارة .

وأما الوجه الثاني، فالإشكال فيه واضح جدّاً، إذ لم يلتزم أحد من القائلين - بأنّ التذكية هي الذبح - بصدق المذكيّ على الحيوان المذبوح بأيّ وجهٍ اتفق، حتى يلزم التفكيك بين الحكم والموضوع، ضرورة أنّ الذبح الخاص موضوع الأثر لا الذبح المطلق، ومع عدم تحقّقه فالحيوان ميتة وغير مذكيّ، لوضوح انتفاء المشروط بانتفاء شرطه .

المبحث الخامس: أنّه اختلف الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم فيما يقبل التذكية من الحيوان وما لا يقبلها على أقوال، ومجمل الكلام فيه: أنّ الحيوان إمّا مأكول كالغنم والبقر والجاموس وغيرها من البرّي والبحري، ولا إشكال ولا خلاف في قبوله للتذكية، وإمّا غير مأكول، وهو على أقسام:

الأول: نجس العين كالكلب والخنزير، وهو لا يقبل التذكية بمعنى عدم تأثير الذبح في طهارته وحلية لحمه، بل هو باقٍ على نجاسته وحرمته بلا إشكال ولا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، بل الضرورة كما في كتاب الصيد والذباحة من الجواهر^٣ .

«٢١٥» وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٩٧، الباب ٣١ من أبواب الذبائح، الحديث: ٦٥٥

«٣» جواهر الكلام، ج ٣٦، ص ١٩٣

الثاني: طاهر العين الآدمي، وهو أيضاً لا يقبل التذكية المشروعة في الحيوانات، الموجبة للطهارة والحلية أو الطهارة فقط إجماعاً أو ضرورةً، كما في الجواهر.

الثالث: الحيوان الطاهر غير الآدمي، وهو على قسمين:

أحدهما: ما لا نفس سائلة له، ولا تؤثر التذكية في طهارته، لكونه طاهراً في نفسه، كما لا تؤثر في حلية لحمه أيضاً، لأنه من غير المأكول كالسمك الذي لا فلس له، كما قيل.

لكن فيه: أنه بناءً على حرمة الانتفاع بالميتة - ولو في الجملة - تترتب الثمرة على تذكيته، لأنها تُخرجه عن الميتة التي يحرم الانتفاع بها، وإن لم توجب حلية لحمه. ثانيهما: ما له نفس سائلة من السباع كالأسد والنمر والثعلب ونحوها، والمشهور المنصور وقوع التذكية عليها، بل عن السرائر الإجماع عليه.

ويدلّ عليه مضمرة سماعة المتقدمة: «سألته عن جلود السباع أيتنفع بها، قال إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا».

وأمّا المسوخ كالفيل والدّبّ والقرد وغيرها ممّا تضمنته النصوص من الجريث والضّب وغيرهما، وكذا الحشرات التي تسكن باطن الأرض كالفأرة وابن عرس ونحوهما، فالمشهور عدم وقوع التذكية عليهما، وتفصيل البحث في ذلك وتنقيحه موكل إلى محله.

والذي يختلج بالبال عاجلاً، واستفاده أيضاً صاحبُ الجواهر رحمته ^(١) من مجموع النصوص التي تعرّض لها في لباس المصلّي هو: أن كلّ حيوانٍ طاهر العين حال الحياة وإن لم يكن مأْكول اللحم قابل للتذكية، ولكن لا يصلّي فيه عدا ما استثني.

وعن صاحب الحقائق « لا خلاف بين الأصحاب فيما أعلم أنّ ما عدا الكلب والخنزير والإنسان يقع عليه الذكاة ».

واختاره شيخنا الأعظم رحمته في طهارته في ردّ كلام شارح الروضة من حصر المحلّات بأنّ الأصل قبول كل حيوان للتذكية، قال: «فإنّ أصالة الحلّ الثابتة بالكتاب في قوله تعالى: قل لا أجد فيما أُوحي إليّ محرّماً ... إلى أن قال: مضافاً إلى قولهم عليه السلام: كل شيءٍ مطلق حتى يرد فيه نهي ... لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف غير الثابت أصله فضلاً عن اعتباره»^(١).

لكن ضمّ مرسلة الصدوق إلى الاستدلال بالآية الشريفة - كتعبيره بأصالة الحلّ - لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، لدلالة الآية على حلّية كلّ حيوان بالحليّة الواقعية إلّا ما خرج، وهذا لا يجامع عدم قبوله للتذكية، فهو حكم واقعي، فكان الأولى التعبير بالعموم لا بأصالة الحلّ.

كما أنّ مدلول المرسلة حكم ظاهري، لأخذ الشك في موضوع الحلّية. إلّا أن يريد بالإطلاق الإباحة الواقعية، بأنّ يراد بالورود الصدور والتشريع، لكنّه رحمته جعلها أظهر أدلّة البراءة في الرسائل، وهو ينافي إرادة الإباحة الواقعية المترتبة على كون الورود بمعنى الجعل، لا الوصول والعلم.

وكيف كان، فيدلّ على العموم قول مولانا الصادق عليه السلام لزراعة في موثقة ابن بكير: «يا زراة: فإن كان ممّا يؤكل لحمه، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيءٍ منه جائزة، إذا علمت أنّه ذكي قد ذكّاه الذابح. وإن كان غير ذلك ممّا نهيت عن أكله وحرم عليك أكله، فالصلاة في كلّ شيءٍ منه فاسدة، ذكّاه الذبح أو لم يذكّاه» لظهوره في كون الذبح تذكية لكلّ حيوان نُهي عن أكله،

وإن لم تصح الصلاة في جلده لكونه غير مأكول، ويخصّص هذا العموم بما دلّ على عدم قابلية الحيوان النجس العين والمسوخ والحشرات للتذكية.

ثم إنّ في بعض كتب الحديث «ذكّاه الذبح» بدل «الذابح» والظاهر صحة الاستدلال به على التقديرين، لأنّه في مقام اعتبار المأكولية في لباس المصلّي علاوة على طهارته بالتذكية، فما حرم أكله من الحيوان لا تجوز الصلاة في جلده، سواء وقع عليه التذكية - وهي الذبح - أم لم تقع عليه. وإسناد التذكية إلى الذابح إنّما هو لأجل الذبح، فالمراد: أنّه وقع الذبح على غير المأكول أو لم يقع.

فالمحصل ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الجمع بين النصوص قابلية كل حيوان للتذكية التي هي مانعة عن عروض النجاسة التي يقتضيها الموت، فالموت مقتضى للنجاسة، والتذكية مانعة عنها.

إذا تحقق ما ذكرناه من الأمور، فليعلم: أنّه - بناءً على قابلية كلّ حيوان طاهر العين غير مأكول اللحم من ذي النفس للتذكية إذا كان له جلد صالح للبس - لا يتصور شبهة حكمية من ناحية قابلية الحيوان لها حتى تجري فيها أصالة عدم التذكية، إذ المفروض قابلية كلّ حيوان لها عدا ما خرج من نجس العين والحشرات والمسوخ، فالحيوان المتولد من حيوانين أحدهما محلّل كالغنم، والآخر محرّم كالثعلب غير التابع لأحدهما في الاسم، محكومٌ بقبوله للتذكية.

نعم، تتصور الشبهة الحكمية من غير ناحية القابلية، كما إذا شكّ في اعتبار الإيمان أو طهارة المولد أو الذكورة في المتصدّي للتذكية.

فإن كان لأدلة التذكية إطلاق لفظي كما هو الأظهر، بدعوى كون التذكية من الأمور العرفية المتعارفة بين الناس قديماً وحديثاً، وأنّ الشارع لم يتصرف في مفهومها، بل زاد فيه قيوداً، فلا إشكال في الرجوع إليه ورفع الشكّ به، وإلّا فالمرجع هو الإطلاق المقامي، لأنّه مع تصدّي الشارع لبيان موضوع حكمه بما له من الأجزاء

والشروط، يكون سكوته بعد ذلك وعدم بيان غيرها كاشفاً عن عدم دخل أمر آخر في موضوع حكمه، ومع هذا الإطلاق لا تصل النوبة إلى أصالة عدم التذكية .
ومع عدم تسليم شيء من هذين الإطلاقين اللفظي والمقامي، يكون المرجع في كل من الشبهة الحكمية والموضوعية الأصول العملية، فيقع الكلام في مقامين:
الأول في الشبهة الحكمية، والثاني في الشبهة الموضوعية .

أما المقام الأول، فتفصيل الكلام فيه: أنَّ الشبهة الحكمية: تارة تكون من جهة القابلية بمعنى المصلحة المقتضية لتشريع الحلية والطهارة - أو الطهارة فقط - للحيوان بالتذكية، أو بمعنى الخصوصية القائمة بالحيوان، بعد فرض تصور الشبهة الحكمية من ناحية القابلية، والغض عما ذكرناه من قابلية كل حيوانٍ للتذكية عدا ما خرج .
وأخرى: تكون للشك في حلية لحم الحيوان، لعدم الدليل على حليته، أو إجماله، أو تعارضه، أو لاحتمال دخل شيء في تحقق تذكيته كإيمان الذابح ونحوه، أو منع شيء عنها كالجلل بعد إحراز قابلية الحيوان لها .

وثالثة تكون للشك في تركيب التذكية وبساطتها بعد إحراز القابلية أيضاً، فهنا

مسائل:

الأولى: أن تكون الشبهة من ناحية القابلية بمعنى المصلحة المقتضية لتشريع الحل والطهارة أو الطهارة فقط بالتذكية، وقد تقدم أنَّ أصالة عدم القابلية لا تجري فيها وإن قلنا بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، وذلك لعدم الترتب الشرعي بين الأحكام وملاكاتها المقتضية لتشريعها، بل الترتب إنما يكون بين الموضوع وحكمه، فلا يجدي في ثبوت الحكم الشرعي استصحاب ملاكه .

وبالجملة: علل الأحكام وملاكاتها ليست أحكاماً ولا مما يترتب عليها الأحكام ترتباً شرعياً حتى يصح جريان الأصل فيها .

ولا فرق فيما ذكرناه من عدم جريان استصحاب العدم في القابلية بمعنى المصلحة

والملاك، بين كون التذكية أمراً بسيطاً ومركباً، كما هو واضح.

هذا كله بالنسبة إلى القابلية. وأمّا بالإضافة إلى التذكية:

فإن كانت بسيطةً، فلا مانع من جريان أصالة العدم فيها، لأنّه مع الشك في القابلية بمعنى الملاك يشكُّ في تحقق التذكية التي هي أمر بسيط، فيجري استصحاب عدمها، ويترتب عليه حكم عدم المذكي.

وإن كانت مركبةً من الأمور المتقدمة، أو كانت عبارة عن فري الأوداج الأربعة مقيّدةً بإسلام الذابح والتسمية والاستقبال، وكون آلة الذبح من الحديد، فلا تجري أصالة عدم التذكية في الحيوان، إذ المفروض تحققها، بل يحكم بطهارته لصيرورته مذكي، وحرمة لاستصحابها.

ولأضير في اختلاف منشأ الحرمة حالتي حياته وموته، بعد صدق وحدة القضية المتينة والمشكوكة عرفاً، نظير الجلوس في المسجد بداعي البحث مثلاً، فإذا شكَّ في بقاء جلوسه إلى الظهر بداعي الصلاة مثلاً فلا مانع من استصحابه مع اختلاف دواعي الحدوث والبقاء، لوحدة الجلوس الحدوثي والبقائي عرفاً، ومع هذا الاستصحاب لا مجال لقاعدة الحل، لحكومته عليها.

لا يقال: إنّ اختلاف الموضوع - حيث إنّ الحيوان الحي غير الميّت عرفاً - مانع عن جريان الاستصحاب، كما هو الحال في زوال كل وصف من أوصاف الموضوع. فإنّه يقال: لا مانع من جريان الاستصحاب في اللحم والجلد، لأنّ الموت والحياة بالنسبة إليهما من الحالات المتبادلة، فيجري فيه الاستصحاب.

المسألة الثانية: أن تكون الشبهة من ناحية القابلية بمعنى الخصوصية الذاتية كالغنمية والبقرية، لا الخصوصية الخارجية القائمة بالحيوان، فلا يجري الاستصحاب أيضاً في القابلية، بل عدم جريانه هنا أولى من الفرض السابق، إذ مع كون الخصوصية ذاتيةً لا ينحل الموجود إلى معلوم الوجود ومشكوك الوجود، حتى يجري فيه

الاستصحاب، كما كان هذا الانحلال متحققاً في القابلية بمعنى المصلحة، لصحة أن يقال: إنَّ هذا الحيوان حين لم يكن موجوداً لم يكن ذا مصلحة أيضاً، وبعد حصول العلم بوجوده يشكُّ في وجود مصلحته، فيستصحب عدمها.

وهذا بخلاف الخصوصيات الذاتية، فلا يصح أن يقال: إنَّ هذا الغنم الموجود حين كونه معدوماً لم تكن الغنمية المترتبة عليها الحلية والطهارة موجودةً فيه، وبعد وجوده يشكُّ في وجود غنميته، فتستصحب، بل هذا المعلوم وجوده إمَّا غنم فهو بذاته قابل للحلية والطهارة، وإمَّا أرنب فهو بذاته غير قابل لهما، ولا أصل يعيَّن أحدهما، لأنَّ شأن الاستصحاب إثبات استمرار المستصحب وبقائه في عمود الزمان لاتعيين الحادث المراد بين شيئين، فلا يجري الاستصحاب في القابلية بهذا المعنى، وإن سلّمنا جريانه في الأعدام الأزلية، لأنّه يجري في لوازم الوجود دون الأمور الذاتية ولوازم الماهية.

والحاصل: أنَّ الاستصحاب لا يجري في عدم القابلية بهذا المعنى وهو الخصوصية الذاتية، كما لم يجر فيه بمعناها الأوّل المتقدم في المسألة الأولى.

وأما التذكية، فإن كانت مركبةً من فري الأوداج مع إسلام الذابح والتسمية والاستقبال وكون الذبح بالحديد مع قابلية الحلّ، فلا تجري أصالة عدم التذكية، إذ المفروض تحققها، فيحكم بطهارته، لصيرورته مذكّي، وحرمة لاستصحابها.

وتوهم جريان أصالتي الطهارة والحلّ، لعدم جريان أصالة عدم التذكية لتحققها حسب الفرض، ولعدم جريان الأصل في عدم القابلية، مندفع بأنّه لو انتهى الأمر إلى الأصل لكان الجاري هو الأصل الحاكم على هذين الأصلين، وهو استصحاب الطهارة والحرمة الثابتين للحيوان حال حياته.

واختلاف منشئهما - لكون الطهارة المتينة لأجل الحياة، والحرمة لأجل عدم وقوع قطع الأوداج مع الشرائط عليه حال الحياة، وبعد الموت تستند الحرمة إلى عدم

القابلية - لا يقدح في جريان الاستصحاب، لعدم انثلام ما هو المدار في جريانه من وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه عرفاً بذلك، كما تقدم في المسألة الأولى.

ونقول هنا توضيحاً لوجه عدم القدح: إنَّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ ومثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي بَعْضِ النُّصُوصِ: «إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ ذَكِي قَدْ ذَكَاهُ الذَّابِحُ» كون غير المذكى هو الحيوان الذي زهق روحه ولم يذك، ومن المعلوم أنَّ كلاً من الزهوق والذكاة عرض قائم بالحيوان، وليس أحدهما نعتاً للآخر، فهو من صغريات كبرى التركيب لا التقييد. وزهوق روحه محرز وجداناً، ووقوع التذكية كلاً أو بعضاً عليه مشكوك، فيستصحب عدمه، فيتّم الموضوع وهو عدم المذكى بضمّ الأصل إلى الوجدان، ويترتب عليه حكمه وهو الحرمة، فيصح أن يقال: إنَّ هذا الحيوان لم يقع عليه التذكية إلى أن زهق روحه، فيثبت بالاستصحاب عدم وقوع التذكية عليه، من دون أن يكون مثبتاً.

وإن كانت التذكية بسيطةً أو مقيدةً، فلا مانع من جريان أصالة عدمها، للعلم بعدم التذكية حينئذٍ حال حياة الحيوان، فيجري استصحابه.

المسألة الثالثة: أن تكون الشبهة الحكمية من جهة الشك في حلية الحيوان مع العلم بقبوله للتذكية، ويكون منشأ الشك فيها عدم الدليل على حليته أو حرمة، أو تعارضه أو إجماله. والمرجع في جميع ذلك هو استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان حال حياته، إذ لا مانع من جريانه بعد وقوع التذكية عليه، وعدم القدح في اختلاف منشأ الحرمة في حياته وبعد تذكيته، كما تقدم في المسألة الثانية.

وإن شئت فقل: إنَّ الشك في ثبوت حلية الحيوان - مع العلم بقبوله للتذكية ووقوعها عليه - من الشك في رافعية الوجود، لاحتمال كون التذكية الواقعة عليه رافعةً لحرمة الثابتة حال حياته، فتستصحب تلك الحرمة، ومع هذا الاستصحاب الحكمي لا تصل النوبة إلى قاعدة الحل، لحكمته عليها.

وربما قيل بعدم جريان هذا الاستصحاب الحكمي، وحاصل ما يقال في وجهه أمران :

أحدهما: عدم تسليم حرمة أكل الحيوان الحي حتى يصح استصحابها .
ثانيهما: أن حرمة أكله حياً - على تقدير تسليمها - كانت ثابتة للحيوان المتقوم بالحياة، وما يشك في حليته إنما هو اللحم، وذلك مغاير للحيوان، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه .

وفي كليهما ما لا يخفى :

إذ في أولهما: أن حرمة أكله قبل وقوع التذكية عليه مسلمة .
ويدل عليه موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «أنه سأله عن الشاة تُذبح، فيموت ولدها في بطنها، قال: كُلْه فَإِنَّهُ حَلَالٌ، لَأَنَّ ذَكَاتِهِ ذَكَاةُ أُمِّهِ، فَإِنْ هُوَ خَرَجَ وَهُوَ حَيٌّ فَادْبَحْهُ وَكُلْ، فَإِنْ مَاتَ قَبْلَ أَنْ تَذْبَحَهُ فَلَا تَأْكُلْهُ، وَكَذَلِكَ الْبَقَرُ وَالْإِبِلُ»^(١).

فإنَّ الأمر بذبح الولد الخارج حياً ظاهر في حرمة أكل الحيوان الحي غير المذكى .
ومنه يعلم أنَّ الاستشهاد على الجواز بما دلَّ على جواز أكل السمك الصغير حياً أجنبى عن المدعى، إذ المفروض أنَّ ذكاة السمك تتحقق بإخراجه من الماء حياً، ولا دليل على اعتبار زهوق روحه في جواز/أكله . وهذا بخلاف مثل الشاة، فإنَّ الأمر بالذبح الذي يتعقبه زهوق الروح - عادةً - ظاهرٌ في حرمة أكلها قبل زهوق روحها . نعم لا يعتبر أنَّ يستند موتها إلى التذكية، فلو أُلقيت بعد الذبح من شاهقٍ مثلاً وماتت بذلك لم تحرم .

وعليه، فلا مانع من استصحاب الحرمة بعد وقوع التذكية عليها، خصوصاً بناءً على عدم إطلاق « المذكى » على الحيوان إلّا بعد زهوق روحه .

وفي ثانيهما: أن موضوع الحرمة هو اللحم، ومن المعلوم أن الموت والحياة من حالاته المتبادلة، فلا مانع من استصحاب حرمة .
وبالجملة: فالحيوان القابل للتذكية المشكوك حلّ لحمة شرعاً محكوم بعد وقوع التذكية عليه بالطهارة والحرمة .

إلا أن في استصحاب الحرمة منعاً تقدّم التنبيه عليه في (ص ٣٤٧) فلاحظ .
المسألة الرابعة: أن تكون الشبهة الحكمية من جهة الشك في حلية لحم الحيوان، ويكون منشأ الشك فيها احتمال دخل شيء في التذكية كإيمان الذابح وعدم تولده من الزنا وذكورته وبلوغه، كما إذا ذبح صبي غنماً وشك في حلية لحمة، لاحتمال دخل البلوغ في الذابح، فلا بد حينئذٍ بعد منع إطلاق أدلة التذكية لفظياً ومقامياً - كما هو المفروض - من الرجوع إلى الأصل العملي، وهو أصالة عدم التذكية .
وهذا من غير فرق بين احتمال دخل البلوغ مثلاً في نفس التذكية أو في محصلها، وذلك لسبق العلم بعدمها على كل تقدير، فإذا جرت أصالة عدم التذكية ترتب عليها جميع الأحكام المترتبة على الميتة من النجاسة وبطلان الصلاة وغيرهما، لما عرفت في الأمر الثالث من أن الميتة هي عدم المذكي موضوعاً أو حكماً، فلا وجه لما عن الفاضل التوني وغيره من الأصحاب رحمهم الله "١" من سقوط أصالة عدم التذكية بمعارضتها لأصالة عدم الموت حتف الأنف، والرجوع إلى قاعدتي الحلّ والطهارة المقتضيتين لطهارة الحيوان وحلية لحمة .

مضافاً إلى أنه - بعد تسليم التعارض - يكون المرجع استصحاب الحرمة والطهارة الثابتين حال حياة الحيوان، لا قاعدتي الحلّ والطهارة، لحكومة الاستصحاب عليهما .

كما لا وجه لما في تقارير بعض أعظم العصر من «أن التحقيق جريان

الأصلين، وهما أصالة عدم التذكية و أصالة عدم الموت حتف الأنف، لعدم لزوم مخالفة عملية من جريانهما، ومجرد ملازمة عدم التذكية للموت، لكونهما ضدّين لا ثالث لهما، غير مانع عن جريانهما، لأنّ التفكيك بين اللوازم في الأصول العملية غير عزيز. كما في التوضّي بالمنايع المردّد بين الماء والبول، حيث إنّ يحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث.

ففي المقام، يحكم بجرمة الأكل، لأصالة عدم التذكية، وبالطهارة لأصالة عدم الموت «^(١)».

وذلك لما مرّ في بعض المقدمات من أنّ عدم المذكّي ليس غير الميتة، بل هو الميتة حقيقةً أو حكماً، فليسا متغايرين حتى يجري فيهما الأصل.

وبالجملة: فالأصل الجاري في الشكّ في اعتبار شيءٍ في التذكية هو أصالة عدم التذكية دون قاعدتي الحلّ والطهارة، ودون استصحاب الطهارة والحرمة، ودون أصالتي عدم التذكية وعدم الموت المثبتتين للحرمة والطهارة.

فتلخص من جميع ما ذكرناه في المقام الأوّل أمور:

الأوّل: عدم جريان الأصل في الشكّ في القابلية بكلا معنييهما.

الثاني: قابلية كلّ حيوان للتذكية عدا ما استثنى.

الثالث: إطلاق أدلّة التذكية الرافع لاعتبار كلّ ما يحتمل دخله في التذكية.

الرابع: جريان أصالة عدم التذكية بعد منع إطلاق أدلّة التذكية والقابلية، فيما

إذا كانت الشبهة الحكمية ناشئةً من إجمال مفهوم التذكية شرعاً، من حيث كونها أمراً بسيطاً أو مقيداً، أو من حيث احتمال شرطية شيءٍ كبلوغ الذابح فيها.

وأما إذا كانت الشبهة ناشئةً من القابلية مع وضوح حدود مفهوم التذكية،

فالأصل الجاري في الحيوان حينئذٍ استصحاب الطهارة والحرمة، دون قاعدتي الحل والطهارة.

وأما المقام الثاني - وهو الشبهة الموضوعية - فله صور أيضاً، نذكر أحكامها في طيِّ مسائل:

الأولى: أن يكون الشك في حلِّية لحمٍ لدورانه بين كونه من حيوانٍ مأكولٍ للحم كالغنم، وحيوانٍ محرَّم اللحم كالأسد، مع العلم بقبوله للتذكية، ووقوعها بجميع شرائطها عليه.

والظاهر جريان أصالة الحلِّ فيه كسائر الشبهات الموضوعية، من دون توقف على الفحص، ومعه لا مجال لاستصحاب حرمة لحمه الثابتة له حال حياة الحيوان، لأنَّ قاعدة الحل تُثبت كون الحيوان محلَّل الأكل، والمفروض وقوع التذكية عليه أيضاً، لأنَّ مرجع الشك حينئذٍ إلى أنَّ الحيوان المذكَّى حلال أو حرام، والأصل الجاري فيه أصالة الحلِّ. فما عن الشهيد رحمته من «أنَّ الأصل في اللحوم مطلقاً هو الحرمة» لا يمكن المساعدة عليه في هذا الفرض.

وتوجيهه باستصحاب حرمة أكله الثابتة قبل زهوق روحه، غير وجيه، لأنَّه: إن أُريدَ بها حرمة الناشئة من عدم التذكية، فقد ارتفعت بالتذكية. وإن أُريدَ بها حرمة الأصلية، فلا علم بها سابقاً حتى تستصحب، ولذا حكم بعدمها بقاعدة الحلِّ، كما أشرنا إليه آنفاً.

وكذا تجري قاعدة الحلِّ فيما إذا تردَّد اللحم بين كونه من الحيوان المحلَّل كالغنم والمحرَّم كالقرد، مع فرض الشكِّ في قبوله للتذكية، فإنَّه من الشبهات الموضوعية التي تجري فيها أصالة الحلِّ بدون الحاجة إلى الفحص.

إلا أن يقال: إنَّ أصالة عدم التذكية في غير صورة العلم بقابلية الحيوان للتذكية مع وقوعها خارجاً محكَّمة، ومقتضاها الحرمة، وفي صورة العلم بقابلية الحيوان للتذكية وحصولها خارجاً تجري قاعدة الحلِّ.

و على كل حال ليس هنا أصل يقتضي حرمة اللحم في جميع الشبهات ، كما هو ظاهر كلام الشهيد والسيد في العروة وغيرهما قدس الله تعالى أسرارهم ، فلاحظ .

المسألة الثانية: أن يكون الشك في الحلية لاحتمال عدم قبوله للتذكية ذاتاً مع العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه ، كتردد الحيوان المذبوح - لظلمة مثلاً - بين الغنم والكلب ، فعلى القول الصحيح من قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما استثني - مع البناء على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية حتى في العناوين الذاتية كعنوان الكلبية مثلاً - لا مانع من التمسك بعموم ما دلّ على قابلية كل حيوان للتذكية ، بعد إجراء استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج لإحراز كونه ممّا يقبل التذكية ، فيحكم بطهارته لكونه مذكّياً ، من غير فرق في ذلك بين كون التذكية أمراً بسيطاً ومركباً ، ضرورة أنّه بعد إثبات قابليته للتذكية بالاستصحاب المزبور ، ووقوع الذبح مع الشرائط عليه كما هو المفروض ، يصير مذكّياً وطاهراً وحلالاً ، لقاعدة الحلّ التي تجري في كل مشكوك الحل والحرمة ، ومنه هذا الحيوان المذكّى .

ولا مجال لاستصحاب حرمة الثابتة له قبل التذكية ، لأنّه بعد ثبوت حليته الذاتية بقاعدة الحل ووقوع التذكية عليه ، لا يبقى شكّ في حرمة مطلقاً ، أمّا الحرمة الذاتية فبقاعدة الحل ، وأمّا العَرَضِيَّة فلارتفاعها بالتذكية .

هذا كلّ بناءً على جريان الاستصحاب لإحراز كون الحيوان ممّا يقبل التذكية . وأمّا بناءً على عدم جريانه فيه ، لمنع جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية مطلقاً أو في خصوص العناوين الذاتية ، جرت أصالة عدم التذكية ، بناءً على بساطة التذكية وتسببها عن الذبح بشرائطه ، كتسبب الطهارة عن الغسلتين والمسحتين على أحد الوجهين ، فيحكم بحرمة ونجاسته . وبناءً على كون التذكية نفس فري الأوداج مع الشرائط تجري قاعدة الحل ، إذ المفروض العلم بتحقيق التذكية بهذا المعنى .

فالنتيجة: أن المرجع في هذه المسألة إمّا أصالة عدم التذكية ، وإمّا قاعدة الحل .

المسألة الثالثة: أن يكون الشك في الحلية ناشئاً من احتمال عروض عنوانٍ مانعٍ

عن تذكيته - كالجلل - بعد العلم بقابليته لها، كالشاة مثلاً إذا احتمل طروء جللٍ عليها.

لا ينبغي الإشكال في جريان استصحاب عدم المانع، فإذا ذُبَح على الوجه الشرعي حُكِمَ بجليته، لتحقيق قيد موضوع الحلية وهو عدم الجلل بالأصل، ونفس التذكية بالوجدان. وهذا من غير فرق بين كون التذكية الذبح المقيد بإسلام الذابح والتسمية وغيرهما، وبين كونها بسيطة ومركبة، فإن وقوع التذكية - بأي معنى كانت - على حيوانٍ أُحرز قابليته لها بالأصل، يكون كوقوعها على حيوانٍ أُحرزت قابليته للتذكية بالوجدان.

وبالجملة: فالحكم في هذه الصورة من الشبهة الموضوعية هو الطهارة والحلية. المسألة الرابعة: أن يكون الشك في الحلية للشك في وقوع أصل الذبح أو في جامعته للشرائط، كما إذا شك في إسلام الذابح أو في كون الذبح بالحديد، مع العلم بقبول الحيوان للتذكية. والمرجع فيها أصالة عدم التذكية المقتضية للنجاسة وحرمة الأكل، وعدم جواز الصلاة في أجزائه.

نعم، إذا كان الذابح مسلماً، وشك في تحقق بعض ما يعتبر في التذكية، فلا مانع من جريان أصالة الصحة في فعله، فيحكم بوقوع التذكية على الوجه الشرعي، فيكون طاهراً، ويحلّ أكله.

ثم إن هنا أموراً ينبغي التنبيه عليها:

الأول: أنه قد أُورد على أصالة عدم التذكية في موارد جرياتها:

تارةً بمعارضتها بأصالة عدم الموت حتف الأنف، فيرجع بعد تساقطهما إلى قاعدة الطهارة، كما عن الفاضل النراقي رحمته الله.

وأخرى بعدم اليقين السابق، توضيحه: أن موضوع الحرمة والنجاسة ليس مطلق عدم التذكية حتى يستصحب، بل خصوص عدمها حال خروج الروح، لطهارة

الحيوان الحيّ قبل التذكية، فلا يقين بالموضوع - وهو عدم التذكية - حين الزهوق ليستصحب.

وثالثة: بأنّ أصالة عدم التذكية لا تثبت إلّا الحرمة، لأنّ النجاسة مترتبة على الميتة دون عدم المذكيّ.

والكلّ كما ترى، إذ في الأوّل: ما تقدّم من أنّ عدم المذكيّ هو الميتة حقيقةً أو حكماً، فليسا متغايرين حتى يجري فيهما الأصل.

وفي الثاني: ما سبق أيضاً من أنّه لا مانع من استصحاب عدم التذكية إلى زمان الزهوق، فالموت معلومٌ وجداناً، وعدمُ تذكيته إلى زمان الزهوق محرزٌ تعبداً، وهذا من الموضوع المركّب الذي يحرز كلاً أو بعضاً بالتعبد، لا من الموضوع المقيّد الذي لا يحرز بالأصل إلّا على القول بحجية الأصول المثبتة.

وفي الثالث: ما مرّ أيضاً من أنّ الحرمة والنجاسة ثابتتان لغير المذكيّ مطلقاً وإن لم يمت حتف أنفه.

والحاصل: أنّه إذا جرت أصالة عدم التذكية ترتّب عليها كلّ من النجاسة والحرمة. والتفكيك بينهما كما عن الشهيد رحمته وفي تقرير بعض الأعظم، نظراً إلى «أنّ الحرمة بمقتضى قوله تعالى: «إلّا ما ذكّيتُم أنيطت بعدم التذكية، وأمّا النجاسة، فقد علّقت على الميتة التي هي الحيوان الذي مات حتف أنفه، فمع الشكّ في نجاسة غير المذكيّ تجري فيه قاعدة الطهارة»^(١)، غير سديد، لما مرّ من أنّ عدم المذكيّ ميتةٌ حقيقةً أو حكماً، ويترتب عليه جميع أحكام الميتة التي منها النجاسة، فغير المذكيّ حرام ونجس، وتبطل الصلاة فيه.

نعم، مع عدم جريان أصالة عدم التذكية في مشكوك القابلية يستصحب طهارة الحيوان وحرمة المعلوماتان حال حياته، ففي هذه الصورة لا مانع من التفكيك بين

الطهارة والحلية.

ومنعُ جريان استصحابهما، بدعوى مغايرة الحيوان حيّاً وميتاً، فتجري فيه قاعدتا الحلّ والطهارة، في غير محلّه، لأنّ موضوع الاستصحاب هو اللحم والجلد، والحياة والموت من حالتهما المتبادلة عرفاً، كما أشرنا إليه سابقاً.

وقد اتضح ممّا ذكرنا: ثبوت الملازمة بين النجاسة والحرمة في كلّ حيوان تجري فيه أصالة عدم التذكية إذا كان ممّا له نفس سائلة، وأمّا مع عدم جريانها يجري الاستصحاب الحكمي في طهارته وحرمة، فلا ملازمة حينئذٍ بين الحرمة والنجاسة، بل يحكم بالطهارة والحرمة.

فما في تقريرات المحقق النائيني رفع في الخلد مقامه: «فالأقوى ثبوت الملازمة بين الحلّ والطهارة في جميع فروض المسألة»^(١) ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ وجه الملازمة عنده عليه السلام في ما لا تجري فيه أصالة عدم التذكية هو جريان قاعدتي الحلّ والطهارة، دون استصحاب الحرمة والطهارة، لاختلاف الموضوع في نظره زيد في علوّ درجته، حيث إنّ للحياة دخلاً في الحكم بالحرمة والطهارة، فيكون الحيوان الحيّ غير الحيوان الذي زهق روحه، فتتسلم وحدة الموضوع في القضية المتينة والمشكوكة.

لكن قد عرفت عدم وجاهة هذا الوجه، فإجراء الاستصحاب الحكمي ممّا لا محذور فيه، ومقتضاه الطهارة والحرمة.

الأمر الثاني: أنّ جريان أصالة عدم التذكية وكذا استصحاب الطهارة والحرمة موقوفان على عدم أمانة على التذكية من يد مسلمٍ أو سوقيه، حيث إنّهما أمارتان عليها، حاكمتان على أصالة عدم التذكية واستصحاب الطهارة والحرمة.

ويدلّ على ذلك - بعد الإجماع، بل الضرورة وسيرة المتشرعة - نصوص

معتبرة:

منها: صحيح البنظري، قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق، فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية، أيصلي فيها؟ فقال: نعم ليس عليكم المسألة، إنَّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنَّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنَّ الدين أوسع من ذلك»^(١).

وقريب منه صحيحه الآخر^(٢)، وصحاح الحلبي^(٣)، وسليمان بن جعفر الجعفري^(٤)، وإسحاق بن عمار^(٥)، وغيرها مما يدل على جواز ترتيب آثار التذكية في موارد خاصة، مع اشتمال بعضها على رجحان ترك الفحص والسؤال عن تذكيته.

وبهذه النصوص يجمع بين ما يدل على جواز ترتيب آثار التذكية مطلقاً ما لم يعلم بعدمها، كموثق سماعة: «سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء والكيمة، فقال عليه السلام: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة»^(٦)، وقوله عليه السلام في رواية علي بن أبي حمزة: «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه»^(٧).

وبين ما يدل على المنع من ترتيب الأثر مطلقاً حتى يعلم أنه مذكي، كقوله عليه السلام في موثق ابن بكير الوارد في المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه: «فإن كان مما يؤكل

(١) وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٧١-١٠٧٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث: ٣

(٢) المصدر، ص ١٠٧٢، الحديث: ٦

(٣) المصدر، ص ١٠٧١، الحديث: ٢

(٤) ليست هذه رواية مستقلة، وإنما هي صحيحة البنظري المروية بطرق الصدوق المتقدم في رقم «١»

(٥) وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٧٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث: ٥

(٦) المصدر، ص ١٠٧٣، الحديث: ١٢

(٧) المصدر، ص ١٠٧٢، الحديث: ٤

لحمه، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائزة، إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح»^(١).

ونتيجة هذا الجمع العرفي البناء على عدم التذكية مع الشك فيها، وترتيب آثار عدمها، إلّا مع وجود أمارّة عليها من بيع المسلم أو صلاته فيه أو غيرها من التصرفات الدالة على تذكيته. وهذا جمع موضوعي يقيّد كلّاً من إطلاقي الجواز والمنع، ومعه لا تصل النوبة إلى الجمع الحكمي، بأن يؤخذ بإطلاق الجواز، ويحمل إطلاق المنع على الكراهة مع عدم الأمارّة، فإنّ المحقق في محلّه تقدم الجمع الموضوعي على الحكمي.

فليست الشبهة في المقام كسائر الشبهات الموضوعية التي تجري فيها قاعدة الحل، كما عن صاحب الحقائق «تمسكاً بعموم كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال، ولذا لم يفرق في الحكم بالحلّية بين يد المسلم والكافر»^(٢).

فإنّ ما ذكره رحمته الله يهدم أساس حكومة بعض الأصول على بعضها الآخر، فكل شبهة موضوعية يكون فيها أصل حاكم، لا تصل النوبة معه إلى أصل محكوم، كتردد المرأة بين الزوجة والأجنبية، فإنّه يحرم ترتيب آثار الزوجية عليها وإن لم نقل بانقلاب الأصل في الموارد الثلاثة، وذلك لاستصحاب الأجنبية، ومعه لا تجري فيها قاعدة الحل أصلاً.

ثم إنّ هنا فروعاً لا بأس بالتعرض لها إجمالاً:

الأوّل: أنّ المراد بالسوق خصوص سوق المسلمين، لقول أبي جعفر عليه السلام في صحيح الفطنيل ووزارة ومحمد بن مسلم: «كلّ إذا كان ذلك في سوق المسلمين

«١» وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث الأوّل

«٢» الحقائق الناطرة، ج ٧، ص ٥٣ - ٥٥

ولا تسأل عنه»^(١)، ويقيد به إطلاق السوق في سائر النصوص. مضافاً إلى انصراف السوق إليه.

كما أن المراد باليد مطلق الاستيلاء ولو كان غصباً، أو كان المتصدّي للبيع ونحوه كافراً وكالاً عن مسلم، إذ ليس لليد حقيقة شرعية، ومن المعلوم أن معناها العرفي هو مطلق الاستيلاء وإن لم يكن مشروعاً.

الثاني: أن الظاهر اعتبار اليد والسوق وأرض الإسلام من حيث الطريقة والكشف عن الاستعمال الدال على التذكية، من دون أن يكون لها موضوعية، فلو لم يكن هناك استعمال كالجلد المطروح في أرض الإسلام، أو كان، ولكن لم يكن كاشفاً عن التذكية، كما إذا صنع الجلد قربةً لنقل النجاسات، فلا عبرة حينئذٍ باليد والسوق وأرض الإسلام.

والمراد بالاستعمال أعم من الفعلي كوضع المأكول أو المشروب فيه، ومن الإعدادي كتعريضه للبيع أو للصلاة فيه.

ويشهد له - مضافاً إلى الانصراف، وأن اعتبار مثل اليد والسوق إنما هو لأجل الكشف والطريقة غالباً لا الموضوعية - خبرُ الأشعري، قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفرو يُشترى من السوق؟ فقال عليه السلام: إذا كان مضموناً فلا بأس»^(٢). والظاهر إرادة المستعمل فيما يشترط فيه الطهارة من قوله عليه السلام: «مضموناً» إذ إرادة ظاهره خلاف الإجماع.

وقول أبي الحسن عليه السلام في خبر إسماعيل بن عيسى: «وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»^(٣).

«١» وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٩٤، الباب ٢٩ من أبواب الذبائح، الحديث الأول

«٢» المصدر، ج ٢، ص ١٠٧٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث: ١٠

«٣» المصدر، ص ١٠٧٢، الحديث: ٧

كما أنَّ الظاهر أيضاً إرادة مطلق محل التكسب والتجارة من السوق، وإن لم يكن هو السوق العام الذي تقع فيه أنواع التجارات والمعاملات، والتعبير بالسوق في النصوص مبني على ما هو الغالب من وقوع التكسبات فيه.

والظاهر أيضاً مرجوحية الفحص والسؤال عمّا في السوق، لقوله عليه السلام في صحيحه البيهقي المتقدم أحدهما: «ليس عليكم المسألة».

الثالث: أنَّ المراد بالمسلم في سوقه وأرضه ويده كلُّ مَنْ يُظهر الشهادتين ولم يحكم بكفره كالنواصب والخوارج والغلاة، فيشمل جميع فرق المسلمين عدا مَنْ حُكم بكفره، سواء اتفقوا في شرائط التذكية أم اختلفوا فيها، وسواء استحلّوا طهارة الميتة بالدبغ أم لا، وذلك لإطلاق «المسلم» في النصوص، وعدم تقيده بالولاية أو غيرها، ولقيام سوق المسلمين في عصر صدور الروايات بغير أهل الولاية، فالمراد بسوق المسلمين ما يقابل سوق الكفار.

نعم، الأحوط الأولى الاجتناب عن الجلود المشتراة ممّن يستحل الميتة بالدبغ، لخبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً لا يدفنه فراء الحجاز، لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق، فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو، فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يُسأل عن ذلك، فقال عليه السلام: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة، ويزعمون أنّ دباغها ذكاته»^١.

وقريب منه خبر ابن الحجاج^٢.

وحملهما غير واحد على الكراهة، لضعف سندهما، لكنه مبني على قاعدة التسامح، وهي في موردّها أعني به المستحبات محل تأمل - بل منع - فضلاً عمّا ألحق به

«١» وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٣٣٨، الباب ٦١ من أبواب لباس المصلي، الحديث: ٢

«٢» المصدر، ج ٢، ص ١٠٨١، الباب ٦١ من أبواب النجاسات، الحديث: ٤

من المكروهات . نعم لا بأس بجعلهما منشأً للاحتياط الاستحبابي بالاجتناب .
 الرابع: أنّ يد المسلم تكون تارةً مستقلةً، وأخرى مشتركة، وعلى الأول إمّا يعلم بسبق يد الكافر عليه، وإمّا يعلم بعده، وإمّا يشك في ذلك .
 لا إشكال في أمارية اليد على التذكية في الصورتين الأخيرتين، كما هو واضح .
 وأمّا الصورة الأولى، فالحكم فيها النجاسة، إمّا للنصوص المتقدمة التي قد عرفت أنّ محصل الجمع بينها البناء على عدم التذكية إلّا مع قيام الأمانة من يد المسلم أو سوقه على التذكية، وإمّا لكون يد الكافر أمانةً على عدم التذكية، كما ذهب إليه في الجواهر^١، كأمارية يد المسلم على التذكية .

وإن كان الأقرب هو الأول، لعدم تمامية ما استدل به على أمارية يد الكافر على عدم التذكية من خبري إسماعيل بن عيسى^٢ وإسحاق بن عمار^٣، وذلك لأنّهما - بعد الغض عن سندهما - لا يدلّان إلّا على ثبوت البأس ولزوم السؤال مع عدم غلبة المسلمين، وعدم صلاحهم فيه، وهذا ممّا تقتضيه أصالة عدم التذكية، ولا يدلّان على كون ذلك لأجل أمارية يد الكافر على عدم التذكية .

نعم، مع استعمال المسلم له استعمالاً يدل على التذكية كجعله ظرفاً للمأكل أو المشروب، يحكم بتذكيته، لإطلاق ما دلّ على أمارية مطلق فعلي يصدر من المسلم - ممّا يدل على التذكية كالصلاة فيه - على كونه مذكّي، فحيثنّذ نرفع اليد عمّا تقتضيه أصالة عدم التذكية باليد التي هي أمانة عليها .

نعم، بناءً على أمارية يد الكافر على عدم التذكية يمكن أن يقال: بتعارض الأمارتين، والرجوع إلى أصالتي الحلّ والطهارة، مع عدم ترتب أحكام المذكّي عليه، فلا يحكم بصحة الصلاة فيه، فتدبر .

«١» جواهر الكلام، ج ٨، ص ٥٤

«٢» و«٣» وسائل الشريعة، ج ٢، ص ١٠٧٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث: ٥ و ٧

هذا إذا لم يكن المسلم بمنزلة الآلة، وأمّا إذا كان بمنزلتها، فلا عبرة بيده أصلاً،
والحكم فيه النجاسة.

وعلى الثاني وهو اشتراك اليد بين المسلم والكافر، بحيث يكون كل واحد
منهما ذا يدٍ فعليّة عليه، فعلى القول بأمارية يد الكافر على عدم التذكية - كما عليه
صاحب الجواهر رحمته - كأمارية يد المسلم عليها، يقع التعارض بينهما، ويرجع إلى
أصالي الحل والطهارة، بناءً على عدم جريان استصحاب الحرمة والطهارة، وإلاّ فهو
المعول.

وعلى القول بعدم أمارية يد الكافر على عدم التذكية - كما هو الصحيح -
يحكم بكونه مذكّي، لأمارية يد المسلم على التذكية من دون مانع، ولا حاجة معه
إلى جعل اليد أمارَةً على الملكية ابتداءً، ثم جعل الملكية أمارَةً على التذكية. بل لا وجه
له، لترتب الملكية على التذكية ترتب الحكم على موضوعه، فإنّ قابلية المحل للملكية
شرط لها، فالحكم بها منوط بإحراز القابلية، وبدون إحرازها لا يحكم بالملكية، ومع
قيام الأمارّة على القابلية للتذكية لاتصل التوبة إلى إحرازها بأمارَةٍ تدلّ بالالتزام
عليها، لأنّ اليد إذا جُعِلت أمارَةً على الملكية كانت دلالتها على التذكية بالاستلزام،
بخلاف جعل اليد أمارَةً على التذكية، فإنّها تدل حينئذٍ عليها بالمطابقة.

وإن شئت فقل: إنّ الشك في الملكية ناشئ عن الشك في القابلية لها، فإن كان
هناك ما يحرز القابلية مطابقة قُدّم على ما يحرزها التزاماً، فتدبر.
هذا كله حال يد المسلم استقلالاً واشتراكاً.

وأما يد الكافر، فإن كانت غير مسبوقة بيد المسلم أو لم يعلم سبق يد المسلم
عليها، فيحكم بنجاسة ما في يده وعدم تذكيته، لأصالة عدم التذكية، ولا يحكم
بالطهارة إلاّ بعد المنع عن جريانها، والبناء على جريان استصحاب الطهارة أو قاعدتها.
وإن كانت مسبوقة بيد المسلم مع الأثر الدال على التذكية، حُكِمَ بذكاته
وطهارته. ووقوعه تحت يد الكافر لا يغيّر عمّا وقع عليه، حيث إنّ أمارية يد المسلم

على التذكية ليست مشروطة ببقاء يده عليه، فإذا حُكِمَ بالتذكية حكم بطهارته دائماً.

والحاصل: أن اليد المتأخرة عن يد المسلم لا أثر لها، ولا تؤثر في نجاسة ما كان محكوماً بالطهارة قبل وقوعه تحت يد الكافر.

الخامس: إذا كان السوق محتصاً بالكفار أو بالمسلمين، فلا إشكال، للحكم بنجاسة ما في الأول من اللحم والجلد، وطهارته في الثاني.

وأما مع اشتراك السوق بينهما، فمع غلبة المسلمين على غيرهم يحكم بالطهارة وكونه مذكياً، لقوله ﷺ في موثق إسحاق بن عمار: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» إذ الاستفادة منه أنه مع كون غير أهل الإسلام - أيضاً - في السوق يُبَيَّنُّ على إسلام البائع المجهول الحال لأجل الغلبة، فجعلت الغلبة أمارةً على إسلام البائع. ومع التساوي أو غلبة الكفار، فإن كان البائع مسلماً حُكِمَ بكون المبيع مذكياً، لأمارية يده على التذكية.

وإن كان كافراً، وجب السؤال والفحص، وترتيب آثار عدم التذكية عليه، لأصالة عدمها إلى أن يثبت بحجة معتبرة ذكاته.

وإن كان مجهول الحال، حُكِمَ بعدم كون ما بيده مذكياً، لأصالة عدم التذكية وفقد أمارة حاكمية عليها.

ودعوى كونه محكوماً بالطهارة في صورة التساوي نظراً إلى التسهيل، وحمل قوله ﷺ في موثق ابن عمار المتقدم: «إذا كان الغالب عليها المسلمين» على الغالب في تلك الأعصار، وعدم كونه من القيود الاحترازية حتى يدور الحكم مداره، غير مسموعة، لعدم كون التسهيل دليلاً على الطهارة. ومجرد سهولة الشريعة لا تصلح لإثباتها، لأن التسهيل من قبيل الملاكات الداعية إلى التشريع، لا أنه دليل على المجعول في مقام الإثبات، ولا يصح الاستدلال على الطهارة بالتسهيل. ولعدم الوجه في حمل القيد على الغالب، ضرورة أنه خلاف الأصل في القيود، ولا يصار إليه إلا بقرينة،

وهي مفقودة في المقام .

وما اشتهر من أنَّ الغلبة في القيد تخرجه عن الاحترازية تمسكاً بقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١) غير وجهه، لأنَّه لو لم يكن دليل من الخارج على عدم دخل الحِجر في حرمة الربيبة لقُلنا باختصاص الحكم بالربائب اللَّاتِي فِي الْحُجُورِ، كما يقال باختصاص حرمة الربيبة بربيبة دخل الزوج بأُمها تمسكاً بقوله تعالى: ﴿مَنْ نَسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ مع أنَّ الدخول بالنساء قيد غالي، فلا بدَّ من حمله على الغالب، ولم يقل أحد بذلك، لاتفاقهم على عدم حرمتها بدون الدخول بأُمها .

وبالجملة: فالمعول أصالة عدم التذكية فيما يؤخذ من مجهول الحال، مع اختصاص السوق بالكفار أو غلبتهم على المسلمين أو التساوي .

وأما مع غلبة المسلمين - فضلاً عن اختصاص السوق بهم - فيُحكم بطهارة ما يؤخذ من مجهول الحال، لما عرفت من ظهور موثقة ابن عمَّار المتقدمة في كون غلبة المسلمين أمانةً على إسلام البائع المجهول الحال، فما عن المستند «من الحكم بتذكية ما يؤخذ من مجهول الحال إذا كان في سوق المسلمين»^(٢) في غاية المتانة .

نعم، استدلاله عليه بإطلاق نصوص السوق لا يخلو عن المناقشة، إذ لا إطلاق فيها بعد ما عرفت من كون السوق وأرض الإسلام عنواناً مشيراً إلى ما هو الموضوع حقيقةً من الاستعمال الدالُّ على التذكية. فالوجه في ذلك هو الغلبة التي هي أمانة على إسلام البائع، والمفروض تحقق الاستعمال الكاشف عن التذكية أيضاً، وهو التعريض للبيع، فيتّم موضوع الطهارة .

ومن هنا يتضح ضعف ما يظهر من الجواهر «من وجود القول بأمارية السوق

«١» النساء، الآية: ٢٣

«٢» مستند الشيعة، ج ٤، ص ٣١٧

مطلقاً ولو كان مأخوذاً من يد الكافر»^١. لكن ظاهر المستند عدم وجود القائل بها، وذلك لما عرفت من عدم إطلاق في نصوص السوق، وعدم موضوعية له، وطريقته لاستعمال المسلم بنحو يدل على التذكية.

كما يتضح ضعف ما عن الحدائق «من طهارة الجلد المطروح استناداً إلى أنها مما تقتضيه القاعدة المتفق عليها نصاً وفتوى من أن كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، وكل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»^٢، وذلك لمحكومة قاعدتي الحل والطهارة بأصالة عدم التذكية التي هي دليل المشهور على نجاسة الجلد المطروح. وكما يظهر ضعف ما عن المدارك «من البناء على طهارة الجلد المطروح لقاعدة الطهارة، واستشكاله في أصالة عدم التذكية بعدم حجية الاستصحاب، والاستشهاد بصحيح الحلبي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق، فقال عليه السلام: اشترِ وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه»^٣، ورواية علي بن أبي حمزة: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه «٤» «٥».

وذلك لما قرّر آنفاً من حكومة أصالة عدم التذكية على قاعدة الطهارة، بعد وضوح حجية الاستصحاب كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وأما صحيح الحلبي، فمورده السوق الذي هو أمانة على التذكية مع وجود الاستعمال الدال عليها.

وأما خبر ابن حمزة، فهو - بعد الغض عن ضعف سنده - من المطلقات التي

«١» جواهر الكلام، ج ٨، ص ٥٤

«٢» الحدائق الناضرة، ج ٧، ص ٥٣

«٣» وسائل الشريعة، ج ٢، ص ١٠٧١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث: ٤٠٢

«٥» مدارك الأحكام، ج ٢، ص ٣٨٧ - ٣٨٨، وكذا في ج ٣، ص ١٥٨ - ١٥٩، لكنه لم يستشهد في الموضع الثاني برواية ابن حمزة، فلاحظ.

لا بدّ من تقييدها بوجود أمانة على التذكية، ومّا يعارضه النصوص التي علّقت جواز الصلاة فيما يؤكل لحمه على العلم بالتذكية، كموثقة ابن بكير المتقدمة.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أنّ المأخوذ من يد الكافر محكوم بالنجاسة وعدم التذكية مطلقاً، سواء أكان في السوق المختص بالمسلمين أو الكفار أم المشترك بينهما، و سواء علم عدم سبق يد المسلم عليه أم شكّ في ذلك.

نعم، مع العلم بسبق يد المسلم عليه مع تصرفه فيه بما يدل على تذكّيته يحكم بطهارته، والوجه في النجاسة في غير هذه الصورة أصالة عدم التذكية، من دون أمانة حاکمة عليها.

فما في بعض الرسائل العملية «من نفي البعد عن طهارة اللحم والشحم والجلد المأخوذة من يد المسلم مع العلم بسبق يد الكافر عليها إذا احتمل أنّ المسلم قد أحرز تذكّيته على الوجه الشرعي»^١، لا يخلو من الغموض، لأنّ مجرد احتمال إحراز المسلم تذكّيته لا يكفي في أمارية يد المسلم وحكومتها على أصالة عدم التذكية. نعم، مع معاملة المسلم المبالي بالدين معه معاملة المذكّي، أو العلم بمالكّيته لما في يده من الجلد وغيره، يحكم بالطهارة.

السادس: لو كان ذو اليد كافراً، وأخبر بتذكية ما في يده، إمّا باشترائه من مسلم ذكّاه، أو توكيله مسلماً في التذكية، فإنّ حصل الاطمئنان العقلاني من إخباره، فلا إشكال في اعتباره، لدخوله حينئذٍ في العلم العادي النظامي الذي يبني عليه العقلاء في أمورهم، ولم يردع عنه الشارع، بل أمضاه.

وإن لم يحصل الاطمئنان المذكور من إخباره، ففي اعتباره من جهة حجية إخبار ذي اليد إشكال، لأنّ مستند اعتبار قول ذي اليد من سيرة العقلاء أو اتفاق الفقهاء - كما عن الحدائق - لا يشمل إخبار ذي اليد الكافر، إذ المتيقن من هذين

الدليلين اللَّبَّينِ غير الكافر .

نعم ، النصوص الواردة في الموارد المتفرقة - مثل ما ورد في القصارين ^١» والحجَّامين ، و«أنَّ الحجَّام مؤتمن في تطهير موضع الحجامة» ^٢» ، وما ورد في الدهن المتنجس من «أنَّه يبيِّن لمن اشتراه ليستصبح به» ^٣» وإخبار المعير بنجاسة الثوب الذي بيده ^٤» حيث إنَّ ظهورها في اعتبار قول ذي اليد ممَّا لا ينكر - يمكن الاستدلال بها على المطلوب ، واصطِياد قاعدة كلية ، وهي حجية إخبار ذي اليد منها - بالنسبة إلى جميع ما في يده وتحت استيلائه - بالخلية والحرمة والطهارة والنجاسة وغيرها كالتذكية .

لكن يستفاد من مجموع صحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول: قد طُبِّخ على الثلث ، وأنا أعرفه أنَّه يشربه على النصف ، فأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال عليه السلام: لا تشربه ، قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممَّن لا نعرفه أنَّه يشربه على الثلث ولا يستحلُّه على النصف ، يُخبر أنَّ عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه ، وبقي ثلثه يشرب منه ؟ قال عليه السلام: نعم» ^٥» اعتبارُ عدم اتِّهام ذي اليد في حجية قوله .

والحاصل: أنَّه لا ينبغي التأمل في حجية قول ذي اليد ولو في خصوص صورة عدم الاتِّهام .

«١» الوافي، المجلد السادس، ص ٢٠٩ ، باب التطهير من مسِّ الحيوانات، الحديث: ٢٥ ، رواه عن التهذيب، ج ٦ ، ص ٣٨٥ ، الحديث: ٢٦٣

«٢» وسائل الشيعة، ج ٢ ، ص ١٠٧٨ ، الباب ٥٦ من أبواب النجاسات، الحديث الأول

«٣» المصدر، ج ١٢ ، ص ٦٦ ، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث: ٤ وغيره

«٤» المصدر، ج ٢ ، ص ١٠٦٩ ، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث: ٣

«٥» وسائل الشيعة، ج ١٧ ، ص ٢٣٤ ، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة ، الحديث: ٤

وعليه، فما عن شرح المفاتيح و شارح الدروس « من عدم اعتبار قول ذي اليد في خصوص النجاسة، لقوله ﷺ: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، وأن قول ذي اليد ليس من العلم » لا يخلو من الغموض وذلك لأن المراد بالعلم مطلق الحجة المعتمدة عقلاً أو شرعاً، من العلم الوجداني والأمانة غير العلمية والأصل، بل لا يبعد دعوى اعتبار قول الصبي المميز ذي اليد مع عدم الاتهام أيضاً، إن لم تكن الأدلة منصرفة عنه . ثم إن الظاهر كفاية مجرد الاستيلاء - ولو عدواناً - في اعتبار قول ذي اليد، وعدم اشتراط كونه مالكاً، لعدم دخله في مفهوم اليد عرفاً، بداهة صدق مفهومها كذلك على مطلق الاستيلاء ولو كان ظلماً، وعدم دليل على اعتباره في ترتب آثار اليد عليه شرعاً .

الأمر الثالث: إذا كان هناك جلود من حيوانات مذكّاة، و جلود من حيوانات غير مذكّاة، واختلطت بحيث لا يتميّز المذكّي منها عن غيره، فإن كانت الأطراف محصورةً وجب الاجتناب عن الجميع، للعلم الإجمالي بنجاسة بعضها، وكذا الحال في اللحوم والشحوم المشتبهة . وإن كانت الأطراف غير محصورة، بحيث لا يكون جميعها مورداً للابتلاء حتى ينجز العلم الإجمالي لم يجب الاجتناب، بل يجوز الارتكاب، لقاعدة الطهارة .

ولا موجب للاجتناب إلا ما يتوهم من جريان أصالة عدم التذكية فيما يكون محل ابتلائه من بعض الأطراف . وهو فاسد، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف المانع عن التعبد بالبقاء، وعن البناء العملي على أن أحد طرفي الشك أعني به المعلوم السابق هو الواقع، وإن لم يلزم من هذا التعبد مخالفة قطعية كالمقام، إذ لا يلزم من التعبد ببقاء عدم التذكية إلا الاجتناب عن المذكّي الواقعي، وهذا مما لا محذور فيه، لكن لا داعي إلى هذا التعبد بعد فرض انعدام موضوعه بانتقاض الحالة السابقة .

والحاصل: أن المانع عن جريان الأصول التزيلية في أطراف العلم الإجمالي هو

المحذور في نفس الجعل والتشريع أعني به التعبد بما يعلم إجمالاً بخلافه، وليس المحذور ما يرجع إلى العبد من المخالفة عملاً. وعليه، فلا يجري الاستصحاب الحكمي أيضاً بالمناط المذكور، فتصل النوبة إلى قاعدة الطهارة.

ومن هنا يظهر حال الجلود المجلوبة من بلاد الكفار، وما يصنع منها من الخفّ والنعل وغيرهما، مع العلم بنقل جلود من بلاد المسلمين أيضاً إلى بلادهم، كما هو دأب التجار في هذه الأعصار، وعدم العلم بكون هذا الجلد المجلوب من جلود الكفار أو من جلود المسلمين المنقولة إلى تلك البلاد، فإنّه مع عدم جريان استصحابي عدم التذكية و الطهارة تجري قاعدة الطهارة. ولكن لا تجوز الصلاة فيه، لعدم إحراز شرطه وهو التذكية والمأكولية.

وإن شئت فقل: إنّ وجه عدم جريان استصحاب عدم التذكية في الجلود هو عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، إذ الشك الفعلي إنّما نشأ من اشتباه الجلود وعدم تمييزها، بعد العلم بذكاة جلود بلاد المسلمين وعدم ذكاة جلود بلاد الكفار، فهذا العلم قد تخلّل بين القطع بعدم ذكاة الحيوان حال حياته، وبين الشك الناشئ عن الاختلاط وعدم تمييز الجلود، وزمان هذا الشك غير متصل بزمان القطع الذي كان حال حياة الحيوان.

نظير عدم جريان استصحاب نجاسة الدم المردّد بين كونه من المسفوح أو المتخلف في الذبيحة، فلا يقال: إنّ هذا الدم قبل ذبح الحيوان كان نجساً، والآن كما كان. وذلك لعدم اتصال زمان الشك في نجاسته فعلاً بزمان اليقين بها حال حياة الحيوان، لأنّه بعد الذبح وخروج ما يعتاد خروجه من الدم لقد علم بنجاسة الدم المسفوح وطهارة المتخلف، والشك في نجاسة هذا الدم نشأ من الشك في كونه من الطاهر أو النجس، ومن المعلوم أنّ زمان هذا الشك ليس متصلاً بزمان اليقين بنجاسته حال حياة الحيوان، لتخلّل اليقين بنجاسة المسفوح وطهارة المتخلف بينهما،

فمقتضى القاعدة طهارته، لكونه من الشبهات الموضوعية التي تجري أصالة الطهارة فيها. هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته في مجلس الدرس "١". هذا حال الجلود.

وأما اللحم والشحم المجلوبان من بلاد الكفار، فمع العلم الإجمالي باختلاطهما بمثلهما من الحيوان المذكى، كما إذا علم إجمالاً بأنّ هناك قسمين من الحيوان أحدهما مذكى والآخر غير مذكى، كالعلم بأنّ بعض أفراد السمك يخرج من الماء حياً ويموت خارج الماء، ويؤخذ بعضها من الماء بعد موته فيه، فإذا اشتبه لحم السمك المذكى المجلوب من بلاد الكفر بلحم السمك غير المذكى، حُكم بطهارته، لعدم كونه ممّا له نفس سائلة، وبحليته لقاعدة الحل، إذ المانع من جريانها إمّا العلم الإجمالي، وإمّا أصالة عدم التذكية، وشيءٌ منهما لا يصلح للمانعية.

إذ في الأوّل: عدم منجزيته، لخروج أكثر الأطراف عن مورد الابتلاء.
وفي الثانية: عدم جريانها، لما تقدم آنفاً من منافاة التعبد ببقاء العلوم السابق مع العلم الوجداني بالانتقاض.

وكذا الحال في الاستصحاب الحكمي، فلا يحكم بحرمة لاستصحابها.
هذا إذا اشتبه المذكى بغيره ممّا يحل أكله بالأصالة، وكانت الحرمة لعدم التذكية.
وكذا إذا اشتبه المذكى بغيره ممّا يحل أكله ذاتاً، كما إذا شكّ في كون هذا اللحم المجلوب من بلاد الكفر من السمك الذي له فلس أو ممّا ليس له فلس، أو في كونه من الغنم أو الخنزير.

والحاصل: أنّه مع العلم الإجمالي بوجود المذكى من الحيوانات البحرية والبرية في بلاد الكفر، واشتباهه بغير المذكى منها في تلك البلاد، يمكن الحكم بحليته وطهارة اللحم والشحم المجلوبين من تلك البلاد إلى الممالك الإسلامية، المشكوك كونهما من الحيوان المحلل أو المحرّم كالغنم والخنزير، أو من الحيوان المحلل الذي شكّ في تذكّيته،

بحيث نشأ احتمال حرمة من الشك في تذكّيته لا في حرمة الأصلية.

والوجه في الحلية والطهارة قاعدتا الحل والطهارة، بعد منع جريان أصالة عدم التذكية واستصحابي الحرمة والطهارة. هذا ما تقتضيه القاعدة، لكن الاحتياط للدين يقتضي الاجتناب^{٦٦}.

وأما مع عدم العلم الإجمالي بوجود المذكّي في بلاد الكفر، واحتمال وجوده فيها وعدمه، فمقتضى أصالة عدم التذكية نجاسة الجلود، وحرمة أكل اللحم والشحم ونجاستهما، والتفكيك بين الحرمة والنجاسة بالقول بالحرمة والطهارة، في غير محله، كما تقدم مفصلاً.

وأما الألبان ومشتقاتها المخلوبة من بلاد الكفر كالدهن والزبد والجبن وغيرها، فمع احتمال أخذها من مأكول اللحم يحكم بطهارتها وحليتها، لقاعدتيهما الجاريتين في سائر الشبهات الموضوعية أيضاً، إلا مع العلم بأخذها من غير محلل الأكل، فيحرم حينئذٍ، أو العلم بمباشرة الكفار لها، فيحكم بنجاستها بناءً على نجاستهم.

والحاصل: أنه مع احتمال الأخذ من الحيوان المحلل الأكل يحكم بحلية المخلوب وطهارته، من غير فرق في ذلك بين العلم الإجمالي باشتباه المذكّي بغيره، أو المحلل الأكل بغيره، وبين عدم العلم بذلك، حيث إنّ حلية اللبن وما يصنع منه لا تتوقف على التذكية، حتى يقال بجريان أصالة عدمها، ويترتب عليها الحرمة والنجاسة.

نعم، لو توقفت على التذكية كدهن السمك، فمع العلم الإجمالي بوجود السمك المذكّي وغيره عند الكفار، يحكم بطهارته وحليته، لقاعدتيهما، وعدم جريان أصالة عدم التذكية واستصحاب الحرمة، لما مرّ من العلم بالانتقاض.

* ومع عدم العلم الإجمالي بوجود المذكّي عند الكفار يحكم بحرمة، لأصالة عدم التذكية، وطهارته، لعدم نجاسة ميتة ما ليس له نفس سائلة.

الثاني^(١) :

أنه لا شبهة في حسن^(٢) الاحتياط

٢ - تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه هو التعرض لإشكال الاحتياط في العبادات في الأفعال التي يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب، بحيث لم يحرز تعلق أمر الشارع بها، وقد عقد شيخنا الأعظم رحمته ثاني تنبيهات الشبهة الوجوبية لبيان هذا الإشكال، وطرق تصحيح الاحتياط في هذه الموارد.

والظاهر أن المقصود من عنوان هذا البحث هو توجيه فتوى جملة من القدماء باستحباب أفعال لم يقم نص على استحبابها، وأنه هل يمكن أن يكون وجه ذلك رجحان الاحتياط أم لا ؟ وقد تصدى المصنف قبل بيان الإشكال والجواب عنه للإشارة إلى أمرين سيأتي بيانهما.

(٢) هذا هو الأمر الأول، وتوضيحه : أنه لا إشكال في حسن الاحتياط عقلاً ورجحانه شرعاً في كل شبهة، سواء أكانت وجوبية أم تحريرية، والذي نفيناها سابقاً هو وجوبه الشرعي، خلافاً لأصحابنا المحدثين، حيث التزموا بوجوبه في الشبهة الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص.

أما حسنه العقلي، فلكونه محرزاً عملياً للواقع، وموجباً للتحرز عن المفسدة الواقعية المحتملة، واستيفاء المصلحة كذلك.

وأما رجحانه الشرعي، فلإمكان استفادة استحبابه من بعض الأخبار، كقوله عليه السلام في مقام الترغيب عليه: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»^(١)، بناءً على كون التعليل بالأتربة حكمةً لتشريع الاحتياط، لا علةً له، وإلا فهو ككثير من الروايات الآمرة بالتوقف والاحتياط عند الشبهات محمول على الإرشاد، كما تقدم تفصيله.

ولا يخفى أن هذا الأمر الأول قد أفاده الشيخ الأعظم عليه السلام في مواضع من كلماته، فحكم برجحان الاحتياط عقلاً وشرعاً في أول التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية بقوله: «إنه لاشك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط...»^(٢).

وفي صدر التنبيه الثالث من الشبهة الحكمية التحريمية بقوله: «لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً كما يستفاد من الأخبار المذكورة»^(٣).

وفي أول التنبيه الثاني من الشبهة الوجوبية، حيث قال: «إنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته»^(٤).

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٢

«٢» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٣٧

«٣» المصدر، ص ١٠١

«٤» المصدر، ص ١٥٠

شرعاً (*) وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها^(١).

(١) يعني: المعاملات، كالإتيان بما يحتمل دخله في صحة المعاملة مع عدم ما يدل على اعتباره.

(*) أمّا حسنه العقلي، فلكونه انقياداً للمولى. وأمّا حسنه الشرعي فلا بدّ أن يكون إمّا لانبعث الأمر به عن نفس مصلحة الحكم الواقعي، كما أشرنا إليه في بعض تعاليق حديث الرفع، بحيث تدعو تلك المصلحة إلى جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي تحصيلاً له ولغرضه. وأمّا للأمر به لتنجيز الواقع المحتمل حتى يصل المكلف الجاهل إلى الغرض منه، نظير الأمر بالطرق لتنجيز الواقعيات على بعض المسالك.

و بالجملة: فالرجحان الشرعي لا بدّ أن يكون لأحد هذين الوجهين.

و أمّا الأمر الإرشادي، فهو أجنبي عن الرجحان الشرعي، إذ لا يأمر الأمر به إلّا من حيث أنّه مخير بما فيه من الحُسن، لا من حيث أنّه شارع. فما في ثالث تنبيهات الشبهة الحكمية التحريمية من رسائل شيخنا الأعظم «من الترديد في كون الأمر بالاحتياط للاستحباب أو للإرشاد بعد الجزم برجحانه شرعاً» لم يظهر له وجه.

إلّا أن يوجّه حُسنه الشرعي بما في حاشية المصنف على الرسائل من قوله: «بل الأولى حملها على مطلق الرجحان إرشاداً مع ما هو عليه من ملاك الاستحباب أيضاً حسب ما هو مقتضى الجمع بين الأخبار»^(١).

لكنه واضح المناقشة، إذ تصوير الجامع بين الوجوب والاستحباب وهو مطلق الرجحان بمكان من الإمكان، لكونهما من سنخ الطلب المولوي، وهذا بخلاف الأمر بالاحتياط، فإنّ فرض الجامع بين الإرشاد والاستحباب غير متيسر، إذ الاحتياط من مراتب الإطاعة التي لا تقع مورداً للطلب المولوي.

كما لا ينبغي^(١) الارتياح في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك^(٢) بداعي^(٣) احتمال الأمر أو النهي.

وربما يشكل^(٤) في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب^(٥)،

(١) هذا هو الأمر الثاني، وتوضيحه: أنه لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب على الاحتياط في كلٍّ من الشبهة الوجوبية والتحريمية، كما إذا أتى بالفعل باحتمال أمر المولى، أو تركه باحتمال نهيه، وذلك لأنه انقياد للمولى وتخضع له، بل استحقاقه عليه أولى من استحقاق العقاب على ترك الاحتياط اللازم، لأن الأمر في جانب الثواب أوسع منه في جانب العقاب، ولذا لا يعاقب إلا بالاستحقاق، ولكن ربما يثاب بدونه بل بالفضل.

(٢) هذا وقوله: «وأتى» عطفان تفسيران لـ «احتاط».

(٣) متعلق بـ «أتى» يعني: أتى بداعي احتمال الأمر، أو ترك بداعي احتمال النهي، والإتيان يكون في الشبهة الوجوبية، والترك في الشبهة التحريمية.

(٤) هذا هو المقصود الأصلي من عقد التنبيه، وسيأتي توضيح الإشكال.

(٥) التقيد بغير الاستحباب لأجل إمكان الاحتياط فيما إذا دار أمر الفعل بين الوجوب والاستحباب، للعلم بكونه مأموراً به على كل تقدير وإن لم يعلم سنخ أمره، بناءً على كفاية ذلك في الاحتياط، وعدم توقفه على إحراز نوعه من الوجوب

نعم، لا بأس بجعله لمطلق الإرشاد كما تقدم منه، فيتبع في وجوبه واستحبابه المرشد إليه، إلا أنه أجنبي عما ادَّعاه من الجمع بين الطلب الاستجابي والإرشادي. وعلى هذا، فلم يظهر وجه وجيه لما في المتن تبعاً لشيخنا الأعظم.

من جهة ^(١) أن العبادة لا بدّ فيها من نية القربة المتوقّفة على العلم بأمر الشارع

أو الاستحباب، فأشكال الاحتياط في العبادات مختصّ بما إذا لم يعلم وجود الأمر أصلاً، كما إذا دار أمره بين الوجوب وغير الاستحباب من الإباحة أو الكراهة.

(١) متعلق بـ «يشكل» وبيان لوجه الإشكال، وقد قرّره المصنف بنحو ما في رسائل شيخنا الأعظم، قال رحمته: «وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان، أقواهما (*) العدم، لأنّ العبادة لا بدّ فيها من نية التقرب ...» ^(١) إلى آخر ما في المتن.

(*) هذا لا يلائم التزامه بجريان الاحتياط في العبادات، وقد استبعد المحقّق النائيني رحمته - على ما في تقرير بحثه الشريف ^(٢) - أن تكون العبارة المتقدمة من قلم الشيخ الأعظم، بل في حاشية المحقق الهمداني: «حكى سيّد مشايخنا أدام الله بقاءه عدم ذكر لفظ - أقواهما - في النسخة المرقومة بخط المصنف رحمته، فهو بحسب الظاهر من تحريفات النساخ، وكيف لا ؟ ومن المعلوم من مذهب المصنف جريان الاحتياط في العبادات، والاكْتفاء في صحة العبادة بحصولها بداعي الأمر المحتمل على تقدير مصادفة الاحتمال للواقع» ^(٣).

ومنه يظهر أنّ توجيه العبارة بما في بعض الحواشي «من أنّه بالنظر إلى بادئ الرأي، فلا ينافي استقرار رأيه في آخر كلامه على جريانه فيها» ^(٤) كما ترى، فتأمل في العبارة.

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٥٠ - ١٥١

«٢» فوائد الأصول، ج ٣، ص ٤٠٠

«٣» حاشية الرسائل، ص ١٧٧

«٤» أوثق الوسائل، ص ٢٩٧

و توضيحه يتوقف على بيان أمور ثلاثة :

الأول : أن العبادة تتوقف على قصد القرية ، بحيث تكون من القيود المعتبرة في متعلق الأمر ، كسائر ما له دخل فيه من الأجزاء والشرائط ، بل يكون قصد القرية مقوِّماً لعبادية العبادة ، وهو الفارق بين الواجب التوصلّي والتعبدّي ، لسقوط أمر الأول بإتيانه كيف ما اتفق ، بخلاف الثاني .

الثاني : أن قصد القرية عبارة عن قصد الأمر ، دون غيره ممّا يوجب القرب إليه جلّ وعلا .

الثالث : أن الأمر الذي يعتبر قصد التقرب به هو الأمر المعلوم ، فلا يجدي وجود الأمر واقعاً في تحقق القصد المزبور ، بل لابدّ من العلم به إمّا تفصيلاً ، كقصد الأمر المتعلق بالصلاة المعلوم تفصيلاً جميع أجزائها وشرائطها ، وإمّا إجمالاً ، كقصد الأمر المتعلق بإحدى الصلوات الأربع مثلاً عند اشتباه القبلة .

إذا عرفت هذه الأمور ، فاعلم : أن الاحتياط - كما قيل «^١» - هو الأخذ بالأوثق والإتيان بكل فعل أو ترك يحرز به الواقع ، ولما كانت عبادية العبادة متقومة بالإتيان بجميع الشرائط والأجزاء عن داعٍ قربي كما عرفت ، فلاحتياط عبارة عن الإتيان بالعمل العبادي بجميع ما له دخل فيه ، ومنه قصد الأمر . فإذا شكّ في تعلق الأمر بعملٍ ، من جهة دوران ذلك العمل بين أن يكون واجباً وغير مستحب ، لم يكن الإتيان به من الاحتياط في العبادة أصلاً ، لعدم إحراز تعلق أمر بذلك العمل .

وعليه ، فعنوان الاحتياط في العبادة حينئذٍ غير ممكن التحقق ، إذ لا علم بأمر الشارع لا تفصيلاً ولا إجمالاً ، ومعه لا يتمشّي منه قصد القرية .

تفصیلاً^{١١} أو إجمالاً^{١٢}.

وَحُسْن الاحتیاط عقلاً^{١٣} لا یکاد یُجدي فی رفع الإشکال، ولو قیل^{١٤}

وقد أُجیب عن هذا الإشکال بأجوبة سیأتی بیانها.

(١) کالأمر المتعلق بالصلاة المحرز جميع ما له دخل فيها.

(٢) کالأمر المتعلق بإحدى الصلوات إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، فإن الفريضة لا تخرج عن هذه الجهات.

ويمكن أن يراد بالإجمال العلم بالأمر إجمالاً المردّد بين الوجوب والاستحباب، فإنّ مطلوبية الفعل شرعاً محرزة حينئذٍ، فيقصد ذلك الأمر المعلوم بالإجمال.

(٣) هذا شروع في بيان الأجوبة التي ذكروها لدفع الإشکال المتقدم، وإشارة إلى الجواب الأوّل، وتوضيحه: أنّ قصد القرينة وإن كان عبارة عن قصد الأمر، والمفروض عدم إحرازه عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، إلّا أنّ قصد الأمر الشرعي بالاحتیاط - المستكشف ذلك الأمر من قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع - بمكانٍ من الإمكان، فإنّ الاحتیاط لما كان حسناً عقلاً كان - بهذه القاعدة - مأموراً به شرعاً، فالْحُسْن العقلي يدلُّ بنحو اللّم على تعلق الأمر الشرعي به، وقصد هذا الأمر الشرعي كافٍ في الاحتیاط في العبادة، وإن لم يحرز الأمر بنفس الفعل الذي يدور أمره بين الوجوب والإباحة مثلاً.

وقد أورد المصنف رحمته على هذا الجواب بوجهين :

أحدهما: عدم إمكان استكشاف الأمر المولوي بالاحتیاط من قاعدة الملازمة.

ثانيهما: أنّه لو سلّم الاستكشاف لزّم الدور، وسيأتی بيانهما.

(٤) هذا هو الوجه الأوّل، وقد أفاده شيخنا الأعظم بقوله: «ودعوى أنّ العقل

إذا استقلّ بحسّن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمة الأمر به شرعاً، مدفوعة، لما تقدم في

بكونه موجباً لتعلق الأمر به ^(١) شرعاً ^(٢)، بداهة ^(٣)

المطلب الأول من أن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي ... إرشادي محض ... فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، ولا ينفع في جعل الشيء عبادةً ...» ^(١).

وحاصله: أنه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوي بالاحتياط من قاعدة الملازمة حتى يتقرب به، ضرورة أن حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الإطاعة واقع في سلسلة معلولات الأحكام لا عللها، ومورد تلك القاعدة هو الحكم العقلي الواقع في سلسلة علل الأحكام وملاكاتهما، نظير قبْح الظلم وحُسن ردِّ الوديعة ونحوهما، فكما أن الأمر بالإطاعة لا يصلح لجعل الواجب التوصلّي - كغسل الثوب للصلاة فيه - عبادةً بالمعنى الأخصّ، من جهة انطباق عنوان الإطاعة عليه، وإلاّ لزم أن يكون كلّ واجبٍ عبادياً، لانطباق عنوان الإطاعة - التي تعلق بها الأمر حسب الفرض - عليه، فكذلك الفعل المنطبق عليه الاحتياط لا يمكن أن يصير عبادةً من جهة قصد التقرب بإطاعة الأمر المتعلق به، المستكشف ذلك الأمر من القاعدة المذكورة.

وعليه، فالمقام أجني عن قاعدة الملازمة، إذ الاحتياط من أنحاء الإطاعة المترتبة على الأمر والنهي الشرعيين وفي طولهما، ومن المعلوم أن حُسن الإطاعة حينئذٍ لا يلزم الأمر المولوي بها، فلا أمر شرعاً بالاحتياط.

(١) أي: بالاحتياط، وضمير «بكونه» راجع إلى حُسن الاحتياط.

(٢) بقاعدة الملازمة.

(٣) تعليل لقوله: «لا يكاد يجدي» وبيان للوجه الثاني، وهو لزوم الدور.

توضيحه: أن استكشاف الأمر المولوي بالاحتياط - على تقدير استفادته من قاعدة الملازمة - لا يدفع الإشكال، لأن الاحتياط في العبادة عبارة عن إتيان العمل العبادي بجميع ما يعتبر فيها شطراً كالسورة بالنسبة إلى الصلاة، وشرطاً كالطهارة لها، ومنه الإتيان بقصد أمرها، وهو المراد بقصد القرية.

فيعتبر في تحقق الاحتياط كون ذلك العمل العبادي مأموراً به حتى يتصف إتيانه - بقصد أمره - بالاحتياط في العبادة، يعني: أنه باعتبار أن الاحتياط في العبادة هو الإتيان بجميع ما له دخل فيها ومنه قصد الأمر، فالأمر مقدّم على الاحتياط تقدّم الموضوع على حكمه والعلّة على معلولها، وباعتبار أن الأمر يستكشف من الاحتياط ويتولّد منه - حسب الفرض - فالأمر مؤخّر عن الاحتياط تأخّر الحكم عن موضوعه والمعلول عن علّته، فالأمر بالاحتياط متوقف على ثبوت الاحتياط، وثبوت الاحتياط متوقف على الأمر به، وهو دور باطل.

وعليه، فأوامر الاحتياط - وإن كانت مولوية - لا تصلح لإثبات مشروعية الاحتياط في العبادة.

فالمكتشف: أن حسن الاحتياط عقلاً لا يدلّ بقاعدة الملازمة على تعلق الأمر المولوي به أولاً، إذ الأمر المتعلق بالاحتياط كالأمر بالإطاعة الحقيقية إرشادي، ومن المعلوم أن الأمر الإرشادي لا يصلح للتقرب به.

ولو سلّم استكشاف تعلق الأمر المولوي بالاحتياط من قاعدة الملازمة، لم يندفع به أبضاً إشكالُ جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، للزوم الدور ثانياً بالتقريب المتقدم.

ومن هنا يظهر أن قوله: «ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً» تعريض

توقفه^(١) على ثبوته توقف^(٢) العارض

بما يظهر من كلام الشيخ الأعظم من أنّ المانع المنحصر من التقرب به هو إرشادية الأمر المتعلق بالاحتياط، فلو كان أمره مولوياً أمكن التقرب به. والمصنفُ أورد عليه بأنّ تعلق الأمر المولوي بالاحتياط لا يدفع الإشكال أيضاً، لكونه مستلزماً للدور الذي قد مرّ تقريبه آنفاً.

ثم إنّ ما ذكرناه من التعريض قد أفاده في الحاشية - بعبارة موجزة - بقوله: «ومن هنا ظهر القدح في قوله: ودعوى أنّ العقل ... إلخ ولو قلنا بالملزمة أيضاً بين هذا الحسن والأمر الشرعي المولوي، فإنّه لا حُسن إلّا للاحتياط، والمفروض توقف تحققه هاهنا على الأمر»^(٣).

(١) أي: توقف الأمر بالاحتياط، وضمير «ثبوته» راجع إلى الاحتياط.

(٢) مفعول مطلق نوعي، يعني: أنّ الأمر بالاحتياط عارض على الاحتياط، فيتوقف على ثبوت الاحتياط، لكونه متأخراً عنه، كما هو الحال في جميع العوارض بالنسبة إلى معروضاتها، حيث إنّها متأخرة عن معروضاتها، سواء أكان ذلك في الوجود الخارجي كاللبايع العارض على الجدار، أم في عارض الوجود الذهني كالجنسية والنوعية في قولنا: الحيوان جنس، والإنسان نوع.

وبالجملة: فالأمر بالاحتياط - لكونه عارضاً عليه - متوقف على الاحتياط ومتأخر عنه، فلا يعقل أن يكون الأمر من مبادئ وجود الاحتياط ومتقدماً عليه. مثلاً الأمر بالصلاة عارض على الصلاة، فلا بدّ من فرض وجود الصلاة - بجميع أجزائها وشرائطها التي منها الأمر بها - قبل الأمر بها ليرتب عليها الحكم، فكيف

علیٰ معروضه (*) فكيف یعقل أن يكون من مبادئ ثبوته ^(١) ؟
وانقذ بذلك ^(٢) : أنه لا يكاد يجدي

يمكن أن يتولد جزء هذا الموضوع - وهو الأمر بها - من الحكم أعني به الأمر ؟ كما عرفت توضيح ذلك .

(١) أي : ثبوت الاحتیاط ، واسم « يكون » ضمير مستتر راجع إلى الأمر ، يعني : كيف یعقل أن يكون الأمر من مبادئ ثبوت الاحتیاط وعلل وجوده ، مع أنه متأخر عن الاحتیاط ؟ كما عرفت وجهه .

(٢) هذا إشارة إلى الجواب الثاني عن إشكال الاحتیاط في العبادة ، يعني : ظهر - من ترتب محذور الدور على استكشاف الأمر بالاحتیاط من قاعدة الملازمة - أنه لا سبيل أيضاً لإحراز الأمر الشرعي بالاحتیاط من ترتب الثواب عليه .
توضیح إحراز الأمر الشرعي به من ترتب الثواب عليه : أنه لا ريب في ترتب الثواب على الاحتیاط ، كما دلّ عليه بعض الروایات ، مثل ما عن أبي جعفر عليه السلام في

(*) ولا يخفى أنّ محذور الدور قد أورد به الشيخ الأعظم على استدلال الشهيد في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلوات ^(١) ، لكنّه لم يتعرض له في الجواب عن استكشاف الأمر الشرعي من حُسن الاحتیاط بقاعدة الملازمة .
فأورد عليه المصنف بما عرفت من أنه كما يستلزم استكشاف الأمر المولوي بالاحتیاط من الآيات الأمرة بالتقوى الدور ، فكذا استكشافه من قاعدة الملازمة دوري أيضاً ، فكان المناسب التنبيه عليه ، وعدم الاقتصار في الإشكال على كون الأمر بالاحتیاط إرشادياً .

في رفعه ^(١) أيضاً ^(٢) القول ^(٣) بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه ^(٤)،

وصية له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا، فإذا كنتم كما أوصيناكم لم تعدوه إلى غيره، فمات منكم ميتٌ من قبل أن يخرج قائمنا، كان شهيداً» ^(١).

ولا يترتب الثواب على شيء إلا لكونه طاعةً، وكونه طاعةً يتوقّف على تعلق الأمر به، فترتب الثواب على الاحتياط يكشف بنحو الإنّ عن تعلق الأمر به، وهو المطلوب، فيؤتى بالعبادة حينئذٍ بنية القربة. كما استدلّ على استحباب كثير من الأعمال بترتب الثواب عليها، كالحكم باستحباب زيارة قبر فاطمة بنت الإمام موسى بن جعفر عليه السلام بقم، لقول أبي الحسن الرضا عليه السلام في جواب مَنْ سألَه عن زيارتها: «مَنْ زارها فله الجنة» ^(٢).

وعليه، فيصير الاحتياط مستحباً شرعاً، ويقصد هذا الأمر الاستحبابي المصحّح لعبادية الفعل المشكوك وجوبه وإباحته. وللمصنف عليه إيرادان سيأتي بيانهما.

(١) يعني: رفع الإشكال المتقدم.

(٢) يعني: كما لم ينفع في رفعه الجواب المتقدم بقوله: «وحسن الاحتياط».

(٣) إشارة إلى استكشاف الأمر بالاحتياط بنحو الإنّ.

(٤) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى الاحتياط، يعني: للأخبار الدالة

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٣، ونحوه غيره، وقد تقدم بعضها في ص ٢٤٩ وبعدها.

«٢» المصدر، ج ١٠، ص ٤٥١، الباب ٩٤ من أبواب المزار، الحديث الأول

ضرورة^(١) أنه فرع إمكانه^(٢)، فكيف يكون

على ترتب الثواب على الاحتياط، وقد تقدّم بعضها.

(١) تعليل لقوله: «لا يكاد يجدي» وبيان لعدم صحّة الجواب الثاني عن إشكال

الاحتياط في العبادة، وإشارة إلى الإيراد الأوّل عليه.

وتوضيحه: أنّ تعلق الأمر بالاحتياط - سواء أكان استكشافه بنحو اللّم

لقاعدة الملازمة، أم بنحو الإنّ لترتب الثواب عليه - فرعُ إمكان الاحتياط، وقد

عرفت امتناعه، لمحدور الدور، وهو توقف الأمر بالاحتياط على إمكانه، وتوقف

إمكانه على العلم بالأمر به حتى يقصد ذلك الأمر، ويندرج الإتيان بالفعل - بداعي

أمره - في الاحتياط في العبادة، والعلمُ بالأمر به متوقف على الأمر به حتى يتعلّق به

العلم، والأمرُ به متوقف على إمكانه، وهو الدور.

وحيث يتعذر العلم بالأمر لمحدور الدور، فيتعذر الاحتياط، ولا يمكن

استكشاف الأمر به بالبرهان الإتيّ أعني به ترتب الثواب عليه في بعض الأخبار، لأنّه

لو ثبت هذا الأمر كان لا محالة متأخراً عن موضوعه وهو الاحتياط، فكيف يكون

من مبادئ ثبوت الاحتياط؟

ولا يخفى أنّ محدور الدور قد أورد به المصنف في الحاشية على شيخنا الأعظم،

حيث يظهر منه انحصار المانع في كون الأمر بالاحتياط إرشادياً، والمصنف أورد عليه

بأنّه لو فرض تعلق الأمر الشرعي به، لم يمكن أيضاً دفع الإشكال به في خصوص

المقام، وقد تقدّم توضيح كلامه في مناقشة الجواب الأوّل عن الإشكال، فراجع (ص

٤٠٤).

(٢) يعني: أنّ تعلق الأمر بالاحتياط فرع إمكان الاحتياط، فهو متأخّر عنه،

فكيف يكون هذا الأمر المتأخّر عن الاحتياط من مبادئ جريانه ومن علل وجوده

من مبادئ جريانه ^(١) ؟

هذا، مع أن ^(٢) حُسن الاحتياط لا يكون بكاشفٍ عن تعلُّق الأمر به بنحو اللّم ^(٣) .

التي لا بدّ من تقدمها عليه رتبةً ؟ وعليه، فلا يكون ترتب الثواب على الاحتياط كاشفاً عن تعلّق الأمر به، بل يكون ترتبه عليه بلا وساطة أمرٍ به، فلو تعلّق به أمر كان إرشادياً، كما في الأمر بالإطاعة الحقيقية .

(١) أي: جريان الاحتياط، واسم « يكون » ضمير مستتر راجع إلى الأمر يعني: فكيف يكون الأمر المتأخر عن الاحتياط من مبادئ جريان الاحتياط ؟ ومن علل وجوده التي لا بدّ من تقدمها عليه رتبة ؟

(٢) هذا توضيح للإيراد الأوّل، وهو لزوم الدور على الجواب الأوّل - أعني به به استكشاف تعلّق الأمر بالاحتياط من حُسنه عقلاً - عن إشكال الاحتياط في العبادة، وقد تقدم بقوله: « ولو قيل بكونه موجباً لتعلّق الأمر به شرعاً » .

كما أنّ قوله: « وترتب الثواب ... إلخ » توضيح للإيراد الثاني - وهو لزوم الدور أيضاً - على الجواب الثاني، وهو استكشاف الأمر بالاحتياط من ترتب الثواب عليه بنحو الإنّ، وقد تقدّم أيضاً بقوله: « وانقدح بذلك أيضاً ... » .

وقد عرفت أنّ هذا الجواب قد اقتصر عليه شيخنا الأعظم، وتقدم توضيحه بقولنا: « وحاصله أنّه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوي بالاحتياط من قاعدة الملازمة ... » فراجع .

وقد تحصل ممّا ذكرنا: أنّ إشكال لزوم الدور مشترك الورد على كلا الجوابين .

(٣) كما في الوجه الأوّل، حيث إنّ استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو اللّم أي من ناحية العلة، وهو حُسنه العقلي .

ولا ترتب الثواب عليه ^(١) بكاشف عنه بنحو الإن ^(٢)، بل يكون حاله في ذلك ^(٣)

(١) أي: ليس ترتب الثواب على الاحتياط بكاشف عن الأمر بالاحتياط بالبرهان الإتي.

(٢) كما في الوجه الثاني، حيث إن استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو الإن، أي من ناحية المعلول، وهو ترتب الثواب عليه.

(٣) أي: يكون حال الاحتياط في حسنه وترتب الثواب عليه حال الإطاعة، يعني: كما أن الإطاعة الحقيقية حسنة عقلاً، ويترتب الثواب عليها، لا تعلق الأمر بها، بل لكونها في نفسها انقياداً، فكذلك الاحتياط، فإنه - لكونه نحواً من الإطاعة - حسن عقلاً، ويترتب الثواب عليه، ولا يكشف ذلك عن تعلق الأمر به.

وليس ترتب الثواب عليه كترتبه على الصدقة وصلة الأرحام وتسريح اللحية، وكثير من المستحبات، حيث إنه كاشف عن استحباب تلك الأفعال وتعلق الأمر المولوي بها.

والسر في ذلك واضح، فإن حسن تلك الأفعال واقع في سلسلة علل الأحكام وملاكاتهما، فلذا كان حسنهما وترتب الثواب عليهما كاشفاً عن استحبابهما وتعلق الأمر المولوي بها. بخلاف الاحتياط، فإنه - لكونه نحواً من الإطاعة كما تقدم - يكون حسنه كحسن الإطاعة الحقيقية واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام، فلا يكشف حسنه وكذا ترتب الثواب عليه عن تعلق الأمر المولوي به، كما لا يكشف حسن الإطاعة الحقيقية وترتب الثواب عليها في قوله تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ عن تعلق الأمر المولوي بها، بل هي غير قابلة لذلك كما ثبت في محله، ومن هنا حمل الأمر بها في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله﴾ على الإرشاد إلى حكم العقل بحسنها.

حال الإطاعة، فإنه ^(١) نحو من الانقياد والطاعة.

وما قيل ^(٢) في دفعه من: «كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد

وبالجملة: فحال الاحتياط حال الإطاعة الحقيقية في حسنها وترتب الثواب عليها، وعدم كشفهما عن تعلق الأمر المولوي بها، وأنه لو تعلّق أمرٌ بها كان للإرشاد. (١) يعني: فإنّ الاحتياط من أنحاء الإطاعة ومراتبها، كما عرفت غير مرة من أنّ مراتب الإطاعة أربع، إحداها الإطاعة الاحتياطية.

(٢) هذا هو الجواب الثالث عن إشكال الاحتياط في العبادات، أفاده شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «إنّ المراد من الاحتياط والاتّقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة، فمعنى الاحتياط في الصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلّق بهذا الفعل، وحينئذٍ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر» ^(١).

ولتوضيح كلامه وإيراد المصنف عليه ينبغي بيان النزاع في كيفية دخل قصد القربة في العبادة، وحلّ إشكال الدور، فنقول: قد نسب إلى شيخنا الأعظم أنّ قصد القربة كسائر الشرائط المعتبرة في المأمور به، غاية الأمر أنّ الشارع يتوسل لبيان اعتباره بأمرٍ آخر غير الأمر المتعلق بذات العبادة، كالصلاة التي أوّلها التكبير وآخرها التسليم، فمدلول هيئة «صلّ» هو وجوب هذه الماهية بما لها من الأجزاء والشرائط عدا نيّة التقرب، إذ من المعلوم أنّ هذا الأمر قاصر عن الدعوة إلى نفسه، بل يدعو إلى متعلّقه، فيتوسّل الشارع - إلى لزوم الإتيان بالصلاة على وجه قُرْبِي - بالأمر الثاني الدالّ على اشتراط الإتيان بتلك الماهية بداعي الأمر الأوّل.

الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة

وهذا البيان يرتفع محذور الدور، إذ لم نقل بدخل قصد القربة - أي قصد الأمر - في موضوع الأمر الأول حتى يتوجّه المحذور من جهة تأخّره عنه، كي يتعدّر أخذه في المتعلق.

والحاصل: أنّ الشيخ الأعظم يصحّح قصد القربة بتعدد الأمر، وهو - جرباً على مبناه - صحّح الاحتياط في العبادة، بتقريب: أنّ مدلول الأمر في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^(١) ليس هو الاحتياط بمعنى الإتيان بالفعل المحتمل الوجوب والإباحة مثلاً بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد القربة، كي يتوجّه عليه محذور الدور الذي أورده على ما تقدم من استدلال الشهيد في الذكّرى.

بل وزان قوله: «احتط» وزان قوله في الأوامر الواقعية مثل «صل» في كون المتعلق هو ذات الفعل المجرد عن قصد القربة، فمدلول هيئة «احتط» هو البعث على الفعل الجامع لتمام ما يعتبر فيه شطراً وشرطاً إلّا نيّة التقرب وهي قصد الأمر، ويكون الاحتياط بهذا المعنى مأموراً به بمقتضى الأخبار الآمرة به، وحينئذ فيقصد المكلف التقرب بهذا العمل - كقضاء الصلوات احتياطاً لأجل احتمال وقوع خلل فيها - بنفس الأمر بالاحتياط، وبهذا يتوجّه صحة الفتوى باستحباب بعض الأعمال التي لا دليل على استحبابها في الشرع.

وقد ظهر عدم لزوم محذور الدور، أعني: توقف عنوان الاحتياط على الأمر به الذي يتوقف هو أيضاً على الاحتياط، كتوقف سائر الأحكام على موضوعاتها. ووجه عدم اللزوم أنّه إنّما يلزم إذا أريد بالاحتياط في الروايات الآمرة به معناه

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤١

ففيه [فيه] مضافاً^{١١}

الحقيقي، وهو الإتيان بالفعل المشتمل على قصد القربة، دون معناه المجازي الصوري، وهو الإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة، فإنه بهذا المعنى المجازي لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته هنا، مع ملاحظة ما نُسب إليه في بحث التعبد والتوصلي في كيفية دخل القربة في العبادة، وهي اعتبار القربة فيها بأمر آخر، وللمصنف على هذا الجواب إيرادان سيأتي بيانهما.

(١) هذا هو الإيراد الأول، وتوضيحه: أنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط - في الأخبار الآمرة به - في معناه الحقيقي، أعني به الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى نية التقرب المتبعة في العبادات، وصرفه إلى هذا المعنى المجازي وهو الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد القربة، حتى يتمكن منه في العبادات التي لم يعلم أمر الشارع بها، وذلك لمغايرة الاحتياط بهذا المعنى المجازي للاحتياط المأمور به في الأضار موضوعاً وحكماً.

أمّا موضوعاً، فلأنّ ما يستقل بحسنه العقل ويرشد إليه النقل هو الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد التقرب في العبادة، فجعل الاحتياط المأمور به هو ذات الفعل المجرد عن نية التقرب أجنبي عن معناه المعروف المصطلح عليه. وأمّا حكماً، فلو جوه ثلاثة:

أولها: أنّ الأمر بالاحتياط بهذا المعنى - أي الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد التقرب، وهو الذي اختاره شيخنا الأعظم لحلّ الإشكال - أمر مولوي يصح قصد التقرب به، إذ المفروض مطلوبة الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه بدون قصد التقرب، وتحقق القربة بقصد هذا الأمر المولوي المتعلق بالاحتياط بهذا المعنى الذي دلّ عليه

مثلُ قوله ﷺ: «أخوك دينك فاحتط لدينك» والأمر بالاحتياط بمعناه الحقيقي إرشادي لا يصح التقرب به، فاختلف الاحتياطان حكماً، هذا.

ولكن الالتزام بكون الأمر بالاحتياط بمعناه المجازي مولوياً خلاف تصريح شيخنا الأعظم رحمته بأنه إرشادي غير صالح للتقرب به، كما تقدم في عبارته المنقولة في (ص ٤٠٤) بقوله: «إنَّ الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي ... إرشادي محض ... الخ».

ثانيها: أنه لو سُلِّم أنَّ الأمر به مولوي فهو نفسي، لقيام المصلحة بالإتيان بالفعل العبادي المحتمل بهذا النحو - أي مجرداً عن قصد القرية - ولم يكن الغرض منه حفظ المصلحة الواقعية المحتملة، لأنَّ الفعل على فرض وجوبه واقعاً لم يسقط أمره بالإتيان به بدون قصد التقرب، إذ قوام العبادة به وهو دخيل في صميمه. ولو كان الغرض منه حفظ المصلحة الواقعية لوجب الإتيان به مع قصد القرية. فالأمر بالإتيان به مجرداً عن القصد المذكور أمر نفسي يثاب على إطاعته ويعاقب على مخالفته إذا كان إلزامياً، كما هو شأن التكليف النفسي، لا غيري.

مع أنه لا سبيل إلى الالتزام بنفسية أوامر الاحتياط، ضرورة أنَّ المقصود من تشريعه التحفظ على الغرض الواقعي، كما هو شأن سائر الواجبات الغيرية التي تقوم المصلحة بما يترتب عليها، كالسير إلى الحج الذي يكون مطلوبيته للتوصل إلى الواجب النفسي أعني به الحج. فالاحتياط بالصلاة إلى جهاتٍ أربع عند اشتباه القبلة واجب غيري، أمر الشارع به تحفظاً على «معراج المؤمن» مثلاً الذي هو ملاك لتشريع الصلاة.

وحيث إنَّ العبادة المحتملة قد سلب عنها قصد القرية، فليس المراد بالاحتياط

إلى عدم مساعدة دليلٍ حينئذٍ^(١) على حسنه بهذا المعنى فيها^(٢)، بداهة^(٣) أنّه ليس باحتياطٍ حقيقةً، بل^(٤) هو

التوصل إليها، فلو وَجَبَ وَجَبَ لذاته كسائر الواجبات النفسية، لا للتوصل إلى الواقع المجهول.

ثالثها: أنّ الأمر بالاحتياط بهذا النحو - على تقدير تسليم نفسيته - يكون عبادياً، لا يسقط أمره إلّا بالإتيان بالفعل متقرباً به إليه تعالى، مع أنّ المقصود تجريده عن قصد التقرب، وأنّ المطلوب هو وجود المتعلق في الخارج كيف ما اتفق، كتطهير اللباس للصلاة ودفن الميت، فيكون الأمر به توصلياً، لوفاء مطلق وجوده في الخارج بالغرض الداعي إلى التشريع ولو لم يأت به عن داعٍ إلهي، فالإتيان بمحتمل الوجوب سواء انبعث عن الأمر المحتمل أم عن الأمر بالاحتياط هو مطلوب الشارع، فلا محالة يتمخض الأمر به في التوصلية، فلا يلزم قصد التقرب به. مع أنّ مفروض كلام الشيخ الأعظم رحمته التقرب بالأمر بالاحتياط، كما عرفت.

والحاصل: أنّ التقرب بالأمر بالاحتياط يتوقف على كونه مولوياً نفسياً عبادياً، مع وضوح أنّ الأمر به ليس كذلك، لأنّه إرشادي، فكيف يتقرب به ؟
(١) أي: حين كون المراد بالاحتياط هو الفعل المجرد عن نية التقرب، وهذا هو المراد بقوله: «هذا المعنى».

(٢) أي: في العبادات، وضمير «حسنة» راجع إلى الاحتياط.

(٣) تعليل لعدم مساعدة دليل الاحتياط على حسنه بهذا المعنى المجازي، لوضوح أنّ الإتيان بالمأمور به العبادي - مجرداً عن قصد التقرب - مغاير للاحتياط موضوعاً، وليس امتثالاً لأمره أصلاً، بل هو أجنبي عنه بالمرّة، كما عرفت توضيحه.

(٤) هذا إشارة إلى مغايرة الاحتياط - بالمعنى الذي ذكره الشيخ - موضوعاً

أمر^(١) لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولوياً^(٢) نفسياً عبادياً، والعقل^(٣) لا يستقل
إلا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه.

نعم^(٤) لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة،

للاحتياط الذي هو مدلول الأخبار، وقد تقدم توضيح المغايرة بقولنا: «وأما موضوعاً،
فلأن ما يستقل بحسنه العقل ... إلخ».

(١) أي: شيء لو دلّ عليه دليل ... إلخ، وضمير «هو» راجع إلى قوله:
«الفعل المطابق للعبادة ... إلخ» وهو الاحتياط الذي ذكره الشيخ الأعظم.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الأول من وجوه المغايرة بين الاحتياطين حكماً
و«نفسياً» إشارة إلى الوجه الثاني منها، و«عبادياً» إلى الثالث منها، وقد تقدمت
هذه الوجوه بقولنا: «وأما حكماً، فلو جوه ثلاثة أولها ... إلخ».

(٣) الواو للحال، يعني: والحال أن العقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط،
لا بحسن ما ذكره الشيخ لمعنى الاحتياط، الذي عرفت أنه لو دلّ عليه دليل لم يكن
إلا مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً. كما أن الشرع أيضاً لا يرشد إلا إلى حسن
الاحتياط، لا إلى حسن هذا المعنى الذي جعله ﷻ لمعنى الاحتياط، لأنه أجنبي عما
يحكم بحسنه العقل، ويرشد إليه النقل.

وبالجملة: فالأمر في مثل «خذ بالحائطة لدينك» و«عليكم بالاحتياط»
ونحوهما أمر إرشادي، ومتعلقه هو الاحتياط الذي يحكم به العقل المنوط بالإتيان
بكل ما يحتمل دخله في تحصيل الغرض، لا المجرد عن نية التقرب فيما يحتمل عباديته،
فالمأمور به هو معناه الحقيقي، لا الصوري الذي يصح سلب عنوان الاحتياط عنه
حقيقةً، فإنه بهذا المعنى ليس حسناً عقلاً، ولا ممّا يرشد إليه الشرع.

(٤) استدراك على قوله: «لعدم مساعدة دليل» وغرضه: أن حمل الاحتياط

لما كان محيص عن دلالة^(١) اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى^(٢)، بناءً^(٣) على

على معناه المجازي لا وجه له، إلا إذا ألجأنا دلالة الاقتضاء إلى ذلك، كما ألجأنا في مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ إلى حمله على المجاز في الحذف بتقدير «الأهل» فإنه إذا قام دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة - كقضاء الصلوات لمجرد خللٍ موهومٍ فيها - ولم يمكن إرادة معناه الحقيقي، لعدم إحراز الأمر حسب الفرض حتى يقصده ويتّصف الفعل بكونه عبادياً، فإنه لا بدّ حينئذٍ من تجريد الفعل عن نيّة التقرب، والإتيان به كذلك امتثالاً لأمر الشارع بالاحتياط.

وارتكاب هذا المعنى المجازي ممّا لا بدّ منه صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية، إذ لو لم يجرد الفعل عن قصد القربة لم يمكن الاحتياط فيه، فلا بدّ من تعلق الأمر بالاحتياطي بما عدا القربة من الأجزاء والشروط.

والحاصل: أن ارتكاب هذا المعنى المجازي منوط بورود الأمر بالاحتياط في خصوص العبادة، ولا وجه لصرف أوامر الاحتياط عن ظاهرها إلى هذا المعنى المجازي.

(١) يعني: دلالة الدليل على الترغيب، وضمير «به» راجع إلى الاحتياط.

(٢) أي: المعنى المجازي.

(٣) قيد لقوله: «إن المراد به ذاك المعنى» وغرضه: أن الالتزام بالمعنى المجازي - لو ورد أمر بالاحتياط في العبادة - لدلالة الاقتضاء إنّما هو إذا تعذّر حمل ذلك الأمر على معناه الحقيقي، كما هو كذلك بناءً على عدّ قصد القربة من الأجزاء والشروط.

وأما بناءً على كونه من كفايات الإطاعة، فلو فرض ورود أمر بالاحتياط في خصوص العبادة، أمكن حمله على معناه الحقيقي، لعدم كون القربة في عداد سائر

عدم إمكانه^(١) فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى - أنه^(٢) التزام بالإشكال وعدم^(٣) جريانه فيها، وهو^(٤) كما ترى.

قلت^(٥): لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القرية المعتبرة في

الشرائط، كما سيظهر.

(١) أي: إمكان الاحتياط في العبادة بمعناه الحقيقي.

(٢) مبتدأ مؤخر، وخبره قوله المتقدم: «فيه مضافاً» والجملة بأجمعها خبر لقوله: «وما قيل» وضمير «أنه» راجع إلى «ما قيل».

(٣) معطوف على «الإشكال» وتفسير له، وهذا هو الإراد الثاني على كلام الشيخ الأعظم، وهو المقصود الأصلي في مقام الاعتراض عليه.

توضيحه: أن صرف الاحتياط عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي - وهو الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد القرية - تسليم لإشكال جريان الاحتياط في العبادة، وذلك لأن تجريده عن قصد الأمر دليل على عدم إمكان الاحتياط بمعناه الحقيقي في العبادة، والتزام بآثمه بمعناه الحقيقي لا يجري في العبادة حتى ينسلخ منه قصد الأمر.

(٤) أي: والحال أن الالتزام بعدم جريان الاحتياط في العبادة كما ترى لا يمكن المصير إليه، كيف؟ وهو مورد فتوى المشهور، فلا بدّ لحلّ الإشكال من التماس وجه آخر، وهو ما اختاره المصنف رحمه الله.

(٥) هذا هو الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط في العبادة، واختاره في الحاشية أيضاً^(١)، وهو تزيف للمبنى الذي أسس عليه الإشكال.

وتوضح هذا الجواب: أن الإشكال المذكور نشأ من تخيل كون وزان القرية المعتبرة في العبادة وزان غيرها مما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً، في اعتبار تعلق الأمر بها

فيتعلق أمر العبادة مثل « صل » بقصد القربة، كتعلقه بغيره ممّا هو دخيل في المأمور به، فيشكل حينئذٍ جريان الاحتياط في العبادة، لتعذر قصد الأمر مع الشك فيه.

لكن هذا التخيل فاسد، لما ذكره المصنف في مبحث التعبد والتوصلي^(١) وفي حاشية الرسائل من عدم كون قصد القربة دخيلاً في المأمور به على حذو دخل مثل الاستقبال والستر في الصلاة، بل هو من الأمور المحصّلة للغرض، والحاكم باعتباره ولزومه هو العقل.

فمتعلق الطلب في مثل « صل » و« احتط » هو ذات الفعل، والقصد المزبور خارج عن ماهية المأمور به، ولا يلزم الدور حينئذٍ، إذ لم يكن قصد الأمر - المتأخر عن الأمر - دخيلاً في المتعلق على حذو سائر الأجزاء والشرائط، بل هو من كيفيات الإطاعة التي هي في رتبة تالية للأمر، وبه يصير الاحتياط في العبادة ممكناً، فكما يأتي المكلف بالصلاة الواقعية المعلومة بداعي أمرها المعلوم، بحيث يكون الأمر المعلوم هو الداعي للمكلف والمحرك له نحو الإتيان بالصلاة، لا داعٍ آخر من الدواعي النفسانية، كذلك يأتي بالصلاة الاحتياطية بداعي الأمر المحتمل، وحينئذٍ فلو كانت مأموراً بها واقعاً لكانت مقرّبةً^(*).

(*) لا يخلو من غموض، إذ لا وجه لعدم الإجزاء مع فرض انطباق المأمور به على المأتي به، فعدم الإجزاء أقوى دليل على دخل القربة في متعلق الأمر شرطاً أو شرطاً، والتفصيل موكول إلى محله.

نعم، بناءً على هذا المبنى يندفع إشكال الاحتياط في العبادة. لكن الكلام في المبنى.

العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها، مما ^{١١} يتعلق بها ^{١٢} الأمر المتعلق بها ^{١٣}، فيشكل جريانه حينئذٍ ^{١٤}، لعدم التمكن من قصد القرية المعتبرة فيها. وقد عرفت أنه ^{١٥} فاسد (*) وإثما اعتبر قصد القرية فيها عقلاً لأجل أن الغرض

المعتمد هو

(١) بيان لـ «الشروط» وضمير «فيها» راجع إلى العبادة.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في «مما» المراد به الشروط.

(٣) أي: بالعبادة، وضمير «جريانه» إلى الاحتياط.

(٤) أي: حين كون القرية مثل سائر الشروط المعتبرة في العبادة، كالطهارة والاستقبال في الصلاة، كما هو مبني التخيّل.

(٥) أي: أن التخيّل الذي صار منشأً للإشكال المتقدم فاسد، لما تقدم من امتناع

(*) هذا مع أنه لو أغمض عن فساده لما كان في الاحتياط في العبادات إشكال غير الإشكال فيها، فكما يلتزم في دفعه بتعدد الأمر فيها ليتعلق أحدهما بنفس العمل والآخر بإتيانه بداعي أمره، كذلك فيما احتمل وجوبه منها، كان على هذا احتمال أمرين كذلك، أي أحدهما كان متعلقاً بنفسه، والآخر بإتيانه بداعي ذاك الأمر، فيتمكن من الاحتياط فيها بإتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء أمره واحتماله، فيقع عبادة وإطاعة لو كان واجباً، وانقياداً لو لم يكن كذلك.

نعم، كان بين الاحتياط هاهنا وفي التوصليات فرق، وهو: أن المأتي به فيها قطعاً كان موافقاً لما احتمل وجوبه مطلقاً، بخلافه هاهنا، فإنه لا يوافق إلا على تقدير وجوبه واقعاً، لما عرفت من عدم كونه عبادةً إلا على هذا التقدير. ولكنه ليس بفارق، لكونه عبادةً على تقدير الحاجة إليه، وكونه واجباً.

ودعوى عدم كفاية الإتيان برجاء الأمر في صيرورته عبادة أصلاً - ولو على هذا التقدير - مجازفة، ضرورة استقلال العقل بكونه امتثالاً لأمره على نحو العبادة لو كان، وهو الحاكم في باب الإطاعة والعصيان، فتأمل جيداً.

أو احتمال كونه ^(١) محبوباً له تعالى، فيقع ^(٢) حينئذٍ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجناحه تبارك وتعالى، ويستحق الثواب على كل حال، إمّا ^(٣) على الطاعة أو الانقياد ^(٤).

وقد انقدح بذلك ^(٥): أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر

(١) أي: كون الفعل المحتمل الوجوب، وهذا إشارة إلى عدم انحصار نيّة القربة في الأمر، بل مطلق إضافته إليه تعالى - كقصد المحبوبة - من القربة المطلوبة في العبادة.

(٢) أي: فيقع الفعل المحتمل الوجوب حين الإتيان به بالنحو المذكور، أعني: «أنه لو كان مأموراً به لكان مقرباً» امتثالاً له تعالى على تقدير الأمر به، وانقياداً له عز وجل على تقدير عدمه.

(٣) هذا و«الانقياد» مفسر لقوله: «على كل حال».

(٤) الذي هو في حكم الإطاعة الحقيقية.

(٥) يعني: وقد ظهر ممّا ذكرنا - من عدم دخل قصد القربة في المتعلق، وإمّا هو دخيل عقلاً في حصول غرض المولى من الأمر - أنه لا حاجة في جريان الاحتياط في العبادات إلى تعلق أمرٍ بها حتى يقصد، كأن يقول المولى: «احتط في العبادة لمجرد خللٍ موهومٍ فيها» فيكفي في جريان الاحتياط فيها نفس الأمر المحتمل، يعني: أن احتمال بقاء الأمر بالصلاة كافٍ في مشروعية الاحتياط وقضائها، بل لو علم تعلق أمرٍ بها لم يكن من الاحتياط في شيء، بل كان إطاعةً حقيقيةً، لتقوم الاحتياط باحتمال الأمر، فمع العلم به لا احتياط، ويكون ذلك الأمر تكليفاً نفسياً وجوبياً أو استحبابياً، كما تقدم الكلام فيه.

والحاصل: أن قوام الاحتياط هو الإتيان بالفعل برجاء مطلوبيته وموافقته

بها، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط

للأمر الواقعي المحتمل، فإذا ورد أمرٌ من الشارع بفعل مشكوك المطلوبية - بهذا العنوان - لم يكن الإتيان به احتياطاً، بل كان إطاعةً جزميةً لأمرٍ معلوم، فيقصد ذلك الأمر المعلوم الوارد على عنوان «محتمل المطلوبية».

والظاهر أنّ غرض المصنف التعريض بكلام شيخنا الأعظم، حيث إنّه تَوَكَّرَ بعد ما وجّه الاحتياط في العبادة بما تقدّم مفصّلاً، قال: «ثم إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط، وإثبات أنّ الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي، لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب، كصحيفة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن^(١) «...»^(٢).

وحاصله: أنّه لو لم تصلح أوامر الاحتياط لإثبات مشروعيته في الفعل الدائر بين كونه واجباً عبادياً ومباحاً، فأخبار «من بلغ» تصلح لإثبات استحباب نفس العمل الذي قام على استحبابه خبر ضعيف، كالدعاء عند رؤية الهلال، فإنّ الرواية الفاقدة لشرائط الحجية وإن لم تصلح لإثبات استحبابه، إلّا أنّه يتحقق - بهذا الخبر الضعيف - موضوع أخبار «من بلغ» وهو البلوغ، فيثبت استحبابه ببركة هذه الأخبار المعتمدة، وبعد العلم بالأمر المستفاد منها يجري الاحتياط في العبادة.

هذا ما استظهره شيخنا الأعظم في بادئ الرأي من تلك الأخبار، وإن ناقش فيه بعد ذلك، بأنّ ثبوت الأجر غير ملازم للاستحباب، وليس بكاشف عن الأمر لاحتمال كونه على الانقياد.

«١» المحاسن، ج ١، ص ٩٣، الحديث: ٢، رواه عنه في وسائل الشيعة، ج ١، ص ٦٠، الباب

١٨ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث: ٣

«٢» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٥٣ - ١٥٤

بشيء^(١)، بل كسائر ما عُلِمَ^(٢) وجوبه أو استحبابه منها^(٣)، كما لا يخفى.
فظهر^(٤) أنه

ولكن المصنف رحمته أورد عليه بأنه مع تسليم دلالة أخبار «من بلغ» على استحباب الفعل الذي ورد الثواب عليه في خبر ضعيف - والغض عن المناقشة المتقدمة - لم يكن الإتيان بذلك الفعل بداعي أمره المستفاد من هذه الأخبار من الاحتياط أصلاً، بل هو من الإطاعة الحقيقية، لفرض العلم بالأمر حينئذٍ دون احتمال المقوم للاحتياط.

وبما ذكرناه ظهر وجه ارتباط البحث عن مفاد أخبار «من بلغ» بمسألة الاحتياط في العبادة، وأن إشكال الاحتياط كما يمكن حله بالتصرف في معنى الاحتياط وإرادة معنى مجازي منه - كما عليه الشيخ - كذلك هل يمكن حله بتعلق الأمر المولوي - المستفاد من أخبار «من بلغ» - بكل فعل دلّ على استحبابه رواية ضعيفة أم لا؟

(١) لتقوم الاحتياط بإتيان العمل برجاء وجود الأمر الواقعي.

(٢) المراد به الفعل المعلوم وجوبه، حيث يقصد ذلك الأمر، وليس من الاحتياط في شيء، بل من الإطاعة الحقيقية، كالصلوات اليومية وغيرها من الواجبات المعلوم.

(٣) أي: من العبادة، وهو بيان للموصول في «ما عُلِمَ» يعني العبادة التي عُلِمَ وجوبها أو استحبابها، كصلاة الليل والنوافل المرتبة وغسل الجمعة، وكثير من المستحبات التي هي من ضروريات المذهب بل الدين، ويقصد ذلك الأمر الاستحبابي المعلوم.

(٤) متفرع على ما أفاده من عدم الحاجة في جريان الاحتياط في العبادة إلى

لو قيل ^(١) بدلالة أخبار « مَنْ بلغه ثواب » على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبرٍ ضعيف، لَمَا كَانَ ^(٢) يُجدي في جريانه في خصوص ما دلّ على

العلم بالأمر، بل مع العلم به لا يكون من الاحتياط أصلاً. وهذا جواب خامس عن إشكال الاحتياط في العبادة، وقد عرفت توضيحه، ونعيد محصله، وهو:

أنّه بناءً على دلالة أخبار « مَنْ بلغ » على استحباب العمل البالغ عليه الثواب - كما استظهره شيخنا الأعظم في مطلع كلامه - يكون ذلك العمل المشكوك وجوبه مستحباً، إذا كان منشأ الشكّ في وجوبه خبراً ضعيفاً، لصدق « بلوغ الثواب » على العمل الذي دلّت رواية ضعيفة على وجوبه أو استحبابه، ومع صيرورته ببركة تلك الأخبار مستحباً وذا أمر، فإذا قصد ذلك الأمر وقع الفعل المأتيّ به من باب الاحتياط عبادياً، واندفع إشكال عدم جريان الاحتياط في العبادة عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، من ناحية عدم التمكن من نيّة القرية المعتبرة في العبادة، إذ المفروض حصول التمكن من قصد القرية بالأمر المستفاد من أخبار « من بلغ ».

(١) القائل شيخنا الأعظم رحمته الله، وقد تقدم كلامه آنفاً.

(٢) جوابُ « لو قيل » وردّ له، وتوضيحه: أنّه إذا تعلّق الأمر المستفاد من أخبار « من بلغ » بعملٍ كاللّقاء عند رؤية الهلال، كان العمل مأموراً به جزماً، فيكون الإتيان به إطاعةً حقيقيةً، لقصد امتثال ذلك الأمر حين العمل، فلا يكون الإتيان به حينئذٍ من باب الاحتياط المتقوّم بداعي احتمال تعلّق الأمر به واقعاً، بل هو إطاعة علمية تفصيلية.

فالأخبار الكثيرة الدالّة على ترتب الثواب على العمل الذي دلّ خبرٌ ضعيف على وجوبه أو استحبابه - على تقدير دلالتها على الاستحباب - لا تجدي في دفع إشكال جريان الاحتياط في العبادة عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب،

وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان ^(١) عليه مستحباً كسائر ما دلّ الدليل على استحبابه ^(٢).

لا يقال ^(٣): هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ

لصيرورة العمل بسبب تلك الأخبار مستحباً نفسياً كسائر المستحبات النفسية، فالإتيان به بقصد استحبابه إطاعة حقيقية لا احتياطية.

فالمحصل: أنّ الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» يوجب استحباب العمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف كسائر المستحبات، وهو أجنبي عن الاحتياط الذي هو مورد البحث، ولا يستفاد من تلك الأخبار استحباب العمل الذي شكّ في استحبابه من غير ناحية الخبر الضعيف كالشهرة مثلاً.

(١) اسم «كان» ضمير راجع إلى الموصول في «ما دل» المراد به العمل الذي قام على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، وضمير «عليه» راجع إلى «هذا القول» المستفاد من الكلام، يعني: بل كان ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف على هذا المعنى - أعني به استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب - مستحباً نفسياً كسائر المستحبات النفسية، ولا مساس له حينئذٍ بالاحتياط المتقوم باحتمال الأمر.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في «ما دل» المراد به العمل الذي دلّ الدليل على استحبابه، كنوافل الليل وزيارة المعصومين عليهم السلام.

(٣) هذا إشكال على ما أفاده من عدم كون الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» مجدياً في إمكان الاحتياط، تقريبه: أنّ المستشكل زعم أنّ عدم اندفاع الإشكال بالاستحباب المدلول عليه بأخبار «من بلغ» مبنيّ على تعلّق هذا الأمر الاستحبابي بالعمل الذي دلّ الخبر الضعيف على استحبابه بعنوان بلوغ الثواب عليه، لصيرورته حينئذٍ مستحباً نفسياً، كسائر المستحبات النفسية التي يثبت استحبابها بدليل معتبر،

عليه الثواب بعنوانه ^(١)، وأما لو دلَّ ^(٢) على استحبابه لا بهذا العنوان ^(٣)، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكانت دالةً على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر ^(٤) الاحتياط، لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي.

ومن المعلوم أنه لا ربط له حينئذٍ بالاحتياط المحرز للواقع.

وأما إذا كان المستفاد من تلك الأخبار أمراً بما هو محتمل الواقع - كنفس أوامر الاحتياط بناءً على مولويتها - كان كافياً في إمكان التقرب بالعبادة المشكوك، لصيرورته مستحباً شرعياً، لأنه - على هذا التقدير - يصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحباً نفسياً تصح نية التقرب بأمره.

ويُرشد إلى هذا المعنى قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «التماس ذلك الثواب» أو «طلب قول النبي صلى الله عليه وآله، حيث إنَّ ترتب الثواب على ذلك الفعل منوط بالإتيان به بداعي احتمال مطلوبيته للشارع، فليس العمل بنفسه مستحباً، بل هو مع الإتيان به برجاء محبوبيته، فتعلّق الأمر النفسي بالعمل برجاء الأمر به، فيقصد ذلك الأمر، ويتحقق مشروعية الاحتياط في العبادة.

(١) يعني: بعنوانه الأوّل، لا بعنوانه الثانوي وسو كونه محتمل الثواب.

(٢) الصواب «دلّت» لرجوع الضمير المستتر فيه إلى «أخبار من بلغ» وهذا جواب سادس عن إشكال الاحتياط في العبادة، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وأما إذا كان المستفاد من تلك الأخبار ... إلخ».

(٣) أي: لا بعنوانه الأوّل، بل بعنوانه الثانوي، وهو كونه محتمل الثواب.

(٤) في استحباب الفعل بعنوان الاحتياط لا بعنوانه الأوّل، بناءً على مولوية الأمر المتعلق بالاحتياط لا إرشاديته.

فإنه يقال ^(١): «إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان توصلياً، مع ^(٢) أنه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط، ومجدياً في جريانه في العبادات، كما أشرنا إليه ^(٣) آنفاً.

(١) محصل ما أجاب به عن الإشكال المزبور وجهان:

الأول: ما أفاده بقوله: «إن الأمر بعنوان» وتوضيحه: أن أوامر الاحتياط - على تقدير مولويتها - توصلية، إذ لا دليل على تعبيتها، فتسقط بمجرد موافقتها، ولا يتوقف سقوطها على قصد التقرب بها، كما هو شأن أوامر العبادية. وعليه، فالأمر التوصلي كالأمر الإرشادي لا يصحّ قصد القربة، مع وضوح اعتباره في العبادة (*).

(٢) هذا هو الجواب الثاني عن الإشكال، وحاصله: أنه لا يصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى مع تسليم كونها عبادية، للزوم الدور، ضرورة أن الاحتياط حينئذ يتوقف على الأمر به حتى يجوز الاحتياط بقصد الأمر به، والأمر بالاحتياط يتوقف على وجود الاحتياط قبل الأمر به، لكون الأمر عارضاً عليه، والعارض يستدعي تقدّم المعروض عليه، فالأمر يستدعي تقدم الاحتياط عليه.

فالنتيجة: أن الاحتياط يتوقف على نفسه، وهو الدور.

(٣) يعني: إلى عدم كونه مصححاً للاحتياط، لاستلزامه الدور، ومراده بقوله:

(*) لكن لا محذور في قصد التقرب بالأمر التوصلي، فإن كل واجب أو مستحب توصلي يصح نية التقرب بأمره، ويصير به ذلك الواجب أو المستحب عبادة، غاية الأمر أن سقوط الأمر التوصلي لا يتوقف على قصده كما هو شأن الأمر العبادي.

وعليه، فلا إشكال في إمكان قصد التقرب بأوامر الاحتياط التوصلية، نعم ملزم بقصد التقرب بها، فتدبر.

ثم ^(١) إته لا يبعد

« آناً » ما أفاده في أوائل هذا التنبيه، حيث قال: بدهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه.

مفاد أخبار من بلغ

(١) بعد أن ناقش المصنف رحمته في الاستدلال بأخبار « من بلغ » على تعلّق الأمر المولوي بالاحتياط، عطفَ عنان الكلام إلى ما يمكن أن يستفاد من تلك الأخبار في أنفسها من الوجوه والم احتملات، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى أنّ البحث عن دلالة هذه الأخبار إنّما هو بعد البناء على حجّيتها، إمّا لتواترها معنىً، كما نفى البعد عنه شيخنا الأعظم رحمته في رسالة قاعدة التسامح في أدلّة السنن بقوله في مقام عدّ الأدلّة على القاعدة: « الثالث: الأخبار المستفيضة التي لا يبعد دعوى تواترها معنىً » ^(١). وإمّا لصحة بعضها أو حسنه كما سيأتي. وإمّا لعمل المشهور بها، لما أفاده في تلك الرسالة أيضاً بقوله: « وهذه الأخبار مع صحة بعضها غنيّة عن ملاحظة سندها، لتعاضدها، وتلقّيها بالقبول بين الفحول » ^(٢).

وكيف كان، فمحتملات هذه الأخبار ثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حكماً أصولياً، وهو حجّة الأخبار الضعيفة الدالّة على استحباب بعض الأفعال، فإذا دلّ خبر ضعيف السند على استحباب بعض الأفعال كأعمال يوم النيروز وترتّب الثواب عليها، كان ذلك الخبر الضعيف - بركة هذه الأخبار - حجّةً، وصحّ الحكم بمضمونه، نظراً إلى حجّة سند.

« ١ » رسائل فقهية، ص ١٤٢

« ٢ » المصدر، ص ١٤٣

الثاني: أن يكون مفادها حكماً فقهاً، وهو استحباب العمل الذي بلغ الثواب عليه، فإذا بلغنا في رواية ثواب على عمل، صحّ الحكم باستحباب ذلك العمل مع قطع النظر عن سندها، وهذا الاحتمال الثاني أيضاً يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون موضوع هذا الحكم الفقهي - أعني به الاستحباب - هو العمل بعنوانه الأولي، لا بعنوانه الثانوي وهو كونه ممّا بلغ عليه الثواب، بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلاً في موضوع الحكم، وجهة تقييدية لترتب الحكم عليه، بل يكون بلوغ الثواب جهةً تعليليةً له، فإذا بلغ ثواب على عمل كان ذلك العمل بعنوانه مستحباً من المستحبات، فالمستحب حينئذٍ هو نفس العمل.

ثانيهما: أن يكون موضوعه العمل بوصف كونه ممّا بلغ عليه الثواب، بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلاً في موضوع الحكم، وجهة تقييدية لترتبه عليه، فالمستحب هو العمل المأتي به برجاء الثواب عليه، لا نفس العمل بما هو.

والفرق بين هذين الوجهين: أنه على الأول يكون الأمر المستفاد من تلك الأخبار متعلقاً بنفس العمل، ولذا يكون العمل بنفسه مستحباً، فإذا قام خبر ضعيف السند على ترتب الثواب على الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، جاز الإفتاء باستحبابه بعنوانه الأولي، كسائر المستحبات التي وردت الروايات المعتبرة باستحبابها.

غاية الأمر أن استحباب الدعاء عند رؤية الهلال في هذا الخبر الضعيف يكون مستنداً إلى أخبار « من بلغ » لا إلى الخبر الدال عليه، لأنه ضعيف السند حسب الفرض. واستحباب المستحبات الأخرى الواردة في الروايات المعتبرة يكون مستنداً إلى نفس تلك الأخبار الخاصة المتضمنة لها، لا اعتبارها في أنفسها.

وكيف كان، فلا يكون الاحتياط بالإتيان بالدعاء عند رؤية الهلال مأموراً به

بالأمر المولوي حتى يكون نفس الاحتياط مستحباً.

وعلى الثاني يكون متعلقاً بالاحتياط، وهو الإتيان بالعمل برجاء الثواب عليه، فيكون الاحتياط هو المأمور به بالأمر المولوي دون نفس العمل. ففي مثال الدعاء عند رؤية الهلال، لا يجوز الإفتاء باستحبابه، بل يُفتى باستحباب الاحتياط بالإتيان به برجاء الثواب، فموضوع الاستحباب على الأول هو نفس العمل، وعلى الثاني هو الاحتياط.

فالمستحصل مما ذكرنا: أن محتملات أخبار « من بلغ » ثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حجة الخبر الضعيف.

الثاني: أن يكون مفادها استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب.

الثالث: استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب بوصف أنه كذلك.

هذا ما يمكن أن يستفاد ثبوتاً من أخبار « من بلغ ».

وظاهر المشهور - على ما يظهر من فتاواهم باستحباب بعض الأعمال بمجرد ورود خبرٍ ضعيفٍ دالٍّ على ترتب الثواب عليه - هو الاحتمال الأول، واستظهر المصنف رحمته من صحيحة هشام المذكورة في المتن الاحتمال الثاني، نظراً إلى ظهورها في ترتب الثواب على نفس العمل بعنوانه الأولي، لا العمل بوصف كونه ممّا بلغ عليه الثواب.

وأما شيخنا الأعظم رحمته فإنه - بعد ما استظهر من صحيحة هشام ونحوها الاحتمال الثاني كما عرفت من عبارته المتقدمة - ذكرَ كلاماً ربما يظهر منه استظهاره الاحتمال الثالث من تلك الأخبار أعني به استحباب العمل بوصف كونه ممّا بلغ عليه الثواب، فالمستفاد منها عنده هو استحباب الاحتياط.

دلالة بعض تلك الأخبار^(١) على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإنَّ^(٢) صحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب، فعَمَلَهُ، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»^(٣) «^(١) ظاهرة^(٢) في أنَّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي

وعليه، فالشيخ والمصنف رحمتهما متفقان على أنَّ الاستفادة من أخبار « من بلغ » حكم فرعي وهو الاستحباب، لا أصولي وهو حجّة الخبر الضعيف في المندوبات، ومختلفان في متعلقه أعني به المستحب، فاستظهر الشيخ رحمته أنَّه هو العمل بعنوان الرجاء والانقياد، بحيث يكون لهما دخل في المتعلق، والمصنف أنَّه ذات العمل، وأنَّ «الرجاء» كما في بعض تلك الأخبار، و«التماس الثواب» كما في بعضها الآخر، خارجان عن متعلق الطلب الاستحبابي، وإّما هما داعيان لإيجاد العمل في الخارج، ومن المعلوم أنَّ الداعي ليس داخلياً في متعلق الطلب.

(١) كصحيحة هشام المذكورة في المتن.

(٢) بيان لقوله: «لا يبعد» واستظهاراً لترتب الثواب على العمل بعنوانه الأوّلي.

(٣) خبره قوله: «فإنَّ صحيحة هشام» ووجه الظهور: أنَّ هذه الصحيحة تدلّ على ترتب الثواب الموعود - الوارد في خبرٍ ضعيف - على نفس العمل، ولا يستحقّه العبد بحكم العقل إلّا بكونه مطيعاً، ولا إطاعة إلّا مع تعلق الأمر بالمأثي به.

وعليه، فالإخبار بالثواب على نفس العمل إخبار عن تعلق الأمر المولوي بذلك العمل، وهو معنى الاستحباب.

«١» هذه الصحيحة وسائر أخبار « من بلغ » مذكورة في وسائل الشيعة، ج ١، ص ٥٩ - ٦١،
الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات

بلغه ^(١) عنه ^(٢) ﷺ أنه ^(٣) ذو ثواب.

وكون ^(٤) العمل متفرعاً على البلوغ،

(١) الضمير الظاهر راجع إلى الموصول في « من بلغه » المراد به العامل.

(٢) أي: عن النبي ﷺ.

(٣) أي: أن العمل ذو ثواب، والجملة فاعل لقوله: « بلغه ».

(٤) هذا إشارة إلى ما استفاده شيخنا الأعظم من أخبار « من بلغ » فإنه ^(١) بعد أن استظهر استحباب العمل - الذي دلّ خبر ضعيف على استحبابه - من هذه، الأخبار، أورد على نفسه بوجوه ثلاثة أجاب عن اثنين منها، وقوى أولها، وهو أن ثبوت الأجر لا يثبت الاستحباب (*). ثم قال: « وأما الإيراد الأول، فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه، لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي على العمل. ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي ﷺ، والتماس الثواب الموعود، ومن المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب ^(٢) ».

وتوضيحه: أن المستفاد من سياق أخبار « من بلغ » هو كونها بياناً لما يستقل به العقل من استحقاق من يعمل بداعي احتمال المطلوبة للثواب، حتى إذا تبين مخالفة

(*) يظهر من صاحب الحقائق: أن هذا الإشكال من شيخه العلامة الشيخ سليمان البحراني، أورده على من يستفيد التساهل في أدلة السنن من هذه الأخبار، قال: « وعندي فيه نظر، إذ الأحاديث المذكورة إنما تضمنت ترتيب الثواب على العمل، وذلك لا يقتضي طلب الشارع له لا وجوباً ولا استحباباً ... » ^(١).

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٥٥

«٢» الدرر النجفية، ص ٢٢٧ (الحجرية)

ما رجاء للواقع، وعدم تعلق الطلب بالفعل المحتمل مطلوبيته. وهذه الأخبار ظاهرة في هذا المعنى كما لا يخفى على من لاحظها.

أما صحيحة هشام وحسنه، فلدلالة فاء التفریع - في قوله عَلَيْهِ في الأولى: «فعمله» وفي الثانية: «فصنعه» وكذا في قوله عَلَيْهِ: «فعمل به» الوارد في خبر صفوان - على اعتبار كون انبعاث المكلف نحو الفعل ناشئاً من بلوغ الثواب وسماعه كما هو مقتضى الترتب المستفاد من الفاء، ولا معنى لتأثير البلوغ والسماع في الفعل إلا إذا كان ما يورثه من القطع والظن والاحتمال داعياً إلى العمل.

وعليه، يكون قصد رجاء الثواب دخیلاً في تحقق الجزاء، وهو قوله عَلَيْهِ: «كان أجر ذلك له» أو «كان له» أو «كان له أجر ذلك» ونحوه مما يدل على ترتب الثواب على الفعل المحتمل مطلوبيته.

وأما خبراً محمد بن مروان - وفي أولهما: «فَفَعَلَ ذلك طَلَبَ قول النبي» وفي ثانيهما «فَفَعَلَهُ التماس ذلك الثواب أوتيه» ومثلهما رواية جابر المروية عن طرق العامة، وفيها «فَأَخَذَهَا، وَعَمِلَ بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه» - فدلالتهما على المقصود أظهر، لو لم يكونا صريحين فيه، فإنَّ المحرَّك نحو العمل ليس إلا ابتغاء الأجر الموعود، وقد رتب الجزاء - وهو «أوتيه» وما بمعناه - على خصوص الفعل الذي كان قصد الثواب مقارناً لنفس العمل، فلم يترتب الجزاء على الفعل الصادر بأيِّ داعٍ حتى يثبت استحباب ذات الفعل، بل إنَّما كان من آثار العمل المقيّد برجاء المطلوبية.

ومنه يتضح أنَّه لو نوقش في دلالة الصحيحة والحسنة على المدعى، بمنع ظهور الفاء في «فعمله» في الترتب - لاحتمال كونها عاطفةً كما في «من سمع الأذان، فبادر إلى المسجد كان له كذا» فكأنَّه قال: «مَنْ سمع الأذان وبادر ...» فلا ترتب في البين -

و كونه^(١) الداعي إلى العمل، غير^(٢) موجب لأن يكون الثواب

كان في ظهور خبري محمد بن مروان كفاية لإثبات المدعى، فيقيد إطلاق الصحيحة بهما، كما سيظهر.

هذا توضيح ما أفاده شيخنا الأعظم في تقرير الإشكال في كل من الرسائل ورسالة قاعدة التسامح^(٣)، وانتظر لتوضيح إيراد المصنف عليه.

(١) عطف تفسيري، أي: وكون البلوغ داعياً إلى العمل، على ما يقتضيه تفریع «العمل» على بلوغ الثواب وسماعه في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فعله» كما تقدم توضيحه.

(٢) خبر «و كون العمل» وجواب عن كلام شيخنا الأعظم، وهذه المناقشة تختص بما استدلل به الشيخ من ظهور «فعله» في صحيحة هشام في كون داعي المكلف ومحركه نحو العمل هو ابتغاء الثواب. وأمّا خبراً محمد بن مروان المشتغلان على «طلب قول النبي ﷺ» و«التماس ذلك الثواب» فسيأتي الكلام عنهما.

وحاصل ما أفاده المصنف حول الصحيحة هو: أن «فاء» التفریع وإن اقتضى صدور العمل بداعي التماس الثواب، بحيث لولاه لما وجد في الخارج، لكون عبادتنا نحن من قبيل عبادة الأجراء. لكن الداعي جهة تعليلية للعمل وخارج عن حقيقته، وليس جهة تقييدية حتى يكون قصد رجاء الثواب جزءاً من موضوع حكم الشارع بإعطاء الثواب على العمل، فلا يوجب الداعي المزبور وجهاً وعنواناً للعمل، وإتّما الموجب له هو الجهة التقييدية المفقودة في المقام.

فالثواب في أخبار «من بلغ» مترتب على نفس العمل، فيثبت حينئذ استحباب نفس الفعل الذي دلّ خبر ضعيف على أنّه ذو ثواب.

إنما يكون ^(١) مترتباً عليه، فيما إذا أتى برجاء أنه ^(٢) مأمور به، وبعنوان ^(٣) الاحتياط، بداهة ^(٤) أن الداعي إلى العمل لا يوجب له ^(٥) وجهاً وعنواناً يؤتى به ^(٦) بذاك الوجه والعنوان.

وإتيان ^(٧) العمل بداعي « طلب قول النبي ﷺ »

(١) خبر « لأن يكون ».

(٢) هذا الضمير وضمير « عليه » راجعان إلى العمل، المراد به هنا هو العمل بعنوانه الثانوي، بقرينة قوله: « فيما إذا أتى برجاء ... ». والأولى سوق العبارة هكذا: « غير موجب لترتب الثواب على العمل في خصوص ما إذا أتى ... ».

(٣) تفسير للرجاء، أي: أتى بعنوان الاحتياط.

(٤) تعليل لقوله: « غير موجب » وقد عرفت توضيحه بقولنا: « لكن الداعي جهة تعليلية للعمل ... إلخ ».

(٥) أي: للعمل.

(٦) أي: يؤتى بالعمل بعنوان ترتب الثواب عليه، بحيث يكون هذا العنوان دخيلاً في الموضوع، فالأولى سوق العبارة هكذا: « وجهاً وعنواناً يتوقف الثواب على الإتيان بالعمل بذلك الوجه والعنوان ».

(٧) هذا إشارة إلى ما أيّد به الشيخ الأعظم كلامه بقوله: « ويؤيّده تقييد العمل ... » وقد تقدم توضيحه بقولنا: « وأما خبرا محمد بن مروان ... فدلالتهما على المقصود أظهر لو لم يكونا صريحين فيه ... ».

وحاصل التأييد: أنه يمكن تقييد إطلاق « فعله » في صحيحة هشام بما ورد في خبر محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام: « قال: من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبي ﷺ، كان له ذلك الثواب، وإن كان النبي ﷺ ».

كما قُيِّدَ به ^(١) في بعض الأخبار ^(٢) وإن كان انقياداً، إلّا أنّ ^(٣) الثواب في الصحيحة ^(٤) إنّما رُتِّبَ على نفس العمل،

لم يقله « من ترتب الثواب على العمل المأتي به بداعي الوصول إلى الثواب الموعود، فموضوع الثواب ليس ذات العمل كيف ما وقع، بل العمل المأتي به رجاءً للأجر، فلم يثبت استحباب نفس الفعل كما يدّعيه المصنف، بل الثابت استحباب الاحتياط.

(١) أي: بداعي طلب قول النبي ﷺ، ونائب فاعل « قُيِّدَ » ضمير مستتر فيه راجع إلى « الإتيان » والمراد ببعض الأخبار هو خبر محمد بن مروان المذكور آنفاً، يعني: أنّ خبر محمد بن مروان قُيِّدَ فيه الإتيان بما إذا كان مقروناً بقصد الثواب الموعود.

(٢) ومثله خبره الآخر، قال: « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: مَنْ بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل [ففعله] التماسَ ذلك الثواب، أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه » حيث إنّهُ يدل على كون الثواب للانقياد لا لاستحباب نفس العمل.

(٣) هذا رد للتأييد المتقدم في كلام الشيخ الأعظم، وتوضيح الرد: أنّ الثواب الموعود وإن رُتِّبَ في خبر محمد بن مروان على الانقياد كما أفاده الشيخ، لكنه رُتِّبَ في الصحيحة على نفس الفعل بعنوانه الأوّل، لخلوّه عن قيد « طلب قول النبي ﷺ » فقولهُ عليه السلام فيها: « فعمله » نظير قوله عليه السلام: « من سرَّحَ لحيته فله كذا » الظاهر في ترتب الثواب على نفس الفعل وهو تسريح اللحية، لا الفعل المقيّد بكونه بداعي طلب الثواب الموعود. ولا يجب تقييد الصحيحة بخبر محمد بن مروان، لما سيظهر.

(٤) وكذا في حسنة هشام - بل صحيحته على الأقوى - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مَنْ سمع شيئاً من الثواب على شيء، فصنعه، كان له وإن لم يكن كما [على

ولا موجب^(١) لتقييدها به،

ما [بلغه] وكذا خبر صفوان، وقد رتب الثواب على نفس الفعل، لا بقيد ابتغاء الثواب الموعود.

(١) أي: ولا موجب لتقييد الصحيحة ببعض الأخبار، وغرضه من هذا الكلام دفع توهم، وحاصل التوهم: أن الصحيحة وإن كانت مطلقة، لكنه لا بدّ من تقييد إطلاقها بمدلول أوّل خبري محمد بن مروان.

بيان ذلك: أن الصحيحة ظاهرة في ترتب الثواب على العمل الذي ورد الثواب عليه في الخبر الضعيف، سواء أتى به بداعي ذلك الثواب أم لا، وخبر محمد بن مروان ظاهر في ترتب الثواب على خصوص العمل المأتي به بداعي طلب قول النبي، لا مطلق العمل كيف ما وقع، ومن المعلوم أنه لا بدّ من تقييد المطلق بالمقيد إذا كان الحكم الذي تضمّنه المقيّد نفس ما دلّ عليه الخطاب المطلق، فلا بدّ من تقييد الصحيحة بخبر محمد بن مروان.

هذا، وقد دفع المصنف هذا التوهم بقوله: «ولا موجب لتقييدها به» وتوضيحه: أن الصحيحة والخبر وإن اختلفا إطلاقاً وتقييداً، إلّا أنّه لا وجه للتقييد، لعدم وجود ضابطه، وهو التنافي بين المطلق والمقيد بحيث لا يمكن الجمع بينهما، بأن يكونا مختلفين في النفي والإثبات، كأن يقول: «إن ظهرت فأعتق رقبة، وإن ظهرت فلا تعتق رقبة كافرة».

أو كانا مثبتين مع إحراز أن المطلوب منهما صرف الوجود، كقوله: «إن أفطرت فأعتق رقبة، وإن أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة» حيث إنّهما يتعارضان في عتق الكافرة، لاقتضاء دليل المطلق الإجزاء، واقتضاء دليل التقييد العدم، فيتعين حمل المطلق على المقيد، الموجب لتعين عتق الرقبة المؤمنة، وعدم إجزاء عتق غيرها.

ومن المعلوم أنّه لا تنافي هنا بين الصحيحة وبين ما يشتمل على الالتماس

لعدم ^(١) المنافاة بينهما ^(٢)، بل ^(٣) لو أتى به كذلك ^(٤) أو التماساً ^(٥) للثواب الموعود كما قيّد به ^(٦) في بعضها الآخر، لأوّقي ^(٧) الأجر والثواب على نفس العمل (*)

والطلب، حيث إنّ «البلوغ» ليس قيداً للموضوع حتى يتحقق التنافي، وإثما هو داعٍ إلى إيجاد العمل في الخارج، والداعي لا يكون قيداً لمعلق الخطاب.

(١) تعليل لقوله: «ولا موجب».

(٢) أي: بين الصحيحة وبعض الأخبار.

(٣) إضراب على قوله: «ولا موجب لتقييدها به» وحاصله: أنّ طلب قول النبي ﷺ ونحوه - مضافاً إلى عدم صلاحيته لتقييد موضوع الثواب - لا يصلح قصده أيضاً لترتب الثواب عليه، ويكون لغواً.

(٤) يعني: بداعي طلب قول النبي ﷺ، وضمير «به» راجع إلى العمل.

(٥) معطوف على «كذلك».

(٦) أي: قيّد الاتيان بالعمل بداعي طلب قول النبي ﷺ.

(٧) جواب الشرط في قوله: «لو أتى».

(*) لا يخلو من الغموض، بعد وضوح كون الثواب مترتباً على قصد الفاعل إطاعةً أو انقياداً، فإنّ لم يقصد الأمر المتعلق بنفس العمل كما عليه المصنف وقصد الاحتياط، فلا وجه لعدم ترتب الثواب عليه، كما لا وجه لترتب الثواب على نفس العمل مع عدم قصد أمره الاستجابي المتعلق به.

والحاصل: أنّ إلغاء قيدية طلب الثواب ونحوه يوجب عدم ترتب الثواب على قصده، فإنّ نية القرية ليست شرطاً في الواجبات التوصيلية، لكن قصدها يوجب الثواب.

لا بما هو احتياط وانقياد^(١)، فيكشف^(٢) (*) عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعةً، فيكون وزانه^(٣) وزان « مَنْ سَرَّحَ لحيته »^(٤) أو « من صَلَّى أو صام فله كذا » ولعلّه^(٥) لذلك أفتى المشهور بالاستحباب،

(١) حتى يثبت ما ادّعاه المستشكل بقوله: « وأما لو دلّ على استحبابه لا بهذا العنوان ».

(٢) يعني: أن ترتب الأجر على نفس العمل يكشف عن مطلوبة ذات العمل بعنوانه الأولي لا بعنوان الاحتياط، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحباً شرعياً بالعنوان الأولي، كسائر المستحبات الشرعية كالصلاة والصوم المندوبين، والإتيان به إطاعة حقيقية لأمرٍ مولوي.

(٣) يعني: وزان هذا العمل المأنيّ به بداعي الثواب وزان قوله: « من سَرَّحَ » في ترتب الثواب على نفس العمل - وهو تسريح اللحية - بما هو هو، لا بعنوان بلوغ الثواب عليه.

(٤) الضمير للشأن، يعني: لعلّه لما ذكرنا - من أن المستفاد من أخبار « من بلغ » استحباب نفس العمل، وترتب الأجر والثواب عليه بعنوانه الأولي، لا بعنوان أنّه ممّا بلغ عليه الثواب - أفتى المشهور باستحباب كثيرٍ من الأفعال التي قامت الأخبار الضعاف على استحبابها.

(*) دعوى الكشف مبنية على كون نفس العمل مستحباً مع إتيانه بقصد أمره، والمفروض أن المبني غير مسلم، فالكشف المترتب عليه أيضاً مثله.

«١» وسائل الشريعة، ج ١، ص ٤٢٩، الباب ٧٦ من أبواب آداب الحمام، الحديث الأول، عن أبي عبد الله عليه السلام: « من صرَّحَ لحيته سبعين مرةً وعدّها مرة مرة، لم يقربه الشيطان أربعين يوماً ».

فافهم وتأمل^١ (*) .

(١) لعلّه إشارة إلى احتمال أن يكون نظر المشهور - في استحباب نفس العمل من حيث هو - إلى أن المستفاد من أخبار « من بلغ » حجية الخبر الضعيف في المستحبات، فتخصّص عموم أدلة حجية خبر الواحد، إذ مفادها حينئذٍ هو اعتبار الخبر الضعيف في المندوبات، وعدم اعتبار شرائط الحجية فيها، وهذا هو المراد بقاعدة التسامح في أدلة السنن.

هذا ما يرجع إلى توضيح المتن، وإن شئت الوقوف على تفصيل الكلام حول أخبار « من بلغ » فلاحظ ما ذكرناه في التعليقة.

(*) ينبغي التكلم فيما يتعلق بأخبار من بلغ في مقامي الثبوت والإثبات.

أمّا المقام الأوّل، فمحصّله: أنّ الوجوه المحتملة في أخبار « من بلغ » ستة: اثنان منها مترتبان على الإرشاد إلى ترتب الثواب الموعود على العمل، من دون تعرض لحكمه، وأربعة منها مترتبة على التشريع والإنشاء.

أمّا الأوّلان، فهما الإخبار عن ترتب الثواب الموعود على العمل مطلقاً أو مقيداً ببلوغ الثواب فيه. وبعبارة أخرى: ترتب الثواب على نفس العمل أو على العمل المأتي به بداعي رجاء الثواب عليه، والمسألة على هذين الوجهين كلامية.

وأمّا الأربعة، فأولها حجية الخبر الضعيف الفاقد لشرائط حجية خبر الواحد في المستحبات، كما هو المشهور بين الأصحاب.

قال شيخنا الأعظم رحمته في رسالته المعمولة في هذه المسألة المطبوعة مستقلة ومنضمة مع حاشية أوثق الوسائل ما لفظه: «المشهور بين أصحابنا والعامة التسامح في أدلة السنن، بمعنى عدم اعتبار ما ذكره من الشروط للعمل بأخبار الآحاد، من الإسلام والعدالة والضبط، في الروايات الدالة على السنن، فعلاً أو تركاً»^١ خلافاً

لبعضهم كالعلامة وسيد المدارك .

والمسألة على هذا الاحتمال أصولية، وهي حجية الخبر الضعيف في المستحبات .
وثانيها: استحباب ذات العمل الذي بلغ عليه الثواب، وهو لازم حجية الخبر الضعيف الدال عليه .

وثالثها: استحباب العمل مقيّداً بعنوان بلوغ الثواب عليه، بناءً منهم على كونه من الجهات التقييدية، والعناوين الثانوية المعيرة لأحكام العناوين الأولية كالضرر والخرج، فلا يكون العمل حينئذٍ مستحباً إلاّ ببلوغ الثواب عليه، فقبل العثور على الخبر المبلغ للثواب لا يحكم باستحبابه، وإن كان ذلك الخبر موجوداً واقعاً، فليس البلوغ ملحوظاً طريقاً إلى الواقع حتى يحكم باستحباب ذاته وإن لم يعثر المكلف على ذلك الخبر، وإنّما يلحظ جزءاً لموضوع الحكم باستحبابه .
والمسألة على هذين الوجهين فقهية، والخبر الضعيف محقق لموضوع الاستحباب، لا أنّه دليل على الاستحباب .

ورابعها: استحباب الانقياد، وهو إثبات العمل برجاء ترتب الثواب عليه، بناءً على إمكان تعلق الأمر المولوي به، وإلاّ فيحمل أمره على الإرشاد إلى حسنه العقلي كالأمر بالإطاعة الحقيقية .

وأما المقام الثاني - وهو مقام الإثبات - فيتوقف تنقيحه على ذكر روايات الباب التي هي مستفيضة، بل في رسالة شيخنا الأعظم المشار إليها « لا يبعد دعوى تواترها معنىً »^١ " وإن كان إثبات هذه الدعوى لا يخلو من تكلف .

وكيف كان، فمنها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، وقد تقدّمت في المتن، قال عليه السلام: « مَنْ بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب، فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله » .

ومنها: حسنة هشام، بل صحيحته عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً، وقد تقدّمت في (ص ٤٣٣).

ومنها: روايتا محمد بن مروان المتقدمان عن الصادقين عليهما السلام في (ص ٤٣٧).
ومنها: رواية صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير، فعمل به [فعمله] كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله [وإن لم يكن على ما بلغه]».

ومنها: رواية السيد ابن طائوس في الإقبال عن الصادق عليه السلام، قال: «من بلغه شيء من الخير، فعمل به، كان له ذلك، وإن لم يكن الأمر كما بلغه».

ومنها: رواية أحمد بن فهد الحلبي في عدة الداعي، قال: «روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه إلى الأئمة عليهم السلام: أن من بلغه شيء من الخير، فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه».

ومنها: رواية جابر عن النبي صلى الله عليه وآله، وهي مروية من طريق العامة - كما عن عدة الداعي - هكذا: «روى عبد الرحمن الحلواني مرفوعاً إلى جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من بلغه من الله فضيلة، فأخذ بها وعمل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك، فصار هذا المعنى مجمعاً عليه عند الفريقين»^(١).

هذه مجموع روايات الباب، ودعوى تواترها المعنوي كما ترى، لو سلّم أن الصادر منهم عليهم السلام بالغ إلى هذا العدد، ولكن دعوى اتحاد روايتي الإقبال وعدة الداعي مع ما رواه هشام قريية جداً. والجامع لشرائط الحجية هو خصوص الأولين. وكيف كان، فقد اختلفت الأنظار فيما يستفاد من هذه الأخبار، فقليل:

«١» عدة الداعي، ص ٢٠، عن العامة، فلاحظ: تاريخ بغداد، ج ٨، ص ٢٩٦؛ كنز العمال، ج ١٥، ص ٧٩١، الحديث: ٤٣١٣٢

إنّ ظاهرها الإخبار عن ترتب الثواب الموعود على العمل من دون نظريّة إلى حكمه، وهذا الاستظهار قريب جداً، لأنّ « كان له » و « كان أجر ذلك له » في صحيحة هشام وحسنه المتقدمين كالصريح في ترتب الأجر الموعود على العمل الذي بلغ عليه الثواب، فحاصل المعنى المستفاد منهما: هو إعطاء الأجر الخاص الذي بلغه على عمل بعد إتيان العبد به، فهما ناظرتان إلى ما يترتب على العمل بعد وقوعه من الثواب، من دون تعرض لحكمه، لا لبيان إلغاء شرائط حجية خبر الواحد في المستحبات، كما هو المراد بقاعدة التسامح في أدلة السنن.

وتوهم دلالة إطلاق الموضوع - وهو البلوغ - على عدم اعتبار شرائط حجية خبر الواحد في المستحبات فاسد، إذ الإطلاق إنّما سيق لبيان تفضله سبحانه وتعالى على العباد بإعطاء الثواب، وعدم دورانه مدار إصابة قول المبلّغ للواقع، لا لبيان استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، حتى يقال: إنّ موضوع الاستحباب وهو البلوغ مطلق، سواء أكان المبلّغ له واجداً لشرائط حجية الخبر أم لا.

وبالجملة: فعلى هذا الوجه - أعني به الإرشاد إلى ترتب الأجر على العمل - لا وجه لدعوى عدم اعتبار شرائط حجية الخبر في المستحبات تمسكاً بإطلاق البلوغ، بل تفرع العمل على البلوغ واستناده إليه - كما هو مقتضى الفاء - ظاهر في حجية الخبر المبلّغ للثواب، لئلا يلزم التشريع المحرّم، وهو الاستناد إلى غير الحجة، فتأمل.

وقيل: إنّ ظاهر أخبار الباب ما هو المشهور عند الأصحاب من حجية الخبر الضعيف في المستحبات.

وهذا الاستظهار منوط بإرادة الإنشاء من « عمله » و « صنعه » في صحيحة هشام وحسنه المتقدمين، بأن يكون بمنزلة « فليعمله » و « ليصنعه » ليدلّ مطابقةً على استحباب ذلك العمل، والتزاماً على حجية الخبر المبلّغ للثواب مطلقاً وإن لم يكن واجداً لشرائط الحجية، إذ لو كان البلوغ الذي هو موضوع الاستحباب مقيداً، لكان على المولى ذكر قيده، لكونه في مقام البيان.

ففرق واضح بين الإطلاق في هذا الوجه وبينه في الوجه السابق، في التمسك به هنا، لكونه في مقام البيان، بخلافه هناك، لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، بل بصدد بيان التفضل بإعطاء الأجر الموعود.

لكن فيه أولاً: أن إرادة الإنشاء من «فعله» و«فصنعه» خلاف الظاهر جداً، وإن كان استعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء شائعاً، لكن الفاء في «فعله» و«فصنعه» ظاهر في تفرع العمل على البلوغ، كتفرع سائر المعاليل على عللها الغائية، ومعناه حينئذٍ انبعث العمل عن الثواب المحتمل، وليس هذا إلا الانقياد.

ففي المقام: ليس «فعله» جزءاً لـ «من بلغه» حتى يكون البلوغ موضوعاً و«فعله» حكماً، كي يصير بمنزلة «فليعمله» بل الجزء «كان أجر ذلك له» فالمستفاد من مجموع هذه الجملة - شرطاً وجزءاً - هو ترتب الأجر على العمل المنبعث عن داعي بلوغ الثواب المحتمل، وهذا هو الاحتمال الأول الذي قد عرفت أنه أظهر الاحتمالات، وليس ذلك إلا إرشاداً إلى الثواب على الانقياد.

وثانياً: - بعد تسليم إرادة الإنشاء من الجملة الخبرية المزبورة - أنه لا يدل على حجية الخبر الضعيف في المستحبات، بل يدل على استحباب العمل، وكون البلوغ محققاً لموضوع الاستحباب، فالدليل على الاستحباب هو أخبار «من بلغ» لا الخبر الضعيف. فالجملة الخبرية بعد تسليم إرادة الإنشاء منها لا تدل على حجية الخبر الضعيف في المستحبات، لا مطابقة ولا التزاماً.

أما الأول، فواضح.

وأما الثاني، فلعدم استلزام استحباب العمل حجية الخبر الضعيف الدال عليه، مع إمكان أن يكون مستند استحبابه نفس أخبار «من بلغ» كما هو الظاهر.

مضافاً إلى نفي البعد عن دعوى كون البلوغ الداعي إلى إيجاد العمل منصرفاً إلى خصوص المبلغ الذي يعتمد عليه العقلاء في أمورهم، وهو الخبر الواجد لشرائط الحجة. وهذا الانصراف - بعد كون قبح الافتراء والتشريع مرتكباً عندهم - من

الانصرافات المعتد بها في تقييد الإطلاقات، ولا أقلّ من صلاحيته له، فلا ينعقد إطلاق في البلوغ حتى يصح التمسك به لحجية الخبر الضعيف في المستحبات. ومن هنا يظهر ضعف ما في تقارير المحقق النائيني رحمته من صحة التمسك بإطلاق البلوغ^(١).

وإلى: أنّ لازمه حجية الخبر الضعيف في الواجبات أيضاً إذا كان دالّاً على الثواب مطابقةً، بل والتزاماً أيضاً، لصدق بلوغ الأجر والثواب على كلتا الدالتين، وهو كما ترى ممّا لا يلتزم به أحد. إلّا أن يقال: إنّ الداعي إلى العمل في الواجبات ليس هو بلوغ الثواب، بل الداعي له هو الفرار من العقاب، فتدبر.

وقيل: إنّ ظاهر صحيحة هشام المتقدمة هو استحباب نفس العمل من دون دخل للبلوغ فيه^(٢). وهذا هو الذي استظهره المصنف رحمته من الصحيحة المتقدمة بتقريب: أنّ ترتب الثواب على العمل الذي بلغه أنّه ذو ثواب يتصور على وجهين: أحدهما: ترتبه عليه برجاء إدراك الواقع، وهذا ثواب انقيادي لا يتوقف على وجود أمر مولوي استجابي متعلق بالعمل، لعدم الحاجة إليه مع كون نفس الانقياد مقتضياً للثواب كالإطاعة الحقيقية، ومعه لا سبيل إلى استكشاف الأمر المولوي الموجب لاستحبابه.

ثانيهما: ترتب الثواب على نفس العمل، وكون البلوغ جهةً تعليلية لا تقييدية، وحيث إنّ الفعل بنفسه لا يصلح لترتب الثواب عليه، فيستكشف من ذلك كونه لأجل الإطاعة المترتبة على الأمر المولوي.

وظاهر الصحيحة هو هذا الوجه، لترتب الثواب فيها على نفس العمل، كترتبه

«١» فوائد الأصول، ج ٣، ص ٤١٢ و ٤١٥

«٢» حقائق الأصول، ج ٢، ص ٢٦٨

على نفس تسريح الحية في «مَنْ سَرَّحَ لحيته فله كذا».

وبالجملة: فمن ترتب الثواب على نفس العمل يستكشف كونه لأجل انطباق

عنوان الإطاعة المتوقفة على الأمر المولوي الاستجابي عليه.

وفيه: أَنَّ الاستكشاف المزبور منوط بعدم قرينةٍ أو ما يصلح للقرينة على

خلافه، ومعها لا مجال للاستكشاف المذكور، واحتفاف الكلام بالفاء ظاهر في كون

العمل متفرعاً على البلوغ، والعمل المنبعث عن رجاء إدراك الثواب هو الانقياد الممتنع

تعلق الأمر المولوي به والترتب على نفسه الثواب، ولا موجب لرفع اليد عن هذا

الظهور. ومعه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوي بنفس العمل والالتزام بترتب الثواب

عليه، حتى يكون وزانه وزان «مَنْ سَرَّحَ لحيته» فاستظهار استحباب نفس العمل من

مثل «مَنْ سَرَّحَ لحيته» في محله، إذ لا مانع منه، بخلاف ما نحن فيه، لوجوده فيه وهو

ظهور الفاء فيما عرفت.

ومنع دلالة الفاء على التأثير والسببية - كما في رسالة شيخنا الأنصاري رحمته

بما لفظه: «بل هي عاطفة على نحو قوله: مَنْ سَمِعَ الأذان، فبادر إلى المسجد كان له

كذا»^(١) - خلاف الاصطلاح، لعدم التقابل بين السببية والعطف، بل العاطفة تارة

تكون للسببية، وأخرى لغيرها.

قال ابن هشام: «و ترد - أي الفاء - على ثلاثة أوجه: أحدها: أن تكون

عاطفة، وتفيد ثلاثة أمور ... إلى أن قال: الأمر الثالث: السببية، وذلك غالب في

العاطفة جملة أو صفة، فالأوّل نحو: فوكزه موسى فقضى عليه، ونحو: فتلقي آدم

من ربّه كلمات فتاب عليه، والثاني نحو: لآكلون من شجر من زقوم، فمأثون منها

البطون»^(٢).

«١» رسائل فقهية، ص ١٥٣

«٢» مغني اللبيب، ج ١، ص ٢١٣ و ٢١٥

فالعاطفية لا تمنع عن السببية والتأثير، بل الغالب عليها في عطف الجملة على مثلها كما تقدم في عبارة المغني هو السببية، فإرادة غيرها من الفاء خلاف الغلبة ومنوطة بالقرينة.

وبالجملة: فجملتا «فعمله» و«فصنعه» في صحيحة هشام وحسنه لم تستعملتا في الإنشاء، حتى يستفاد منهما حجية الخبر الضعيف في المستحبات، كما نسب إلى المشهور، ونفى البعد عنه المحقق النائيني رحمته كما في القرارات ^(١)، وقد حُكي أنه رفع مقامه اختار في الدورة السابقة استحباب العمل، وأن المستفاد من أخبار «من بلغ» قاعدة فقهية، وفي بعض مجالس أنسه مال إلى أن المستفاد منها الإخبار عن ترتب الثواب الموعود على العمل.

وكيف كان، فقد عرفت أن هذا الاحتمال هو أقرب الاحتمالات وأوجهها. وعلى هذا، لا يرد على أخبار «من بلغ» إشكال معارضتها لأدلة حجية خبر الواحد، حتى يجاب عنه تارة: بما عن الشيخ رحمته: «من اختصاص أدلة حجية أخبار الآحاد من الإجماع وآية النبأ بالواجبات والمحرمات، وعدم شمولها للمستحبات» ^(٢).

وذلك لعدم الإجماع على عدم حجية الخبر الضعيف في المستحبات، بل المشهور حجيته فيها. ولاختصاص التعليل بقوله تعالى: ﴿لئلا تصيبوا قومًا بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ بالواجبات والمحرمات، وعدم دلالة على عدم حجية خبر الفاسق في سائر الموارد، فلودلت أخبار «من بلغ» على حجية الخبر الضعيف في المستحبات لم يكن هذا التعليل معارضاً لها.

وأخرى: بما في تقارير المحقق النائيني رحمته من وجهين:

أخذهما: حكومة أخبار «من بلغ» على أدلة حجية خبر الواحد، لأنها ناظرة

«١» فوائد الأصول، ج ٣، ص ٤١٥ - ٤١٦

«٢» رسائل فقهية، ص ١٥٢

إلى أنْ مورد شرائط حجية أخبار الآحاد إنما هو غير الأخبار الواردة في المستحبات، وأما هي، فلا يعتبر فيها تلك الشرائط.

ثانيهما: عدم بقاء موردٍ لأخبار «من بلغ» إن لم تقدّم على أدلة حجية خبر الواحد^(١).

وهذه الأجوبة لا تخلو عن مناقشات، لكن لا يهمننا التعرض لها، إذ لا موضوع للإشكال، لتوقفه على دلالة أخبار «من بلغ» على حجية الخبر الضعيف في المستحبات. وقد عرفت عدم ثبوتهما، وأنّ أظهر الاحتمالات فيها هو الإرشاد إلى ترتب الثواب الموعود على العمل المتفرع على البلوغ، فلا دلالة فيها على إنشاء حكم مطلقاً، لا أصولي ولا فقهي، فلا تعارض بين أخبار «من بلغ» وبين أدلة حجية خبر الواحد حتى يحتاج إلى العلاج بما أفاده العَلَمَان الشيخ والميرزا رَحِمَهُمَا.

تذنب: لا يخفى أنّه يتفرع على النزاع في ما يستفاد من أخبار «من بلغ» من الإرشاد أو الاستحباب أمور:

منها: جواز نية الاستحباب على الثاني دون الأول، إذ بناءً على الإرشاد إلى الثواب لا دليل على استحباب العمل شرعاً، فقصده حينئذٍ تشريع محرم.

وعليه، فجواز نية استحباب الصلوات المذكورة في بعض كتب الأدعية، الواردة بكيفيات خاصة بروايات ضعيفة، مع ثبوت خاصة لكل ليلةٍ من ليالي شهري رجب وشعبان، منوط بدلالة أخبار «من بلغ» على استحباب العمل، أو على حجية الخبر الضعيف في المستحبات، وبدون دلالتها على ذلك لا بدّ من الإتيان بتلك الصلوات رجاءً.

ومنها: جواز أخذ البلل من مسترسل اللحية للمسح، بناءً على استحباب غسله، لأنّه من الماء المستعمل في الوضوء. وأما بناءً على الإرشاد إلى ترتب الثواب

على غَسَله وعدم استفادة استحباب العمل من أخبار « من بلغ » فلا يجوز ، لعدم ثبوت استحباب غسله .

ولكن عن شيخنا الأنصاري رحمته عدم الجواز ، وإن قيل باستحباب غَسَله شرعاً^(١) ، فتنتفي هذه الثمرة لخصوصية في هذا الفرع .

والوجه في عدم الجواز ما حُكي عن كتاب طهارته زيد في علو مقامه من « عدم الدليل على جواز المسح بكل بللٍ من الماء المستعمل في الوضوء وجوباً وندباً ، بل المتيقن بلل المغسول بالأصالة ، كالحية الداخلة في حدّ الوجه » .

والظاهر أنّ هذا الوجه منقول بالمعنى ، فإنّ ما عثرنا عليه في كتاب الطهارة من العبارة التي يستفاد منها هذا الوجه هو ما ذكره الشيخ رحمته ذيل قول المصنف : « ولو جفّ ما على يده أخذ من لحيته ... إلخ » بقوله « ... بل يحتمل أن يجوز المسح بالماء المستعمل لأصل الوضوء ولو من باب المقدمة الوجودية أو العلمية ، فيؤخذ من جزء الرأس الذي غسل مقدماً ، ومن المواضع المشكوكة ، المحكوم بوجوب غَسَلها بقاعدة الاحتياط ، بل ومن المواضع التي حكم باستحباب غَسَلها بمجرد خبر ضعيف أو فتوى فقيهٍ تسامحاً ، لأنّه يكون من أجزاء الفرد المندوب باعتبار اشتماله على هذا الجزء .

لكن في جميع ذلك نظر ، بل لا يبعد وجوب الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل أصالةً^(٢) .

وكيف كان ، فهذا الوجه متين ، لأنّ كلمة « اللحية » في مرسل خلف بن حماد : « إن كان في لحيته بلل فليمسح به »^(٣) وكذا في خير مالك بن أعين : « فإن كان في لحيته بلل ، فليأخذ منه ، وليمسح رأسه »^(٤) وإن كانت مطلقة ، لشمولها للمسترسل

«١» فرائد الأصول ، ج ٢ ، ص ١٥٨

«٢» كتاب الطهارة ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ ، ولاحظ : ص ١٧٧ - ١٧٨

«٣» وسائل الشيعة ، ج ١ ، ص ٢٨٧ و ٢٨٨ ، الباب ٢١ من أبواب الوضوء ، الحديث : ٧٢ و ٧٣

وغيره، لكن الخبرين ضعيفان سنداً، بل ودلالة، لأنّ الكلام قد سبق لبيان جواز أخذ البلل من اللحية، في مقابل الأخذ من سائر الأعضاء، من دون نظرٍ إلى استرسال اللحية وعدمه، فتأمل.

وأما ما أفاده المصنف رحمته في وجه المنع عن أخذ البلل من مسترسل اللحية في تعليقه على براءة الرسائل: «من أنّ المسح لا بدّ من أن يكون ببلل الوضوء، ولا يصح ببلل ما ليس منه، وإن كان مستحباً فيه»^(١).

ففيه: أنّ غسل المسترسل إن كان مستحباً فهو جزء الفرد، لا أن يكون مستحباً نفسياً في الوضوء بحيث يعدّ الوضوء ظرفاً له، لأنّه خلاف ظاهر الأمر بشيءٍ في مركّب، حيث إنّ ظاهره كونه جزءاً أو شرطاً، لا مطلوباً نفسياً جعل المركّب ظرفاً له، فإنّ الأمر وإن كان بطبعه ظاهراً في كون متعلقه مطلوباً نفسياً، لكنه انقلب هذا الظهور الأوّل إلى الظهور الثانوي، وهو الإرشاد إلى الجزئية والشرطية، كما ثبت في محله، كانقلاب ظهور النهي في المبعوضة النفسية إلى المانعة في النهي عن شيءٍ في شيء، كالنهي عن لبس الحرير وما لا يؤكل في الصلاة.

ومنها: ترتب الآثار الوضعية على المستحبات الشرعية، بناءً على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب، دون الإرشاد إلى إعطاء الثواب، كجملة من الأغسال والأدعية التي ورد فيها أجرٌ جزيل بروايات ضعيفة، فإنّه بناءً على استحبابها بأخبار «من بلغ» يترتب عليها ارتفاع الحدث الأصغر، وكذا الوضوءات الواردة في موارد خاصة مع ثواب جزيل بروايات غير معتبرة، فإنّها - بناءً على استحبابها والقول بارتفاع الحدث الأصغر بكل وضوءٍ مستحب يأتي به المحدث - يرتفع بها الحدث، بخلاف البناء على استفادة الإرشاد إلى إعطاء الثواب الموعود من أخبار «من بلغ» فإنّه لا يرتفع الحدث بتلك الوضوءات، كما لا يخفى.

وليعلم أن ترتيب الآثار التكليفية والوضعية الثابتة للمطلوبات الشرعية على المورد - بناءً على استحبابه - مشروط بعدم كون تلك الآثار آثاراً للمستحب بعنوانه الأولي، إذ لو كانت كذلك لم تترتب عليه إذا كان استحبابه بعنوانه الثانوي كبلوغ الثواب، إلا إذا كان البلوغ واسطةً ثبوتيةً لا عروضية، فإذا فرض كون غسل الجمعة بعنوانه رافعاً للحدث، وثبت استحبابه بأخبار « من بلغ » بعنوان عرضي وهو البلوغ، لم يترتب عليه ارتفاع الحدث، كما لا يخفى.

ثم إن هنا أموراً ينبغي التنبيه على جملة منها:

الأول: أنه هل يلحق بالخبر الضعيف فتوى الفقيه برجحان فعلي أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان، من صدق بلوغ الثواب بفتواه، لدلالة الرجحان التزاماً على الثواب. ومن أن البلوغ في عصر صدور الروايات لما كان بالنقل عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فهو منصرف إلى خصوص الإخبار عن حسن، فالإخبار الحدسي الذي منه الفتوى خارج عن منصرف الأدلة.

الحق أن يقال: إن الاستفادة من أخبار « من بلغ » إن كان هو الإخبار عن إعطاء الثواب، كان البلوغ عامّاً لكل من الحسّي والحُدسي، لأنّ مناط البلوغ حينئذٍ هو الاحتمال المقوّم للانقياد، ولا يعتد بالانصراف المزبور. وإن كان الاستفادة منها حجية الخبر الضعيف اختص بالرواية، ولا يشمل الفتوى التي هي خبر حدسي.

وقد عرفت أن أظهر الاحتمالات هو الإرشاد إلى ترتب الثواب الموعد، فيشمل البلوغ كلّاً من الخبر الحسّي والحُدسي، لإيجاد كل منهما الاحتمال المقوّم للانقياد. نعم، لو فرض كشف الفتوى عن الرواية، صدّق عليها البلوغ، فعلى القول بدلالة أخبار « من بلغ » على حجية الخبر الضعيف في المستحبات أو استحباب العمل، لا بأس بالفتوى بالاستحباب.

لا يقال: إنّه كيف تكون فتوى فقيه حجةً على فقيه آخر؟

فإنه يقال أولاً: إن الحجة هي الرواية المحكية بالفتوى لا نفس الفتوى.

وثانياً: إن مستند الاستحباب هي أخبار «من بلغ» والفتوى إنما تحقق الموضوع وهو البلوغ الشامل للمطابقي والالتزامي، والبلوغ بالأحاديث التي تضمنتها كتب العامة، فتشمل أخبار «من بلغ» الصلوات والأدعية المأثورة عن النبي ﷺ بطرقهم في شهر رمضان وغيره من الأزمنة.

الثاني: أنه نُسب إلى المشهور إلحاق الكراهة بالاستحباب في التسامح في دليلها، والوجه في ذلك:

إمّا قاعدة الاحتياط.

وإمّا دعوى استحباب ترك المكروه، وشمول العمل في أخبار الباب للفعل والترك، وأعمية «البلوغ» من الدلالة المطابقة والالتزامية، حيث إن الخبر الضعيف القائم على الكراهة يدل مطابقةً على كراهة الفعل، والتزاماً على استحباب الترك.

وإمّا تنقيح المناط، بتقريب: أن الغرض عدم كون الأحكام غير الإلزامية كالإلزامية في التوقف على ورود رواية معتبرة بها.

أو بتقريب: أن مورد الأخبار وإن كان هو الفعل، إلا أن ظاهرها هو الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث إنه ثواب بالغ، لا لخصوصية فيما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل.

وعليه، فلا بأس بإلحاق الكراهة بالاستحباب كما عن المشهور.

لكن الجميع محدوش، إذ في الأول: أن قاعدة الاحتياط تقتضي التوقف في الفتوى، وعدم الحكم بالكراهة استناداً إلى الخبر الضعيف، ولا تقتضي الحكم بالكراهة أصلاً. نعم مقتضاها الترك عملاً، وهو غير المدعى.

وفي الثاني: أن انحلال الكراهة إلى حكيم استحباب وكراهة خلاف التحقيق الذي ثبت في محله. ودعوى شمول العمل للترك كشموله للفعل كما ترى، فلا يصار إليه بلا دليل. والبلوغ وإن كان أعم من الدلالة المطابقة والالتزامية، لكن أعميته هنا

منوطة بانحلال الكراهة إلى حكمين، وقد مرّت الإشارة آنفاً إلى عدمه .

وفي الثالث: أنّ الحجة هي القطع بالمناط، ودون تحصيله خرط القتاد، فإنّ غاية ما يمكن تحصيله هو الظن بالمناط، إذ لا موجب للقطع بعدم دخل خصوصية الفعل وحمله على المثال، ومن المعلوم أنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً .
وكذا كون الغرض عدم التسوية بين الأحكام الإلزامية وغيرها، فإنّ تحصيل القطع بذلك مع قبح التشريع والافتراء كما ترى .

وبالجملّة: فدعوى تنقيح المناط القطعي بكلا التقريبين المزبورين غير مسموعة، وإن اختار التقريب الثاني بعض أعاضد المحشين رحمهم الله، ولذا ذهب إلى مذهب المشهور من كون الكراهة كالاستحباب في ثبوتها بالخبر الضعيف، وجريان قاعدة التسامح فيها كجريانها في الاستحباب .

لكن قد عرفت أنّه لا مجال للقاعدة في المستحبات، فضلاً عن المكروهات .

الثالث: أنّ الظاهر شمول أخبار « من بلغ » للخبر الضعيف مطلقاً وإن كان موهوم الصدور فضلاً عن مشكوكه، لإطلاق « البلوغ » المؤيد بما في بعض أخباره من « طلب قول النبي » و « التماس ذلك الثواب » و « رجاء ثوابه » الشامل لاحتمال الصدق، فما لم يعلم كذب الخبر يصدق عليه البلوغ .

كما أنّ الظاهر شمول الثواب - وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال - لكل من الأجر الدنيوي والأخروي، فالروايات الضعاف التي تدل على ترتب سعة الرزق وطول العمر ونحوهما على بعض الأدعية أو الصلوات أو الختوم، توجب صدق بلوغ الثواب عليها، فتشمّلها أخبار « من بلغ » .

ولا يصغى إلى دعوى انصراف الثواب إلى خصوص الأخروي، فإنّه بدوي يزول بالتأمّل، خصوصاً بعد ملاحظة ما ورد في كثير من الواجبات والمندوبات من

المصالح و المنافع الدنيوية المترتبة عليها .

و عليه ، فيحكم باستحباب العمل البالغ فيه الأجر الدنيوي بناءً على استفادته من أخبار « من بلغ » و بترتب الثواب الموعود انقياداً بناءً على استفادة الإرشاد منها .
 الرابع : لا تبعد دعوى شمول أخبار « من بلغ » لفضائل المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين و مصائبهم ، و بعض الموضوعات الخارجية ، كما إذا قام خبر ضعيف على صدور معجزاتٍ من المعصومين عليه السلام ، كأمر بعضهم عليه السلام تمثال أسد بافتراس عدو الله تعالى ، أو على أنّ الموضع الخاص مدفن نبي من الأنبياء ، أو رأس الإمام المظلوم سيد الشهداء عليه السلام ، أو مقام عبادة معصومٍ كمقامات مسجدي الكوفة و السهلة أو غيرهما ، أو مسجدية مكان ، أو غير ذلك .

توضيح ذلك : أنّه - بعد أعمية بلوغ الثواب من الدلالة المطابقة و الالتزامية ، و أعمية العمل من الفعل و القول - تشمل أخبار « من بلغ » كلاً من الشبهات الحكمية و الموضوعية ، فلا فرق بين قيام خيرٍ ضعيف على ثوابٍ خاصّ على دعاءٍ مخصوص ، أو صلاة ، أو زيارة معصوم ، و بين قيامه على كون مكانٍ معيّن مسجداً أو مقام معصوم أو مدفنه ، كمدفن هود و صالح على نبينا وآله و عليهما السلام في المكان المعروف الآن في وادي السلام من أرض الغري ، فإنّ الإخبار بهذه الموضوعات يدل التزاماً على ترتب الثواب على الصلاة في المكان الذي قام الخبر الضعيف على مسجديته ، و على زيارة المعصوم في المحل الذي قام الخبر الضعيف على كونه مدفنه عليه السلام . وقد مرّ أنّ البلوغ يصدق على كل من الدلالة المطابقة و الالتزامية .

فعلى القول بدلالة أخبار « من بلغ » على حجية الرواية الضعيفة في المستحبات أو استحباب العمل ، يحكم باستحباب زيارة المعصوم عليه السلام ، و استحباب الصلاة في المكان الذي دلّ الخبر الضعيف على مسجديته أو مدفنيته لمعصوم ، و استحباب نقل الفضائل التي دلّ خبرٌ ضعيف عليها ، و لا يترتب على تلك الموضوعات الثابتة بروايات ضعيفة إلّا استحباب العمل المتعلق بها دون أحكامٍ أخرى ، فلا يحكم بحرمة تنجيس المكان

الذي قام خيرٌ ضعيف على مسجديته، ولا وجوب تطهيره، ولا حرمة مكث الجنب فيه، ولا غير ذلك من أحكام المساجد.

وكذا لا يحكم بحرمة التقدم على قبر المعصوم أو كراهته، بقيام رواية ضعيفة على كون مكانٍ معينٍ مدفنه عليه السلام، بل الثابت بها استحباب خصوص زيارته المطلقة والحضور عنده، فلا يثبت بها أيضاً استحباب زيارته بالكيفية الخاصة لمن حضر قبره الشريف، لأنّ ثبوت ذلك كله منوط بكون ذلك المكان مدفنه، والرواية الضعيفة قاصرة عن إثباته.

وغاية ما يمكن أن يدعى دلالة أخبار «من بلغ» عليه هو استحباب العمل المتعلق به، دون غيره من الأحكام والخصوصيات المترتبة على ثبوت الموضوع، كما لا يخفى^١.

وعلى القول بعدم دلالة أخبار «من بلغ» إلّا على ترتب الثواب دون استحباب العمل، فلا يترتب عليه إلّا الثواب الموعود.

ثم إنّه يكفي دليلاً على هذا التنبيه صحيحة هشام وحسنه المتقدمتان، لوضوح صدق البلوغ على كلّ من الدلالة المطابقة والالتزامية.

وإن نقش في صدق السماع - كما في الحسنة - على الدلالة الالتزامية، بدعوى اختصاصه بالنطق، وعدم شموله للوازم المعنى المطابقي وملزوماته، ففي الصحيحة كفاية.

ولوضوح صدق «العمل» على كلّ من القول والفعل اللّذين كلاهما من أفعال الجوارح، فإنّ العمل بكلّ شيء على حسب ذلك الشيء كما في رسالة شيخنا الأعظم رحمته الله في مسألة التسامح^١. ودعوى انصرافه إلى خصوص العمل الصادر ممّا عدا اللسان من الجوارح غير مسموعة.

ولا يخفى أنه مع وفاء صحيحة هشام المتقدمة بالمقصود، لا وجه للتمسك بالنبوي ورواية ابن طائوس كما في الرسالة المشار إليها^١، لعدم ثبوت اعتبارهما. وكذا في التشبث بإجماع الذكرى المعتضد بحكاية ذلك عن الأكثر.

ثم إنه بناءً على دلالة أخبار «من بلغ» على حجية الخبر الضعيف في المستحبات أو استحباب نفس العمل، لا مانع من الإخبار باستحبابه، لعدم صدق عنوان محرم كالكذب المخبري والافتراء والقول بغير العلم عليه، وإن صدق عليه الكذب المخبري واقعاً، إذ المدار في الحسن والقبح العقليين على الصدق والكذب المخبريين، لا الخبريين اللذين لا حكم لهما عقلاً ولا شرعاً.

نعم، لو لم تدل أخبار «من بلغ» على ذلك، كان الإخبار قبيحاً، فالفضيلة أو المصيبة التي قام عليها خبر ضعيف لا يخرج ذكرهما - لضياء القلوب وبكاء العيون - عن محذور الافتراء، لعدم قيام الحجة عليهما حتى يعتقد ناقلهما بصدقهما، فمحذور القبح العقلي والحرمة الشرعية مانع عن جواز نقلهما.

وما دلّ على رجحان الإعانة على البر والتقوى ورجحان الإبقاء على سيد الشهداء عليه الصلاة والسلام لا يصلح لرفع هذا المحذور، لوضوح تقيدهما بالسبب المباح الذي لا يحرز بدليلي رجحان الإعانة أو الإبقاء، حيث إنّ الدليل لا يشمل ما شك في موضوعيته له، فضلاً عما إذا أحرز عدمها، كحرمة الغناء في المراثي والأدعية، وتلاوة القرآن، واستعمال آلات الملاهي لإجابة المؤمن التي هي من المستحبات الأكيدة، فإنّ دليل رجحانها لا يثبت إباحة السبب، ولا يرفع قبح الكذب المخبري.

فارتفاع هذا المحذور منوط بدلالة أخبار «من بلغ» على حجية الخبر الضعيف الدال على تلك الفضيلة أو المصيبة، أو على استحباب نقلها، لوضوح خروج الفضيلة أو المصيبة بسبب قيام الحجة عليهما عن حيز الكذب المخبري القبيح عقلاً والمحرم

شرعاً، فلا بدّ من حمل كلام الشهيد الثاني رحمته الله: «جَوَزَ الأكثر العمل بالخبر الضعيف في القصص والمواظ وفضائل الأعمال»^١ على ما ذُكر من دلالة أخبار «من بلغ» على حجّية الخبر الضعيف، أو استحباب العمل الذي هو نقلها واستماعها وضبطها في القلب، كما في رسالة شيخنا الأعظم^٢، وإلا ففيه المحذور المتقدم، والتخلص عنه منوط بالنقل عن الكتاب المتضمن لها، أو الإسناد إلى مؤلفه.

الخامس: في حكم الفعل الذي ورد باستحبابه رواية ضعيفة، وبعده دليل معتبر من رواية أو غيرها، فعلى ما استظهرناه من أخبار «من بلغ» من كونها إرشاداً إلى ترتب الثواب الموعود على العمل لا إشكال، لجواز اجتماع الاحتمال مع الحجّة التعبدية على الخلاف، فيلتزم بترتب الثواب على العمل، وإن قامت الحجّة التعبدية على عدم استحبابه، إذ لا منافاة بين ما قامت الحجّة غير العلمية على عدم استحبابه، وبين ترتب الثواب عليه لأجل البلوغ الصادق مع الاحتمال المقوم للانقياد.

وأما بناءً على دلالة أخبار «من بلغ» على حجّية الخبر الضعيف في المستحبات، فإن كان البلوغ جهةً تقييدية، فلا تعارض بين أخبار «من بلغ» وبين مدلول الخبر الصحيح، لأن مقتضى الطريقة دلالة الخبر الصحيح على عدم استحباب العمل ذاتاً، وهو يجتمع مع استحبابه بعنوان بلوغ الثواب عليه المترتب على الاحتمال.

وإن كان البلوغ جهةً تعليلية، وقع التعارض بينهما، حيث إنّ ذات العمل مستحب بمقتضى أخبار «من بلغ» وغير مستحب بمقتضى الخبر الصحيح، لأنّ كلاً من الخبرين ينفي احتمال خلافه الموجود في الآخر، فالخبر الضعيف المثبت للاستحباب ينفي احتمال خلافه، كما أنّ الخبر المعتبر ينفي احتمال الاستحباب.

وكذا الحال فيما إذا كان مفاد أخبار «من بلغ» استحباب العمل، فإنّه يجري

«١» الرعاية لحال البداية في علم الدراية، ص ٧٦

«٢» رسائل فقهية، ص ١٥٨

فيه الوجهان المبنيان على الجهة التقييدية والتعليلية.

هذا إذا لوحظت أخبار «من بلغ» مع مدلول الخبر الصحيح.

وأما إذا لوحظت مع أدلة حجية الخبر الصحيح، فالظاهر عدم التعارض بينهما، إذ دليل حجية الخبر الصحيح على الطريقية ينزل المؤدّي منزلة الواقع، ويُلغى احتمال خلافه، وهو الاستحباب، حيث إنّه المحتمل المخالف لمضمونه، وأخبار «من بلغ» تُثبت حجية الخبر الضعيف الذي مدلوله استحباب العمل بعنوان البلوغ، فلا منافاة بين ثبوت الاستحباب له بهذا العنوان، وبين نفيه عنه بعنوانه الأوّل.

نعم، بناءً على تعليلية البلوغ - لا تقييدية - يقع التعارض بين أدلة حجية الخبر الصحيح وأخبار «من بلغ» لورود النفي والإثبات على مورد واحد، وهو الاستحباب بالعنوان الأوّل.

وكذا يتعارض مدلول الخبرين الصحيح والضعيف مع الغض عن اعتبارهما، لكن لا أثر لهذا التعارض، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر غموض ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في رسالة التسامح «من وقوع التعارض بين أخبار - من بلغ - وأدلة ذلك الدليل المعتر، بتقريب: أنّ كلاً منهما يقتضي إلغاء احتمال خلاف مورد الآخر، فيلزم استحباب العمل البالغ عليه الثواب وعدمه، ومقتضى القاعدة التساقط والرجوع إلى الأصل»^(١).

وجه الغموض: ما مرّ آنفاً من اختلاف مورد النفي والإثبات، إذ مورد أخبار «من بلغ» استحباب العمل بعنوان البلوغ، ومورد أدلة ذلك الدليل المعتر نفي استحباب العمل بعنوانه الأوّل، ومن المعلوم عدم التنافي بينهما.

نعم، بناءً على تعليلية جهة البلوغ لا تقييدية يلزم التعارض، لوحدة مورد النفي والإثبات حينئذٍ.

السادس: نُسب إلى المشهور حمل رواية ضعيفة وردت بوجوب شيءٍ على الاستحباب، ومرادهم بالحمل - كما في رسالة شيخنا الأعظم رحمته "١" نقلاً عن صريح شارح الدروس - هو أن يؤخذ بمضمونه من حيث الثواب دون العقاب، لإلغاء دلالتها على اللزوم، وتزيلها منزلة المعدوم.

وكانه ناظر إلى تركّب معنى الوجوب، وعدم ثبوت أحد جزأيه وهو المنع من الترك، وبقاء الجزء الآخر وهو أصل الطلب الدال على الثواب.

وبعبارة أخرى: الرواية الضعيفة أوجبت بلوغ أمرين إلى المكلف: أحدهما الوجوب، وهو غير قابل للثبوت، والآخر الثواب، وهو قابل للثبوت، فالرواية بهذه الحثية مشمولة لأخبار من بلغ.

وفيه أولاً: عدم ثبوت تركّب الوجوب، كما ثبت في محله.

وثانياً: أنّ مقتضى عدم شمول دليل حجية الخبر للرواية الضعيفة سقوطها عن الاعتبار رأساً، والحمل على الاستحباب لا بدّ أن يكون للجمع بين الدليلين، لا بين الدليل وغيره.

وبعبارة أخرى: التصرف في الظهور فرع تسلم الصدور، فإذا انهدم أساس الصدور وحكم بعدمه، فلا موضوع للجمع الدلالي الذي مرجعه إلى التصرف في أصالة الظهور.

وثالثاً: أنّ الثواب البالغ إنّما ثبت للمحدود بالحدّ الوجوبي لا الاستحبابي، ولم يعلم بقاؤه بعد ارتفاع الحدّ الوجوبي، لاحتمال تقوّمه به الموجب لارتفاعه بانتفاء الوجوب، وهذا واضح جداً بناءً على بساطة الوجوب، وعدم تركّبه من طلب الفعل والمنع من الترك.

«١» رسائل فقهية، ص ١٦٤؛ مشارق الشمس، ص ٣٤، في استحباب الوضوء لحمل المصحف

وبالجملة: يمكن أن يكون الإشكال من جهتين:

إحدهما: اختصاص أخبار «من بلغ» - ولو من باب القدر المتيقن - بالثواب الثابت للمحدود بالحد الاستحبابي، لا مطلق الثواب.

ثانيتها: أنه مع الغض عن الجهة الأولى لا دليل على بقاء الثواب بعد ارتفاع الوجوب، ولا مجال لاستصحابه مع تقومه بالوجوب ولو احتمالاً.

فالمتحصل: أنه لم يظهر وجه وجيه لحمل الخير الضعيف الوارد بوجوب شيء على الاستحباب، سواء أكان الوجوب بسيطاً أم مركباً.

ومنه يظهر حال الرواية الضعيفة الدالة على الحرمة المحمولة على الكراهة.

الثالث^(١):

أَنَّهُ لَا يَخْفَى أَنَّ النَّهْيَ عَنْ شَيْءٍ إِذَا كَانَ بِمَعْنَى طَلَبِ تَرْكِهِ فِي زَمَانٍ

٣ - أُنْحَاءُ تَعْلُقِ النَّهْيِ بِالطَّبِيعَةِ

(١) الغرض من عقد هذا الأمر هو تمييز ما تجري فيه البراءة من الشبهات الموضوعية عما لا تجري فيه منها، وبيان ما قيل من منع جريانها فيها مطلقاً أو جريانها فيها كذلك كما عن شيخنا الأعظم، أو التفصيل بين تعلق الحكم بالموضوع على نحو الانحلال، وبين غيره، بجريانها في الأول دون الثاني.

ولمَّا كان كلام المصنف ناظراً إلى ما أفاده الشيخ في الشبهة الموضوعية التحريمية، فلا بأس بالتعرض لكلامه قُبْحُ، ثم توضيح المتن، فنقول: ذَكَرَ الشيخ - بعد التزامه بالبراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية - توهُماً وأجاب عنه، فقال:

«وَتَوْهُمٌ عَدَمُ جَرَيَانِ قُبْحِ التَّكْلِيفِ بِلَا بَيَانٍ هُنَا، نَظَرًا إِلَى أَنَّ الشَّارِعَ بَيَّنَّ حَكْمَ الْخَمْرِ مَثَلًا، فَيَجِبُ حِينَئِذٍ اجْتِنَابُ كُلِّ مَا يَحْتَمِلُ كَوْنَهُ خَمْرًا مِنْ بَابِ الْمَقْدَمَةِ

العلمية ... مدفوع ... إلخ»^(١).

توضيح التوهم: أن أدلة البراءة الشرعية والعقلية لا تجري في الشبهة الموضوعية، كالمائع المردّد بين الحلّ والخمر، ضرورة أن وظيفة الشارع بما هو شارع ليس إلّا بيان الكبريات، مثل «الماء حلال، والخمر حرام» وقد بيّنها ووصلت إلى المكلف حسب الفرض، وإثما الشكّ في الصغرى، وهي كون هذا المائع الخارجي ممّا ينطبق عليه متعلق الحرمة وهو الخمر مثلاً، أم لا، ومن المعلوم أن المرجع في إزالة هذه الشبهة - التي هي من الشبهات الموضوعية - ليس هو الشارع الأقدس.

و حينئذٍ، فلا يحكم العقل بقبح المؤاخذه على تقدير مصادفة الحرام، بأن كان ما شربه من المائع المردّد خمرًا، إذ لا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ضرورة انتقاض عدم البيان بصدور الحكم الكلّي وعلم المكلف به، وتردّد متعلق التكليف بين شيئين لأمر خارجية غير مرتبط بالشارع حتى يرفعه، بل على المكلف نفسه إزالة هذا التردّد والاشتباه.

كما لا يجري فيه مثل حديث الرفع لإثبات الترخيص الظاهري، إذ الحديث إنّما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، وقد عرفت أن ما يكون وضعه بيده هو إنشاء الحكم الكلّي لا غير.

ثم قال تتبيّن في دفع التوهم: «أنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومّة تفصيلاً والمعلومّة إجمالاً ... إلخ».

توضيحه: أن موضوع حكم العقل بقبح المعصية واستحقاق العقوبة عليها هو مخالفة التكليف المنجز، المتوقف على إحراز كلّ من الصغرى والكبرى، ومع الجهل

بالصغرى يكون موضوع قاعدة القبح محققاً، إذ ليس المناط في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان خصوص بيان الشارع، حتى يمنع من جريان القاعدة في الشبهة الموضوعية من جهة صدور البيان وعلم المكلف به، بل المناط فيه قبح مؤاخذه مَنْ لم يتنجّز التكليف في حقّه، سواء أكان عدم التنجّز لعدم بيان الشارع له أصلاً، كما في الشبهة الحكمية الناشئة من فقد النص، أم لإجمال بيانه، أم لمعارضته مع كونه مبيّناً بخطاب آخر مكافئ له، أم للشك في تحقق متعلقه، أم في كون الموجود من مصاديق متعلقه كما في المقام، ففي جميع هذه الموارد تقبّح المؤاخذه، فتجري قاعدة القبح.

وعليه، فبجرد العلم بالكبريات مثل «الخمر حرام» أو «لا تشرب الخمر» غير كافٍ في تنجّز التكليف على المكلف، حتى يقال: يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن الأفراد المشكوكة، كحكمه بلزوم الاجتناب عن المصاديق المعلومة.

وعلى هذا، فينحصر امتثال الخطاب في موردين:

أحدهما: العلم بفردية المانع الخارجي بخصوصه للخمر المحرّم.

والآخر: العلم الإجمالي بخمريّة أحد الإناءين مثلاً.

وأما الخمر المشتبه بالشبهة البدوية، فلا يقتضي نفس الحكم الكلّي وجوب الاجتناب عنه، بل مقتضى أدلة البراءة جواز ارتكابه، فلو ارتكبه المكلف مستنداً إلى مرخص شرعي، فهو معذور في مخالفته لو صادف كونه خمرأً واقعاً، هذا غاية توضيح التوهم ودفعه.

والمتحصل من ذلك حكمه فَيُكْفَرُ بالرجوع إلى البراءة في الشبهة الموضوعية،

حيث قال: «وأما ما احتمل كونه خمرأً من دون علم إجمالي، فلم يعلم من النهي تحريمه» وظاهره جريان البراءة في الأفراد المشتبهة مطلقاً.

والمصنفُ منعَ هذا الإطلاق، وأفاد أنه لا بدَّ في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية من التفصيل بين الطبيعة المنهي عنها بنحو القضية المعدولة وبنحو القضية المحصلة، بيان ذلك: أن متعلق النهي:

تارة يكون نفس الطبيعة بلا نظرٍ إلى ما لها من الحصاص، فتكون القضية الشرعية حينئذٍ معدولة، لكون حرف السلب جزءاً من محمولها، فيكون قولنا: «لا تشرب الخمر» بمنزلة قولنا: «كن لا شارب الخمر».

وأخرى يكون الملحوظ الحصاص ووجودات الطبيعة، بحيث يكون كل وجود من وجوداتها متعلقاً لحكمٍ على حدة، لوجود تمام ملاك الحكم فيه، فتكون القضية الشرعية حينئذٍ قضيةً حقيقيةً ينحلُّ الحكم المأخوذ فيها إلى أحكام عديدة حسب تعدد الموضوعات وأفراد الطبيعة، فيكون قوله: «لا تشرب الخمر» بمنزلة قوله: لا تشرب هذا الخمر ولا تشرب ذلك الخمر وهكذا. نظير العام الاستغراقي الذي يكون كل فردٍ من أفرادِه بحِماله موضوعاً للحكم، كوجوب إكرام كل فردٍ من أفراد العلماء المستفاد من قوله: «أكرم العلماء».

إذا عرفت هذين النحويين من تعلّق النهي بالماهية، فاعلم:

أنه إن كان تعلّق النهي بها من قبيل النحو الأول، فلازمه عدم جواز ارتكاب مشكوك الفردية اعتماداً على أصالة البراءة، لأن مجراها هو الشكّ في التكليف، دون الشك في المحصلّ الراجع إلى الشكّ في الفراغ. والمقام يكون من الثاني، دون الأول، إذ المفروض أن الشكّ ليس في نفس التكليف حتى يجري فيه البراءة، بل الشكّ في الفراغ، لتعلّق النهي بالطبيعة دون الأفراد، فترك الأفراد لازم عقلاً من باب المقدّمة العلمية، لتوقف اليقين بالفراغ عن ترك الطبيعة المنهي عنها على اجتناب ما احتمل كونه فرداً، كترك ما علّم بفرديته لها.

بحيث لو وُجد في ذاك الزمان ^(١) أو المكان ^(٢) ولو دفعةً ^(٣) لما امتثل أصلاً،

وإن كان تعلق النهي بالماهية من قبيل النحو الثاني، فلازمه جواز ارتكاب ما شكّ في فرديته للطبيعة المنهي عنها اعتماداً على أصالة البراءة، لأنّ الشكّ حينئذٍ في ثبوت التكليف، إذ المفروض كون كل فردٍ من أفراد طبيعة الخمر مثلاً محكوماً بحكم على حدة، فالشك في فردية شيءٍ للخمر يستتبع الشكّ قهراً في الحرمة، فتجري فيها البراءة، فيجوز ارتكابه، كما يجوز ارتكاب المشتبه بناءً على تعلق التكليف بنفس الطبيعة، لا الأفراد فيما إذا كان مسبوقاً بترك تلك الطبيعة، فإنّ ارتكاب المشتبه يوجب الشكّ في انتقاض الترك بالفعل، فيستصح ذلك الترك حين ارتكاب المشتبه.

وقد تحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الفرد المشتبه بالشبهة الموضوعية على ثلاثة أقسام:

الأول: المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلّق النهي بها بلحاظ أفرادها.

الثاني: المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلّق النهي بها بما هي، مع كونها مسبوقاً بالترك.

الثالث: المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلّق النهي بها بما هي، مع عدم كونها مسبوقاً بالترك.

وفي الأولين يجوز ارتكاب مشكوك الفردية، وفي الأخير لا يجوز، فما أفاده الشيخ رحمته من جواز ارتكاب الأفراد المشتبهة مطلقاً استناداً إلى البراءة ممنوع.

(١) كالنهي عن الصيد وغيره من تروك الإحرام حاله، بناءً على رجوع النهي إلى قضية معدولة.

(٢) كالنهي عن قطع شجر الحرم ونباته.

(٣) يعني: ولو دفعةً واحدة، إذ من لوازم تعلق النهي بالطبيعة أنّه لو أوجد

كان ^١ «اللازم على المكلف إحراز أنه ^٢ تركه بالمرّة ولو ^٣ بالأصل،

المكلف الشيء المنهي عنه - ولو مرّة واحدة - لم يمثل أصلاً، لكون المطلوب حينئذٍ هو ترك الطبيعة، فبإيجاد فردٍ منها توجد الطبيعة المنهي عنها، فيتحقق العصيان، وإن ترك سائر الأفراد، إذ لا أثر لتركها حينئذٍ في دفع العصيان، كما لا أثر للإتيان بسائر الأفراد أيضاً في تحقق امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة بعد الإتيان بأوّل وجوداتها، كوجوب الستر في الصلاة كما سيأتي التمثيل به.

ومن أمثلة تعلق الحكم بالطبيعة شرائط الصلاة كالطهارة والستر والاستقبال، فإنّ الحكم - أعني به النهي في الموانع، والأمر في الشرائط - متعلق بطبائع هذه الأشياء، فلو أتى بفرد طبيعةٍ من الموانع كالاستدبار مثلاً ولو مرّة واحدة، بطلت الصلاة، ولم يكن أثر للأفراد الأخرى من الاستدبار في فساد الصلاة، كما هو الحال في الشرائط أيضاً، فلو أتى بفرد من طبيعة الستر مثلاً في الصلاة تحقّق الامتثال وصحّت الصلاة، ولا أثر لسائر أفراد الستر في صحّتها.

والحاصل: أنّ مبغوضية الطبيعة في النهي نظير مطلوبيتها في الأمر، فكما يحصل الامتثال هناك بإتيان صرف الوجود من الطبيعة، فكذلك تحصل المعصية هنا بإيجاد صرف الوجود منها.

(١) جواب قوله: «إذا كان» وإشارة إلى النحو الأوّل من تعلق النهي بالطبيعة المعبر عنه بمعدولة المحمول، لكون المطلوب فيه عنواناً بسيطاً وهو الأشاربية، في مثال النهي عن شرب الخمر، والألابسية في النهي عن لبس الحرير، وقد تقدم توضيحه.

(٢) أي: أنّ المكلف ترك الشيء - كشرب الخمر - بالمرّة.

(٣) قيد لقوله: «إحراز» يعني: يكفي استصحاب الترك في مقام الإحراز.

فلا يجوز ^(١) الإتيان بشيء يشكّ معه ^(٢) في تركه، إلّا ^(٣) إذا كان مسبوقاً به ^(٤) ليستصحب ^(٥) مع الإتيان به.

نعم ^(٦) (*) لو كان بمعنى طلب ترك كل فردٍ

(١) هذا نتيجة لزوم إحراز أنّه ترك الفعل المنهيّ عنه بالمرّة، فيما إذا تعلّق النهي بالطبيعة.

(٢) يعني: يشكّ - مع الإتيان بذلك الشيء المشتبه - في أنّه ترك المنهيّ عنه بالمرّة أم لا، حيث كان المطلوب منه تركه رأساً.

(٣) استثناء من قوله: «فلا يجوز» واسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع إلى الشيء المأنيّ به الذي شكّ - مع الإتيان به - في ترك المنهيّ عنه بالمرّة.

(٤) أي: بالترك، يعني: إلّا إذا كان ذلك الشيء المأنيّ به - المشكوك كونه فرداً للمنهّي عنه - مسبوقاً بترك طبيعته، فيستصحب حينئذٍ - مع الإتيان بذلك المشتبه - ترك المنهيّ عنه، فيُحرز ولو تعبدّاً ترك المنهيّ عنه بالمرّة، فيثبت المطلوب، وقد مرّ توضيحه أيضاً.

(٥) أي: يُستصحب ترك الطبيعة مع الإتيان بالمشكوك كونه فرداً لها، فيكون الشكّ في ترك الطبيعة مع الإتيان بمشكوك الفردية من الشكّ في رافعية الوجود.

(٦) استدراك على قوله: «كان اللازم على المكلف إحراز ...» وإشارة إلى النحو الثاني من تعلّق النهي بالطبيعة، المعبر عنه بالمحصّلة السالبة وبالحقيقة

(*) سوق العبارة يقتضي أن يقال: «وإذا كان - أي النهي عن شيء - بمعنى

طلب ترك ... إلخ» لأنّه عدل قوله: «إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان ... إلخ».

منه ^(١) على حدة، لما وجب إلّا ترك ما عُلِمَ أنّه فرد ^(٢)، وحيث لم يعلم تعلّق النهي إلّا بما علم أنّه ^(٣) مصداقه ^(٤)، فأصالة ^(٥) البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

فانقذ بذلك ^(٦): أنّ مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب

والانحلال، لانحلال الحكم فيها إلى أحكام متعدّدة بتعدّد أفراد الطبيعة. وقد مرّ توضيحه أيضاً.

(١) أي: من الشيء الذي تعلّق به النهي.

(٢) كما أفاده شيخنا الأعظم، وقد تقدّم توضيح كلامه، فراجع (ص ٤٦٤).

(٣) الضمير راجع إلى الموصول في «بما علم» المراد به الشيء.

(٤) أي: مصداق الشيء المنهي عنه كالخمر.

(٥) جواب «وحيث» يعني: فتجري البراءة في المائع المشكوك كونه خمرًا.

ووجه جريانها فيه ما تقدّم من أنّ الشكّ حينئذٍ في أصل التكليف، ومن المعلوم أنّ الأصل الجاري فيه هو البراءة. بخلاف النحو الأوّل، فإنّ الشكّ في الفرد المشتبه فيه يرجع إلى الشكّ في الفراغ والسقوط دون الشكّ في ثبوت التكليف، فلذا لا تجري فيه البراءة.

(٦) يعني: ظهر بما ذكرناه - من أنّ تعلّق النهي بالطبيعة يتصوّر على نحوين - أنّ مجرد العلم بجرمة شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عمّا شكّ في فرديّته له إلّا في صورة واحدة، وهي ما إذا تعلّق النهي بالطبيعة ولم تكن مسبوقاً بالترك، فيجب حينئذٍ - بقاعدة الاشتغال - الاجتناب عن الفرد المشتبه، كوجوب الاجتناب عن الفرد المعلوم.

وأما إذا تعلّق النهي بالأفراد أو بالطبيعة مع سبق الترك، فلا بأس بارتكاب

عن أفراد المشتبهة، فيما ^(١) كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فردٍ على حدة ^(٢)، أو كان ^(٣) الشيء مسبوقاً بالترك، وإلا ^(٤) لَوَجِبَ الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوبُ شيءٍ إحراز إتيانه إطاعةً لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم ^(٥) إتيانه امتثالاً لنهيه. غاية الأمر ^(٦) كما يُحرز وجود الواجب

المشتبه.

أمّا الأول، فلاصلة البراءة.

وأمّا الثاني، فلاحراز ترك الطبيعة مع الإتيان بالمشتبه بالاستصحاب.

ولا فرق في لزوم إحراز ترك الطبيعة بين إحرازه بالوجدان أو بالتعبد، كما مرَّ في أوائل التنبيه الثالث.

فقول المصنف: «فانقذ بذلك» إشارة إلى ضعف ما أفاده الشيخ من جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية مطلقاً، بل لابدّ من التفصيل الذي ذكرناه. (١) متعلق بـ «لا يوجب».

(٢) كما هو مفاد القضية السالبة المحصّلة.

(٣) كما هو مفاد تعلق النهي بالطبيعة على نحو القضية المعدولة، مع سبق الطبيعة بالترك.

(٤) أي: وإن لم يكن المطلوب بالنهي طلب ترك كل فردٍ على حدة، أو لم يكن مسبوقاً بالترك، لَوَجِبَ الاجتنابُ عقلاً عن الأفراد المشتبهة.

(٥) عطف تفسير لقوله: «تركه».

(٦) غرضه تعميم الترك لصورة إحرازه تعبداً، يعني: أن الإحراز لا ينحصر في الإحراز الوجداني، بل يعمّ التعبد، كما هو الحال في الإحراز بالنسبة إلى وجود

بالأصل^(١)، كذلك يحرم ترك الحرام به^(٢) (*). والفرد^(٣) المشتبه وإن كان

الشيء، كإحراز الطهارة باستصحاب الوضوء.

(١) أي: بالأصل العملي، وهو متعلق بـ «يحرم» في قوله: «كما يحرم».

(٢) أي: بالأصل.

(٣) إشارة إلى ما أفاده شيخنا الأعظم في المقام بالنسبة إلى الفرد المشتبه، وحاصله: أن الفرد المشتبه من المنهي عنه وإن جاز ارتكابه بمقتضى أصالة البراءة مع الغض عن العلم بجرمة صرف الطبيعة، كما أفاده تتبع بقوله: «فلا فرق بعد فرض عدم العلم بجرمته، ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه، وبين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه كشرب التبن في قبح العقاب عليه»^(١).

إلا أنه نظراً إلى العلم بجرمة صرف الطبيعة لا مورد لأصالة البراءة هنا، بل المقام مجرى قاعدة الاشتغال، لما عرفت مفصلاً من أن تعلق النهي بالطبيعة إن كان بنحو القضية المعدولة، كان المعلوم حرمة صرف الطبيعة، ومقتضى ذلك وجوب الاجتناب عمّا احتمل فرديته لها، كوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومة، ضرورة

(*). هذا في الحرام النفسي، وكذا الغيري المأخوذ شرطاً للمأمور به، كما إذا فرض أن «لا لابسية ما لا يؤكل لحمه» من شرائط المصلّي، فإنه لا مانع من استصحاب هذا الوصف حين لبس اللباس المشكوك كونه ممّا يؤكل، بخلاف ما إذا كان من شرائط المأمور به، كما إذا فرض أنه يعتبر في الصلاة كون لباس المصلّي ممّا يؤكل، فإذا لبس اللباس المشكوك كونه ممّا يؤكل، فاستصحاب لا لابسية ما لا يؤكل لا يجدي، لعدم إثباته كون هذا اللباس ممّا يؤكل، إلا على القول بحجية الأصول المثبتة.

مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلّا^١ أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب^٢ التحرّز عنه، ولا يكاد يحرز إلّا بترك المشتبه أيضاً^٣ (*) فتفطن.

أنّ العلم بتعلّق التكليف بالطبيعة - دون الأفراد - بيان وارد على أصالة البراءة ورافع لموضوعها، فالشكّ في انطباق الطبيعة على الفرد المشتبه ليس مجرى لها، لتوقف العلم بتحقيق هذا الترك الواجب على الاحتراز عن المشتبه. نعم، لا بأس بإجراء البراءة في المصداق المشكوك إذا كانت القضية سالبةً محصّلة، كما تقدّم.

(١) هذا ردُّ لما أفاده الشيخ الأعظم، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «إلّا أنّه نظراً إلى العلم بجرمة صرف الطبيعة ... إلخ».

(٢) خبر «أنّ قضية» وضمير «عنه» راجع إلى الفرد المشتبه.

(٣) يعني: كوجوب الاجتناب عمّا علّم فرديته للطبيعة.

(*) لما عرفت من أنّ مقتضى مطلوبة عنوانٍ بسيط - أعني به وصف اللاشاربية مثلاً - هو ترك كلّ ما يحتمل فرديته للطبيعة، إذ لا يحرز هذا الوصف إلّا بترك محتمل الفردية كمعلومها، فالإقتصار على ترك معلوم الفردية يندرج في الشكّ في المحصّل الذي هو مجرى قاعدة الاشتغال، لا في الشكّ في التكليف الذي هو مجرى أصالة البراءة.

ومن هنا يظهر ضعف ما قد يقال: «من جريان البراءة في محتمل الفردية وجواز ارتكابه، نظراً إلى أنّ صرف الوجود عبارة عن صرف المفهوم الصالح للانطباق على القليل والكثير، فالشكّ في فردية شيء للطبيعة ملزوم للشكّ في سعة دائرة متعلق التكليف وضيقتها، الموجب للرجوع إلى البراءة، فلا موجب حينئذٍ لترك محتمل الفردية

للطبيعة. وليس المقام من الشك في المحصل حتى يجري فيه الاشتغال دون البراءة، إذ لا بدّ فيه من مغاييرته للمتحصل الواجب خارجاً، وهي مفقودة في المقام، لكون صيرف المفهوم عين القليل والكثير في ظرف انطباقه عليهما، لا غيرهما، فضابط المحصل أجني عما نحن فيه»^(١).

وجه الضعف: أنّه - بناءً على ما مرّ من رجوع مثل قضية «لا تشرب الخمر» إلى المدولة - ينطبق ضابط المحصل على المقام، إذ المفروض أنّ المتحصل الواجب هو العنوان البسيط أعني به اللاشاربية مثلاً، وذلك مغاير لمحصّله الذي هو ترك كلّ شيءٍ عُلِمَ أو احتمل كونه فرداً للطبيعة، لأنّ العلم بتحقيق الواجب وهو العنوان البسيط منوط بالترك المستوعب لمحتمل الفردية أيضاً، فلا تجري البراءة في محتمل الفردية مع العلم بالمكلف به وعدم إجمال فيه، وكون ترك الأفراد مقدّمةً لحصول العلم به، ولا دليل على اعتبار أزيد من هذه المغايرة بين المتحصل الواجب ومحصّله.

هذا، ممّا لا ينبغي الإشكال فيه. إنّما الإشكال في أنّ الظاهر من تعلق النهي بشيءٍ هل هو لزوم تحصيل عنوان بسيط كاللاشاربية للخمر، والالابسية لما لا يؤكل مثلاً أم لا؟ حيث إنّ صور تعلق النهي بالطبيعة كثيرة:

إحداها: تعلقه بها بنحو السريان، بحيث يكون كلّ فرد من أفرادها متعلقاً للحكم، فترك بعضها إطاعة وارتكاب غيره عصيان، والمرجع في الشكّ في فردية شيءٍ للطبيعة حينئذٍ هو البراءة.

ثانيها: تعلقه بها بنحو صيرف الوجود، الصادق على أوّل وجود الطبيعة، بحيث يكون هو المحرّم دون سائر وجوداتها، فإذا شكّ في فردية شيءٍ لها، فالظاهر جواز ارتكابه، بل جواز ارتكاب معلوم الفردية أيضاً بعد ارتكاب أوّل وجوداتها المفروض

حرمته، ضرورة أنّ المحرّم - وهو أوّل وجوداتها - قد أتى به، فلا دليل على حرمة سائر الوجودات.

وعليه، فلا مانع من جريان البراءة، ولا مورد لقاعدة الاشتغال، إذ ليس الشكّ في سقوط التكليف، بل الشكّ إنّما هو في ثبوته، كما لا يخفى.

ثالثها: تعلقه بها بنحوٍ يكون مجموع وجوداتها موضوعاً واحداً تعلق به النهي، لا كلّ واحدٍ منها بالاستقلال، فعصيان النهي حينئذٍ منوط بارتكاب الجميع دون البعض، فلو ارتكب البعض وترك الآخر لم يتحقق العصيان.

ولعلّ من هذا القبيل النواهي المتعلقة بتصوير ذوات الأرواح وتغطية المحرم رأسه وحلقه له، لإمكان أن يدعى أنّ المنهي عنه حرمة تصوير مجموع البدن، لا كلّ جزءٍ من أجزائه بالاستقلال، وكذا تغطية رأس المحرّم وحلقه له، وتنقيح البحث في هذه المسائل موكل إلى محله.

وكيف كان، فيجوز في هذه الصورة ارتكاب بعض الأفراد المعلومة فضلاً عن المشكوكة، بل يجوز الاقتصار في الترك على الأفراد المشكوكة وارتكاب جميع الأفراد المعلومة، لكونه من صغريات الأقل والأكثر، حيث إنّ الحرام المتيقن هو الأكثر، فيقتصر في الترك عليه، وفي الأقل وهو الأفراد المعلومة تجري البراءة، على العكس في الواجبات، فإنّ المتيقن منها هو الأقل، فهو الواجب، وتجري البراءة فيما عداه وهو الأكثر.

رابعها: تعلقه بنفي الطبيعة بنحو القضية المعدولة، بحيث يكون المطلوب عنواناً بسيطاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

وهذه الوجوه الأربعة هي محتملات تعلق النواهي بالطبائع ثبوتاً. ولعلّ الاستظهار منها يختلف باختلاف الموارد، فالمرجع خصوصيات الأدلة.

ولا يخفى أنّ تفصيل المصنف وإن كان متيناً ثبوتاً، لكن لا دليل عليه إثباتاً، حيث

إنّ ظاهر القضايا هو السلب المحصّل لا المعدولة، لاحتياجها إلى مؤونة زائدة ثبوتاً وإثباتاً.

وعليه، فقول شيخنا الأعظم رحمته بجران البراءة مطلقاً، ناظر إلى ما هو الغالب في مقام الإثبات.

ثم إنّ ما تقدم في الشبهة التحريمية يجري في الشبهة الوجوبية أيضاً، فإذا قال: «أكرم العالم» فتارةً يراد به وجوب إكرام طبيعة العالم، بحيث لو لم يُكرم فرداً من أفرادها لم يُطع أصلاً وإن أكرم سائر الأفراد.

وأخرى يراد به وجوب إكرام كلّ فرد من أفرادها بنحو العام الاستغراقي. فعلى الأوّل: يجب إكرام كلّ مشتبّه فضلاً عن معلوم العالمية، لأنّ امثال وجوب إكرام الطبيعة المطلقة لا يحرز إلّا بإكرام الفرد المشتبه، فهو من قبيل الشكّ في المحصّل، فيجب ذلك أيضاً، لتوقف العلم بمحصول غرض المولى عليه.

وعلى الثاني: لا يجب إكرام الفرد المشتبه، لكونه شكّاً في التكليف، إذ المفروض تعلق الحكم بالأفراد، والشكّ في فردية شيءٍ شكّ في موضوعيته، والشكّ في الموضوع يستتبع الشكّ في الحكم.

الرابع^(١) :

أَنَّهُ قد عرفت^(٢) حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى أَنَّهُ مطلقاً كذلك^(٣)، حتى^(٤) فيما كان هناك حجةٌ على عدم الوجوب أو الحرمة،

٤ - التبعض في الاحتياط المخلّ بالنظام

(١) الغرض من عقد هذا الأمر بيان جهات ثلاث متعلقة بالاحتياط :

إحداها : حُسْنُهُ حتى مع قيام الدليل على نفي التكليف .

ثانيها : كون حسنه محدوداً بما لم يستلزم اختلال النظام .

ثالثها : كيفية التبعض في الاحتياط إذا استلزم الاحتياط التام اختلال النظام ،

وقد تعرض لهذه الجهات الثلاث شيخنا الأعظم في ثالث تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية ، كما ستقف على بعض كلماته .

(٢) يعني : في صدر التنبيه الثاني، حيث قال : «إِنَّه لا شبهة في حسن الاحتياط

شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية ...» (راجع (ص ٣٩٧).

(٣) يعني : حَسَنَ عقلاً وشرعاً .

(٤) بيان للإطلاق، وضمير «أَنَّهُ» راجع إلى الاحتياط، وهذا إشارة إلى

أو أمانة^(١) معتبرة على أنه^(٢) ليس فرداً للواجب^(٣)

الجهة الأولى، وحاصلها: أن الاحتياط حسن مطلقاً، حتى في صورة قيام حجة على عدم التكليف الإلزامي في الشبهات الحكمية، كما إذا فرض قيام دليل على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو عدم وجوب السورة في الصلاة، أو قيام بيّنة مثلاً على عدم كون المشتبه بالخمر بحكم الخمر حتى يحرم شربه، فإنه لا ريب في حسن الاحتياط في هذه الصورة أيضاً، كحُسنه في صورة عدم قيام حجة على نفي التكليف، إذ الاحتياط - لكونه محرزاً للواقع عملاً - حسن عقلاً، فإنه مع قيام الحجة على عدم التكليف الإلزامي لا ينتفي موضوع حُسنه، وهو احتمال وجود التكليف واقعاً.

ومن المعلوم أن حُسنه مبني على رجاء تحصيل الواقع وإدراك المصلحة التمسك بالأمرية، لا على خصوص تحصيل المؤمن من العقاب، حتى يتوهم عدم بقاء الموضوع للحسن العقلي عند قيام حجة على نفي التكليف واقعاً، لعدم العقاب على مخالفته حينئذٍ لتوسعة الشارع على المكلف عند اشتباه التكليف.

قال شيخنا الأعظم رحمته: «الثالث: أنه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً حتى فيما كان هناك أمانة على الحل، مغنية عن أصالة الإباحة ...»^(١).

(١) معطوف على قوله: «حجة على ...» وهذا في الشبهة الموضوعية.

(٢) الضمير زاجع إلى الموصول في «فيما» المراد به المورد الذي يحتمل التكليف الإلزامي فيه.

(٣) كقيام البيّنة على عدم عالمية زيد مثلاً، مع وجوب إكرام العالم، فإن إكرام زيد - لكونه ممّا يحتمل مطلوبيته - حسن بلا إشكال.

أو الحرام^(١)، ما لم يخل^(٢) بالنظام

(١) كقيام البيّنة على عدم خيرية هذا المانع المشتبه، فإن ترك شربه ترك لما يحتمل مبعوضيته، وهو أيضاً حسن عقلاً.

(٢) ظرف لقوله: «مطلقاً كذلك» وإشارة إلى الجهة الثانية، يعني: أن حُسن الاحتياط مطلقاً - عقلاً ونقلاً - منوط بعدم إخلاله بالنظام، فإذا بلغ حدّ الإخلال به لم يكن حسناً ولا راجحاً شرعاً.

أمّا عدم حسنه العقلي، فلأنّ ما يوجب اختلال النظام قبيح عند العقلاء، لأنّه من مصاديق الظلم الذي هو التجاوز عن حدود العدل والإنصاف.

وأمّا عدم رجحانه الشرعي، فلأنّ المانع عن رجحانه في هذا الحال موجود، وهو كون الإخلال بنظام النوع مبعوضاً للشارع.

وعليه، فالمستفاد من ظاهر العبارة هو عدم حُسن الاحتياط عند لزوم اختلال النظام، لا عدم تحقّقه وصدقه.

وبعبارة أخرى: لزوم اختلال النظام رافع لحُسن الاحتياط، لا مانع عن نفس الاحتياط، فالسالبة حينئذٍ تكون بانتفاء المحمول، يعني: أن قولنا: «الاحتياط حسن» يؤول - عند اختلال النظام - إلى قولنا: «الاحتياط لا يحسن» لا إلى قولنا: «الاحتياط لا يمكن».

والوجه فيه واضح، فإنّ المناط في صدق الاحتياط - وهو الجمع بين المحتملات لفرض إدراك المصلحة الواقعية، وإحراز الواقع المحتمل - موجود عند إخلاله بالنظام أيضاً، فالاحتياط متحقق عند الإخلال، لكنه غير حسن، لمزاحمة حُسنه العقلي بالقبح الطاري عليه من جهة استلزامه اختلال النظام. ولكن هذا العنوان العارض لا يوجب تبدل المصلحة الواقعية حتى لا يكون إحرازها

فعلاً^(١)، فالاحتياط

احتياطاً (*).

(١) قيد للاختلال، يعني: أن الرفع لنفس الاحتياط أو حسنه هو الاختلال الفعلي دون الشأني، فهو قبل وصوله إلى حدّ الإخلال بالنظام حسن.

(*) فما في بعض الحواشي من أن السالبة تكون بانتفاء الموضوع «لأنّ الاحتياط هو الإتيان بمحتمل المطلوبية، ومع القطع بالمبغوضية الناشئة من استلزامه لاختلال النظام لا يعقل كونه احتياطاً»^(١)، لا يخلو من غموض، إذ المصلحة القائمة بالحكم الواقعي المحتمل باقية على حالها حتى فيما إذا استلزم إحرازها الاختلال، وليس مبغوضية الإخلال بنظام النوع في عرض المصلحة الواقعية المحتملة حتى يحصل الكسر والانكسار مع عدم الغلبة، بل هي في طول ملاك الواقع، كالمصلحة التسهيلية التي هي في طول المصلحة الواقعية، ومتأخرة عنها، ولا تسري إلى الواقع حتى يصير منهياً عنه. ومنه يظهر أنّ ما أفاده بعض المدققين من «عدم رجحان الاحتياط المخل بالنظام شرعاً، نظراً إلى وجود المانع منه، وهو لغوية تصديق البعث»^(٢) في غاية المتانة. وتوهم عدم رجحانه في هذا الحال «لعدم المقتضي له، لأنّ الاحتياط هو الإتيان بمحتمل المطلوبية، ومع احتمال المبغوضية - فضلاً عن القطع بها - كما في المقام لا مقتضي لتشريع الاحتياط» ممنوع، لأنّه نشأ من الغفلة عن مبناه بُذِرَ في جعل وجوب الاحتياط مولوياً ناشئاً من نفس الغرض القائم بالحكم الواقعي، فمصلحة الواقع باقية حتى في حال الاختلال، غير أنّ الاختلال مانع عن تداركها، فالمقتضي لجعله موجود، ويرجع المحذور إلى المانع، وهو عدم إمكان تصديق البعث نحوه.

«١» حاشية المحقق المشكيني المطبوعة مع الكفاية، ج ٢، ص ٢٠٢ (الحجرية)، ج ٤، ص ١٤٢، (الطبعة الحديثة)

«٢» نهاية الدراية، ج ٤، ص ٢٠٨

قبل ذلك ^١ مطلقاً يقع حسناً، كان ^٢ في الأمور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها، وكان ^٣ احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً، كانت ^٤ (*) الحجة على

(١) أي: قبل الإخلال الفعلي بالنظام، والمراد بحُسْنه مطلقاً هو حسنه من ثلاث جهات إحداها: الاحتمال، ثانيها: المحتمل يعني المورد، ثالثها: وجود الحجة على عدم التكليف، أو عدم وجودها، كما سيوضح.

(٢) هذا بيان لإطلاق حُسْن الاحتياط من حيث المحتمل، يعني: أن الاحتياط، غير المخلّ بالنظام حسن، سواء أكان مورده الأمور المهمة كالدماء والأعراض، أم الأمور غير المهمة كسائر التكاليف الشرعية.

(٣) عطف على «كان» وهو بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث الاحتمال، يعني: أن موضوع حكم العقل بحسن الاحتياط وحكم الشرع بوجوبه هو احتمال التكليف، سواء أكان هذا الاحتمال ظناً أم شكاً أم وهماً، فالإتيان بالفعل المظنون وجوبه - بظنٍ غير معتبر - إطاعة حكمية للمولى، فهو حسن عقلاً وراجح شرعاً، كما أن الإتيان بالفعل المشكوك أو الموهوم وجوبه إطاعة حكمية أيضاً.

وكذا الكلام في ترك الحرام المظنون أو المشكوك أو الموهوم، فإنه حسن عقلاً وراجح شرعاً، ولا ترجيح للاحتمال القويّ على الضعيف في مراعاة الاحتياط فيه دونه، لأنّ الظنّ بالتكليف لما لم يكن معتبراً - كما هو المفروض في المقام - كان مساوياً للشكّ والوهم، فلا تكون قوة الاحتمال فيه مرجحاً له على أخويه حتى يراعى الاحتياط فيه دونهما، بعد اشتراك الجميع في عدم الاعتبار.

(٤) هذا بيان لإطلاق حُسْن الاحتياط من حيث وجود الحجة على عدم

(*) هذه الجملة مستدركة بما أفاده في صدر التنبيه بقوله: حتى فيما كان هناك

خلافه أو لا. كما أن الاحتياط الموجب لذلك^(١) لا يكون حسناً كذلك^(٢)، وإن كان^(٣) الراجع لمن التفت

التكليف أو عدم وجودها، يعني: أن نفس رعاية احتمال التكليف أمرٌ مرغوب فيه، سواء أكان هناك حجة معتبرة على عدم التكليف الإلزامي في البين، أم لم يكن دليل معتبر على نفيه، فيبقى نفس احتمال التكليف الواقعي غير المعارض بشيء، وهو الموضوع لحكم العقل والنقل بطلوبية الاحتياط.

وفي هذا إشارة إلى ردّ ما احتمله شيخنا الأعظم في حُسن الاحتياط من الفرق بين وجود أمانة على الإباحة وعدمه، قال رحمته: «ويحتمل التبعض بين مورد الأمانة على الإباحة، وموارد لا يوجد إلا أصالة الإباحة، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات على الثاني دون الأوّل، لعدم صدق الشبهة بعد الأمانة الشرعية على الإباحة»^(١).

(١) أي: لاختلال النظام فعلاً.

(٢) يعني: لا يكون حسناً مطلقاً، سواء أكان الاحتمال قوياً أم ضعيفاً، وسواء أكان المحتمل مهماً أم لا، وسواء وُجدت الحجة على خلافه أم لا.

(٣) هذا إشارة إلى الجهة الثالثة، أعني بها بيان كيفية التبعض في الاحتياط المستحب إذا استلزم الاختلال بالنظام، وتوضيحه: أن المكلف إذا التفت من أوّل الأمر إلى أن الاحتياط التام يؤدي إلى اختلال النظام، كان الراجع له التبعض في الاحتياط، بمعنى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، والتبعض في الاحتياط يكون بأحد وجهين:

إلى ذلك^(١) من أوّل الأمر ترجيح بعض الاحتمالات احتمالاً أو محتملاً^(٢)،

الأوّل: ترجيح بعض الأطراف بحسب المحتمل، فإنّ كان المورد ممّا اهتمّ به الشارع كالدماء والأموال، قدّمه على غيره، سواء أكان احتمال التكليف قوياً أم ضعيفاً، فالموارد المهمة - على هذا الوجه - أولى بالاحتياط من غيرها، ولا عبرة بقوة الاحتمال وضعفه حينئذٍ.

قال شيخنا الأعظم: «ويحتمل التبعض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى، يحتاط فيه، وإلا فلا ... إلخ»^(٣).

الثاني: ترجيح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، فإذا كان هناك تكاليف متعدّدة محتملة، بعضها مظنون وبعضها مشكوك أو موهوم، أخذَ بالمظنون، وترك الاحتياط في غيره، فقويّ الاحتمال على هذا الوجه أولى بالاحتياط من ضعيفه، ولا عبرة بالمحتمل حينئذٍ، سواء أكان من الأمور المهمة أم لا.

قال شيخنا الأعظم «... فيحتمل التبعض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات، وأمّا المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخلّ بالنظام ... إلخ»^(٤).

(١) أي: التفت إلى أنّ الاحتياط موجب للاختلال، كما إذا كانت أمور متعدّدة مشتبّهة مورداً لابتنائه، والتفت إلى أنّ الاحتياط في جميعها مخلّ بالنظام.

(٢) قيدان لـ «بعض الاحتمالات» فإذا احتمل وجوب فعلٍ احتمالاً ضعيفاً، وكان المحتمل من الأمور المهمة، بحيث لو كان وجوبه معلوماً لاهتمّ به الشارع، ترجّحت مراعاة المحتمل، فيحتاط فيه نظراً إلى أهميته. كما أنّه لو احتمل وجوب فعلٍ

احتمالاً قوياً، ولم يكن المحتمل من الأمور المهمة، ترجّحت مراعاة الاحتمال، فيحتاط فيه بالإتيان به، نظراً إلى أهمية الاحتمال.

هذا، بناءً على كون «أو» للترديد أو التقسيم. وأمّا بناءً على كونه للتخيير - كما استظهره بعض المحشين - فربما يورد على المصنف رحمته بأنّ لازم كلامه عدم رجحان الاحتياط في الفرض الأوّل، وهو كون محتمل الوجوب - بالاحتمال الضعيف - من الأمور المهمّة، ضرورة أنّ إطلاق حكمه بالتخيير بين الأخذ بجانب الاحتمال أو المحتمل هو التخيير في المحتمل المهمّ بالاحتمال الضعيف، ولا يظنّ الالتزام به.

لكن فيه: أنّه لا دليل على كون «أو» العاطفة للتخيير، ولا أقلّ من احتمال كونه للترديد، كما هو ظاهر كلام الشيخ المتقدم، حيث لم يجزم بترجيح جانب الاحتمال ولا المحتمل، بل اقتصر على قوله: «ويحتمل ... فيحتمل».

وعليه، فغرض المصنف هو رعاية الاحتياط في كلّ موردٍ مخصوصه، وأنّ الترجيح قد يكون بحسب الاحتمال، وقد يكون بحسب المحتمل، فلا إطلاق لكلامه حتى ينتقض بما ذكر.

(١) لعلّه إشارة إلى أنّ حُسن الاحتياط قبل الإخلال وعدم حُسنه حينه، إنّما هو بالإضافة إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبة إلى تكاليف متعدّدة، وأمّا بالإضافة إلى الجمع بين محتملات تكليف واحد، فهو مبني على إمكان الانفكاك بين الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية، فلاحظ وتدبّر.

فصل ١١

إذا دار الأمر بين وجوب شيءٍ وحرمة،

دوران الأمر بين المحذورين

(١) عقدَ المصنف عليه السلام هذا الفصلَ لبيان حكم دوران الأمر بين المحذورين يعني الوجوب والحرمة، وقد عقد له شيخنا الأعظم مسائل أربع بملاحظة منشأ الدوران، ضرورة أن دوران حكم الواقعة بين الوجوب والحرمة يكون:

تارةً: لعدم الدليل على تعيين أحدهما، بعد قيام الدليل على أصل الإلزام الدائر بينهما، كما في اختلاف الأمة على قولين، مع العلم بعدم الثالث.

وأخرى: لإجمال النصّ، وهو إمّا من جهة هيئته، كالأمر المردّد بين الإيجاب والتهديد، الدالّ على كون المتعلق منهياً عنه، وإمّا من جهة المادة، كما لو أمر بالتحرز عن أمرٍ مردّد بين فعل الشيء وتركه.

وثالثةً: لتعارض النصّين اللذين أحدهما يأمر به والآخر ينهى عنه، وهذه المسائل الثلاث للشبهة الحكمية.

ورابعةً: للشبهة الموضوعية، كما إذا وجب إكرام العدول وحرّم إكرام الفسّاق، واشتبه حال «زيد» من حيث الفسق والعدالة لبعض الأمور الخارجية - مع وضوح

مفهوم العدالة لا لإجمال مفهومها، وإلاّ دخل في إجمال النصّ - ولم يكن هناك أصل موضوعي يدرجه تحت أحد العناوين.

هذا ما عليه شيخنا الأعظم في تريبع مسائل هذا البحث، وسيأتي بيان مختاره. ولكن المصنف - جرياً على ما أسّسه في أوّل بحث البراءة من عقد فصلٍ واحد لجميع المسائل، لوحدة المناط فيها - عقد هنا أيضاً فصلاً واحداً لجميعها، فلا وجه لعقد مسائل متعددة.

ولا بأس ببيان مثال للشبهة الحكمية، وهو ما بيّنه في أوثق الوسائل بقوله: «ويمكن أن يمثّل له بما اختلفوا فيه من اشتراط الدخول في ثبوت العدة على الحائل بالطلاق كما هو ظاهر المشهور، أو تكفي فيه المساحقة من مقطوع الذّكر السليم الأتنيين، كما حكى عن الشيخ في مبسوطه، قال: وجبت عليها العدة إن ساقها، فإن كانت حاملاً فبوضع الحمل، وإلاّ فبالأشهر دون الأقراء، فإذا طلقها بعد المساحقة بالطلاق الرجعي وراجعها قبل انقضاء عدّتها، فالتمتع بها بالدخول أو غيره بعد المطالبة منه يتردّد بين الوجوب والحرمه، عند من اشتبه عليه حكم المسألة»^(١) (*).

(*). لكن الذي عثرنا عليه في المبسوط هو هذا: «وإن كان قد قطع جميع ذكره فالتسبّ يلحقه، لأنّ الخصيتين إذا كانتا باقيتين فالإنزال ممكن، ويمكنه أن يُسحق ويُنزل، فإن حملت عنه اعتدّت بوضع الحمل، وإن لم تكن حاملاً اعتدّت بالشهور، ولا يتصور أنّ تعتد بالأقراء، لأنّ عدة الأقراء إنّما تكون عن طلاقٍ بعد دخول، والدخول متعذر من جهته»^(٢).

«١» أوثق الوسائل، ص ٣١٥

«٢» المبسوط، ج ٥، ص ٣٣٨، طبع المكتبة المرتضوية

وتوضيحه: أنّ المقطوع الذكر المتعذرّ عليه الدخول إذا ساحق زوجته ثم طلقها، فإن كانت المساحقة في حكم الدخول، فطلاقها رجعي. وحينئذٍ فلو طلب الزوج منها الاستمتاع في العدة وجبت الإجابة عليها.

وإن لم تكن بحكم الدخول، كان الطلاق بائناً، وليس له الاستمتاع بها بالرجوع، بل بالعقد الجديد، فلو طلب منها الاستمتاع حرم عليها الإجابة. وعليه، فيدور حكم إجابة الزوجة بين الحرمة والوجوب، وهذا هو الدوران بين المحذورين.

وكيف كان، ففي مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة وجوه، بل أقوالٌ تعرض لجملة منها في المتن، ونحن نذكرها مع الإشارة إلى أدلتها. أحدها: الحكم بالإباحة ظاهراً، لجريان البراءة العقلية والنقلية فيه.

أمّا العقلية، فلتحقق موضوعها، وهو عدم البيان، إذ لا بيان على خصوص الوجوب والحرمة المحتملين، فالمؤاخذه على كلّ من الفعل والترك في المقام ممّا يستقلّ العقل بقبحه، والعلم بأصل الإلزام ليس باعثاً ولا زاجراً، كما هو واضح، فتجري القاعدة بلا مانع.

وأما النقلية، فلأنّ مثل حديثي الرفع والحجب لا يختصّ بما إذا كان أحد طرفي الشك في حرمة شيءٍ هو الإباحة كشرب التبن، حتى يختصّ بالشبهة البدوية،

ولا يخفى ما في قوله: «فالتمتع بها بالدخول أو غيره ... إلخ» من المسامحة ضرورة أنّ حكم تمتع الزوج بها يدور بين الحرمة وغير الوجوب، فهو من صغريات الشبهة التحريمية، والدائر بين الوجوب والحرمة إمّا هو تمكين الزوجة، كما بيّناه في توضيح عبارته المحكية.

بل يعمُّ ما إذا علم جنس الإلزام ولم يعلم النوع الخاصّ منه، فالوجوب المشكوك فيه مرفوع كرفع الحرمة المحتملة.

ثانيها: وجوب الأخذ بأحد الاحتمالين تعييناً، لترجيح جانب الحرمة والبناء عليه في مرحلة الظاهر، واستدل عليه بوجوه خمسة:

الأوّل: الأصل، والمراد به قاعدة الاحتياط، قال المحقق الآشتياني رحمته في تقريره: «أي قاعدة الاحتياط عند دوران الأمر بين التخيير والتعيين، فإن مقتضاها تقديم احتمال التحريم، والبناء عليه في مرحلة الظاهر» ^(١).

والمقام من موارد الدوران المذكور، فيقدّم احتمال التحريم.

الثاني: الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة، بناءً على كون المراد منه عدم الدخول في الشبهة والسكون عندها، فتدلّ على وجوب ترك الحركة نحو الشبهة، وهو معنى تقديم احتمال الحرمة.

الثالث: حكم العقل والعقلاء بتقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة عند دوران الأمر بينهما، فاللازم رعاية جانب المفسدة الملزمة، وترك الفعل المشكوك حكمه، وإن استلزم فوت المصلحة الملزمة الواقعية.

الرابع: إفضاء الحرمة إلى المقصود منها أتمّ من إفضاء الوجوب إلى المقصود منه، فإنّ المقصود من الحرمة ترك الحرام، والترك يجتمع مع كلّ فعل، بخلاف الوجوب، فإنّ المقصود منه وهو فعل الواجب لا يتأتّى غالباً مع كلّ فعل.

مضافاً إلى حصول الترك حال الغفلة عنه أيضاً، إن لم يكن الحرام المحتمل تعبدياً كما هو الغالب، فلذا كان رعاية جانب الحرمة أرجح عند العقلاء، لأنها أبلغ

في المقصود.

الحامس: الاستقراء الذي يستفاد منه أنّ مذاق الشرع هو تقديم جانب الحرمة في موارد اشتباه الواجب بالحرام، وهذا يقتضي تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب أيضاً.

وقد تعرض المصنف لبعض هذه الوجوه وغيره في مسألة اجتماع الأمر والنهي وناقش فيه، فراجع «١»، كما سيأتي التعرض لبعضها في آخر هذا الفصل، فانتظر.

ثالثها: التخيير الظاهري بين الفعل والترك شرعاً، بمعنى لزوم الأخذ بأحد الاحتمالين تخييراً.

والوجه فيه قياس المقام بباب الخبرين المتعارضين، حيث إنّ أحدهما حجة تخيرية في حقّ المكلف، فيجب عليه الالتزام إمّا بالخبر الآمر فعليه الفعل، وإمّا بالخبر الناهي فعليه الترك. وهذا مفاد قوله عَلَيْهِ السَّلَام في بعض أخبار التخيير: «بأيّهما أخذتَ من باب التسليم وسعك» «٢».

وفي المقام - أيضاً - يكون مخيراً بين الأخذ باحتمال الوجوب المقتضي للفعل، والأخذ باحتمال الحرمة المقتضي للترك.

ومنه يظهر أنّ وجوب الأخذ بأحدهما معيّن في حقّه، فهو من قبيل وجوب الأخذ بأحد الواجبين، وأنّ ما أخذ به منهما كان حجةً، فلا يجوز له الرجوع إلى الإباحة، للعلم بمخالفتها للإلزام المعلوم إجمالاً، الدائر بين الوجوب والحرمة.

«١» منتهى الدراية، ج ٣، ص ٢٩٧ - ٣٢٤

«٢» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٩

وهذا هو المراد بأصالة التخيير في مسألة الدوران بين المحذورين، فإنّها عبارة عن الأصل الشرعي المجعول وظيفةً حال الشكّ في الوجوب والحرمة، الذي عُدّ في ضبط مجاري الأصول من الأصول الأربعة.

رابعها: التخيير في العمل بين الفعل والترك عقلاً الثابت للعبد تكويناً، والتوقّف في الحكم شرعاً، بمعنى عدم الحكم عليه بشيءٍ من التخيير أو الإباحة أو البراءة، لا ظاهراً ولا واقعاً.

قال الشيخ الأعظم رحمته في أوائل هذه المسألة عند عدّ الأقوال فيها: «والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيءٍ لا ظاهراً ولا واقعاً، ومرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل، وإلاّ لزم الترجيح بلا مرجح»^(١).

والدليل على هذا الوجه: أنّ الموافقة القطعية متعذرة في المقام كالمخالفة كذلك، والموافقة الاحتمالية حاصلة كالمخالفة الاحتمالية، وحيث لا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر، فيستقلّ العقل بالتخيير، بمعنى أنّه لو فعل لا يعاقب عليه، كما لا يعاقب على الترك.

ووجه التوقّف عن الحكم بالتخيير أو البراءة أو الإباحة في مرحلة الظاهر هو وجوب الالتزام بأحد الحكمين، ومن الواضح منافية الحكم بشيءٍ ممّا ذكر - ولو في مرحلة الظاهر - لما علّم إجمالاً من الحرمة أو الوجوب.

وقد ظهر امتياز هذا الوجه عن سابقه، إذ التخيير هناك كان في الأخذ بأحد الاحتمالين بمعنى وجوب الحكم بالأخذ بأحدهما، وهنا في العمل بأحدهما دون

لعدم^{١)} نهوض حجةٍ على أحدهما تفصيلاً، بعد نهوضها عليه إجمالاً، ففيه^{٢)} وجوه:

الحكم^{٣)} بالبراءة عقلاً ونقلاً، لعموم النقل^{٤)}، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة، للجهل^{٥)} به. ووجوب^{٦)} الأخذ بأحدهما تعييناً^{٧)}

الحكم به. مضافاً إلى كونه هنا تكوينياً لا تشريعياً، وهناك تشريعياً.

فالتخير في الوجه السابق من قبيل التخير في المسألة الأصولية، وفي هذا الوجه من قبيل التخير في المسألة الفرعية.

خامسها: التخير العقلي بين الفعل والترك، والحكم عليه شرعاً بالإباحة ظاهراً، وهو مختار المصنف، وسيأتي.

(١) تعليل لقوله: «دار».

(٢) جواب «إذا دار» وضمير «عليه» راجع إلى أحدهما.

(٣) هذا إشارة إلى الوجه الأول المتقدم توضيحه بقولنا: «أحدها ...».

(٤) مثل حديثي الرفع والحجب.

(٥) متعلق بـ «قبح» وضمير «به» راجع إلى خصوص، وهذا تقريب جريان البراءة العقلية، يعني: أن الجهل بخصوصية الإلزام ونوعه موجبٌ لصدق عدم البيان الذي أخذ موضوعاً لقاعدة القبح.

(٦) معطوف على «الحكم» وإشارة إلى الوجه الثاني المتقدم توضيحه بقولنا:

«ثانيها ... إلخ».

(٧) أي: ترجيح جانب الحرمة بعينها، وأمّا الأخذ باحتمال الوجوب معيّنًا،

فلم نعر على قائل به.

أو تخيراً^(١).

والتخير بين^(٢) الترك والفعل عقلاً^(٣)، مع التوقّف عن الحكم به رأساً^(٤)، أو مع^(٥) الحكم عليه بالإباحة شرعاً.

أوجهُها الأخير^(٦)، لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل «كلّ

(١) إشارة إلى الوجه الثالث، وقد تقدم توضيحه أيضاً بقولنا: «ثالثها ...».

(٢) إشارة إلى الوجه الرابع، وقد عرفت توضيحه أيضاً بقولنا: «رابعها ...».

(٣) الفرق بين التخير العقلي والبراءة العقلية هو ما أفاده في الحاشية بقوله: «إنّ أصالة البراءة وأصالة التخير وإن كان بحسب الأثر عملاً واحداً، وهو مجرد نفي الحرج عن الفعل عقلاً، إلّا أنّ الملاك في إحدهما غير الملاك في الأخرى»^(١).

(٤) في مقابل مَنْ حَكَمَ عليه بالإباحة الظاهرية كالمصنف، وَمَنْ حَكَمَ عليه بالتخير الواقعي، كما ربما ينسب إلى شيخ الطائفة في مسألة اختلاف الأمة على قولين.

(٥) وهذا إشارة إلى الوجه الخامس.

(٦) فدعوى المصنف مؤلفة من أمرين:

أحدهما: الحكم بالتخير العقلي لا الشرعي.

ثانيهما: الحكم شرعاً على المورد بالإباحة الظاهرية.

واستدلّ على الأوّل بقوله: «لعدم الترجيح» وتوضيحه: أنّ المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك، فلو اختار الفعل احتمل الموافقة على تقدير وجوبه واقعاً، والمخالفة على تقدير حرمة كذلك، وكذا لو اختار الترك، فإنّه يحتمل الموافقة

شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»

والمخالفة أيضاً. وحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر - كما هو المفروض - فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، وهو قبيح، فيتساويان، وهو معنى التخيير العقلي.

واستدل على الثاني - وهو الحلية الظاهرية - بقوله: «وشمول مثل».

وقبل توضيح الاستدلال به ينبغي التنبيه على أمر، وهو: أن مراد المصنف بقوله: «مثل» هو سائر الروايات التي تصلح لإثبات قاعدة الحل، وليس غرضه منه أخبار البراءة كحديثي الرفع والحجب ونحوهما، وذلك لأن مدلول حديثي الرفع مطابقة نفي التكليف الإلزامي، على ما اختاره المصنف في أول البراءة بقوله: «فالإلزام المجهول مرفوع فعلاً» فليس الحل الظاهري مدلوله المطابقي، بل ولا مدلوله الالتزامي أيضاً، إذ مدلوله الالتزامي ليس إلا الترخيص الذي هو أعم من الإباحة بالمعنى الأخص التي هي المطلوبة، فأخبار البراءة تثبت التزاماً ما هو أعم من الإباحة المقصودة. وبالجمله: ففرق بين أصالتي البراءة والحل، إذ مدلول الأولى نفي التكليف الإلزامي في مرحلة الظاهر المستلزم للترخيص عقلاً، ومدلول الثانية حكم شرعي ظاهري.

والشاهد على ما ذكرناه من الفرق بينهما هو: أن المصنف جعل الوجوه والأقوال في المسألة خمسة - لا أربعة كما صنعه شيخنا الأعظم - وعدّ أولها الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً، ولكنه لم يرتض ذلك واختار الوجه الخامس، فلو كان مفاد أصالتي البراءة الشرعية والحل واحداً، لم يكن وجه لعددهما قولين.

نعم، جمع شيخنا الأعظم بينهما، كما يظهر من الجمع في الاستدلال على الإباحة الظاهرية بين أخبار البراءة والحل، حيث قال: «فقد يقال في المقام بالإباحة

ظاهراً، لعموم أدلة الإباحة الظاهرية، مثل قولهم: كل شيء لك حلال، وقولهم: ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم، فإن كلاً من الوجوب والحرمة قد حُجِبَ علمه عن العباد، وغير ذلك من أدلته»^(١).

وكيف كان، فلاستدلال بحديث الحلّ على إباحة ما دار أمره بين الوجوب والحرمة يستدعي البحث في مقامين: الأول في وجود المقتضي، والثاني في عدم المانع.

أمّا المقام الأول - وهو الذي أشار إليه بقوله: «وشمول» - فتوضيحه: أن الحديث يدلّ على حليّة المشكوك حرمة ظاهراً، وأنها باقية إلى أن يحصل العلم بخصوص الحرمة، فموضوع حكم الشارع بالحليّة الظاهرية هو ما شكّ في حرمة وغيرها، سواء أكان ذلك الغير المقابل للحرمة هو الوجوب أم الإباحة بالمعنى الأخص أم الاستحباب أم الكراهة. وبهذا يندرج مورد الدوران بين المحذورين في موضوع الحديث، لعدم العلم فيه بخصوص الحرمة المأخوذ غايةً للحلّ، فإذا دار الأمر بين حرمة شيءٍ ووجوبه، صدّق عليه عدم العلم بحرمة، فهو حلال ظاهراً، ولا مفسدة في الاقتحام فيه حتى يعلم أنّه حرام.

وأمّا المقام الثاني - وهو الذي أشار إليه بقوله: «ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً» - فتوضيحه: أن العلم بالمانع يتوقف على بيان ما يمكن أن يكون مانعاً شرعاً أو عقلاً والتّظر فيه، وحيث لم يبيّن ذلك، فمقتضى الأصل عدمه، فيكون مثل «كل شيء لك حلال» شاملاً للمورد. وسيأتي تقريره في طيّ شرح كلمات المصنف رحمته.

له ^(١) (*)، ولا مانع عنه ^(٢) عقلاً ولا نقلاً ^(٣).

(١) متعلق بـ «شمول» والضمير راجع إلى المورد، وهو الدوران بين المحذورين.

(٢) أي: عن شمول مثل «كل شيء لك حلال» للمورد.

ومثال ما يوجد فيه المانع العقلي عن جريان قاعدة الحلّ هو الشبهة المحصورة، فإنّ العقل يمنع عن جريان القاعدة في الأطراف، ويوجب الاجتناب عن جميعها مقدّمةً للعلم بفراغ الذمّة عن التكليف المعلوم بالإجمال. غير أنّ في المقام لا يتصور مانع عقلي إلاّ توهم لزوم المخالفة العملية، حيث إنّ جريان القاعدة يوجب الترخيص في المعصية، ومن المعلوم أنّ الترخيص في المعصية غير معقول، فلا بدّ من تخصيص دليل أصالة الحلّ بغير المقام كالشبهة البدوية.

لكن فيه: أنّ المفروض هنا عدم حصول العلم بالمخالفة العملية، لتعذر كلّ من الموافقة والمخالفة القطعيتين، والموافقة الاحتمالية حاصلة قهراً كالمخالفة الاحتمالية، لعدم خلوّ المكلف من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب، أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة.

وعليه، فلا يلزم من الحكم بإباحه كلّ من الفعل والترك - ظاهراً - ترخيصٌ

في المعصية، كما يلزم من جريانها في أطراف الشبهة المحصورة.

(٣) مثال ما يوجد فيه المانع الشرعي عن جريان أصالة الحلّ هو الشبهة البدوية - بناءً على تقديم أخبار الاحتياط - فإنّ الشرع يمنع عن جريانها فيها، كما قيل بوجوده في المقام، بتوهم رجحان جانب التحريم تمسكاً بأخبار الوقوف، وتقديماً

٢

(*) قد عرفت ممّا ذكرناه في أدلة البراءة الإشكال في الاستدلال بقاعدة الحلّ

لإثبات الإباحة الظاهرية في الشبهة الحكمية البدوية فضلاً عن دوران الأمر بين المحذورين، وقلنا هناك باختصاص الدليل بالشبهة الموضوعية، لعدم الظفر بالمتن الذي

لها على أدلة الإباحة، بل المحكي عن شرح الوافية الاستدلال عليه بأخبار الاحتياط، كما يستدل بها على حرمة الاقتحام في الشبهة البدوية.

لكن فيه: أن التوقف بالنظر إلى التعليل الوارد في أخباره ظاهر في ما لا يمتثل الضرر على ترك الشبهة، وأن الاقتحام فيها خير من الوقوع في الهلكة المحتملة.

وفي المقام، حيث يلزم فوات المصلحة الملزمة على تقدير وجوب الفعل واقعاً، فلا يكون مشمولاً للأخبار الآمرة به، كما لا مجال للتمسك بأدلة وجوب الاحتياط لفرض تعذره هنا.

مضافاً إلى عدم كون الأمر الوارد به مولوياً كما تقدم مفصلاً، بل هو إرشاد إلى حسنه العقلي.

نقله المصنف وشيخنا الأعظم رحمتهما.

فما في تقريرات المحقق النائيني رحمته من اختصاص «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»^(١) بالشبهة الموضوعية، وإن كان صحيحاً في نفسه، إلا أن القائل بأصالة الحل في المقام لم يعتمد عليه، وإنما استدلل بما في المتن، وهو خالٍ عن الظرف، فيكون الإشكال الوارد عليه عدم الظفر به في جوامع الأخبار.

ويشكل شموله للمقام أيضاً من جهة أخرى، وهي: أن إطلاق الصدر - أعني به «كل شيء» - وإن كان شاملاً بالنظر البدوي لمورد الدوران بين المحذورين، إلا أن ظاهر الغاية، وهي «حتى تعلم أنه حرام» قرينة على كون طرف الحرمة خصوص الحل والإباحة لا الوجوب، وإلا كان اللازم أن يقال: «حتى تعلم أنه حرام أو واجب»

كفي يندرج محتمل الوجوب في مدلول الصدر، والمفروض أنَّ طرف الحرمة هنا هو الوجوب لا الإباحة، فلا يعمّه الصدر.

إلا أن يقال: إنَّ المراد بالغاية هو العلم بالحرمة مطلقاً، سواء أكان هو العلم بحرمة الفعل أم تركه، فإذا علم بأنَّه واجب صدَّقَ عليه العلم بحرمة تركه، لحصول الغاية الرافعة للحل، فيشمل الحديثُ صدرًا وذيلاً دوران الأمر بين المحذورين، هذا.

لكن فيه: أنَّه مبني على انحلال كل حكم إلى حكمين، بأن يكون وجوب الفعل مثلاً منحلًّا إلى حكمين: وجوب الفعل وحرمة الترك. وذلك ممنوع جداً، لأنَّ هذا الانحلال موقوف على تعدد الملاك، بأن يكون في الوجوب مصلحة في الفعل ومفسدة في الترك، وكذا في الحرمة، وعلى تعدد الإرادة والكرهية، وعلى تعدد العقاب في عصيان الوجوب فقط أو الحرمة كذلك. ولا دليل على الانحلال المزبور، بل الأحكام الشرعية كلها بسائط ولا تركَّب فيها أصلاً.

هذا مضافاً إلى قيام الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام بالأفعال دون التروك.

وإلى أنَّ مقتضى قوله: «قد ساق الشيء لدينا الأيسا»^١ إرادة الفعل من

«شيء» في «كل شيء لك حلال».

وعليه، فضمير «أنَّه» في «تعرف أنَّه حرام» راجع إلى الشيء المراد به الفعل، فلا يشمل الحديث إلاَّ الفعل الدائر حكمه بين الحرمة وغير الوجوب، ولا يشمل «الشيء» الفعل والترك معاً حتى يقال: إنَّ «كل شيء» يعمُّ الفعل وتركه، فحينئذٍ يكون الحديث أجنبياً عن دوران الأمر بين المحذورين.

ولعلَّ ما ذكرناه - من أنَّ التقابل بين الغاية والمغيبا وغيره يقتضي اختصاص

الحديث بالشبهة البدوية التحريمية - هو منشأ استظهار المحقق النائيني رحمته الله "١" اختصاص الحديث بما كان طرف الحرمة الحِلّ، لا الوجوب حتى يشمل الدوران بين المحذورين .
فتعليل عدم الشمول بما ذكرناه - من ظهور الغاية وغيره - أولى من دعوى الانصراف التي أفادها شيخنا الأعظم بقوله: «ولكن الإنصاف أنّ أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب» "٢"، لما عرفت من أنّه مع ظهور الغاية في ذلك وغيره، لا ينعقد الإطلاق من أوّل الأمر، ومع تسليمه فيمكن الخدشة فيه بكونه بدوياً غير صالح لتقييد المطلق .

مضافاً إلى أنّ تسليم شمول الإطلاق للمورد يقتضي قابلية الحديث للاستدلال به على البراءة في الشبهة الوجوبية غير المقرونة، مع أنّه رحمته الله تمسك هناك بالإجماع المركّب، والحال أنّ شمول الإطلاق له أسهل مؤونةً من شموله لما نحن فيه أيّ ممّا دار أمره بين الوجوب والحرمة .

وعليه، فالتعيين إنكار الإطلاق بقرينة المقابلة، وغيرها ممّا عرفت، لا منعه بالانصراف، هذا .

وقد أورد على التمسك بأصالة الحل هنا بوجوه أخرى:

الأوّل: ما في تقارير المحقق النائيني رحمته الله أيضاً من «أنّ جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإنّ أصالة الإباحة بمداولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام، وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي، وكان وجوده كعدمه في عدم اقتضائه التنجيز، إلّا أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل

«١» فوائد الأصول، ج ٣، ص ٤٤٥

«٢» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٨٥

الإباحة ولو ظاهراً، فإنَّ الحكم الظاهري إنَّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به «^١».

الثاني: ما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته على ما في تقرير بحثه الشريف: «من جهة اختصاص جريائها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضي الترخيص في الفعل والترك بمناطٍ آخر من اضطرارٍ ونحوه غير مناط عدم البيان.

ولئن شئت قلت: إنَّ الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان إنَّما هو في ظرف سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار، فلا يبقَى مجال لجريان أدلة البراءة العقلية والشرعية، نظراً إلى حصول الترخيص حينئذٍ في الرتبة السابقة عن جريائها بحكم العقل بالتخير بين الفعل والترك» «^٢».

الثالث: ما أفاده بعض المدققين في جملة ما أورده على شمول أصالة الحل للمقام، وحاصله بتوضيح منّا: أنَّ الغاية وهي «حتى تعلم» إمَّا أن تكون شرعية، وهو حصول العلم للمكلف، سواء أكان مؤثراً في وجوب الموافقة وحرمة المخالفة أم لا، وإمَّا أن تكون عقلية بمعنى المنجِّز أي ما يؤثر في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين.

والاستدلالُ بالحديث على حليّة ما دار أمره بين المحذورين منوط بجعل الغاية عقلية ليكون المعنى: «كل شيءٍ لك حلال ما لم يقم منجِّزٌ عليه» وحيث لم يكن العلم بالإلزام منجِّزاً، لعدم تأثيره في المخالفة والموافقة القطعيتين، لعدم القدرة عليهما، فالغياً وهو الحلية باقٍ على حاله، إذ لا أثر لهذا العلم في رفعه.

«١» فوائد الأصول، ج ٣، ص ٤٤٥

«٢» نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٩٣

وأما إذا كانت الغاية شرعيةً، فالغاية محققة، للعلم الإجمالي بالحرمة أو الوجوب، ولازمه ارتفاع المعنى أعني به حلية المشكوك ظاهراً، ولا يصح الاستدلال بالحديث هنا "١".

بل لا يصح حتى مع جعل الغاية عقلية، لأنّ ظاهر أدلة البراءة الشرعية بيان معذرية الجهل بالحكم الواقعي، لا معذورية غير القادر على الامتثال، ومن المعلوم أنّه لا قصور في العلم الإجمالي هنا، بل هو مطلقاً قابل للتأثير، وإنّما المانع عدم التمكن من الامتثال المعتبر عقلاً في استحقاق العقاب على تركه. وحيث إنّ العجز عن الإطاعة القطعية غير مستند إلى الجهل، بل إلى عدم القدرة عليها، فلا سبيل لإثبات الترخيص بأدلة البراءة، إذ ليست المعذورية هنا لأجل عدم حصول الغاية "٢".

الرابع: ما في حاشية الفقيه الهمداني على الرسائل من: «أنه لا معنى للرجوع إلى أصل الإباحة في مثل المقام ممّا لا يترتب عليه أثر عملي، إذ لا معنى لإجراء الأصل إلّا البناء على حصول مؤداه في مقام ترتيب الأثر من حيث العمل، والمفروض أنّه لا أثر له، فلا معنى للرجوع إليه، فليتأمل» "٣".

أما الإشكال الأوّل، فقد أجاب عنه شيخنا المحقق العراقي رحمته - بناءً على مبناه من تعلق الأحكام الشرعية بالصور الذهنية التي ترى خارجية لا تتعداها إلى صورة أخرى، ولا إلى وجود المعنوي في الخارج، بشهادة اجتماع اليقين والشك في وجود واحد بتوسط العناوين الإجمالية والتفصيلية - بأنّ متعلق الإلزام المعلوم تفصيلاً ليس هو خصوص الفعل ولا خصوص الترك، بل عنوان أحد الأمرين، ومجرى الأصل هو الخصوصية المشكوكة بالوجدان.

«١» نهاية الدراية، ج ٤، ص ٢١٠

«٢» المصدر، ص ٢١٨

«٣» حاشية الرسائل، ص ١٨٦

قال المقرر: «فلا محالة ما هو معروض العلم الإجمالي إنّما هو عبارة عن عنوان أحد الأمرين المبين في عالم العنوانية مع العنوان التفصيلي، لا خصوص الفعل ولا خصوص الترك، إذ كل واحد من الفعل والترك بهذا العنوان التفصيلي لهما كان تحت الشك»^١.

ولكن يمكن المناقشة فيه أولاً: بعدم انفكاك مجرى الأصل عن متعلق العلم هنا، وذلك لأنّ معروض العلم بالإنذار وإن كان عنوان أحدهما، إلّا أنّ هذا العنوان بما أنّه ملحوظ مرآة للخارج كما هو صريح كلامه فَيُتَرَكُّ، فلا جرم يكون العبرة بذوي المرآة وهو الخصوصية التي بنفسها جعلت مجرى الأصل.

وثانياً: بأنّ معروض علم المكلف هو خصوص الفعل، وليس دائراً بين الفعل والترك، إذ موضوع الأحكام الشرعية سواء الاقتضائية أم التخيرية هو فعل المكلف، وليس الترك موضوعاً لحكم أصلاً، لقيام المصالح والمفاسد - التي هي مناطات الأحكام - بالأفعال، ولا ينحل كل حكم إلى حكمين يتعلق أحدهما بالفعل والآخر بالترك حتى المباح، فإنّ معناه الترخيص في الفعل، وليس تركه محكوماً بحكم ترخيصي آخر غير ما تعلّق بالفعل، وقد نبّهنا على ذلك في الجزء الثالث من هذا الشرح^٢، فلاحظ.

وعليه، ففعل المكلف لا يخلو - بمقتضى العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة - من حكم إلزامي، ويصح الإشارة إليه ويقال: إنّ هذا الفعل إمّا واجب وإمّا حرام، ومع العلم التفصيلي بالإنذار المتعلق بالفعل كيف يمكن أن يحكم عليه بأنّه مباح؟ إذ لا يعقل أن يكون الفعل الواحد مركباً لاعتبارين متضادين أو متناقضين.

ومنّه ظهر أنّ مرتبة الحكم الظاهري غير محفوظة هنا كما أفاده المحقق النائيني،

«١» نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٩٤

«٢» منتهى الدراية، ج ٣، ص ٨٨

ولا تصل النوبة إلى الجمع بين المعلوم بالإجمال وبين الحكم الظاهري بفعلية الثاني دون الأول. أو إلى القول بأن المخالفة هنا التزامية لا بأس بها.

نعم، لا بدّ من إرجاع كلامه عليه السلام إلى أنّ العلم بالإلزام علم إجمالي بإحدى الخصوصيتين، إذ الإلزام بنفسه ليس حكماً شرعياً مجعولاً، لانحصار الأحكام في الخمسة، بل هو منتزع من الوجوب والحرمة، ومجوعول الشارع هو نوع التكليف لا غير، فالمقام نظير العلم بالإلزام مع تعدد المتعلق، فإنّه علم إجمالي بإحدى الخصوصيتين من وجوب هذا أو حرمة ذاك، ولذا يكون منجزاً ومصحّحاً للعقوبة على مخالفته. والحاصل: أنّ أصالة الحلّ بمدلولها المطابقي تنافي العلم بالإلزام، فالمانع من جعلها ثبوتياً.

وأما الثاني، فقد أُجيب عنه في حاشية بعض المدققين عليه السلام بالنقض بالشبهة البدوية، حيث «إنّ الاضطرار إلى أحد الأمرين من الفعل والترك موجود في تمام موارد الإباحات، لعدم خلوّ الإنسان فيها من الفعل والترك. وهو غير الاضطرار المانع عن مطلق التكليف، لصدور كلّ من طرفي الفعل والترك بالاختيار»^(١).

لكن يمكن أن يجاب عنه بالفرق بين المقام والشبهة البدوية، والفارق هو إمكان جعل الاحتياط هناك، وعدمه هنا كما هو المفروض، والمكلف وإن لم يخلُ عن الفعل أو الترك هناك، إلّا أنّ شيئاً منهما غير مستند إلى الترخيص العقلي. بمناط قبح الترجيح بلا مرجّح، بل الترك في مثل شرب التتن يستند إلى إيجاب الاحتياط شرعاً، والفعل فيه إلى مثل حديث الرفع الموجب للترخيص في مخالفة الإلزام المجهول.

فالصحيح أن يجاب عنه بعدم وصول النوبة إلى حكم العقل بالتخير بمناط الاضطرار، ضرورة أنّ حكمه في أمثال المقام ليس اقتضائياً من جهة كشفه عن الملاك

التام، كما في حُسن العدل وقبح الظلم ونحوهما من المستقلات العقلية، بل من باب عدم الاقتضاء، بمعنى أنه معلق على عدم تعيين الوظيفة شرعاً، كما هو كذلك في كيفية الإطاعة لا أصلها، ومن المعلوم أنه مع وصول الحكم الفعلي أو النافي له إلى المكلف لا يبقى موضوع لحكمه، لإناطته بعدم جعل الوظيفة ولو ظاهراً، ومع العلم بالتكليف الظاهري ترتفع الحيرة، كما لو حكم بترجيح جانب الحرمة في المقام، فإنه لا ريب في عدم حكمه بالتخير، ولزوم مراعاة ما قرّره الشارع.

وبناءً على جريان قاعدة الحل في مورد الدوران بين المخذورين، قد وصل النافي لفعلية التكليف بلسان جعل الأصل، وثبتت الإباحة الظاهرية.

ولو أريد بالتخير التكويني منه كان صحيحاً في حدّ نفسه، إلا أنه غير مانع من التبعّد بالإباحة الظاهرية.

وأما الإشكال الثالث، ففيه: أنّ الظاهر كون الغاية عقلية لا تعبدية جعلية، فكل ما يكون منجزاً للواقع ورافعاً لمعذرية الجهل به عقلاً هو الرافع للحلية المغيبة.

ولعلّ هذا مختار المصنف لو لم يكن ظاهراً كلامه في الحاشية، فإنه يُنْهَى - بعد أن أجاب عن المناقضة بين صدر بعض أخبار الاستصحاب وذيله، بأنّه قضية عقلية محضة ليس فيها أعمال تعبد شرعي، حتى يدعى ظهوره الإطلاقي في كل من العلم التفصيلي والإجمالي بالانتقاض - حكّم بذلك في هذه الرواية ورواية أخرى، وقال: «وهكذا يمكن أن يكون حال الغاية في الروایتين، بأن يكون غايةً عقليةً، من دون أن يكون حكم شرعي في جانبها، فلا يمنع عن شمول المغيّا بإطلاقه ما يصحّ أن يعمه، فتأمل فإنه دقيق»^١.

وعليه، فلا قصور في الصدر عن إثبات الحلية في المقام، إذ المفروض أنّ الغاية

المجعولة هي العلم بخصوص الحرام، ومن المعلوم أنّ العلم بالإلزام الدائر بين الوجوب والحرمة ليس علماً بخصوص الحرام.

وما أفاده في موضع آخر «من قصور أدلة البراءة الشرعية عن إثبات الترخيص، وإن قلنا بكون الغاية عقلية، لكونها مسوقةً لبيان معذرة الجهل لا العجز عن الامتثال كما في المقام» لا يخلو من غموض أيضاً، فإنّ اضطرار المكلف إلى أحد الأمرين وعجزه عن الامتثال إنّما نشأ من الجهل بوظيفته، فلو قيل بترجيح احتمال الحرمة أو بالتخيير الشرعي لم يكن اضطرار في البين أصلاً، للزوم رعاية ما عيّنه الشارع في هذا المورد.

وعليه، فلا مانع من استكشاف عدم فعلية التكليف ممّا دلّ على أصالة الحل، وإسناد الترخيص في الفعل والترك إلى الشارع.

وأما الإشكال الرابع، فقد أُجيب عنه نقضاً بلزوم لغوية التعبد بالأوامر النافية للتكليف مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان. ولو قيل بصحة إسناد التكليف المنفي إلى الشارع عند قيام الأمانة النافية له، وعدم وصول التوبة إلى نفيه بقاعدة القبح، قلنا بكفاية استناد المكلف هنا في كلّ من فعله وتركه إلى الشارع بما أنّه عبد مملوك ينبغي أن يكون وروده وصدوره بأمر الشارع وإذنه، فله حينئذٍ الإتيان بالمحتمل اعتماداً على أصالة الحل، والترك كذلك.

وقد تحصل: أنّ عمدة الإشكال هي ما أفاده الميرزا رحمته الله. هذا كله في أصالة الإباحة.

وأما أصالة البراءة الشرعية المستندة إلى مثل حديث الرفع، فظاهر المتن عدم جريانها. ولعلّ الوجه فيه ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله من أنّ الرفع فرع إمكان الوضع، وفي مورد الدوران بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما للفعل الواحد لا تعييناً ولا تخييراً، حتى يعرفهما جميعاً وتجري البراءة، إذ الملاك إن كان هو

المصلحة الملزمة، فاللازم كون المجعول هو الوجوب، وإن كان هو المفسدة الملزمة فاللازم كون المجعول هو الحرمة، ولا يعقل أن يكون الفعل الواحد واجداً لكلا الملاكين^١.

ومنه يتضح عدم معقولية وضعهما أيضاً تحييراً، بأن يقول الشارع: «افعل هذا أو أتركه» مع فرض تبعية الحكم الإلزامي للملاك الملزم، وامتناع اجتماع ملاكين ملزمين في فعل واحد، ومع تعذر الوضع لا يعقل تعلق الرفع بكل من الوجوب والحرمة.

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ رحمته بأن مجرى البراءة هو الوجوب والحرمة تعييناً، فتجري تارة في الوجوب المشكوك فيه وتنفي المؤاخذه على تركه، وأخرى في الحرمة المحتملة وتنفي العقوبة على الفعل. وجعل كل من الوجوب والحرمة تعييناً وإن كان محالاً، ولكن جريان حديث الرفع منوط باجتماع شرائطه من كون المشكوك فيه حكماً شرعياً، وكون رفعه منةً، وعدم مانع من الجعل، كما هو الحال في الأصول التنزيلية.

وأما ما ذكر من اعتبار إمكان الوضع في إمكان الرفع، فلا دليل عليه حتى يمتنع الرفع أيضاً بامتناعه، بل شأنية الوضع كافية، ومن الواضح إمكان جعل الوجوب بخصوصه هنا أو الحرمة بعينها، كما يلتزم به القائل بترجيح جانب التحريم.

والحاصل: أن المرفوع هنا هو الوجوب المحتمل القابل للوضع والرفع التشريعيين، فمجرى الأصل هو كل واحدة من الخصوصيتين، وليس مفاده مفاداً جمعياً رافعاً لنفس الإلزام المعلوم كما هو الحال في أصالة الحل، ولذا كان رتبة الجعل غير محفوظة فيها.

ثم منع يُؤَيَّرُ عن جريانها، لوجهين:

أحدهما: أن شرط جريانها - وهو الامتنان - مفقود، لحصول التخيير تكويناً بين الفعل والترك، فلا منة في جعل التخيير الحاصل من إجراء البراءة في كل من الوجوب والحرمة.

ثانيهما: أن مثل حديث الرفع إنما يجري في موردٍ للتوسعة على المكلف، بحيث لولا جريانه فيه كان في ضيق الاحتياط المتمم لقصور محرّكية الخطاب الواقعي، ومع تعذر الاحتياط وامتناعه هنا لا يبقى موضوع للرفع^١.

أقول: أمّا حديث الامتنان، فقد عرفت في إيرادات قاعدة الحل أن في جعل الترخيص الشرعي كمال المنة على العبد. ولا دليل على ترتب ثمرة عملية بالخصوص على جريان الأصل النافي للتكليف.

وأما إشكاله الثاني، فيرد عليه ما أورده على شيخه الميرزا، ضرورة أن مفاد حديث الرفع ليس جمعياً، بل يجري مرّة في الوجوب المشكوك فيه، وأخرى في الحرمة المحتملة، وقد اعترف يُؤَيَّرُ بعدم تبعية الرفع للوضع في كلامه المتقدم، فكيف منع من جريان البراءة هنا؟ إذ عدم قدرة الشارع على وضع الاحتياط مرتين لا يستلزم عدم قدرته على رفعهما، فهو نظير قدرته على أحد الضدين مع عجزه عن كليهما.

وأما الاستصحاب، فالتزم المصنف يُؤَيَّرُ بجريانه في المقام، وقد نبّه عليه في حاشيته على الكتاب في بحث الموافقة الالتزامية. والظاهر أنه كذلك، لتمامية أركانه. وقد يستشكل عليه تارة ثبوتاً بما أفاده المحقق النائيني يُؤَيَّرُ، وأخرى إثباتاً بما في رسائل شيخنا الأعظم، وثالثة بعدم ترتب أثر عملي عليه.

أما الأول، فحاصله: دعوى قصور المجعول في الاستصحاب ثبوتاً عن شموله

لكلا طرفي العلم، نظراً إلى مضادة جعل إحرازين تعبديين في الطرفين مع العلم الوجداني بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، لقيام الاستصحاب مقام القطع في الجهة الثالثة وهي الاعتقاد .

قال مقرر بحثه الشريف في ضمن كلامه: «وإن شئت قلت: إن البناء على مؤدّى الاستصحابين يناهي الموافقة الالتزامية، فإنّ التدين والتصديق بأنّ الله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً إمّا الوجوب أو الحرمة، لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً»^(١).

وأما الثاني - وهو إشكال مناقضة الصدر والذيل - فقد تقدم توضيحه في بحث الموافقة الالتزامية، فراجع^(٢).

وأما الثالث، فتقريبه: أنّ التعبد الاستصحابي لا بدّ أن يكون بلحاظ الأثر الشرعي، ومع حكم العقل بعدم الحرج في كلّ من الفعل والترك لا يبقى أثر عملي لنفي كل واحد من المحتملين بالأصل.

أقول: أمّا الإشكال الأوّل، فتماميته موقوفة على كون مفاد دليل الاستصحاب جعل المحرز التعبدي، كما هو الحال في التعبد بخبر الثقة بناءً على تتميم الكشف، إذ حينئذٍ لا يجتمع إحرازان تعبديان مع العلم بانقلاب الحالة السابقة في أحدهما، ولأجل هذا بنينا على عدم جريانه في الدوران بين المحذورين، كما تقدم في بحث الموافقة الالتزامية .

إلاّ أنّه ممنوع، ضرورة أنّ مفاد قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك» أو «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» ليس البناء القلبي على بقاء المتيقن، و الموافقة الالتزامية له،

«١» فوائد الأصول، ج ٣، ص ٤٤٩

«٢» منتهى الدراية، ج ٤، ص ٥٢٥

حتى يتوجه ما ذُكر من منافاة الإبقاءين التعبديين للعلم بالخلاف، بل مفاده البناء العملي على بقاء المتيقن، وعدم الالتفات إلى الشك، وإعدامه في وعاء التشريع. ومن المعلوم أنّ التعبد ببقاء المتيقن بهذا المقدار في كل واحد من الطرفين لا ينافي العلم الوجداني بالانتقاض في أحدهما.

وعليه، فما ذكرناه "١" لا يخلو عن تأمل، بل منع.

وأما الإشكال الثاني، فقد تقدم الجواب عنه هناك، وأنه - مضافاً إلى عدم اشتغال بعض الأخبار على الذيل - يختص باليقين التفصيلي بمقتضى الانصراف كما في تقرير بحث شيخنا المحقق العراقي رحمته "٢".

وأما الإشكال الثالث، فقد تقدم الجواب عنه أيضاً، وأنه مع اقتضاء الاستصحاب لعدم فعلية كل من المحتملين، لا تصل النوبة إلى حكم العقل بنفي الحرج في الفعل والترك، فإنّ حكمه في أمثال المقام تعليلي.

وقد تحصل: أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في ما دار أمره بين الوجوب والحرمة.

نعم، يختص ذلك بالشبهات الموضوعية دون الحكمية، وذلك لما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى من عدم جريان استصحاب عدم الجعل، إذ لا شك في انتقاض عدم كل حكم بعد الشرع ولو بمثله.

هذا كله مع وحدة الواقعة، وأما مع تعددها، فيتفرع على القول بالتخير عقلاً أو شرعاً أقوال ثلاثة: التخير البدوي مطلقاً، والاستمراري كذلك، والتفصيل بين ما لو بنى على استمرار ما اختاره ثم بدا له العدول، فهو استمراري، وبين القصد إلى

«١» منتهى الدراية، ج ٤، ص ٥٢٦

«٢» نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٣٠٠ و ج ٤، ص ٣٦٨

العدول من أول الأمر فبدوي.

وقد وجهه المصنف في الحاشية بأنه لو لم يكن بانياً على ما اختاره أولاً، ولم يبالِ بالعدول عنه، لم يكن مبالياً بمخالفة الواقع تدريجاً، فهو قاصد للمعصية في واقعتين، والعقل لا يتفاوت عنده في حكمه بقبح المعصية بين الدفعي والتدريجي، وهذا بخلاف ما لو بنى على ما اختاره ثم بدا له العدول، فإنّ المخالفة التدريجية وإن تحققت، إلّا أنّه لا قبح فيها، لعدم القصد إليها.

ثم ردّه بالنقض بجواز عدول المقلد مع بئائه عليه من أول الأمر. وبالحل باختصاصه بما إذا كان الخطاب منجزاً، ولا تنجز له في المقام^١.

فالمعدة النظر في أدلة القولين الأول والثاني. ولم يتعرض المصنف في الكتاب لهذا البحث حتى يظهر نظره الشريف، وإن أمكن أن ينسب إليه التخيير الاستمراري من كلام له في حاشية الرسائل^٢.

وأما شيخنا الأعظم رحمته، ففصل بين ما لو كان منشأ الدوران تعارض الخبرين، فاختار فيه البدوي أخيراً بعد أن ذكر الاستمراري استناداً إلى إطلاق ما دلّ على التخيير، ثم استشكل فيه بأنّ ظاهر موضوع الأخبار الدالة عليه هو المتحير، ولا تحيّر مع الأخذ بأحدهما. وبين ما لو كان المنشأ غير تعارض الخبرين، فحكم بالاستمراري لأنّ الحاكم به هو العقل، ولا إهمال في حكمه^٣.

وأورد المصنف في بحث التعادل والترجيح من الكتاب وفي حاشيته على الرسائل هنا على كلامه الأول بأنّ موضوع أخبار التخيير هو «مَنْ جاءه الخبران المتعارضان، فإن أُريد بالمتحير هو هذا، فلا شك في بقاءه بعد الأخذ بأحدهما أيضاً، ومقتضاه الحكم بالتخيير الاستمراري، لبقاء التحير في الحكم الواقعي على حاله.

«٢١» حاشية الرسائل، ص ١٤١

«٣» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٨٩ و ١٩١ - ١٩٢

وإن أُريد به فاقد الطريق، فهو وإن لم يصدق على مَنْ عمل بأحد الخبرين، إلّا أنّه لم يؤخذ بهذا العنوان موضوعاً لقوله ﷺ: «إِذَنْ فَتَخَيَّرْ» ونحوه. وأورد على كلامه الثاني بأنّ معنى عدم إهمال حكم العقل هو أنّه إذا أحرز مناط حكمه حكم به، وإذا لم يحرزه لم يحكم به، لا أنّه لا يتخيّر في بقاء ما هو ملاك حكمه، فإنّه قد يحكم للعلم بموضوع حكمه، كما أنّه قد يحكم به من باب القدر المتيقن، نظير حكمه بقبح الكذب الضار بالنفس المحترمة، وعدم حكمه به عند عدم ترتب ضرر عليه، وليس ذلك إلّا لأنّ حكم العقل إنّما هو من باب القدر المتيقن، لاجتماع خصوصيات في موضوع، ومع انتفاء بعضها يشك في بقاء ما هو المناط، فينتفي حكمه قطعاً.

وعليه، فالعقل وإن استقلّ بالتخيير في الواقعة الأولى، إلّا أنّه يمكن أن يتحير في بقاء الملاك، ولا يحكم بشيء حينئذٍ، وإن لم يكن مجال للاستصحاب أيضاً^١. ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنّ موضوع أخبار التخيير وإن كان «مَنْ جاءه الخبران» لكن الملحوظ ثبّاً هو المتحير، ولو بمناسبة الحكم والموضوع، إذ من المحتمل قوياً أن تكون الأخبار مسوقةً لبيان وظيفة المتخيّر في الحكم الواقعي، لأجل تعارض الخبرين الموجب للحيرة في مقام العمل، وغرض السائل علاج حيرته. ولو لم يكن هذا ظاهر الأخبار، فلا أقلّ من صلاحيته للقرينية، ومعه لا يبقى إطلاق في دليل التخيير بين الخبرين، بل يصير الموضوع مجملاً دائراً بين ما هو مقطوع البقاء وما هو معلوم الارتفاع، فلا يجري استصحاب التخيير.

وعن الثاني: بأنّ ما أورده على الشيخ الأعظم رحمته من عدم انحصار الحكم العقلي بما إذا كان موضوع حكمه معلوماً بالتفصيل - كما أفاده المصنف في مباحث الاستصحاب - وإن كان في غاية المتانة كما ستعرض له في محله إن شاء الله تعالى،

لجواز حكمه بحسن شيءٍ أو قبحه من جهة اشتماله على حيثياتٍ وجهاتٍ لا يمكنه الإحاطة بما هو ملاك ذلك، إلّا أنّه يحكم بالحُسن عند اجتماع الخصوصيات، ومع فقد بعضها يشك في موضوع حكمه، فلا حكم له قطعاً حينئذٍ.

لكن هذا الإشكال أجني عن مقصود شيخنا الأعظم، لأنّه مع التزامه بإناطة حكم العقل بما كان الملاك مبيّناً ومفصّلاً، حَكَمَ هنا بالتخيير الاستمراري، لدعوى أنّ موضوع حكم العقل بالتخيير في الواقعة الأولى باقٍ مع تمام خصوصياته في الوقائع المتأخّرة، ولا زال العقل قاطعاً بالتخيير، إذ لو كان مناط حكمه قبحَ الترجيح بلا مرجّح، لم يفرّق في ذلك بين الحدوث والبقاء.

وما أفاده المصنف رحمته من تطرق الإهمال في حكم العقل أيضاً مبني على كون حكمه من باب القدر المتيقن الذي عرفت أنّه لا عين ولا أثر له في كلام الشيخ. واستدلّ للتخيير الاستمراري - مضافاً إلى ما أفاده الشيخ الأعظم من حكم العقل بالاستمرار - بإطلاق أدلة التخيير بناءً على تنقيح المناط، وباستصحاب التخيير. وكلاهما ممنوع. أمّا الأوّل، فبما عرفت آنفاً.

وأمّا الثاني، فبما أفاده الشيخ من عدم المجال له، لعدم الإهمال في حكم العقل. كما لا مجال له إن كان لاستصحاب التخيير الظاهري، لعدم إحراز بقاء الموضوع.

أقول: لا مجال لاستصحاب التخيير العقلي حتى مع الغضّ عمّا ذكره من عدم إحراز بقاء موضوعه، وذلك لفقد شرط جريانه وهو كون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً له، والمفروض أنّه حكم عقلي وليس مجرّئاً للتعبّد الاستصحابي، فتعليل عدم الجريان بهذا أولى ممّا أفاده الشيخ.

واستدلّ للتخيير البدوي بقاعدة الاحتياط، واستصحاب الحكم المختار واستلزام جواز العدول للمخالفة القطعية.

ومنع شيخنا الأعظم رحمته الأوّل لعدم الموضوع وهو الشك، إذ الحاكم بالتخيير

وقد عرفت أنه^{١١}

(١) الضمير للشأن، يعني: قد عرفت - في الأمر الخامس من مباحث القطع - عدم وجوب الموافقة الالتزامية، حيث قال: «هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملاً يقتضي موافقته التزاماً أو لا يقتضي ... الحق هو الثاني»^{١٢}.

هو العقل الذي لا يتحير في حكمه.

والثاني، بمحكوميته باستصحاب التخيير.

لكنه لا يخلو من مسامحة، إذ يعتبر في حكومة الأصل السبي على المسي أن يكون التسبب شرعياً، كما في المثال المعروف أعني به غسل الثوب المتنجس بالماء المستصحب الطهارة، ومن المعلوم أن ارتفاع الحكم المختار باستصحاب التخيير عقلي لا شرعي. وعليه فلا بد في المنع عن استصحاب الحكم المختار من التماس وجه آخر. وأما المخالفة العملية القطعية، فالظاهر ترتبها على التخيير الاستمراري، لتولد علمين إجماليين آخرين، أحدهما العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين، والآخر العلم الإجمالي بحرمة أحدهما، وامتنال هذين العلمين مستحيل، لأن الجمع بين الفعلين والتركين معاً متعذر، فيسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى الموافقة القطعية. إلا أنهما باقيان بالنسبة إلى المخالفة القطعية، لإمكان مخالفة العلمين بالفعل في كل من الواقعتين أو الترك كذلك، فيتعين الموافقة الاحتمالية بالفعل مرةً والترك أخرى، حذراً من القطع بالمخالفة.

ومنه يظهر أن ما في بعض الحواشي من أنه لا عبرة بهذا العلم، لأنه منتزع من العلوم الإجمالية، لا يخلو من خفاء، لوضوح الفرق بين الانتزاع والتولد.

«١» راجع منتهى الدراية، ج ٤، ص ٥٠٨.

وغرضه من هذا الكلام هنا بيان توهم وجود مانع عقلي عن جريان أصالة الحلّ في دوران الأمر بين المحذورين.

توضيح التوهم: أنّ العقل كما يستقلّ بوجوب إطاعة الشارع عملاً، كذلك يحكم بوجوب إطاعته التزاماً، بمعنى لزوم التدبّر والالتزام القلبي بأحكامه، ويحرم الالتزام بما يخالف الحكم الشرعي، ومن المعلوم أنّ علم المكلف بعدم خلوّ الواقع عن أحد الحكمين الإلزاميين ينافي البناء على إباحة كلّ من الفعل وترك ظاهره، لاقتضاء هذه الإباحة الظاهرية جواز الالتزام بخلاف ما هو معلوم عنده من الحكم الواقعي الدائر بين الوجوب والحرمة، وقد عرفت أنّ هذا ممّا يمنع عنه العقل، فلا تجري أصالة الحلّ في المقام.

وقد أجاب المصنف رحمته الله عن هذا التوهم بوجهين:

أحدهما: أنّ وجوب إطاعة أوامر الشارع ونواهيه عملاً ممّا لا ريب في استقلال العقل به، وأمّا وجوب موافقتهما التزاماً بعقد القلب عليهما حتى يكون لكلّ حكم نحوان من الإطاعة، فلا دليل عليه، فتكون هذه الإطاعة الاعتقادية من آداب العبودية لا من وظائفها، لأنّ العقل الحاكم بلزوم الامتثال العملي - لأجل تحصيل غرض المولى المترتب على بعثه وزجره حذراً عن عصيانه المستتبع لعقوبته - لا يحكم بلزوم الموافقة الالتزامية.

وعليه، فلا دلالة من العقل على وجوبها.

وأمّا النقل، فليس فيه أيضاً ما يقتضي ذلك بالطلب المولوي اللزومي، إذ لو كان دليل في البين لكان إمّا نفس أدلّة التكليف مثل «أقيموا الصلاة» وإمّا ما ورد من وجوب التصديق بما جاء به النبي صلّى الله عليه وآله.

لا يجب^١ موافقة الأحكام التزاماً،

وشيءٌ منهما لا يصلح لإثبات ذلك، كما تقدّم بيانه في بحث الموافقة الالتزامية، فراجع «١».

مضافاً إلى أنه لو دلّ دليل من الشرع على وجوب الموافقة الالتزامية لكان مانعاً شرعياً عن شمول أصالة الحلّ للمقام، لا عقلياً كما هو مفروض الكلام، كما يظهر من كلام شيخنا الأعظم أنه لو ثبت وجوب الالتزام شرعاً لكان مانعاً شرعياً، حيث قال: «وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى مع الجهل التفصيلي» «٢».

الوجه الثاني: أنه - بناءً على تسليم وجوب الموافقة الالتزامية - لا منافاة بينه وبين جريان أصالة الحلّ، لإمكان الانقياد القلبي الإجمالي، بأن يلتزم إجمالاً بالحكم الواقعي على ما هو عليه وإن لم يعلم بشخصه فعلاً، فالامتنال القلبي هنا نظير ما تقدّم في خاتمة دليل الانسداد من عقد القلب على بعض الأمور الاعتقادية مع عدم العلم بتفاصيلها كخصوصيات البرزخ مثلاً، فهنا يتدبّر المكلف بما هو الواقع، سواء أكان وجوباً أم حرمةً.

فالمحصل: أن وجوب موافقة الأحكام التزاماً لا يمنع من جريان أصالة الحلّ في مسألة الدوران بين المحذورين.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الأول من الجواب عن توهم وجود المانع العقلي عن جريان أصالة الحلّ في دوران الأمر بين المحذورين، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «أحدهما أن وجوب إطاعة... إلخ».

«١» منتهى الدراية، ج ٤، ص ٥٠٩ - ٥١٣

«٢» فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٨١

ولو وَجَبَ^(١) (*) لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه^(٢) ممكناً.

(١) الأولى «وجبت» وهذا إشارة إلى الوجه الثاني من الجواب عن التوهم المذكور، وتقدم توضيحه أيضاً بقولنا: «الوجه الثاني ...». وقد تعرض شيخنا الأعظم لتوهم المانع العقلي، وأجاب عنه بنحو هذا الوجه الثاني، قال تقيُّ: «و أمّا دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها ... إلى أن قال: وإن أريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله، فهو تابع للحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك، وإن علم إجمالاً وجب التدين به على ما هو عليه في الواقع، ولا ينافي ذلك التدين الحكم بإباحته ظاهراً ...»^(١).

(٢) أي: مع الشمول، يعني: أن الالتزام بالحكم الواقعي على إجماله - مع شمول دليل أصالة الحل للمورد - ممكن، وقد صرح به أيضاً في الأمر الخامس من مباحث القطع عند بيان عدم الملازمة بين الموافقتين العملية والالتزامية، قال: «ثم لا يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية، وكان المكلف متمكناً منها يجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً، لامتناعهما، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة، للتمكن من الالتزام

(*) بل يمكن أن يقال: بعدم مانعية وجوب الموافقة الالتزامية عن شمول أصالة الحل للمقام بناءً على ما التزموا به، من عدم وصول الحكم الواقعي إلى مرتبة الفعلية وكون الظاهري فعلياً، إذ مع عدم التنافي بين نفس الحكمين لتعدد المرتبة لا منافاة بين الالتزامين أيضاً. وأمّا المعلوم بالتفصيل وهو الإلزام المردّد بين الوجوب والحرمة، فلا معنى لوجوب الالتزام به مع عدم فعلية نوعه، المستلزم لعدم فعلية الجنس أيضاً.

والالتزام التفصيلي^١ بأحدهما لو لم يكن تشريعاً

بما هو الثابت واقعاً»^١.

(١) إشارة إلى ما ربما يتوهم من عدم صحة الوجه الثاني.

توضيح التوهم: أنه - مع تسليم وجوب الموافقة الالتزامية - لا يكون الالتزامية بالواقع على ما هو عليه كافياً في امتثال هذا الحكم أعني به وجوب الموافقة الالتزامية، بل يجب الالتزام التفصيلي بالوجوب فقط أو بالحرمة كذلك، ضرورة أن متعلق لزوم الموافقة الالتزامية هو الحكم بعنوانه الخاص من الإيجاب أو التحريم، وليس المطلوب نفس الواقع على ما هو عليه حتى تكفي الإشارة الإجمالية إليه. ومن المعلوم استقلال العقل بلزوم إطاعة كل حكم بما يوجب القطع بفرغ الذمة عنه، ومع تعذر ذلك تصل النوبة إلى الموافقة الاحتمالية.

وفي المقام، حيث دار الأمر بين الوجوب والحرمة، فقد تعذرت موافقته القطعية الالتزامية، كتعذر موافقته القطعية العملية، وتعيّنت موافقته الاحتمالية، وهي الالتزام بخصوص الوجوب أو الحرمة، لكونها ممكنة، ولا تصل النوبة إلى الالتزام الإجمالي بالواقع حتى لا يكون منافياً للالتزام بالإباحة الظاهرية والبناء عليها.

وقد دفع المصنف هذا التوهم أيضاً بوجهين:

الأول: أن الالتزام بأحدهما المعين - مع فرض عدم العلم به - تشريع محرم، إذ كيف يتمشى منه الالتزام الجدّي بحكم خاص من قبله تعالى مع عدم إحرازه، إلا على نحو التشريع، مثلاً لو التزم بالوجوب معيناً مع فرض احتمال حرمة كان تشريعاً، وإن كان الحكم الواقعي هو الوجوب، إذ مع احتمال الحرمة لا علم له بالوجوب حتى يلتزم به، فلو التزم به كان افتراءً منه، لأنه التزم بما لا علم له به. ومن المعلوم

محرمًا^(١) لما نهض^(٢) على وجوبه^(٣) دليل قطعاً.

وقياسه^(٤) بتعارض الخبرين - الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر

أنّ مفسدة التشريع لو لم تكن أعظم من مصلحة وجوب الالتزام، فلا أقلّ من مساواتها لها، وتزاحمان، فلا يبقى ملاك للقول بوجوب الموافقة الالتزامية التفصيلية.

الثاني: أنّه مع الغض عن محذور لزوم التشريع - فيما إذا التزم بأحدهما معيّناً - لا دليل على وجوب هذا الالتزام التفصيلي مطلقاً حتى فيما تمكّن المكلف منه، لابتنائه على مقدمة، وهي كون متعلق وجوب الموافقة الالتزامية خصوصاً العناوين الخاصة من الإيجاب والتحرّيم، وعدم كفاية الالتزام بما هو الواقع. ولكن هذه المقدمة ممنوعة، لعدم مساعدة دليل عليها.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الأوّل من وجهي الجواب عن التوهّم، وقد تقدم توضيحه، وضمير «أحدهما» راجع إلى الوجوب والحرمة.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الثاني، وقد تقدم توضيحه أيضاً، والأوّل سوق العبارة هكذا: «لم ينهض على وجوبه دليل أيضاً». وببطلان الالتزام التفصيلي ظهر بطلان القول بلزوم البناء على الحرمة أو الوجوب، وترتيب آثار ما اختاره، وهو الوجه الثالث من الوجوه - بل الأقوال - الخمسة المتقدمة.

(٣) أي: على وجوب الالتزام التفصيلي.

(٤) هذه العبارة الوجيزة تضمّنت أموراً:

أحدها: الاستدلال على القول الثالث - وهو التخيير الشرعي في دوران الأمر بين المحذورين - بمقايضة المقام بالخبرين المتعارضين الدالّين على الوجوب والحرمة.

ويمكن تقريب هذه المقايضة بوجوه أربع:

الأوّل: أنّ رعاية الحكم الظاهري الأصولي وهو حجّة كلّ واحدٍ من الخبرين

- بعد وضوح عدم إمكانها لأجل التعارض - أوجبت حكم الشارع بلزوم الأخذ بواحدٍ منهما تخييراً، ومن المعلوم أنّ الحكم الواقعي أولى بالرعاية، فلا بدّ من البناء على الوجوب أو الحرمة بالأولوية القطعية، لا طرحهما والقول بالإباحة الظاهرية، فتختصّ قاعدة الحلّ بالشبهات البدوية، ولا تشمل شيئاً من صور الدوران بين المحذورين، سواء أكان منشأ الدوران الخبرين المتعارضين أم غيرهما.

الثاني: توافقهما على نفي الثالث بالدلالة الالتزامية، فإنّ الخبرين المتعارضين يدلّان التزاماً على نفي الحكم الثالث، والعالم بالإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة يعلم وجداناً بنفي الحكم الثالث، إذ المفروض دوران الحكم الواقعي بين الوجوب والحرمة، ومعه كيف يمكن الالتزام بالإباحة الظاهرية؟ بل لا بدّ من الحكم بالتخيير بالأولوية القطعية.

وهذا الاحتمال هو ظاهر كلام المحقق الآشتياني رحمته «١» عند بيان تنقيح المناط الموجود في عبارة شيخنا الأعظم في تقرير القياس.

الثالث: كون المناط في التخيير بين الخبرين المتعارضين إحداثهما احتمال الوجوب والحرمة، ولتعذر مراعاة كلا الاحتمالين حكم الشارع بالتخيير بينهما وعدم جواز إبداع قول ثالث. وهذا المناط بعينه موجود في الدوران بين المحذورين، فيتعيّن الأخذ بأحد الاحتمالين، لا القول بالإباحة الظاهرية (*).

(*) لكن الظاهر عدم كون المناط في القياس هذا الاحتمال، ضرورة أنّه التزم في التعادل والترجيح بحجية المتعارضين في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية، ولو كان

الرابع: كون المناط في التخيير بين الخبرين اهتمام الشارع بالعمل بالأحكام الشرعية وعدم إهمالها، ومن المعلوم أنَّ المقام أولى بالرعاية من الخبرين، للعلم هنا بعدم خلوِّ الواقع عن الوجوب أو الحرمة. وهذا بخلاف الخبرين، لاحتمال كذبهما وكون الحكم الواقعي غير مؤداهما.

هذا ما يمكن أن يقال في تقريب المقايضة من ناحية وحدة المناط في بعضها والأولية في بعضها الآخر.

ثانيها: جواب المصنف رحمته عن هذه المقايضة بأنها مع الفارق، إذ ليس الملاك فيهما واحداً.

توضيحه: أنَّ الأخبار إمَّا أن تكون حجةً من باب السببية، وإمَّا من باب الطريقية.

فعلى الأول: يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعدة، لفرض

القياس لهذه الجهة لزم كون الحجة العقلية - وهي العلم بالإلزام في المقام - أسوأ حالاً من الحجة التعبدية النافية للثالث، إذ المفروض أنَّه رحمته أجرى قاعدة الحلِّ في المقام، فيتعيَّن أن يكون الوجه في القياس بعض الاحتمالات الأخرى.

ويستفاد من كلامه في حاشية الرسائل وجه آخر غير ما تقدم في التوضيح، قال: «ولا وجه لاستفادة التخيير من فحوى أخبار التخيير، لقوة احتمال أن يكون ذلك فيها لأجل الانقياد والتسليم بكل ما ينسب إليهم عليهم السلام، كما في بعض أخباره بأيُّهما أخذت من باب التسليم وسعك، لا لمجرد احتمال كلِّ للواقع من دون علم به بينهما، ليكون فحواه مقتضياً لذلك في احتمالين عُلم به بينهما»^(١).

حدوث مصلحة ملزمة في المؤدى بسبب قيام خبر على الوجوب، وحدوث مفسدة ملزمة فيه بقيام خبر آخر على حرمة نفس ذلك المتعلق. ولما كان كل منهما مستجعماً لشرائط الحجية وجب العمل بكل منهما، لكن استيفاء المصلحة والاحتراز عن المفسدة غير مقدور من جهة وحدة المتعلق، فيقع التزاحم بين تكليفين تتعذر موافقتهم، ويستقل العقل بالتخير حينئذ مع التكافؤ، لما قرّر في محلّه من أن التزاحم المأموري يوجب صرف القدرة في الأهم إن كان، وإلا فالتخير كما في إنقاذ غريقين مؤمنين.

وليس مناط التخير - وهو الحجية - في الاحتمالين المتعارضين موجوداً حتى يحكم بالتخير فيهما أيضاً، إذ ليس في احتمالي الوجوب والحرمة صفة الكشف والطريقة حتى يصحّ قياسهما بتعارض الحجّتين، وهما الخبران المتعارضان.

وعليه، فتزاحم الاحتمالين ليس كتزاحم الخبرين على السببية.

وعلى الثاني - وهو حجّة الأخبار على الطريقة - فالقياس مع الفارق أيضاً، ضرورة أن مقتضى القاعدة الأوليّة في تعارض الطرق وإن كان هو التساقط لا التخير، إلا أنه لما كان كل منهما واحداً لشرائط الحجية ولمناط الطريقة - من الكشف نوعاً عن الواقع واحتمال الإصابة في خصوص كل واحد من المتعارضين - ولم يكن الجمع بينهما في الحجية الفعلية لمكان التعارض، فقد جعل الشارع أحدهما حجةً تخيراً مع التكافؤ، وتعييناً مع المزية.

وهذا بخلاف المقام، إذ ليس في شيء من الاحتمالين اقتضاء الحجية - كالخبرين - حتى يجري حديث التخير بين الخبرين في الاحتمالين المتعارضين، فلا مانع من طرح كلا الاحتمالين، وإجراء الإباحة الظاهرية.

نعم، بناءً على الاحتمال الثالث في وجه المقايسة - وهو كون الملاك في حكم

الشارع بالتخير بين الخبرين إحداثهما احتمالاً الوجوب والحرمة، لا السببية ولا غلبة الإصابة نوعاً - يصحّ القياس المذكور، واللازم حينئذٍ البناء على خصوص احتمال الحرمة أو خصوص احتمال الوجوب، إذ موضوع حكم الشارع بالتخير حينئذٍ إنّما هو احتمال الوجوب والحرمة، سواء أكان منشؤهما الخبرين أم غيرهما، ولا خصوصية للخبرين.

لكن أصل هذه الاستفادة في غير محلّها، لظهور كلّ عنوانٍ يقع في حيِّز الخطاب في الموضوعية لا المشيرية، ومن المعلوم أنّ ظاهر الأخبار العلاجية هو كون موضوع التخير الخبرين من حيث هما خبران متعارضان، لا من حيث إحداثهما احتمال الوجوب والحرمة، حتى يسري الحكم بالتخير منهما إلى كلّ ما يحدث احتمال الوجوب والحرمة كالمقام.

ثالثها: أنّه قد ظهر من بطلان التخير هنا - لفساد المقايسة المزبورة - عدمُ مانع عقلاً ولا شرعاً من شمول حديث «كلّ شيءٍ لك حلال» للمقام، كما أفاده المصنف قبل ذلك،

نعم، لو تمّ قياس مسألة الدوران بين المحذورين بباب الخبرين المتعارضين الدالّين على الوجوب والحرمة، لكان حكم الشارع بالتخير مانعاً عن إجراء أصالة الحلّ، ودليلاً للوجه الثالث في المسألة، وهو التخير الشرعي بين الاحتمالين.

لكن قد عرفت بطلان القياس، وعدم مانعٍ من شمول حديث «كلّ شيءٍ لك حلال» للمقام.

ثم إنّ ما أورده المصنف من القياس والجواب عنه مذكور في كلمات شيخنا الأعظم رحمته، فإنّه - بعد أن حكم بعدم كون وجوب الالتزام حكماً شرعياً ثابتاً في

على الوجوب باطل^(١)، فإن^(٢) التخيير بينهما^(٣) على تقدير كون الأخبار حجةً من باب السببية يكون على القاعدة، ومن^(٤) جهة التخيير بين الواجبين المتزامين (*).

الواقع، بحيث يجب مراعاته حتى مع الجهل التفصيلي به - فرّع عليه هذه المقايسة وقال: «ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية ... إلخ»^(٥)، ثم أجاب عنه، إلّا أنّه اقتصر في إبطال القياس بما تقتضيه القاعدة بناءً على السببية في حجية الأخبار، ولم يتعرض لحال القياس بناءً على الطريقية فيها، فلاحظ.

(١) خبر «وقياسه» وجواب عنه، وقد عرفته مفصلاً بقولنا: «وتوضيحه: أن الأخبار إما أن تكون حجةً ... إلخ».

(٢) تعليل للبطلان، وقد تقدم توضيحه بقولنا في (ص ٥١٩): «فعلى الأول يكون التخيير بين الخبرين ...».

(٣) أي: بين الخبرين المتعارضين.

(٤) عطف تفسيري للقاعدة، و«يكون» خبر «فإن التخيير».

(*) الأولى أن يقال: «بين الواجب والحرام المتزامين» أو يقال: «ومن قبيل التخيير بين الواجبين المتزامين».

ولا يخفى أنّ قياس المقام بباب التزام المأموري الذي هو عجز المكلف عن امتثال حكمين فعليّين مع الفارق، بل ينطبق عليه ضابط التعارض الراجع إلى عجز المولى عن تشريع حكمين لمتعلق واحد.

وعلى ^(١) تقدير أنها ^(٢) من باب الطريقة، فإنه ^(٣) وإن كان على خلاف القاعدة ^(٤)،

(١) عطف على قوله: «على تقدير كون» وقد عرفت توضيح الجواب على هذا التقدير بقولنا في (ص ٦٢٠): «وعلى الثاني وهو حجية الأخبار على الطريقة ...».

(٢) أي: أن الأخبار حجة من باب الطريقة، ويمكن عود الضمير إلى «الحجية» المستفادة من قوله: «حجة».

(٣) يعني: فإن التخيير، والأولى تبديله بـ «فهو على خلاف ...».

(٤) لاقتضاء القاعدة الأولية في تعارض الطرق للتساقط، فالتخيير بين الخبرين تعبد شرعي على خلاف القاعدة.

توضيحه: أنه - بناءً على السببية - يكون قيام خبر الوجوب موجباً لحدوث مصلحة لازمة الاستيفاء في الفعل، وقيام خبر الحرمة مقتضياً لحدوث مفسدة ملزمة في الفعل أيضاً، ومن المعلوم أن كل واحد من الملاكين يدعو الشارع إلى جعل الحكم على طبق ما يقتضيه، وحيث كان متعلق الحكمين واحداً امتنع جعلهما معاً، بل لا بد من الكسر والانكسار، وملاحظة أهمّ الملاكين إن كان، وإنشاء الحكم على طبقه.

وهذا بخلاف باب التزام المتقوم بتعدد المبادئ والأغراض والخطابات، ولا تمنع بينها في مرحلة الجعل أصلاً، وإثماً حصل التمانع في مقام الامتثال من باب الاتفاق، لعجزه عن إنقاذ الغريقين معاً، أو إطاعة خطاب «أنقذ» و«لا تغصب» مثلاً، فيلزم العقل بمراعاة الأهم إن كان، وإلا فيحكم بالتخيير.

وعليه، فالظاهر اندراج تعارض الخبرين مطلقاً - حتى بناءً على السببية - مع وحدة المتعلق في باب التعارض، وأجنيبته عن باب التزام.

إلا أن أحدهما تعييناً^(١) أو تخيراً - حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقة من^(٢) احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط - صار [جُعِلَ^(٣)] حجةً في هذه الصورة^(٤) بأدلة^(٥) الترجيح تعييناً^(٦)، أو التخيير تخيراً، وأين ذلك^(٧) مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ وهو^(٨) حاصل،

(١) أي: أحد الخبرين تعييناً في صورة وجود المرجح، كموافقة الكتاب ومخالفة العامة وغيرهما، وتخييراً مع عدمه.

(٢) بيان للموصول في «لما» واسم «كان» ضمير راجع إلى أحدهما.

(٣) بصيغة المجهول، والضمير المستتر فيه النائب عن الفاعل راجع إلى «أحدهما» وهو أو قوله «صار» جواب «حيث» المفيد للشرط، وجملة الشرط والجواب خبر «أن أحدهما».

(٤) أي: في صورة التعارض بناءً على الطريقة.

(٥) متعلق بقوله: «صار» أو «جُعِلَ».

(٦) مع المزية، والتخيير مع عدمها.

(٧) أي: وأين حجية أحدهما تعييناً أو تخيراً ممّا...؟ يعني: أن ما تقدم من حجّة أحد الخبرين تعييناً أو تخيراً مغاير لما إذا لم يكن المطلوب إلا الالتزام بما هو حكم الله واقعاً، فإن الالتزام به على ما هو عليه ممكن، بخلاف الخبرين.

(٨) الضمير راجع إلى الأخذ، ويحتمل فيه أمران:

أحدهما: الالتزام الإجمالي بخصوص ما صدر واقعاً، وليس غرضه الالتزام التفصيلي بالواقع، لتعذّره مع الجهل بخصوصية الإلزام، مضافاً إلى منافاته لقوله: «والأخذ بخصوص» إذ مع احتمال المخالفة كيف يجزم بأن ما التزم به هو الواقع؟ ثانيهما: أن يراد بالأخذ العمل، كما هو المطلوب في حجة أحد الخبرين،

والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه ^(١) بموصل.

نعم ^(٢) لو كان التخيير بين الخبرين

فيكون المراد أن العمل بالواقع حاصل، لكن بالقدر الممكن، وهو الموافقة الاحتمالية.

(١) أي: إلى خصوص ما صدر واقعاً، يعني: ربما لا يكون الأخذ بخصوص أحدهما موصلاً إلى الحكم الواقعي، لاحتمال كون الواقع غير ما أخذ به، فكيف يتعين على المكلف الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً؟

(٢) استدراك على قوله: «وقياسه باطل» وغرضه تصحيح القياس بعدم الفارق بين المقام وبين الخبرين المتعارضين، بتقريب: أن مناط وجوب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين إنما هو إبداءهما احتمال الوجوب والحرمة، دون غيره من السببية أو مناط الطريقة، ومن المعلوم أن هذا الاحتمال موجود في المقام، فلا بد من التخيير، ويبطل القول بالإباحة.

وقد تقدم توضيح هذا الاستدراك بقولنا في (ص ٥٢٠): نعم بناءً على الاحتمال الثالث في وجه المقايسة ... إلخ (*).

(*) ويحتمل أن يكون الغرض من بيان المقايسة وجوابها تتميم الكلام في وجوب الموافقة الالتزامية بإثبات وجوبها الشرعي من جهة هذه المقايسة. بيان: أنه يجب الالتزام شرعاً بالحكم الواقعي بعنوانه من الوجوب أو الحرمة. فإن كان ما في صقع الواقع هو الوجوب وجب شرعاً الالتزام به والبناء القلي عليه، وإن كان هو الحرمة وجب شرعاً الالتزام بها، وحيث تتعذر الموافقة القطعية للالتزام الواجب، وجبت موافقته الاحتمالية، وهي تتحقق بالالتزام بأحد المحتملين. وأجاب عنه المحقق الإصفهاني رحمته الله بأن أصل الالتزام الجدّي بشيء سنخ مقولة لا تتعلق إلّا بما عُلم، والمعلوم هنا ليس إلّا الإلزام، وهو مما لم يتعلق به وجوب

لأجل إبدائهما ^(١) احتمالَ الوجوب والحرمة وإحداثهما ^(٢) الترديدَ بينهما ^(٣)،
لكان القياس في محلّه، لدلالة ^(٤) الدليل على ^(٥) التخيير بينهما على ^(٦) التخيير

(١) أي: إبداء الخبرين.

(٢) عطف تفسير لـ «إحداثهما» والضمير راجع إلى الخبرين.

(٣) أي: بين الوجوب والحرمة، وقوله: «الترديد» مفعول لـ «إحداثهما».

(٤) تعليل لصحة القياس، و«لكان» جواب الشرط في قوله: «لو كان».

(٥) متعلق بـ «دليل».

(٦) متعلق بـ «دلالة» يعني: أن نفس الأخبار العلاجية - الدالة على التخيير
بين الخبرين المتعارضين - تدلُّ أيضاً على التخيير في المقام، بناءً على كون التخيير
بين الخبرين لأجل إبدائهما الاحتمال، لوجود الترديد والاحتمال هنا أيضاً.

الموافقة الالتزامية، وإثما يتعلق بعنوان الوجوب أو الحرمة المجهولين ^(١).

أقول: يمكن أن يقال: إنَّ غرض المصنف من بيان القياس ليس ما ذكر، ضرورة
أنَّ وجوب الموافقة الالتزامية - على تقدير القول به - يكون عنده عقلياً لا شرعياً.
ولو سلّم إرادة إثباته شرعاً - ولو تنزّلاً - فإثباته بهذا القياس غير ممكن، لا لما
ذكره المحقق المتقدم في الجواب، بل لأنَّ التخيير الثابت بين الخبرين ليس إلّا في العمل،
يعني: أنَّ مفاد قوله: ^(٢) في بعض أخبار التخيير: «بأيهما أخذت من باب التسليم
وسعك» هو الاستناد إلى أحدهما في مرحلة العمل أي جعله حجّةً بينه وبين ربه،
والإفتاء على طبقه، وأنَّ مضمونه حكم الله تعالى، ولا يستشَمُّ منه وجوب الموافقة
الالتزامية حتى يتعدّى من الخبرين إلى مطلق صور الدوران، فتأمل في العبارة.

ها هنا (*)، فتأمل جيداً^(١).

(١) لعلّه إشارة إلى أنّه لا مجال لاستفادة كون المناط في الحكم بالتخير في تعارض الخبرين هو إبداء الاحتمال، حتى يحكم به فيما نحن فيه لهذا المناط. وجه عدم المجال: أنّ من الواضح وجوب الأخذ بخصوص مضمون أحد الخبرين المتعارضين، وإن احتمل كون الحكم الواقعي غيرهما، كما إذا دلّ أحد الخبرين على الوجوب، والآخر على الحرمة، واحتمل الكراهة، فإنّه لا يجوز الاعتناء بها، بل لا بدّ من الالتزام بمضمون أحد الخبرين. هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان المناط إبداء الاحتمال، لزم لغوية الشرائط المعتبرة في حجّية الخبرين، ومراعاة قواعد التعارض بين كلّ خبرين متعارضين موجبين للاحتمال، وإن كانا فاقدين لشرائط الحجّية، وهو كما ترى. وقد تحصّل: أنّ القول الثالث - وهو التخيير الشرعي بين الاحتمالين - لا دليل عليه، فلا مانع من شمول أصالة الحلّ للمقام.

(*) وهنا احتمال ثالث في باب جعل الطرق أفاده المصنف في الحاشية، وهو كون الأخبار حجّة على الطريقية في غير صورة التعارض، وأمّا فيها فتكون حجيتها على السببية، لوجود المصلحة في العمل بخبر العادل مع الغض عن جهة الكشف عن الواقع^(١)، وربما يستفاد هذا من قوله عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك». وكان سيدنا الأستاذ قده يميل إلى هذا المعنى، من جهة أنّ المناط في الطريقية حيث كان هو الوثوق بالصدور، وقد ارتفع بالتعارض، فلا بدّ أن يكون العمل بواحدٍ منهما لمصلحة أخرى غير ما تقتضيه أدلة حجّية الخبر على الطريقية المحضة. وسيأتي تفصيل الكلام في باب التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى.

ولا مجال هاهنا^{١١} لقاعدة قبح العقاب

(١) أي: في الدوران بين المحذورين، وغرضه من هذا الكلام الإشارة إلى دليل القول الأول في مسألة الدوران - وهو جريان البراءة الشرعية والعقلية - وردّه، وقوله: «لقاعدة قبح العقاب بلا بيان» إشارة إلى الجزء الثاني منه، وهو جريان البراءة العقلية، وقد عرفت تقريبه عند بيان الأقوال وأدلتها بقولنا في (ص ٤٨٧): «أما العقلية فلتحقق موضوعها وهو عدم البيان ... إلخ».

وقوله: «فإنّه لا قصور فيه ... إلخ» ردّ عليه، وتوضيح ما أفاده فيه: أن تنجّز التكليف - المصحّح للعقوبة على مخالفته - يتقوم بأمرين:

أحدهما: وجود البيان على الحكم الشرعي ولو كان إجمالياً.

وثانيهما: قدرة المكلف على الموافقة القطعية، سواء أكانت تفصيلية أم إجمالية،

كالصلاة إلى أربع جهات.

وبانتفاء أحد الأمرين وإن كان ينتفي التنجّز، ومقتضى انتفائه جريان قاعدة القبح، إلّا أن القاعدة مع ذلك أيضاً لا تجري هنا، لا لعدم البيان. إذ البيان موجود، لفرض العلم بالتكليف ولو إجمالاً وهو مطلق الإلزام، ولذا يكون منجّزاً إذا تعلّق بأمرين كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وحرمة شرب التن، فإن الاحتياط حينئذ بفعل الدعاء وترك الشرب لازم.

بل عدم جريانها إنّما هو لعدم التمكن من الامتثال القطعي مع وحدة المتعلق بالاحتياط بالجمع بين التكليفين، لامتناع الجمع بين الفعل والترك، ضرورة أنّهما نقيضان، كعدم التمكن من المخالفة القطعية، لاستحالة ارتفاع النقيضين، وإلّا فالبیان - وهو العلم بلزوم الفعل أو الترك - موجود، لكن لما كان متعلقهما واحداً لم يؤثر العلم المذكور في نظر العقل، فيسقط عن المنجزية، بخلاف ما إذا تعدّد المتعلق كما

بلا بيان (*)

عرفت .

كما لا يكفي العلم بنوع التكليف مع وحدة المتعلق، كما إذا علم إجمالاً بوجوب الجلوس في يوم الجمعة مثلاً، إمّا في هذا المسجد أو ذاك المسجد، فإنّه لا معنى لتنجيز المتعلق، مع أنّ المعلوم هو النوع أعني به الوجوب، لا جنس التكليف. فالعبرة بتعدد المتعلق، لا بكون التكليف المعلوم إجمالاً جنساً أو نوعاً.

والحاصل: أنّ قبح العقاب في المقام مسلّم، لكنه ليس لأجل عدم البيان، بل لعدم قدرة المكلف على الامتثال القطعي، فلا مجال لتطبيق قاعدة القبح هنا، لوضوح تحقق البيان الرافع لموضوع القاعدة بسبب العلم بأصل الإلزام ولو مع الجهل بنوعه، فإنّ العلم بجنس التكليف كافٍ في البيانية، ولذا يجب الاحتياط إذا تمكّن منه كما في تعدّد المتعلق.

وبالجملة: فلا مجال عند دوران الأمر بين المحذورين لجريان قاعدة القبح، لوجود البيان الإجمالي وهو العلم بأصل الإلزام، وهو كافٍ في المنع عن جريانها. نعم، إنّما يصلح للمنع عن استحقاق العقاب عدم قدرة المكلف على الامتثال والموافقة القطعية، كما تقدم توضيحه.

(*) بل لها مجال، لأنّ العلم بالإلزام إن كان بياناً رافعاً لموضوع القاعدة، كان اللازم عدم جريان حديث الحلّ لنفي كل من الخصوصيّتين المشكوكتين، لفرض العلم بالإلزام هنا. وإن لم يكن بياناً كذلك تعيّن جريان القاعدة، لوجود المقتضي وعدم المانع، ضرورة أنّ التنجز كما أفاده المصنف رحمته في الحاشية ^١ وإن كان متقوماً

بأمرين أحدهما البيان، والآخر القدرة على الامتثال، ولا دخل لكل منهما بالآخر، والعلم بالإلزام بيان على التكليف مع تعدد متعلقه، إلا أن المراد به في القاعدة بقرينة حكم العقل بقبح العقوبة ليس هو العلم الكاشف عن معلومه فحسب وإن لم يكن متمكناً من الموافقة والمخالفة، بل المراد به هو البيان المنجز الصالح للبعث والزجر، لأنّ المصحح للعقوبة ليس هو البيان المجرد عن صلاحية التحريك، بل ما يمكن أن يصير داعياً ومحركاً للمكلف. وحيث لا قدرة له هنا على الامتثال والعصيان القطعيين، فلا محالة يكون موضوع قاعدة القبح محققاً.

ولا يقاس عدم القدرة هنا بعدمها في باب التزام كإنقاذ الغريقين، حتى يتوهم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان هناك، وذلك لأنّ عدم القدرة هنا ناشٍ عن قصور في البيان يُسقطه عن صلاحية التحريك، بخلافه هناك، فإنّ عدم القدرة فيه تكويني، بعد تمامية الخطابين، فلا بدّ فيه من مراعاة قواعد التزام.

وعليه، فما في المتن وحاشية بعض المدققين^(١) من التفكيك بين البيان والتمكن القومين للتنجز، وإن كان متيناً في نفسه، إلا أنّه لا يمنع من جريان قاعدة القبح هنا، لما عرفت من أنّ البيان المأخوذ عدمه في القاعدة ليس إلّا خصوص المنجز، لا مطلق البيان. ويشهد له أنّ الغاية في حديث الحلّ عقلية بمعنى المنجز، لا مطلق العلم وإن لم يكن مصححاً للعقوبة على المخالفة.

فما قيل أو يمكن أن يقال في الفرق بين البراءة الشرعية والعقلية: «من أنّ الحاكم باستحقاق الثواب والعقاب على الطاعة والعصيان لما كان هو العقل، فيكفي كون العلم بالجامع مصححاً للمؤاخذه، والعتذار عن الموافقة القطعية حينئذٍ هو العجز عنها، لا قاعدة القبح، فلا تجري القاعدة حينئذٍ، لوصول الإلزام إلى المكلف.

فإنه ^(١) لا قصور فيه هاهنا، وإثما يكون عدمُ تنجُّزِ التكليف لعدم ^(٢) التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها ^(٣)،

(١) الضمير للشأن أو راجع إلى البيان، يعني: لا قصور في البيان في دوران الأمر بين المحذورين، والمراد بالبيان هو العلم بأصل الإلزام.

(٢) خبرٌ «وإثما يكون».

(٣) الظاهر رجوع الضمير إلى «القطعية» لكنه فاسد لفظاً ومعنى.

أمّا لفظاً، فلأنَّ «القطعية» صفة للمخالفة، ولازم العبارة حينئذٍ إضافة الموصوف إلى ضمير صفته، وهو فاسد، فلا تقول مثلاً: «أسهرني المرض الشديد وألمه» بإرجاع الضمير إلى الشديد، بل تقول: «والألم الشديد» أو «المرض والألم الشديدان».

وأمّا معنىً، فلأنَّ المقصود أنَّ المانع عن تنجُّزِ التكليف هو عدم التمكن من الموافقة القطعية، كعدم القدرة على المخالفة القطعية. وعبارة المتن لو تركت بحالها تكون هكذا: «كمخالفة القطعية» وهذا فاسد أيضاً.

وهذا بخلاف البراءة الشرعية، حيث إنَّ المرفوع هو الخصوصية المشكوكة، إذ ما يكون أمر وضعه ورفعته بيد الشارع هو النوع الخاص لا الجنس، فتجري أدلة البراءة الشرعية دون العقلية.

لا يخلو من الغموض، لما عرفت آنفاً من أنَّ العجز عن الموافقة القطعية إثماً نشأ من قصور الخطاب عن التحريك، إذ لو كان أحد النوعين من الوجوب والحرمة معلوماً تفصيلاً، كان امثاله القطعي ممكناً قطعاً.

وعليه، فمقتضى ما ذكرنا عدم الفرق في جريان البراءة بين الشرعية والعقلية فيما دار أمره بين المحذورين، فافهم.

والموافقة الاحتمالية^(١) حاصلة لا محالة^(٢)، كما لا يخفى.
ثم إنّ مورد هذه الوجوه^(٣) وإن كان

فالصواب سوق العبارة هكذا: «المخالفة القطعية» أو: «لعدم التمكن من القطع بالموافقة والمخالفة» والأمر سهل بعد وضوح المطلب.

(١) يعني: أنّ كلاً من الموافقة والمخالفة الاحتماليتين حاصل قطعاً، سواء جرت قاعدة القبح أم لا.

(٢) لعدم خلوّ المكلف تكويناً من الفعل أو الترك.

(٣) أي: الوجوه الخمسة المتقدمة في الدوران بين الوجوب والحرمة، وغرضه من هذا الكلام التعريض بما أفاده شيخنا الأعظم رحمته، فإنّه بعد أن بيّن وجوهاً ثلاثة في المسألة، قال: «ومحلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب والتحرّيم توصلياً، بحيث يسقط بمجرد الموافقة، إذ لو كانا تعبيين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف، أو كان أحدهما المعيّن كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة، لأنّها مخالفة قطعية عملية»^(١).

وتوضيحه: أنّ الأقسام المتصورة في الوجوب والحرمة من حيث التوصلية والتعبدية في مسألة الدوران - مهما كان منشؤه - أربعة:

الأوّل: أن يكون الوجوب والحرمة كلاهما توصليين، بأن يعلم أنّه لو كان الحكم المحتمل هو الوجوب أو الحرمة لكان توصلياً، بمعنى عدم الحاجة في امتثاله إلى قصد التقرب.

الثاني: أن يكونا تعبيين، بأن يعلم أنّه لو كان الحكم المحتمل هو الوجوب أو الحرمة لكان تعبيدياً.

الثالث: أن يكون أحدهما المعين كالوجوب تعدياً، بمعنى أنه لو كان هذا الشيء واجباً في الواقع، لم يمتثل أمره إلا بالإتيان به بقصد التقرب، بخلاف ما لو كان في الواقع حراماً، فإنه ليس تعدياً، بل هو توصلي.

الرابع: أن يكون أحدهما غير المعين تعدياً، بأن يعلم إجمالاً أن أحد المحتملين تعدي، ولكن لا يعلمه بعينه، والآخر توصلي كذلك.

فهذه أقسام أربعة، والموافقة القطعية متعذرة في جميعها، كما لا يخفى، كنعذر المخالفة القطعية في القسم الأول والرابع منها، ولكن يمكن تحقق المخالفة القطعية في الثاني والثالث، ولذا لم يجعل يُؤَيَّرُ محل الوجوه الخمسة المتقدمة جميع هذه الأقسام، بل جعل محلها خصوص القسم الأول منها، فإنه الذي يمكن القول بجريان بعض الوجوه الخمسة - وهو الإباحة الظاهرية - فيه. بخلاف الثاني والثالث، فإنه لا تجري فيهما الإباحة الظاهرية، سواء أريد بها أصالة البراءة عن الوجوب والحرمة المحتملين، أم أريد بها أصالة الإباحة المستفادة من خصوص حديث الحل وما هو بمضمونه.

أما عدم جريانها بمعنى أصالة البراءة، فلائها لو جرت كان مقتضاها نفي الوجوب والحرمة ظاهراً، والإذن في الفعل بأي داع كان وفي الترك كذلك.

وهذا وإن لم يستلزم بنفسه مخالفة عملية، فإن مجرد الإذن في الفعل أو الترك لا ينافي الإتيان به بداع قريب، أو تركه كذلك، إلا أن نفس تجويز الشارع للفعل أو الترك مطلقاً - عند دوران الأمر بين المحذورين - إذن في المخالفة العملية القطعية فيما إذا كانت مقدورةً للمكلف، وقد عرفت أنها مقدورة له في هذين القسمين، فالإذن في الفعل أو الترك حينئذ إذن في المعصية، وهو قبيح.

وجه قدرته على المعصية فيهما أنه على تقدير تعديّة كل من الوجوب

والحرمة - كما في القسم الثاني - يقدر على أن يختار الفعل أو الترك لا لداعٍ قربي، فتتحقق المخالفة القطعية لما هو معلوم تفصيلاً من التعبدية.

وعلى تقدير تعبدية أحدهما المعين - كما في القسم الثالث - كالفعل مثلاً يقدر على أن يأتي بالفعل بلا قصد التقرب، فتتحقق المخالفة القطعية أيضاً.

وأما عدم جريانها بمعنى أصالة الإباحة، فلائها لو جرت - فمضافاً إلى لزوم محذور الترخيص في المعصية القطعية أيضاً - تستلزم محذوراً آخر، وهو: أن الإباحة التي هي حكم لا اقتضائي ومضادٌ للأحكام الأربعة الاقتضائية - وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة - تنافي تعبدية كلا المحتملين أو أحدهما المعين، كما هو المفروض في القسم الثاني والثالث.

وجه المنافاة: أن التعبدية متقومة بالحكم الاقتضائي كالوجوب والحرمة في مورد البحث، أعني به الدوران بين المحذورين، فإذا ثبتت التعبدية في موردٍ كان الحكم الذي تتقوم هي به اقتضائياً.

ففي المقام، حيث إن المفروض تعبدية كلا المحتملين أو أحدهما المعين، فالحكم الذي تتقوم تعبديتهما أو تعبدية أحدهما به حكم اقتضائي لا محالة، وبما أن الإباحة حكم لا اقتضائي، فجريانها في هذه الموارد التعبدية يستلزم اجتماع النقيضين الاقتضائي والاقتضائي، وهو محال.

وبالجملة: فجريان الإباحة الظاهرية - مهما أريد بها من البراءة أو الإباحة المستفادة من خصوص حديث الحلّ ونحوه - في القسمين الثاني والثالث غير ممكن، فلا بد من اختصاص القول بها بالقسمين الآخرين أعني بهما الأول والرابع، يعني: ما إذا كان المحتملان توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً، فإنهما اللذان تتعذر

فيهما الموافقة والمخالفة القطعيتين.

وهذا بخلاف القول بالتخير في العمل تكويناً مع التوقف عن الحكم به رأساً - كما اخترناه - فإنه لا يترتب على القول به في جميع الأقسام شيء مما ذكر من المحذور أصلاً. هذا غاية توضيح كلام شيخنا الأعظم.

وقد ناقش فيه المصنف رحمته بما توضحه: أن التعبدية في القسم الثاني والثالث وإن أوجبت اختصاص بعض الوجوه - وهي الإباحة الظاهرية - بالقسم الأول والرابع، أعني بهما: ما إذا كانا توصليين أو أحدهما غير المعين تعبدياً، لتعذر الموافقة والمخالفة القطعيتين فيهما، ولترتب ما ذكر من المحذور، إلا أن ذلك لا يوجب اختصاص أصالة التخير العقلي - التي هي مورد البحث - بهذين القسمين أعني بهما التوصليين، والتعبدية أحدهما غير المعين.

وعليه، فلا مانع من الحكم بالتخير عقلاً في جميع موارد دوران الأمر بين المحذورين من الأقسام الأربعة المذكورة، فإذا كان المحتملان توصليين، كان محيراً بين الفعل لا لداع قربي، وبين الترك كذلك.

وإذا كانا تعبديين، كان أيضاً محيراً بين الفعل مقترناً بنية التقرب، وبين الترك كذلك.

وإذا كان أحدهما المعين كالوجوب تعبدياً، كان أيضاً محيراً بين الفعل مقترناً بنية التقرب، وبين الترك مطلقاً يعني مقترناً بها أو غير مقترن.

وكذا إذا كان أحدهما غير المعين تعبدياً، فإنه أيضاً محير بين الفعل مقترناً بنية التقرب أو غير مقترن بها، وبين الترك كذلك.

والسر في ذلك كله أن التخير يعرض الفعل والترك على النحو الذي علم أن التكليف بهما قد قيّد به من التعبدية والتوصلي.

ما إذا لم يكن واحدٌ من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً^(١)، إذ لو كانا^(٢) تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن^(٣) إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع^(٤) إلى الإباحة، لأنها^(٥) مخالفة عملية قطعية على ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمه الله، إلا أن^(٦) الحكم أيضاً فيهما^(٧) إذا كانا كذلك^(٨) هو التخيير عقلاً بين إتيانه^(٩) على وجهٍ قُرْبِي بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، وتركه^(١٠)

(١) خبر «لم يكن».

(٢) هذا هو كلام الشيخ الأعظم، كما تقدم متناً وتوضيحاً.

(٣) جواب «لو كانا» وقوله: «كذلك» يعني تعبدياً.

(٤) عطف على «طرحهما».

(٥) أي: لأن الإباحة، وهذا تعليل لقوله: «لم يكن إشكال» يعني: لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما، وعدم جواز الرجوع إلى الإباحة، وذلك لأن الإباحة توجب المخالفة العملية القطعية، على ما أفاده شيخنا الأعظم.

(٦) هذا إشارة إلى المناقشة في كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، وقد عرفت توضيحها بقولنا: «وقد ناقش فيه المصنف بما توضيحه ... إلخ».

(٧) أي: في الوجوب والحرمة.

(٨) يعني: تعبديين أو أحدهما المعين تعبدياً، والمقصود أن الحكم في الوجوب والحرمة إذا كانا تعبديين أو أحدهما المعين تعبدياً هو التخيير عقلاً، كحكمهما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً.

وعليه، فالتخيير العقلي يجري في جميع الأقسام الأربعة.

(٩) هذا الضمير وضميراً «به، طلبه» راجعة إلى أحدهما.

(١٠) أي: ترك أحدهما، وهو معطوف على «إتيانه».

كذلك^(١)، لعدم^(٢) الترجيح وقبحه^(٣) بلا مرجح.

فانقدح^(٤) أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصليين بالنسبة^(٥) إلى ما هو المهم في المقام، وإن اختص بعض الوجوه بهما^(٦)، كما لا يخفى.

(١) يعني: على وجه قربي.

(٢) تعليل لقوله: «هو التخيير عقلاً».

(٣) معطوف على عدم الترجيح.

(٤) هذا نتيجة ما أفاده لتعميم مورد جريان أصالة التخيير، يعني: فظهر من جميع ما ذكرنا أن التخيير العقلي يجري في جميع الأقسام الأربعة التي ذكرناها لمسألة الدوران بين المحذورين، لا في خصوص ما إذا كان الوجوب والحرمة توصليين، أو كان أحدهما غير المعين توصلياً، فلا وجه لاختصاص مورد الوجوه الخمسة المتقدمة - التي منها التخيير العقلي - بما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين توصلياً، حتى يكون التخيير العقلي أيضاً مختصاً بهما، كما أفاده الشيخ الأعظم رحمته، حيث خصّ - في كلامه المتقدم - مورد الوجوه بهما. نعم القول بالإباحة يختص بهما، لما تقدم من لزوم المخالفة العملية القطعية لو جرّت في غيرهما.

(٥) متعلق بـ «لا وجه» والمقصود بالمهم هو التخيير العقلي المبحوث عنه في المقام، وهو دوران الأمر بين المحذورين، يعني: لا وجه لتخصيص مورد الوجوه الخمسة بالتوصليين.

(٦) أي: وإن اختص بعض الوجوه - وهو الأوّل والخامس - بالتوصليين، لعدم جريانه في التعبدية، لوجود المانع وهو المخالفة العملية، ولا فيما إذا كان أحدهما المعين توصلياً، والآخر تعبدياً.

ولا يذهب عليك ^(١) أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل

(١) غرضه يُؤَيِّدُ من هذه العبارة: بيان أن ما تقدّم من التخيير العقلي في هذا البحث ليس مطلقاً وفي جميع الموارد، بل مقيد بما إذا لم يكن - ولو احتمالاً - لأحد الاحتمالين مزية ترجّحه على الآخر، ومعها لا استقلال للعقل بالتخير، فهنا بحثان: أحدهما: كبروي، وهو عدم استقلال العقل بالحكم بالتخير فيما إذا كان لأحد الاحتمالين مزية على الآخر، بل يستقلّ بتعيينه.

وقوله: «أن استقلال العقل بالتخير» إشارة إلى هذا البحث الكبروي.

والآخر: صغروي، وهو بيان ما هو المناط في المزية التي يوجب وجودها - ولو احتمالاً - عدم استقلال العقل بالحكم بالتخير.

أمّا الأول، فملخص ما أفاده فيه هو: عدم استقلال العقل بالتخير مع وجود رجحان في الفعل أو الترك يقتضي أهميته من الآخر أو مع احتمال وجوده، فإنّ احتمال الأهمية أيضاً يوجب حكم العقل بتقديم واجد هذه الأهمية المحتملة على فاقدها، لكونه حينئذٍ من صغريات التعيين والتخير. كحكمه بتعيين تقليد الأفضل لحجية قوله قطعاً تعييناً أو تخيراً، والشكّ في حجية قول غير الأفضل عند المخالفة. وكحكمه بلزوم إنقاذ الغريق، المتوقف على التصرف في مال الغير بدون إذنه، لأهمية وجوب حفظ النفس من حرمة الغضب، وهكذا.

وبالجملة: فحكم العقل بتقديم الأهم - معلوماً أو محتملاً - ممّا لا ينبغي الارتياب فيه.

والذي يظهر من العبارة أن المصنف قاس دوران الأمر بين المحذورين - في تقديم محتمل الأهمية أو معلومها - تارةً بدوران الأمر بين التعيين والتخير، كما في مسألة تقليد الأفضل، وأخرى بتزاحم الواجبين، كما في إنقاذ أحد الغريقين المحتمل أهميته، وسننبّه على عبارته التي يستفاد منها هذان القياسان.

الترجيح في أحدهما على ^(١) التعيين، ومع احتمال ^(٢) لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه ^(٣) [بتبعيته] كما هو ^(٤) الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام ^(٥)، ولكن ^(٦) الترجيح إنما يكون

(١) قيد لـ «أحدهما» يعني: في أحدهما المعين. ووجه التقييد به واضح، إذ لا عبرة باحتمال الترجيح في أحدهما لا على التعيين، فإنّ العقل يستقلّ بالتخيير فيه، كما يستقلّ به فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلاً، كما تقدم توضيحه. فالمتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه إمّا أن لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلاً، أو يحتمل. وعلى الثاني، فإمّا أن يحتمل في أحدهما غير المعين، أو يحتمل في أحدهما المعين، فعلى الأوّلين يستقلّ العقل بالتخيير، وعلى الثالث لا يستقلّ به، بل يجب العمل بما يحتمل رجحانه، كما هو ظاهر.

(٢) يعني: مع احتمال ترجيح أحدهما المعين.

(٣) أي: بتعيين أحدهما على التعيين.

(٤) أي: كما أنّ استقلال العقل بتعيين ما يحتمل ترجيحه مسلّم في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وهذا ما يستفاد منه القياس الأوّل، وقد عرفت أنّه كحجية فتوى الأفضل تعييناً أو تخييراً، والشكّ في حجّية فتوى غير الأفضل.

(٥) يعني: دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، والمراد بـ «غير المقام» موارد التزاحم، كمسألة تقديم إنقاذ الغريق المحتمل أهمّيته - لاحتمال كونه عالماً - على إنقاذ الآخر.

(٦) هذا إشارة إلى البحث الثاني وهو البحث الصغروي، وتوضيح ما أفاده فيه: أنّ الموجب للتقديم هو أهمّية الملاك الموجبة لشدة الطلب وتأكّده وزيادته على الطلب في الآخر، بحيث لو كان المحتملان معلومين لكان أحدهما المعين - لأهمّيته -

لشدة الطلب^{١)}

مقدماً على صاحبه عند المزاحمة، كما في مثال إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون رضاه، فإنّ كلاً من الحكّمين وهما وجوب الإنقاذ وحرمة الغصب معلوم، ولا بدّ من امتثاله، وقد اتفق ابتلاء المكلف بهما في زمان واحد، لكن لما كان وجوب حفظ النفس المحترمة أهمّ من حرمة الغصب، كان اللازم التصرف في مال الغير لأجل إنقاذ الغريق المؤمن، هذا في باب التراحم.

وفي المقام - وهو وجود احتمال حكّمين، لا نفس الحكّمين الواقعيين - إذا كان الوجوب المحتمل أهمّ من الحرمة المحتملة قُدّم الفعل على الترك، وإن كان احتمال الحرمة أقوى، إذ المدار في الترجيح على أهميّة المحتمل، لا أقوائية الاحتمال.

فإذا فرض أنّ احتمال الحرمة أقوى من احتمال الوجوب، لكن كان الوجوب المحتمل على تقدير ثبوته واقعاً أشدّ وأهمّ من الحرمة المحتملة - بل المظنونة - قُدّم احتمال الوجوب الأهمّ على احتمال الحرمة الأقوى، كالصلاة في أيّام الاستظهار، فإنّها إمّا واجبة إن كانت طاهرة، وإمّا حرام إن كانت حائضاً، لكن حيث إنّها لو كانت واجبة عليها واقعاً كان وجوبها أهمّ من حرمتها، نظراً إلى أنّ وجوبها على تقدير ثبوته واقعاً ذاتي، بخلاف حرمتها، فإنّها على فرض ثبوتها تشريعية، فيرجّح الوجوب على الحرمة، ولذا يحكم بوجوبها عليها في تلك الأيام، حتى لو فرض أنّ احتمال حرمتها - لاحتمال كونها حائضاً - أقوى من احتمال وجوبها، لاحتمال كونها طاهرة.

١) المراد بشدة الطلب قوة الملاك، فإنّ المناط في أهميّة طلب من طلب آخر وأكديّته هو كون الملاك الداعي للمولى إلى أحد الطلبين أقوى وأشدّ من الملاك الداعي له إلى الطلب الآخر، إذ لا ريب في اختلاف مراتب الملاكات في جميع

في أحدهما ^(١)، وزيادته على الطلب في الآخر بما ^(٢) لا يجوز الإخلالُ بها في صورة المزامحة ^(٣)، ووجب ^(٤) الترجيحُ بها ^(٥)، وكذا ^(٦) وجبَ ترجيحُ احتمال ذي المزية في صورة الدوران.

ولا وجه لترجيح ^(٧) احتمال الحرمة

الأحكام الاقتضائية من الوجوب والاستحباب والحرمة والكرهية، كما هو واضح.
(١) كالصلاة في المثال المتقدم.

(٢) متعلق بـ «زيادته» والمراد بالموصل المرتبة والثابتة، يعني: كانت شدة الطلب في أحدهما بمثابة توجب أهميته، بأن تكون كاشفةً عن زيادةٍ في المصلحة، بحيث لا يجوز الإخلال بتلك الزيادة، بل يجب استيفاؤها بترجيح ما هي موجودة فيه من أحد المتزامحين.

(٣) وهذا ما يستفاد منه القياس الثاني، فإن الواجبين المتزامحين إذا كان أحدهما أهم من الآخر، كانت أهميته من جهة اشتماله على ملاكٍ أقوى ومصلحةٍ زائدة على مصلحة مزاحمه، فيجب مراعاة تلك الزيادة.

(٤) معطوف على «لا يجوز» وبيان له.

(٥) هذا الضمير وضمير «بها» المتقدم راجعان إلى الشدة والزيادة.

(٦) معطوف على «لا يجوز» يعني: كما أن العلم بشدة الطلب يكون مرجحاً في المتزامحين المعلومين، حيث يتعدد الحكم فيهما حقيقةً، فكذا يكون احتمال أهميته أحد المحتملين مرجحاً في صورة الدوران بين المحذورين الذي يكون فيه الحكم الواقعي واحداً حقيقةً دائراً بين الوجوب والحرمة.

(٧) هذا إشارة إلى القول الثاني في مسألة الدوران بين المحذورين، وهو وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً بترجيح جانب الحرمة، وقد تقدّم مّا ذكر الاستدلال عليه

مطلقاً^(١)، لأجل^(٢) أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة^(٣) أنه ربّ

بوجوه خمسة، حيث قلنا في (ص ٤٨٨): «واستدل عليه بوجوه خمسة الأول الأصل ... إلخ».

والمصنف رحمه الله أشار أولاً إلى أقوى تلك الوجوه وهو الوجه الثالث - حسبما ذكرناها - بقوله: «لأجل أن دفع المفسدة أولى ... إلخ» ثم أجاب عنه بقوله: «ضرورة أنه ربّ واجب يكون ...».

أمّا نفس الدليل، فقد تقدم بيانه عند ذكر الاستدلال به وببقية الوجوه الخمسة على هذا القول.

وأمّا الجواب عنه، فتوضيحه: أنه ليس كلّ حكم تحريمي أهمّ من كلّ حكم إيجابي، حتى يكون احتمال الحرمة دائماً مقدّماً على احتمال الوجوب، بل لا بدّ من ملاحظة المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام، فرّبّ واجب يكون أهمّ من الحرام كحفظ النفس، فإنّه مقدّم على حرمة الغضب عند المزاحمة، فلذا يكون احتمال وجوبه - مهما كان ضعيفاً - مقدّماً على احتمال حرمة الغضب مهما كان قوياً. وكذا إذا دار الأمر بين كون شخص نبياً أو سائياً للنبي، فإنّ وجوب حفظ النبي أهمّ قطعاً من حرمة حفظ سائيه حدّاً. وربّ حرام يكون أهمّ من واجب كالغضب والوضوء.

وعليه، فلا يقدّم احتمال الحرمة مطلقاً على احتمال الوجوب.

(١) قيد لقوله: «لترجيح» يعني: سواء أكانت الحرمة مشتملةً على الشدّة والزبادة، أم لا.

(٢) متعلق بـ «لترجيح» وعلّة له.

(٣) تعليل لقوله: «لا وجه» وجواب عن مفاد الدليل، وهو إطلاق الأوليّة

واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يُقدّم على احتمالِه احتماله^{١١} في صورة الدوران بين مثليهما^{١٢} (*)؟ فافهم.

والترجيح، وقد عرفت توضيحه.

(١) أي: فكيف يُقدّم احتمال الحرام على احتمال الوجوب مطلقاً؟

(٢) أي: مثل الواجب والحرام المتزاحمين، والمراد بمثليهما الوجوب والحرمة في

المقام.

والحاصل: أن المناط في ترجيح أحد احتمالي الوجوب والحرمة على الآخر - في صورة دوران الأمر بين المحذورين - هو المناط في ترجيح أحد المحتملين على تقدير العلم بهما وتزاحمهما، فكما لا يكون هناك أحدهما مقدماً مطلقاً على الآخر، بل يكون المقدّم منهما ما له شدة طلب وزيادة اهتمام به، سواء أكان هو الواجب أم الحرام، فكذلك هنا.

ولو تمت الأولوية المذكورة مطلقاً وفي جميع الموارد، لكان فعل أصغر المحرمات أعظم من ترك أهمّ الفرائض عند التزاحم، مع أن ترك الواجب سيئة أيضاً، بل عُدّ ترك الصلاة من أكبر الكبائر.

وبالجملة: فكلّ ما يكون مرجّحاً في ظرف العلم بالواجب والحرام يكون مرجّحاً أيضاً في صورة احتمال الوجوب والحرمة.

(*) مع اختصاصه على فرض تسليمه بما أحرز كل من المصلحة والمفسدة، وعدم شموله لما احتمل ذلك، وإلا كان الاستدلال به لوجوب الاحتياط في الشبهة البدوية التحريمية حيث يتمخض الشك في الحرمة والإباحة أولى، إذ لا مزاحم لاحتمال المفسدة هناك أصلاً، مع عدم التزام أحدٍ به.

فصل

لو شكّ في المكلف به مع العلم بالتكليف من^(١) الإيجاب أو التحريم،

أصالة الاشتغال

(١) بيان للتكليف، يعني: أنّه يعتبر في جريان قاعدة الاشتغال - التي هي من الأصول العملية الأربعة - العلم بنوع التكليف، كالعلم بوجوب فعلٍ مردّدٍ بين المتباينين كالظهر والجمعة، أو بين الأقل والأكثر الارتباطيين، كتردّد أجزاء الصلاة بين التسعة والعشرة، أو العلم بجرمة فعلٍ مردّدٍ بين فعلين كشرب هذا الإناء أو ذاك الإناء، للعلم بإصابة النجس بأحدهما إجمالاً.

ولا يكفي العلم بجنس التكليف - وهو الإلزام الدائر بين وجوب فعلٍ وحرمة آخر - في جريان قاعدة الاحتياط، وذلك - أي اعتبار العلم بنوع التكليف وعدم كفاية العلم بجنسه في جريان أصالة الاشتغال - هو الموافق لعنوان البحث في رسائل

شيخنا الأعظم، حيث قال: «الموضع الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف، بأن يعلم الحرمة أو الوجوب ويشتبه الحرام أو الواجب» «١»، وجعلَ يَقْرَأُ العلمَ بالجنس مجرى البراءة.

و قد تقدّم الكلام في بعض التعليقات التي ذكرناها أوائل البراءة حول ما يستفاد من أنظار شيخنا الأعظم في مجاري الأصول، ومناقشة المصنف فيها، فراجع (ص ٦٥ وما بعدها).

و كيف كان، فالمصنف وإن وافق الشيخ رحمته هنا، فاعتبر العلم بنوع التكليف الظاهر في عدّ العلم بالجنس من الشك في التكليف لا المكلف به، لكنّه سيصرح بعد أسطر بأنّ العلم بالجنس - كالإلزام الدائر بين فعل شيء وترك آخر - يكون أيضاً مجرى قاعدة الاشتغال، كما إذا أحرز خطاباً إلزامياً للمولى، ودار بين وجوب شيء كالدعاء عند رؤية الهلال وحرمة آخر كشرب التتن، فإنّه يَقْرَأُ حكمه باندراجهِ في الشكّ في المكلف به، فهو كالعلم بالوجوب المردّد بين فعلين.

نعم، إذا كان الإلزام المردّد بين الوجوب والحرمة متعلقاً بفعل واحد، كان من الشكّ في التكليف الذي يجري فيه البراءة، على ما عرفت في الفصل السابق.

و الفارق بين تعدّد متعلق الإلزام الذي يكون مجرى قاعدة الاشتغال، ووحدته التي تكون مجرى البراءة، هو ما أفاده في الحاشية بقوله: «وأما إذا كان طرفاه - أي طرفا العلم بجنس التكليف - متعلقين بأمرين فهو كالعلم بنوعه، والسرّ: أنّ التنجّز يتقوم بأمرين: البيان الحاصل بالعلم ولو بالإجمال، والتمكّن من الامتثال

فتارةً لتردده بين المتباينين^(١)

ولو بالاحتياط. والبيان وإن كان حاصلًا في الصورة الأولى - وهي الدوران بين المحذورين - كالصورة الثانية بلا تفاوتٍ، إلّا أنّه لا يمكن من الامتنال فيها، مع التمكن منه فيها «^(١)».

وحاصله: أنّه لا قصور في بيانية العلم الإجمالي للإلزام، فلا بدّ من الامتنال ولو بالاحتياط مع التمكن منه كما في صورة تعدد المتعلق، دون وحدته، إذ معها لا يمكن الامتنال أصلاً، لكونه حينئذٍ ممّا يدور أمره بين المحذورين. وعليه، فالعلم بالجنس مع تعدد المتعلق مندرج في المقام، ومع وحدته داخل في البراءة كما عرفت.

(١) توضيحه: أنّ الشك في المكلف به قد يكون لتردده بين المتباينين ذاتاً، كدوران الواجب بين الصوم والصدقة، أو عَرَضاً كدورانه بين القصر والتمام فيما إذا علم بوجوب أحدهما إجمالاً، فإنّ التباين بينهما إنّما هو لكون الركعتين الأوليين ملحوظتين في الأوّل بشرط لا، وفي الثاني بشرط شيء، ولذا لا ينطبق أحدهما على الآخر، كما لا ينطبق أحد المتباينين ذاتاً - كالصوم والصدقة - على الآخر.

والضابط في العلم الإجمالي المتعلق بالمتباينين هو رجوعه إلى قضية منفصلة مانعة الخلو، فيقال في المثال: «الواجب إمّا الصوم وإمّا الصدقة» وهذا يرجع إلى قضيتين شرطيتين يكون مقدّم كل واحدة منهما أحدَ طرفي العلم الإجمالي، وتاليها نقيض الطرف الآخر، فيقال حينئذٍ: «ان كان الصوم واجباً فليست الصدقة واجبة» وبالعكس.

وَأُخْرَى بَيْنَ الْأَقْلِ وَالْأَكْثَرِ الْارْتِبَاطِيَيْنِ^١، فيقع الكلام في مقامين:

وهذا بخلاف الأقل والأكثر، فإنه لا يصح ذلك فيهما، فلا يقال: «إن كانت العشرة واجبة فليست الثمانية واجبة» بداهة أن الثمانية بعض العشرة، فوجوب العشرة وجوب الثمانية وزيادة، فوجوب الثمانية قطعي، سواء أكان الأكثر واجباً أم لا.

وقد يكون الشك في المكلف به لتردده بين الأقل والأكثر، فيقع الكلام - كما في المتن - في مقامين: أحدهما في المتباينين، والآخر في الأقل والأكثر.

(١) أمّا المردّد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فهو خارج موضوعاً عن الشك في المكلف به، إذ لا إجمال في المكلف به حقيقةً، ضرورة أنه يعلم من أوّل الأمر بتعلق التكليف بالأقل، ويشك في تعلقه بالزائد عليه.

المقام الأول :

في دوران الأمر بين المتباينين^{١)}

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً - ولو^{٢)}

دوران الأمر بين المتباينين

(١) المراد بهما أن لا يكون بينهما قدر متيقن، سواء أكان تباينهما ذاتياً أم عرضياً كما مرّ آنفاً، بخلاف الأقلّ والأكثر، فإنّ بينهما قدراً متيقّناً، والمراد بهما فعلاً هو الارتباطيان اللذان تكون أوامر أجزائهما متلازمة الثبوت والسقوط، دون الأقلّ والأكثر الاستقلاليين اللذين لا تكون أوامر أجزائهما كذلك، كالدين المردّد بين الأقلّ والأكثر، لأنّ امتثال الأمر بالأقلّ ليس منوطاً بامتنال الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته واقعاً.

(٢) وصليّة، وبيان للإطلاق وتوضيحه : أن العلم بالتكليف يتصور على وجهين : أحدهما : العلم بنوعه كالوجوب، مع تردّد متعلقه بين المتباينين كالظهر والجمعة.

كانا^١ فعل أمرٍ وترك آخر (*) - إن كان فعلياً من جميع الجهات،

ثانيهما: العلم بمجنس التكليف مع تردد نوعه بين نوعين، وهما الوجوب والحرمة، كالإلزام المردّد بين وجوب فعلٍ كالدعاء، وحرمة آخر كشرب التتن. ومقتضى العبارة اندراج العلم بمجنس التكليف في الشك في المكلف به كما تقدمت الإشارة إليه، فيصح أن يقال: «يجب فعل الدعاء عند رؤية الهلال أو يحرم شرب التتن» وهذا تعريض بشيخنا الأعظم، حيث خصّ النزاع بالعلم بنوع التكليف، وجعل العلم بالجنس مجرى البراءة، وقد عرفت تفصيله في أول البراءة.

(١) أي: ولو كان المتباينان فعلَ شيءٍ وترك شيءٍ آخر، كفعل الدعاء عند رؤية الهلال وترك شرب التتن.

(*) إن كان غرضه توكيد تعميم متعلق العلم بنوع التكليف للفعل والترك، وعدم اختصاصه بفعلين كالعلم بوجوب الظهر أو الجمعة، ففيه: أنّ الترك ليس بواجب حتى يقال: أنّه يعلم إجمالاً بوجوب مردّد بين فعل الدعاء وترك شرب التتن، ضرورة أنّ الأحكام لا تتعلق إلّا بما تقوم به الملاكات الداعية إلى التشريع، ومن المعلوم قيام الملاكات بالأفعال دون التروك. وعليه، ففعل شرب التتن حرام، لا أنّ تركه واجب.

نعم، بناءً على انحلال كل حكم إلى حكمين يصح اتصاف ترك شرب التتن بالوجوب، لكنه فاسد كما ثبت في محله.

وبالجملة: فمتعلق العلم بنوع التكليف من الإنجاب أو التحريم كالعلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة، أو العلم الإجمالي بحرمة شرب التتن أو نكاح الكتابية، ليس إلّا الفعل، فالمتباينان اللذان عُلِمَ إجمالاً بتعلق إنجابٍ أو تحريمٍ بأحدهما هما الفعلان، فلا وجه لأن يقال: سواء كان المتباينان فعل أمرٍ وترك آخر.

بأن^١ يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو عليه

(١) هذا شروع في بيان منجزية العلم الإجمالي بالتكليف، ولا يخفى أنه اختار في مباحث القطع من الكتاب^٢ وفي موضع من حاشية الرسائل^٣: «أن العلم الإجمالي مقتضى للتنجيز، ولكنه عدل هنا إلى كونه علة تامة له كالعلم التفصيلي به، ويستفاد ذلك أيضاً من حاشيته على مباحث القطع من الكتاب^٤» ومن موضع آخر من حاشية الرسائل^٥.

وله في الفوائد كلام مبسوط لا نتعرض له خوفاً من الإطالة، واستنتج منه

وإن كان غرضه تبيين تعميم البحث للعلم بجنس التكليف وهو الإلزام الجامع بين الإيجاب والتحریم، ففيه أولاً: أن اللازم حينئذٍ أفراد «كان» لا تشنيته، لرجوع اسمه حينئذٍ إلى التكليف، واللازم على هذا أن يقال: ولو كان وجوب فعل وحرمة آخر. وثانياً: أن عنوان صدر البحث - وهو قوله: «مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم» الظاهر في العلم بالنوع - لا ينطبق عليه، لوضوح عدم انطباقه على العلم بالجنس.

وثالثاً: أن ما تقدم آنفاً من تعلق الأحكام بالأفعال دون التروك جارٍ هنا أيضاً، إذ العلم الإجمالي بإلزام مردد بين الوجوب والحرمة في مثل الدعاء عند رؤية الهلال وشرب التتن إنما تعلق بفعلها. نعم امتثال حرمة الفعل يتوقف على الترك، وهذا غير تعلق الحرمة بالترك، كما هو ظاهر المتن بل صريحه، فتأمل جيداً.

«١ و٣» منتهى الدراية، ج ٤، ص ٥٥٨

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٤٢

«٤» حاشية الرسائل، ص ٣٠

من الإجمال والتعدد والاحتمال،

العلية إذا أحرز فعلية المعلوم، وعدمها إذا شك فيها، فراجع له للوقوف عليه "١".

و كيف كان، فلا بدّ قبل تقريب كلامه من تهديد مقدمة لتوضيح مراده زيد في علو مقامه، فنقول: إنّه لا ريب في تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات بناءً على مذهب مشهور العدلية، فهي تنبثق عن الملاكات الكامنة في أفعال المكلفين، كما لا شك في اختلاف الملاكات قوّة وضعفاً، ولذا يحكم بلزوم تقديم الأهم والأقوى ملاكاً على غيره عند التزاحم.

و على هذا، فالأحكام الشرعية الفعلية - أي الواجدة لمرتبة البعث والزجر - ليست على حدٍ سواء، بل هي على قسمين:

الأول: أن يكون الغرض الداعي إلى الحكم مهماً بمثابة لا يرضى المولى بفواته أصلاً، بل تتعلق إرادته باستيفائه على كل تقدير، يعني سواء علم به المكلف لوصول الخطاب إليه - ولو تصادفاً - أم لم يعلم به. وفي مثله يكون على الحاكم إيصال التكليف إلى العبد ورفع موانع تنجزه، إمّا برفع جهل العبد بجعله عالماً بالحكم تكويناً، وإمّا بنصب طريق مصيب، وإمّا بتشريع إيجاب الاحتياط عليه، لمنجزية نفس الاحتمال، وحيث تنجز التكليف بأي سبب من أسبابه استحق العقوبة على المخالفة، لقيام الحجة القاطعة للعدر عليه.

الثاني: أن لا يكون الغرض الداعي إلى الحكم مهماً بنحو يريد من العبد استيفاءه على كل حال، بل يريده على تقدير وصول الخطاب به إليه تفصيلاً ولو من باب الاتفاق، وحينئذٍ فالحكم الذي يدعو إليه هذا النحو من الغرض يكون واجداً

لمرتبة ما من التحريك، وفعليته منوطة بالعلم به تفصيلاً، بحيث يكون العلم التفصيلي به موجباً لتامة فعليته أولاً، ولتنجزه ثانياً، ومن المعلوم أن إيصال الحكم الناشئ عن هذا النحو من الغرض الملزم والخطاب المتكفل له إلى العبد ليس من وظيفة المولى، لما تقدّم من أن إرادته لاستيفاء الغرض ليست على كل تقدير، بل إنما هي على تقدير وصول الخطاب إلى المكلف ولو من باب الاتفاق، فكما لا يجب حينئذٍ على الحاكم رفع موانع تنجزه، فكذلك يجوز له إيجاد المانع من وصوله إلى المكلف بنصب طريق غير مصيب أو أصل مرخص، لعدم الفرق بين إبقاء المانع وإيجاده، إذ المفروض عدم تعلق إرادة المولى باستيفاء هذا الغرض على كل تقدير.

فالمحصل: أن التكليف في كل من القسمين واصل إلى مرتبة البعث والزجر وواجباً لما هو قوام الحكم. لكن مراتب التحريك والردع مختلفة كما عرفت، فيكون فعلياً حتمياً تارة كما في القسم الأول، وتعليقياً أخرى كما في القسم الثاني. إذا عرفت هذه المقدمة، وأن التكليف الفعلية على قسمين، فاعلم أن قوله: «إن كان فعلياً من جميع الجهات... إلخ» إشارة إلى القسم الأول منهما.

توضيحه: أن العلم بما هو طريق للواقع لا يفرق فيه بين الإجمالي والتفصيلي في وجوب اتباعه والجري على وفقه، لكن التكليف المعلوم بالإجمال إن كان من سنخ القسم الأول فهو ينتجز بالعلم الإجمالي، لوصل البعث أو الزجر إلى العبد الرافع لعذره الجهلي، فيستحق العقوبة على المخالفة، والإجمال في المتعلق غير مانع عن التنجيز بعد فرض ارتفاع عذره الجهلي، غاية الأمر حكم العقل بلزوم الاحتياط بالإتيان بجميع الاحتمالات كما سيأتي.

و حينئذٍ، فالأدلة النافية للتكليف - بعد فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي - لا بد من تخصيصها، لقيام القرينة العقلية عليه، وهي استلزام شمولها للأطراف

للترخيص في المعصية، ضرورة أنّ المعلوم بالإجمال واجد للمرتبة الأكيدة من البعث والزجر، ولا يرضى الحاكم بالمخالفة أصلاً، ولازم الإذن في الاقتحام عدم لزوم موافقته على بعض التقادير، وهو كون الطرف المأذون فيه متعلقاً للحكم، وهذا هو التناقض المستحيل.

و إن كان التكليف من سنخ القسم الثاني، فهو لا يتنجّز بالعلم الإجمالي - لا لقصور في العلم - بل لخلل في المعلوم، وهو عدم تحقق شرط تمامية فعليته أعني به العلم التفصيلي به. ولما كان التكليف في كلّ واحدٍ من الأطراف مشكوكاً فيه أمكن جعل الحكم الظاهري فيه، لتحقيق موضوعه - أعني به الشكّ في الحكم الواقعي - مع العلم الإجمالي بمرتبة من الفعلية.

و عليه، فالمدار في التنجيز وعدمه على فعلية المعلوم، لا على العلم من حيث التفصيلية والإجمالية.

ثم إنّ إحراز كون الحكم المعلوم بالإجمال من القسم الأوّل أو الثاني، منوط باستظهار الفقيه من أدلة الأحكام، فإنّ كان المورد من قبيل الدماء والأعراض كان الحكم فعلياً من جميع الجهات، فالعلم الإجمالي بوجود دمٍ محقون مردّدٍ بين شخصين - أحدهما مؤمن متّق والآخر كافر حربي جائز القتل - منجّزٌ للتكليف.

و من هذا القبيل حكمهم بوجوب الفحص في بعض الشبهات الموضوعية الوجوبية، كالاستطاعة المالية وبلوغ المال الزكوي حدّ النصاب، فإنّهم مع التزامهم بالبراءة في الشبهات الموضوعية حكموا بالاحتياط ووجوب الفحص في هذين الموردين.

و إن كان كالحمر الدائر بين الإناءين أمكن إثبات جليّة كلّ واحد من الأطراف بالأدلة المرحّصة.

فلا محيص^(١) عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ^(٢) لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع^(٣) أو السعة^(٤) أو الإباحة^(٥) مما يعم^(٦) أطراف العلم مخصّصاً^(٧) عقلاً، لأجل مناقضتها^(٨) معه.

-
- (١) جواب «ان كان» وضميراً «تنجزه، مخالفته» راجعان إلى التكليف.
- وغرضه: أن فعلية التكليف من جميع الجهات توجب تنجزه وامتناع جعل الترخيص شرعاً، لكون الترخيص مضاداً للتكليف الفعلي ونقضاً للغرض منه، وهو جعل الداعي حقيقة، من غير فرق فيهما بين العلم بالتكليف والظن به واحتماله، لأنّ شمول أدلة الترخيص للأطراف يوجب العلم باجتماع الضدين في صورة العلم بالتكليف، والظن باجتماعهما في صورة الظن به، واحتمال اجتماعهما في صورة احتماله، ومن المعلوم امتناع الجميع.
- (٢) أي: وحين كون التكليف فعلياً من جميع الجهات لا محالة....، والأولى اقتران «لا محالة» بالفاء.
- (٣) الأول كحديث الرفع، والثاني كحديث الحجب، وكذا حديث الرفع بناءً على نسخة «وضع عن أمتي» بدل «رفع».
- (٤) كقوله ﷺ في حديث السفارة: «هم في سعة ما لم يعلموا».
- (٥) كقوله ﷺ في رسالة الصدوق: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي».
- (٦) بيان للموصول في «ما دل» والمراد بالعلم هو الإجمالي.
- (٧) بصيغة اسم المفعول خبر «يكون» يعني: أن أدلة البراءة الشرعية وإن كانت شاملة - بمقتضى إطلاقها - لأطراف العلم الإجمالي، لكن لا بدّ من تخصيصها بالشبهات البدوية، لمحذور المناقضة المذكورة.
- (٨) أي: مناقضة كلّ من الرفع والوضع والسعة والإباحة، مع الحكم الفعلي

و إن لم يكن ^{١١} فعلياً كذلك - ولو كان ^{١٢} بحيث لو علم تفصيلاً لوجب

من جميع الجهات، فقلوه: «لأجل» تعليل لتخصيص ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة عقلاً، وقد عرفت تقريب التناقض المخصّص لها عقلاً بقولنا: «وحينئذٍ فالأدلة النافية للتكليف بعد فرض ... إلخ».

(١) معطوف على «إن كان فعلياً» والضمير المستتر فيه وفي «ولو كان» راجع إلى المعلوم بالإجمال، وقلوه: «كذلك» أي: فعلياً من جميع الجهات. وهذا إشارة إلى القسم الثاني من التكليف الفعلي، وهو الفعلي التعليقي، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «الثاني أن لا يكون الغرض الداعي إلى الحكم مهما بنحو ... إلخ».

يعني: أن فعليته التامة تتوقف على العلم به تفصيلاً، فالعلم الإجمالي لا يوجب تنجزه قهراً، لكنّه لا لقصور في العلم، بل لعدم بلوغ ملاكه بدون العلم التفصيلي حدّاً يقتضي لزوم إيصاله إلى المكلف بأيّ نحو كان، فالخلل في المعلوم لا في العلم.

ولمّا كان كل واحد من الأطراف مجرّياً للأصل النافي للتكليف، للشك في كون كل واحد منها متعلقاً للحكم الفعلي، كان المقتضي لجريان أصل البراءة فيه موجوداً، والمانع عنه مفقوداً، كما سيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى، ومعه يرتفع موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة على ارتكاب كل واحد من الأطراف.

(٢) للمعلوم بالإجمال الذي لا يكون فعلياً من جميع الجهات فردان:

أحدهما: أن لا يكون فعلياً أصلاً، يعني لا من جهة العلم ولا من سائر

الجهات.

ثانيهما: أن لا يكون فعلياً من جهة العلم فقط، فقلوه: «ولو كان بحيث لو علم

... إلخ» إشارة إلى الخفي منهما وهو الثاني، وقد عرفت آنفاً توضيح عدم الفعلية

من جميع الجهات.

امتناله وصحّ العقاب على مخالفته^(١) - لم يكن^(٢) هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن

(١) هذا الضمير وضمير «امتناله» راجعان إلى المعلوم بالإجمال.

(٢) جواب «وإن لم يكن».

أمّا عدم المانع العقلي، فلأنّ المانع هو قبح الترخيص في المعصية القطعية، وهو مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً من جميع الجهات، وأمّا إذا لم يبلغ هذه المرتبة - ولو لعدم العلم التفصيلي به - فلا مانع حينئذٍ من الإذن في ارتكاب تمام الأطراف.

وأمّا عدم المانع الشرعي، فلأنّ المتوهم من المانع شرعاً في المقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدلة الأصول وذيلها، إذا بنينا على شمولها لأطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

توضيح لزوم التناقض: أنّ مقتضى عموم قوله ﷺ: «كلُّ شيءٍ لك حلال» حلية المشتبه بالشبهة البدوية، وكذا كل واحد من الأطراف في المقرونة، ومقتضى إطلاق ذيله - أعني به «حتى تعلم أنّه حرام» - هو تنجز الحرمة بالعلم الإجمالي، لأنّ «تعلم» مطلق يشمل كلاً من العلم التفصيلي والإجمالي، فيلزم الحكم بالحلية لكل طرفٍ بمقتضى الصدر، والحكم بالحرمة بمقتضى الذيل.

وهذا الإشكال - وهو التناقض المذكور - تعرّض له شيخنا الأعظم في بحث تعارض الاستصحابين بالنسبة إلى بعض أخبار الاستصحاب المشتغل على الذيل، قال ﷺ: «فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلٍّ منهما تحت عموم حرمة النقص بالشك، لأنّه مستلزم لترح الحكم بنقض اليقين بمنله»^(١).

شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف.

لكن هذا المحذور مفقود هنا، لاختصاصه بالأدلة المرخصة المشتعلة على هذا الذيل. وأمّا الفاقد له مثل حديث الرفع فلا تناقض فيه أصلاً، فلا مانع من شموله للأطراف وإثبات الترخيص فيها، بل لا تناقض حتى في الأخبار المذيّلة كما ذكرناه في التعليقة، فراجع (*).

والحاصل: أنه مع عدم وجود المحذور العقلي والشرعي من شمول أدلة الأصول النافية للأطراف لا مناص من الحكم بحليتها.

(*) وقد أجاب المصنف عن إشكال التناقض في مداليل الأخبار المشتعلة على الذيل بوجوه ثلاثة، تعرّض لاثنتين منها في الحاشية، ولثالثها في الفوائد.

الأول: أنّ لفظ «الشيء» إنّما يكتفى به عرفاً عن المعين، لا عن أحد الشئيين أو الأشياء، فيكون كل واحد من الأطراف مشمولاً لقوله: «كل شيء». بما هو معين بنحو من التعيين كالإشارة إليه، والعلم الإجمالي بجرمة أحدهما ليس غايةً للحل، لعدم كونه موجباً للعلم بجرمة واحدٍ كان معيّناً بذلك التعيين الموجب لإدراجه تحت عموم الصدر. والعلم بجرمة أحدهما بلا عنوان أو بعنوان لا يتعين كل واحد منهما به لا يوجب ارتفاع الحليلة السابقة، إذ الغاية معرفة حرمة الشيء المعين بذلك التعيين الملحوظ في المعنى، لتبعية الضمير في «أنّه حرام» للمرجع، وليس معرفة حرمة أحدهما بلا عنوان أو بعنوان كونه إناء زيد المردّد بين الإناءين معرفةً بجرمة الشيء. وما ذكر هو مقتضى ظهور «الشيء» في التعيين، لا للانصراف حتى يمنع منه بدعوى كونه بدوياً.

هذا في قاعدة الحل. وكذا الحال في قوله ﷺ: «ولكن تنقضه ييقين آخر» حيث إنّ الظاهر منه نقض اليقين بالشيء ييقين آخر، وليس اليقين بأحد الشئيين اليقين بالشيء عرفاً. وهذا الظهور العرفي هو السرّ في شمول هذه الأخبار لأطراف

الشبهة غير المحصورة، مع وضوح عدم الفرق في المناقضة اللازمة - لو تمت - في مداليلها بين المحصورة وغيرها.

والحاصل: أن مرجع هذا الوجه إلى دعوى شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالي بدون لزوم التناقض، إذ الاستفادة من الذيل أن الغاية هي العلم بحزمة الشيء المعين الذي أريد من الصدر، فالعلم الإجمالي بحزمة أحد الشيئين أو الأشياء ليس غايةً لحلية الشيء المعين حتى يلزم التناقض.

الثاني: أن الذيل في أخبار الاستصحاب ليس مسوقاً لبيان حكم شرعي مولوي حتى يستدل بإطلاق اليقين على شموله للعلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة كي يتجه مخذور المعارضة، وإنما الغرض تقريب عدم صلاحية الشك لنقض اليقين به عقلاً، وأن ما يصلح ناقضاً له هو اليقين اللاحق، من دون نظرٍ إلى أنه ينقض باليقين شرعاً مطلقاً أو خصوص التفصيلي منه، حتى يتمسك بالإطلاق الذي ينشأ منه المعارضة. وعليه، فلا مانع من شمول الصدر بعمومه أو إطلاقه لجميع ما يمكن أن يعمّها، ومنها الأطراف.

وهكذا حال الغاية في رواية الحل، بأن يكون غايةً عقليةً بلا حكم شرعي في جانبها، فلا تمنع عن شمول المغيا بإطلاقه لما يصح أن يعمّه، ومن الواضح أن أطراف العلم الإجمالي ممّا يصح أن يعمّها المغيا، فتأمل فإنه دقيق.

هذا ما أفاده المصنف رحمته في الحاشية ^١.

والظاهر متانة كل منهما في دفع إشكال المعارضة خصوصاً الوجه الأول، فإن ذلك هو المنسب من الإطلاقات المتعارفة، لظهور قول القائل: «كل شيء في بيتي أو صندوقي أو بستاني هو ملكي إلا أن يعلم أنه ملك أخي أو صديقي مثلاً» في أن ما هو

«١» حاشية الرسائل، ص ٢٩، وأفاد الوجه الثاني مع وجوه أخرى في آخر بحث الاستصحاب،

متعين لا مردّد بين شيئين أو أشياء ملكي، فالفرش مثلاً بما له من التعين ملكي، لا الفرش المردّد بين فروش أو الطرف المردّد بين ظروف عديدة، فإنّ عنوان التردد يحتاج إلى تصور زائد على نفس الشيء، بخلاف التعين، فإنّه ليس إلّا تصور نفس الشيء، فتصور الفرش كافٍ في تعينه ولا يحتاج تعينه إلى لحاظ آخر، ولذا قيل: إنّ إطلاق الأمر يقتضي التعينية، لأنّ التعينية ليست قيداً زائداً على تصور نفس الشيء، بخلاف التخيرية، فإنّها تحتاج إلى لحاظ زائد وهو جعل العدل، كما هو واضح.

الثالث: قال في الفوائد: «أنّ ظهور الغاية لو كان فإنّما هو بالإطلاق، وهو لا يصلح أن يعارض به ظهور العام بلا كلام، ضرورة أنّ من مقدمات ظهوره عدم البيان، مع كون العام صالحاً للبيان، فلا وجه لرفع اليد عن عمومه إلّا على نحو دائر، أي بسبب ظهور المطلق الموقوف على عدم العموم، وتخصيصه الموقوف على ظهوره، وإلّا لا يصلح قرينة على التخصيص، فيكون بلا وجه ... إلخ»^١.

لكن يمكن أن يقال: بتقدم ظهور الغاية - وإن كان بالإطلاق - على ظهور العام وإن كان بالوضع، وذلك لما ثبت في محله من تقدم ظهور القرينة ولو كان بالإطلاق على ظهور ذيلها وإن كان بالوضع، ولذا يقدّم ظهور «يرمي» في «رأيت أسداً يرمي» في الرمي بالنبال - دون الرمي بالتراب - على ظهور «أسد» في الحيوان المفترس مع كونه بالوضع. نعم مورد حديث تقدم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي هو ما إذا كانا في كلامين منفصلين انعقد الظهور في كل منهما، فإنّ الظهور الوضعي حينئذٍ صالح لأن يكون رافعاً لحجية الظهور الإطلاقي.

وعليه، فلا محذور في كون الغاية قرينةً على إرادة الشبهة البدوية من الصدر وهو «كل شيء» وإرادة العلم مطلقاً - وإن كان إجمالاً - من الغاية.

و من هنا ^(١) انقده: أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلا أنه لا مجال ^(٢) للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات ^(٣)

(١) يعني: ومن انقسام الفعلي إلى قسمين: ظهر عدم الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في علية كل منهما للتنجيز إذا كان المعلوم فعلياً من جميع الجهات. وأما إذا لم يكن فعلياً كذلك فيحصر الفرق بين العلمين، ضرورة أن الفعلي بمرتبة الأولى ينتج إذا علم به تفصيلاً، ولا يبقى مجال للإذن في مخالفته، لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهري - وهو الشك في الحكم الواقعي - لانكشافه تمام الانكشاف حسب الفرض. وأما إذا علم به إجمالاً فرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه، للشك في وجود التكليف في كل واحد من الأطراف، وبه يتحقق موضوع الأصل النافي، فيجري بلا مانع.

وبالجملة: فالتفاوت في ناحية المعلوم لا في ناحية العلم، إذ لو كانت فعلية التكليف تامة من ناحية إرادة المولى وكرهته - بحيث لا يتوقف استحقاق العقوبة على مخالفته إلا على وصوله إلى المكلف بأي نحو كان من أنحاء الوصول - تنجز بالعلم الإجمالي أيضاً. وإن لم تكن الفعلية تامة إلا بالعلم التفصيلي، لم يؤثر الإجمالي في تنجيزه، لعدم حصول شرط فعليته التامة وهو العلم به تفصيلاً، فموضوع الأصل المرخص باقي مع العلم الإجمالي كما كان قبله.

(٢) لما عرفت من عدم الشك - الذي هو موضوع الحكم الظاهري - مع العلم التفصيلي.

(٣) أي: من غير جهة العلم التفصيلي به، بل من جهة الملاك وإرادة المولى وكرهته، فإذا علم به تفصيلاً صار فعلياً من جميع الجهات، فيصير حتمياً، ولا يبقى

لا محالة ^١ يصير فعلياً معه ^٢ من جميع الجهات، وله ^٣ مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير ^٤ فعلياً معه، لإمكان جعل الظاهري في أطرافه، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة ^٥ (*) فافهم.

معه مجال للحكم آخر.

- (١) الأولى اقتترانه بالفاء، لأنه جواب « فإذا كان » إلا أن يكون الجواب قوله: « يصير » لكن ينبغي حينئذ تأخير « لا محالة » عنه، لأنه من معمولات « يصير ».
- (٢) أي: يصير الحكم الواقعي فعلياً مع العلم التفصيلي.
- (٣) أي: وللحكم الظاهري مجال مع العلم الإجمالي، لوجود موضوعه - وهو الشك - معه.

- (٤) أي: لا يصير الحكم الواقعي فعلياً مع العلم الإجمالي، ووجه عدم فعليته معه هو ما أفاده بقوله: « لإمكان » وحاصله: أن اقتتران العلم الإجمالي بالشك أوجب إمكان جعل الحكم الظاهري في أطرافه، وهذا مفقود في العلم التفصيلي.
- (٥) يعني: وإن كان فعلياً من سائر الجهات بحيث لو علم به تفصيلاً لتنجّز، ولم يكن فعلياً من الجهة المضادة لجعل الترخيص والحكم الظاهري في أطرافه.

(*) فيه: أن فعلية الحكم ليست إلا بوجود موضوعه بسيطاً كان أو مركباً، ومن المعلوم أن هذه الفعلية لا تتوقف على العلم بنفس الحكم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإلا لزم دخل العلم فيه، وهو خلاف الإجماع بل الضرورة.

وعليه، فيصير الحكم بمجرد وجود موضوعه فعلياً، عِلْم به المكلف أم لا، والحكم الفعلي بهذا المعنى يصير منجزاً بكل من العلم التفصيلي والإجمالي بناءً على منجزيته، وحينئذ فالمراد بالعلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي هو وجود الموضوع بما له من الأجزاء والشروط من الابتلاء وعدم الاضطراب إلى بعض الأطراف وغيرهما.

وبالجملة: فالفعلية إمّا بمعنى وجود الحكم بوجود موضوعه، وإمّا بمعنى الفعلية الحتمية وهي التنجز، وعلى التقديرين لا فرق بين كون العلم المتعلق به تفصيلياً وإجمالياً.

وعليه، فجرّيان الأصول في أطراف العلم الإجمالي - لعدم كون الحكم فعلياً من جميع الجهات - لم يظهر له وجه وجبه، بل الحق بناءً على منجزية العلم الإجمالي أنّه لا تجري الأصول في أطرافه أصلاً كالعلم التفصيلي. ولعلّه إلى ما ذكرنا أو بعضه أشار بقوله: «فافهم».

ثم إنّ ما يعدّ من موانع الفعلية كالاضطرار والخروج عن الابتلاء وغيرهما يرجع إلى موضوع الحكم، لما عرفت من عدم ترتبه على موضوعه إلّا بعد وجوده بجميع ما له دخل في موضوعيته له شرطاً أو شرطاً، فالمراد بالفعلية معنىً واحد، وهو وجود الحكم بوجود تمام ما له دخل في موضوعه.

ولعلّه إلى بعض ما ذكرنا أشار في مسألة الاضطرار إلى بعض الأطراف، حيث أنّه جعل الاضطرار من حدود التكليف وقيوده، فلا فعلية أي لا وجود للحكم مع الاضطرار ونحوه، فتأمل جيّداً.

هذا كله مضافاً إلى أنّه لا يجدي مجرد تقسيم الفعلية ثبوتاً إلى قسمين في ترتب الأثر من جريان الأصول وعدمه، مع عدم دليل على خصوص أحدهما إثباتاً، ولذا لا بدّ من تأسيس أصل يرجع إليه في جميع موارد العلم الإجمالي.

إلّا أن يعول على كلامه في الفوائد من أنّ الفقيه إن أحرز بملاحظة الأدلة فعلية الحكم حتى بالنسبة إلى بعض الشبهات الموضوعية - كالشك في الاستطاعة المالية وبلوغ المال الزكوي للنصاب - تنجز بالعلم الإجمالي. وإن لم يحرز الفعلية وشك في أنّه حكم إنشائي أو بالغ مرتبة البعث والزجر، كان المرجع الأصل النافي للتكليف، لاقتضاء «كل شيء لك حلال» مع قبح الترخيص في المعصية كون المعلوم بالإجمال حكماً إنشائياً لا فعلياً. لكنه لا يخلو من تأمل.

وقد أورد عليه بعض المدققين في حاشيته بوجوه أخرى:

الأول: أنّ سنخ الغرض من المأمور به وإن كان يختلف قوّة وضعفاً، لتفاوت الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام في ذلك، إلّا أنّه لا يصحّح الترخيص، ضرورة أنّ الغرض من التكليف في جميع الأوامر والنواهي الصادرة بداعي البعث والزجر واحد، وهو جعل الداعي للمكلف إلى الامتثال، حيث إنّ محطّ البحث هو الحكم المنشأ بداعي الطلب لا بدواعٍ أخرى.

وبالجملة: فالترخيص وإن لم يكن منافياً للغرض من المكلف به، لعدم فعليته من جميع الجهات، لكنه منافٍ للغرض من نفس التكليف، ضرورة مناقضة الترخيص لإرادة إيجاد الداعي للمكلف إلى الامتثال.

الثاني: أنّ المفروض وجود مقتضي التام في المكلف به، وقد انبعث منه حقيقة البعث والزجر، غاية الأمر أنّه لا يجب على المولى إيصاله، لكن يترتب على وصوله الاتفاقي حكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية، ومع فرض عدم قصور العلم الإجمالي في البيانية يلزم تنجز هذا القسم من الحكم الفعلي به.

وفرض دخل العلم التفصيلي في تنجزه وقصور الإجمالي شرعاً عن تنجزه خلف، لأنّ الكلام في العلم الملحوظ على نحو الطريقة لا الموضوعية، ولو جعلناه جزءاً الموضوع لزم دخله في تمامية اقتضاء المقتضي الداعي إلى البعث، فما لم يعلم تفصيلاً لم يتحقق الملاك التام الداعي للجعل، وهو أيضاً خلف.

والحاصل: أنّه مع حكمه ﷻ - كما هو صريح كلامه - بعدم الفرق بين أنحاء الوصول، لا وجه لعدم تنجز العلم الإجمالي، إلّا مع فرض دخله في الموضوع وهو خلاف الفرض، ضرورة أن الكلام في منجزية العلم الإجمالي الطريقي كالتفصيلي، لا بما أنّه جزء الموضوع ودخيل في الملاك "١".

ثم إنّ الظاهر أنّه لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات، لَوَجَبَ عقلاً موافقته مطلقاً ولو كانت ^(١) أطرافه غير محصورة، وإثماً

(١) بيان للإطلاق، وتعرّيض بما اشتهر من التفصيل في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بين الشبهة المحصورة بوجوبه فيها، وغير المحصورة بعدم وجوبه فيها، ويظهر هذا التفصيل من شيخنا الأعظم أيضاً، حيث إنّ عقد المقام الأوّل للبحث عن وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين بالنسبة إلى الشبهة المحصورة، ثم عقد المقام الثاني للشبهة غير المحصورة، وقال بعد نقل أدلّة ستة على عدم وجوب

الثالث: ما أورده على تعدد مراتب الفعلية في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وغيره، من عدم ارتفاع التنافي بين الحكيمين الفعلين بحمل الواقعي على التعليقي والظاهري على التجيزي، وذلك لأنّ الشدّة والضعف في الطبيعة الواحدة لا يرفعان تماثل فردين من طبيعة واحدة، ولا تضادّ فردين من طبيعتين متقابلتين، كما يظهر لمن أمعن النظر في اجتماع سواد ضعيف مع سواد قوي، أو سواد ضعيف مع بياض قوي في موضوع واحد ^(١).

أقول: أمّا إشكاله الثاني والثالث، فالظاهر متانتها كما أفاده ^(٢).

وأما الأوّل، فقد يخلج في الذهن عدم خلوّه عن الغموض، وذلك لأنّ الغرض من كل تكليف إلزامي وإن كان إيجاد الداعي إلى الامتثال، لكن هذا الغرض من آثار الملاك الثابت في المكلف به وتوابعه، وليس له وجود استقلالي، فإن كان ذلك الملاك مهماً جداً لم يجز الترخيص، وإلاّ جاز ذلك، فالمناط في جواز الترخيص وعدمه هو ملاك المكلف به قوّة وضعفاً، لا الغرض القائم بنفس التكليف، ففي فرض عدم الفعلية من جميع الجهات لا مانع من الترخيص، فتدبرّ.

التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية

الاجتناب فيها: «... وقد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منها لعله يُفقد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة»^(١).

وحاصل إشكال المصنف على هذا التفصيل هو: أن المعلوم إجمالاً إن كان فعلياً من جميع الجهات، وجب الاحتياط في جميع الأطراف وإن كانت غير محصورة، وإن لم يكن فعلياً كذلك لم يجب الاحتياط في شيء منها، بل تجوز مخالفته القطعية وإن كانت الأطراف محصورة، إذ لا علم حينئذٍ بحكم فعلي من جميع الجهات حتى تجب موافقته وتحرم مخالفته.

وبالجملة: فلا وجه لإناطة تنجيز العلم الإجمالي بحصر الأطراف، وعدم تنجيزه بعدم حصرها، بل المدار في التنجيز وعدمه على الفعلية التامة وعدمها، فلا تفاوت بين حصر الأطراف وعدم حصرها.

نعم، يكون بينهما تفاوت فيما أشار إليه بقوله: «وإثما التفاوت» من أن الشبهة غير المحصورة تُلَازِمُ غالباً جهةً مانعةً عن فعلية الحكم، كالخروج عن الابتلاء، والاضطرار المانع عن الفعلية، لكون الرفع فيه واقعياً لا ظاهرياً، فتكون كثرة الأطراف ملازمة لما يمنع الفعلية التامة، فالتفاوت أيضاً من ناحية المعلوم لا من جهة كثرة الأطراف. فإذا كانت الأطراف الكثيرة موردَ الابتلاء، ولم يترتب الحرج المنفي شرعاً على الاجتناب عن جميعها، كان العلم الإجمالي منجزاً، لتعلقه بتكليف فعلي. وعليه، فلا يدور عدم تنجيز العلم الإجمالي مدار عدم انحصار الأطراف. وسيأتي الكلام بنحو أوفى في التنبيه الثالث، فانتظر.

المعلوم، مع كونه ^(١) فعلياً لولاه ^(٢) من سائر ^(٣) الجهات.

و بالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه، فيما ^(٤) كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث ^(٥) المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك ^(٦)

(١) أي: كون المعلوم بالإجمال.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في «ما يمنع» المراد به ما عدا سائر الجهات، الخروج عن الابتلاء، وتوضيحه: أن الحكم الواقعي في غير المحصورة فعلي من سائر الجهات، غير جهة مضادته للحكم الظاهري، فهو بحيث لو علم به تفصيلاً لتنجز. لكن هذه الفعلية في كل طرفٍ منوطة بعدم ما يمنع عنها بالنسبة إلى ذلك الطرف، كخروجه عن مورد الابتلاء، أو الاضطرار إلى ارتكابه أو نحوهما، فإنه لولا خروج بعض الأطراف عن الابتلاء مثلاً لكان الحكم الواقعي بالنسبة إليه فعلياً من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري، لكن هذا المانع أخرجه عن الفعلية من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري أيضاً، فعدم فعليته حينئذٍ ليس من جهة واحدة، بل من جهات عديدة، ولذا لو تعلّق به العلم التفصيلي لم ينتجز أيضاً.

(٣) متعلق بـ «فعلياً».

(٤) متعلق بـ «تفاوتاً»، و «ما» ظرف لكون المعلوم بالإجمال فعلياً.

(٥) إن كان التكليف المعلوم إجمالاً هو الوجوب، كالأمر المردّد بين القصر

والتمام في بعض الموارد.

(٦) أي: فعلاً، فيما كان المعلوم إجمالاً هو الحرمة، كالنهى المردّد بين إناءين

علم إجمالاً بخميرية أحدهما.

مع^(١) ما هو عليه^(٢) من كثرة أطرافه .

و الحاصل : أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب^(٣) تفاوتاً في ناحية العلم، ولو أوجب^(٤) تفاوتاً فإنّما هو في ناحية المعلوم في^(٥) فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها^(٦) مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي

(١) متعلق بكلّ من « يبعث ويزجر » وضمير « هو » راجع إلى المعلوم بالإجمال .

(٢) الضمير راجع إلى الموصول، و « من كثرة أطرافه » بيان له، يعني : مع كثرة أطراف المعلوم بالإجمال .

(٣) بحيث يوجب تنجيز العلم لو كانت الأطراف محصورةً، وعدمه إن لم تكن كذلك كما عليه المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع كما قال الشيخ: « وبالجملة فنقل الإجماع مستفيض، وهو كاف في المسألة »^(١) «(*)» .

(٤) أي : ولو أوجب اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه تفاوتاً، فإنّما هو في ناحية المعلوم ... إلخ .

(٥) بيان لقوله : « ناحية المعلوم » و « مع الحصر » متعلق بـ « فعلية البعث » .

(٦) أي : وعدم الفعلية مع عدم الحصر، يعني : أن الحكم فعلي مع الحصر،

(*) كيف يمكن الركون إلى الإجماع المحصّل - فضلاً عن المنقول - في مسألة ذكرها فيها وجوهاً يحتمل بل يظن استناد المجمعين إليها .

نعم، لو أفادت تلك الوجوه الوثوق والاطمئنان بصحة فتوى المجمعين، فلا بأس بالاعتماد عليها، لكنه ليس لأجل حجية الإجماع، بل لأجل هذا الوثوق .

باختلاف الأطراف قلّة وكثرةً في التنجيز^(١) وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها^(٢) بذلك، وقد عرفت آنفاً^(٣) أنّه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك^(٤)، ما لم يكن تفاوتٌ في طرف المعلوم^(٥) أيضاً (*). فتأمل تعرف.

وقد انقذ^(٦) أنّه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية

وغير فعلي مع عدمه.

(١) متعلق بـ «يختلف» و«ما» في «ما لم يختلف» ظرف له.

(٢) أي: وعدم الفعلية بتفاوت الأطراف كثرةً وقلّةً، يعني: أنّ التنجيز غير منوط بقلّة الأطراف حتى تكون كثرتها مانعةً عنه، بل المناط في التنجيز وعدمه هو فعلية المعلوم وعدمها، فكثرتها وقلّتها إن أوجبنا اختلاف المعلوم في الفعلية وعدمها اختلف في التنجيز، وإلا فلا، كما مرّ آنفاً.

(٣) من قوله في (ص ٥٦٠): ومن هنا انقذ أنّه لا فرق بين... إلخ.

(٤) أي: في التنجيز وعدمه.

(٥) من حيث الفعلية التامة وعدمها.

مسلك الاقتضاء والإشكال عليه

(٦) هذا ثاني الأمرين المنقذين المترتين على علّية العلم الإجمالي للتنجيز،

(*) الظاهر زيادة هذه الكلمة، إذ المدار في التنجيز وعدمه هو الفعلية التامة وعدمها، لا تفصيلية العلم وإجماليته ولا كثرة الأطراف وقلّتها، ومن المعلوم ظهور «أيضاً» في عدم انحصار مناط التنجيز في فعلية المعلوم فقط، بل للعلم دخل فيه أيضاً، وهذا خلاف ما صرّح به آنفاً.

يعني لكلٍّ من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين إذا كان المعلوم إلزاماً فعلياً من جميع الجهات.

و غرضه من هذا الكلام الذي نبّه عليه في مباحث القطع^(١) والفوائد أيضاً^(٢)، هو التعريض ببعض كلمات شيخنا الأعظم التي يظهر منها إمكان الترخيص في ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة، وترك الموافقة القطعية، فإنه يبيّن بعد أن حكّم بلزوم الاجتناب عن كلا المشتبهين بحكم العقل، قال: «نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز ...»^(٣).

و حاصله: أن للشارع التصرف في مرحلة الامتثال، بأن يقنع بالموافقة الاحتمالية الحاصلة بترك أحد الطرفين، والترخيص في ارتكاب الآخر لمصلحة تقتضيه، فإذاً الشارع في ارتكاب الحرام الواقعي لا يقبح مع جعل الحلال الواقعي بدلاً عنه، إذا كان ما ارتكبه هو المحرّم المعلوم بالإجمال، وتكون مصلحة الترخيص جالبة لمفسدة ارتكاب الحرام الواقعي.

و عليه، فالامتثال التعبدي الحاصل باجتناب ما جعله الشارع بدلاً عن الحرام الواقعي مؤمّن من عقوبة المولى ورافع لموضوع حكم العقل بلزوم رعاية التكليف في كلّ واحد من المشتبهين، ومن المعلوم أن قناعته بالموافقة الاحتمالية مبنية على كون العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية، لا علّة تامّة له، إذ لو كان علّة له

«١» منتهى الدراية؛ ج ٤، ص ٥٦١

«٢» حاشية الرسائل، ص ٣١٨

«٣» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٠٤

مع حرمة مخالفتها (*)، ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لَوَجَبَ موافقته قطعاً، وإلا^(١) لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً^(٢).

لم يتوجه الترخيص في بعض الأطراف، هذا ما أفاده الشيخ رحمته. وقد أورد عليه المصنف رحمته بأنه لا وجه للتفكيك - في علّة العلم الإجمالي للتنجيز - بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين، بل إما أن يكون علّة لكليهما، فتجب الموافقة القطعية، كما تحرم المخالفة القطعية، أو لا يكون علّة لشيءٍ منهما، فلا تحرم المخالفة القطعية كما لا تجب الموافقة القطعية، إذ لو كان المعلوم بالإجمال إلزاماً فعلياً من جميع الجهات - بمعنى كونه بالغاً من الأهمية حدّاً لا يرضى معه المولى بمخالفته على كل تقدير، كما عرفت توضيحه في بيان الفعلي من جميع الجهات - حرمت مخالفته ووجبت موافقته قطعاً.

وإن لم يكن إلزاماً بالغاً هذا الحد جازت مخالفته القطعية، ولم تجب موافقته كذلك، لفرض توقف فعليته التامة على العلم به تفصيلاً، والمفروض عدم حصوله، والحكم غير الفعلي الحتمي لا موافقة ولا مخالفة له، ولا تشتغل الذمّة به. والمتحصل: أن تأثير العلم الإجمالي في كل من الموافقة والمخالفة على حدّ سواء، والمدار على المعلوم. فما أفاده شيخنا الأعظم من إمكان عدم وجوب الموافقة القطعية بناءً على جعل البديل لا يخلو من مناقشة (**).

(١) أي: وإن لم يكن التكليف فعلياً لم يحرم مخالفته القطعية.

(٢) أي: كعدم وجوب موافقته القطعية، فقوله: «كذلك» أي قطعاً.

(*) الأولى أن يقال: «مع حرمة المخالفة القطعية» وقد تقدم نظيره.

(**) هذا ما التزم به شيخنا الأعظم هنا، وصريحه عدم جواز الترخيص في

بعض الأطراف إلّا مع جعل وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، لأنّ رفع اليد عن الواقع ولو على بعض التقادير - بعد العلم به من دون جعل بدلٍ - قبيح عند العقل، فلو ورد ما يدل على الإذن في بعض الأطراف تخيراً، فلا بدّ أن يستكشف منه جعلُ البدل، هذا.

ولكن لسان الشيخ وهو تلميذه المحقق الآشتياني رحمته الله نقل عن شيخه الأستاذ أنّه اختار في مجلس درسه الشريف جوازَ ترخيص الشارع في بعض الأطراف من دون جعل بدلٍ، بل نسب إليه التزامه به في بحث الانسداد عند إبطال الاحتياط الكلّي، وإثبات التبعض فيه. وثبّه صاحب الأوثق على كلام الشيخ في الانسداد أيضاً.

وكيف كان، فقد قرّر المحقق الآشتياني كلام شيخه بما حاصله: «أنّ إذن الشارع في مخالفة الاحتياط الكلّي الذي قد يتفق معه فوت الواقع لا بدّ أن يكون مشتملاً على مصلحة جابرة لمفسدة الوقوع في خلاف الواقع فيما يقع فيه. وأمّا لزوم جعل البدل فلا، إذ يحكم العقل بلزوم الاحتياط الجزئي بعد ترخيص الشارع في ترك الموافقة القطعية، وليس على الشارع تعيين الطريق لامتنال الأحكام الشرعية، إذ الحاكم في كيفية الإطاعة هو العقل الحاكم بأصل وجوب الطاعة أيضاً، وإتّما على الشارع الإمضاء، إن لم ير المصلحة في النهي عن بعض الكيفيات أو الإذن في مخالفته.

لا يقال: مع استقلال العقل بكون طريق الإطاعة الاحتياط الكلّي كيف يجوز للشارع النهي عنه؟ إذ لازمه إمّا التناقض في كلام الشارع، وإمّا عدم حجية حكم العقل.

فإنّه يقال: إنّ حكم العقل بأصل الإطاعة تنجيزي غير قابل لتصرف الشارع، وأمّا حكمه في كيفيتها فهو معلق على عدم تعيين مرتبة خاصة منها لمصلحة يراها، وبعد إذنه بكيفية خاصة يحكم العقل بمتابعتها من دون إيجاب جعل البدل على الشارع

أصلاً»^(١).

هذا حاصل ما حكاه المحقق الآشتياني عن مجلس درس أستاذه الأعظم .
والظاهر أنّ كلامه المذكور في التوضيح مع الغض عن المناقشة المبائية التي أوردها المصنف عليه، لا يخلو من شيء، وأنّ ما حكاه المحقق الآشتياني من إمكان الترخيص في بعض الأطراف بدون كون الطرف الآخر مصداقاً جعلياً للمأمور به أو المنهي عنه أسدّ وأمتن، لأنّه إن أُريد بجعل البدل تنجيز الحكم المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر، ففيه: أنّه لا حاجة إليه، بل جعله لغو، بل ممتنع، لتنجيزه بالعلم الإجمالي، وعدم ارتفاعه بجعل الترخيص في الطرف الآخر، فيجعل البدل لأجل التنجيز يوجب تنجز المنجز، وهو محال، لكونه تحصيلاً للحاصل.

وإن أُريد بجعل البدل تنزيل الطرف غير المرخص فيه منزلة الواقع المعلوم إجمالاً في الآثار الشرعية، ففيه: أنّ لازمه ترتب أحكام المعلوم بالإجمال عليه، كما هو شأن سائر التنزيلات الشرعية، نظير «الطواف بالبيت صلاة» فإذا كان المعلوم بالإجمال خمراً مثلاً، وشرب الطرف المجعول بدلاً عنه، لزم ترتيب أحكام الخمر من الحرمة والحدّ وعدم جواز شهادته والالتزام به وغير ذلك من أحكام شرب الخمر عليه.

وهذا كما ترى ممّا لم يلتزم به أحد، ولذا صرّح شيخنا الأعظم في رابع تنبيهات الشبهة المحصورة بعد جملة من الكلام، بعدم ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام عليه، حيث قال: «فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر على المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحدّ وجوبه»^(٢).

هذا كلّهُ، مضافاً إلى ما أورده على جعل البدل شيخنا المحقق العراقي رحمته من

إشكالين:

«١» بحر الفوائد، ج ٢، ص ٨٨ - ٨٩

«٢» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٣٩

أحدهما: لزوم الدور، والآخر إشكال مثبتية الأصل النافي الجاري في بعض الأطراف.

أما الدور فتقريبه - على ما في تقارير^(١) بحثه الشريف - هو: أنّ شمول دليل الأصل النافي للتكليف في هذا الطرف متوقف على كون الطرف الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي المعلوم، لاشتغال الذمة به قطعاً، وجعل البدلية منوط بإطلاق دليل الأصل وشموله لمورد العلم الإجمالي، وهذا هو الدور.

وأما إشكال المثبتية، فمحصّل تقريره على ما في التقارير المذكورة أيضاً هو: أنّ الأصول المرخصة إذا فرض جريانها في بعض الأطراف بلا معارض، لا تثبت كون المعلوم إجمالاً هو المشتبه الآخر، إذ ليست الأصول العملية النافية كالأمارات النافية للتكليف في طرفٍ في الدلالة الالتزامية على تعين المعلوم إجمالاً في الطرف الآخر، وكونه مصداقاً جعلياً له في مقام تفرّغ الذمة، لأنّ غاية ما تقتضيه الأصول النافية إنّما هي الترخيص في ارتكاب ما تجري فيه، من دون دلالتها التزاماً على كون المعلوم إجمالاً هو الطرف الآخر، وإن كان لازم البناء على الحلية في طرفٍ مع العلم الإجمالي بحرمة أحدهما كون الحرام في الطرف الآخر، لكن اعتبار هذا اللازم مبني على حجية الأصل المثبت، وقد عرفت إجمالاً عدم دلالة الأصل على ذلك.

والظاهر أنّ هذا الإشكال مقتبس ممّا أجاب به الشيخ الأعظم عن استكشاف جعل البدل من مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال» حيث قال عليه السلام: «قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلّل. ولو سلّم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك، وليس الأمر بالبناء في كون أحد المشتبهين هو الخل أمراً بالبناء على كون

الآخر هو الخمر، فليس في الروايات من البدلية عين ولا أثر»^١.

وكيف كان، فاستكشاف جعل البدل من ترخيص الشارع في بعض الأطراف كما في تقارير المحقق النائيني رحمته الله^٢ غير ظاهر، بل قد عرفت عدم الحاجة إليه أصلاً، كما أنّ ما في تقارير شيخنا المحقق العراقي رحمته الله من «أنّ الإذن في ارتكاب بعض الأطراف بدون ذلك مستلزم للاكتفاء بمشكوك المؤمّنية بعد القطع بالاستتغال» لا يخلو أيضاً عن غموض، هذا.

وقد التزم بعضُ المدققين بامتناع جعل البدل، لأنّه لا يخرج من أحد تصويرين لا يخلو شيء منهما عن المحذور، قال رحمته الله: «وأما جعل البدل، فتارة بمعنى اشتمال غير الواجب الواقعي في حال الجهل على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فالمأتي به إمّا هو الواقع أو ما يتدارك به مصلحة الواقع، ولاشتمال غير الواجب الواقعي على مصلحة يتدارك مصلحة الواقع يخيّر العقل بين إتيانه وإتيان الواقع، وليس ترك الواقع مع فعل ما يستوفى به الغرض منه قبيحاً عقلاً».

ولا منافاة بين العلم الإجمالي بوجوب تعييني واحد واقعاً، والعلم بوجوبين تخييريين شرعاً وعقلاً بنحو الواجبين المتزاحمين ظاهراً، فلم يسقط الوجوب الواقعي عن الفعلية ليكون خلفاً، أو يكون الترخيص التخييري منافياً، بل يسقط بحكم العقل عن التعيينية، لثبوت البدل له، ومثله لا ينافيه الترخيص إلى بدل.

وأخرى: بمعنى قناعة الشارع في مقام إطاعة أحكامه، واقتصاره على الموافقة الاحتمالية، لما في تحصيل الموافقة القطعية من المفسدة المنافية لما تعلّق به غرض الشارع من التسهيل على المكلف.

«١» فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢١٣

«٢» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٣٥

لكنك قد عرفت أن حرمة المخالفة القطعية لبقاء عقاب الواقع، ولولاه لم يكن وجه حرمة المخالفة القطعية، مع أن عقاب الواقع على حاله وارتفاعه على تقدير المصادفة متنافيان، بداهة أن ضم غير الواقع إلى الواقع لا يوجب ترتب العقاب على مخالفة الواقع. وقد مرّ نظيره مراراً في مسألة دليل الانسداد. وليس إيجاب الموافقة القطعية مولوياً لمصلحة حتى إذا كان تحصيلها ذا مفسدة غالبية يسقط خصوص وجوب الموافقة القطعية. بل ليس هناك على أي حال غرض مولوي، ولا لزوم شرعي، بل ولا عقلي، فلا محالة لابدّ من وقوع المزاخمة بين مفسدة الموافقة القطعية والمصلحة المنبعث منها الحكم الواقعي، ومع مغلوية المصلحة وسقوطها عن التأثير لا تكليف فعلي حتى يحرم مخالفته القطعية.

ومنه تعرف أن الإذن في ترك الموافقة القطعية لا يفيد اشتغال غير الواقع على مصلحة بدلية، إلّا إذا رجع إلى الأمر بإتيان الفرد الآخر، وإلّا فمجرد الترخيص يكشف عن مغلوية المصلحة الداعية إلى الإيجاب الواقعي، فيزول العلم الإجمالي بالوجوب الفعلي^{١١}.

ومحصل إشكاله على التصوير الأوّل لجعل البدل هو: أن الطرف الفاقد للملاك لا معنى لتدارك الواقع به، إذ ليس الترخيص في ترك الموافقة القطعية موجباً لاشتغال غير الواقع على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، فلازمه الإذن في مخالفة الواقع المنجز.

وعلى التصوير الثاني أمران:

أحدهما: استلزام الإذن لارتفاع عقاب الواقع، والمفروض بقاؤه على حاله، وهما متنافيان.

والآخر: أن الترخيص في بعض الأطراف مستلزم لجواز المخالفة القطعية، إذ ليس في وجوب الموافقة مصلحة زائدة على ما في نفس الحكم الواقعي، والإذن في تركها لا بدّ أن يستند إلى مصلحة التسهيل الغالبة على مصلحة الواقع، فيسقط الحكم المترتب عليها عن الفعلية، ومعه يجوز مخالفته القطعية أيضاً، إذ القبيح هو مخالفة الحكم الفعلي لا غيره. ومن المعلوم أنّ القائل يجعل البديل لا يمكنه الالتزام بسقوط الواقع عن الفعلية حتى يجوز مخالفته القطعية، وهذا اللازم الباطل - أعني به سقوط الواقع عن الفعلية - يكشف عن بطلان جعل البديل.

ولكن الظاهر عدم خلوّ كلامه زيد في علو مقامه عن الإشكال.

أما الوجه الأول، فيرد عليه أولاً: أنّ نظير المقام بالخبرين المتعارضين أولى من قياسه بالواجبين المتزاحمين، إذ المقصود أنّ البديل والمبدل واجبان تخيريان ظاهراً، وهذا يناسب نظيره بما له الحجية الظاهرية، حيث إنّ المجمعول الواقعي واحد، والآخر لا جعل له، ولكن حكم الشارع بالتخير الظاهري بينهما انقياداً، وهذا بخلاف التخير بين المتزاحمين، حيث إنّ فيهما واقعي، لاشتمال كل منهما على الملاك. وثانياً: أنّه مع العلم بكون الحكم الواقعي تعيينياً لا يمكن إنشاء وجوبين تخيريين ظاهريين، لعدم انحفاظ رتبة الجعل، لاعتبار احتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقعي، ومع العلم بالمخالفة لا موضوع لجعل الحكم الظاهري.

وعليه، فأصل ما قرّره لجعل البديل لا يسلم من الإشكال.

وأما إirاده عليه بعدم قيام غير الواقع مقام الواقع، فسيأتي.

وأما المناقشة فيه - بأنّ وفاء مصلحة البديل بتمام مصلحة المبدل حال الجهل يستلزم عدم صحة جعل الوجوب التعييني للمبدل مطلقاً، ولغوية جعله، إذ مقتضى التعيينية عدم استيفاء الملاك بشيء آخر، بل اللازم كون التخير واقعياً كما في خصال الكفارة، لوفاء كل واحدة منها بغرض الشارع القائم بالأخرى - فيمكن الجواب عنها: بأنّه بناءً على صحة جعل البديل، يستكشف تقيّد تعيينية الواجب الواقعي بحال

العلم بها، فإذا كانت المصلحة قائمة بالجمعة مثلاً، صحَّ أن يقال: يتخير المكلف بين الظاهر والجمعة إذا لم يعلم بوجودها تعييناً، ولا إشكال في صحة جعل العلم بمرتبة موضوعاً للحكم بمرتبة أخرى، وهذا تحيير ظاهري في طول الوجوب الواقعي، فتدبر .
وأما الوجه الثاني - وهو قناعة الشارع بالموافقة الاحتمالية - فما وجهه عليه من المحذور يمكن الجواب عنه نقضاً بما اختاره يُؤَيِّرُ في قاعدتي الفراغ والتجاوز: من أن مفادها الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية.

و حالاً أولاً: بعدم اقتضاء الترخيص في بعض الأطراف لسقوط الحكم الواقعي عن الفعلية حتى تجوز مخالفته القطعية، إذ لو كان المقام نظير باب الاجتماع في كون الحركة الشخصية مأموراً بها ومنهياً عنها، توجه حديث الكسر والانكسار بين مصلحة الصلاة ومفسدة الغضب، ورعاية أقوى الملاكين بناءً على كونه من باب التزاحم لا التعارض.

ولكن مصلحة التسهيل هنا غير مزاحمة لمفسدة الخمر الواقعي المعلوم بالإجمال، لتعدد الرتبة، إذ الأولى قائمة بنفس الترخيص نظير المصلحة في نفس سلوك الطريق الخاص غير المؤدّي إلى الواقع، لا في ذي الطريق حتى تتحقق المنافاة للملاك الواقعي ويصير مغلوباً بها، ضرورة أنّ التمانع بين الحكم الواقعي والظاهري إمّا أن يكون في المبدأ وإمّا في المنتهى كما اختاره في الجمع بينهما، ومع قيام الأوّل بالمجموع والثاني بنفس الجعل يتعدد الموضوع ويرتفع التنافي. نعم الحلية في مورد الاضطراب إلى الخمر ليست ظاهرية، لكون الاضطراب من قيود الواقع.

والحاصل: أنّ دعوى استلزام القناعة في مقام الامتثال لغلبة مصلحة التسهيل على ملاك الحكم الواقعي عهدتها على مدعيها، لعدم مصادمة مناط الحكم الظاهري للواقعي، وإلا لاختلّ الجمع بينهما من ناحية الملاك، وهذا منافٍ لما اختاره في الجمع بينهما.

وثانياً: بعد تسليم المزاخمة بينهما، بأنّ اللازم رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية، لا سقوط أصل الحكم الواقعي عن الفعلية حتى تجوز مخالفته القطعية، إذ الضرورات تتقدّر بقدرها، فلا بدّ من رفع اليد عن المقدار المبتلي بمزاخمة مصلحة التسهيل وهو الاحتياط التام، ولا وجه لارتفاع فعلية الحكم رأساً، إذ القائل يجعل البديل يدّعي أنّ الشارع بملاحظة ملاك الترخيص يأذن في مخالفة الواقع مع تداركه بالاجتناب عن الطرف الآخر، يعني إبقاء الواقع بنفسه أو بما يتدارك به لئلاّ يتبلي المكلف بمخالفة المعلوم بالإجمال بالمرّة، ولا مانع من تنزيل غير الواقع منزلة الواقع إذا كان فيه مصلحة يتدارك بها مفسدة الخمر الواقعي.

نعم، الترخيص في ترك الواقع لا إلى بدل - لكونه ملقياً في مخالفة الواقع بدون تداركه بشيء - غير معقول، وأمّا مع فرض تداركه، فلا مانع منه. هذا ما يتعلق بكلام المحقق الإصفهاني رحمته الله في تعليقه الأنيقة. وقد اتضح من مجموع ما تقدم أنّه لا وجه للالتزام بجعل البديل أصلاً، فلاحظ وتأمل.

ومنه يظهر الإشكال في كلام القائل بجرّان الأصل تحييراً في بعض الأطراف وإن التزم به بعض الأعاظم رحمته الله في الدرر ^(١)، إذ مع كون المعلوم حكماً تعيينياً لا ينحفظ معه رتبة جعل الحكم الظاهري.

وليس الإشكال فيه ما أفيد من عدم الدليل عليه لا من ناحية الكاشف ولا المنكشف، فإنّه قد ناقش فيه شيخنا المحقق العراقي، فراجع التقريرات ^(٢).

«١» درر الفوائد، ج ٢، ص ١١٦ - ١١٧

«٢» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٣١٨

و منه ^(١) ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً، إمّا ^(٢) من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من ^(٣) جهة الاضطرار إلى بعضها معيّناً أو مردّداً.

(١) يعني: ومّا ذكرنا من أنّ المناط في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي هو فعلية التكليف المعلوم بالإجمال فعليةً تامّةً أي من جميع الجهات، لا كون الأطراف محصورة ظهر، وغرضه: الإشارة إلى بعض الجهات المانعة عن فعلية التكليف، الموجبة لعدم وجوب الموافقة القطعية وعدم حرمة المخالفة كذلك مع العلم بالحكم إجمالاً، وقد ذكّر في العبارة ثلاثاً من الجهات المانعة.

(٢) هذا إشارة إلى الجهة الأولى، وهي عدم الابتلاء، فإنّ الابتلاء بجميع الأطراف شرط في فعلية التكليف كما سيأتي إن شاء الله تعالى، فلو علم إجمالاً بنجاسة إناء مردّد بين إنائه وإناء من لا يبتلي به عادةً كأحد ملوك الدنيا، أو علم بجرمة امرأة معيّنة في بلده عليه بالرضاع ونحوه، أو امرأة أخرى في أقصى بلاد الدنيا، مع عدم ابتلائه بها عادةً، لم يكن هذا العلم الإجمالي علماً بتكليف فعلي، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف ما هو خارج عن مورد الابتلاء، وسيأتي تفصيله في التنبيه الثاني إن شاء الله تعالى.

(٣) معطوف على « إمّا من جهة » وإشارة إلى الجهة الثانية، وهي الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً، كما إذا كان في أحد الإناءين المشتبهين ماء وفي الآخر ماء الرمان، واضطرّ إلى شرب ماء الرمان للتداوي مثلاً، أو مردّداً كالاضطرار إلى شرب ماء أحد الإناءين المشتبهين لرفع العطش الحاصل بشرب أي واحدٍ منهما، فإنّ الاضطرار بأيّ نحوٍ كان مانع عن فعلية وجوب الاجتناب، وسيأتي تفصيل ذلك في التنبيه الأوّل إن شاء الله تعالى.

أو من^١ جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر،

منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات

(١) معطوف أيضاً على «إِذَا مِنْ جِهَةٍ» وإشارة إلى الجهة الثالثة، المعبر عنها بالعلم الإجمالي في التدريجيات، وهي عدم العلم بتحقيق موضوع التكليف فعلاً، وإن علم تحققه إجمالاً في هذا الشهر مثلاً، وعلم تعلق التكليف به أيضاً، فإن العلم بتحقيق الموضوع فعلاً شرط في فعلية التكليف وتنجزه.

بيان ذلك: أنه لا ريب في أنه إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات - التي منها العلم الإجمالي بتحقيق موضوعه - كان التكليف منجزاً، ووجبت موافقته وحرمت مخالفته القطعيتين كما مرّ غير مرة، سواء أكانت أطراف الشبهة دفعية - أي موجودة في زمان واحد - كالخمر المردّد بين الإناءين اللذين يتمكّن المكلف من ارتكاب أيّهما شاء، أم تدريجية أي موجودة شيئاً فشيئاً في أزمنة متعدّدة، فإنّ التدرج في وجود الأطراف لا يمنع عن فعلية التكليف وتنجزه، إذ كما يصحّ تعلقه بأمرٍ حاصل ويكون منجزاً، كذلك يصحّ تعلقه بأمرٍ مستقبل كما هو الحال في الواجب المعلق.

ومثّل له المصنف في فوائده^(١) بما إذا علم المكلف وجوب فعلٍ خاصّ عليه بالنذر أو الحلف في يومٍ معيّن، وتردّد ذلك اليوم بين يومين.

كما إذا علم أنه نذر صوم يومٍ معيّن، وشكّ في أنّ ذلك اليوم هو يوم الخميس أو الجمعة، فإنّه بمجرد انعقاد النذر أو حصول المعلق عليه - فيما إذا كان النذر معلقاً

على شيء كشفاء مريضٍ أو قدوم مسافرٍ - يصير وجوب الوفاء بالندر حكماً فعلياً يجب الخروج عن عهده بتكرار الفعل المنذور، فيجب عليه صوم كلا اليومين الخميس والجمعة.

فلو توقّف الامتثال في ظرفه على إيجاد مقدمات قبل حلول زمان الإطاعة وجب تحصيلها، لأنّ وجوب الوفاء غير معلقٍ على شرطٍ غير حاصل، بل هو منجز فعلاً، ومجرد عدم حضور زمان الامتثال حين العلم الإجمالي لا يمنع من فعلية وجوب الصوم المنذور وتنجز خطابه، ويشهد له صحة إيجاب الحجّ على المستطيع قبل الموسم، ووجوب تهيئة المقدمات الموجبة للكون في المواقف المشرقة في أيّام ذي الحجة، وكذا وجوب الغسل على الجنب لصوم الغد، وهكذا.

و أمّا إذا لم يكن التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات، لأجل عدم العلم بتحقيق موضوعه فعلاً، لم يكن منجزاً، فلا يجب موافقته، بل جازت مخالفته القطعية، كما إذا كانت المرأة مستمرة الدم من أوّل الشهر إلى آخره، وعلمت بأنّها في إحدى ثلاثة أيّام من الشهر حائض، فإنّه لا يجب عليها وعلى زوجها ترتيب أحكام الحيض في شيء من أيّام الشهر، إذ لا تكليف ما لم تصرّ الزوجة حائضاً، وليس قبل الحيض إلزام فعلي حتى يجب رعايته بترتيب الأحكام المختصة به في أيّام الشهر، فلها إجراء الأصل الموضوعي، أعني به استصحاب الطهر من أوّل الشهر إلى أن يبقى ثلاثة أيّام منه، ثم ترجع في الثلاثة الأخيرة إلى أصالة البراءة عن الأحكام الإلزامية للحائض:

و لا مجال لاستصحاب عدم الحيض فيها، إذ مع انقضاء زمانٍ يسيرٍ من هذه الثلاثة الأخيرة تعلم المرأة بانتقاض الطهر في تمام الشهر إمّا في هذه الثلاثة، وإمّا فيما

كأَيَّامِ حيض المستحاضة مثلاً، لما^(١) وجب موافقته، بل جاز مخالفته^(٢)، وأتته^(٣)

انقضى من الأيام، فلا مجال للاستصحاب، فترجع حينئذٍ إلى الأصل المحكوم وهو أصالة الإباحة، هكذا علّله المصنف في حاشية الرسائل^(٤).

وعليه، فهذه المرأة ترتب جميع الأحكام التكليفية والوضعية، فيجوز لها دخول المسجد، كما يجوز لزوجها مباشرتها وطلاقها، لأنّ موضوع حرمة دخول المسجد ووجوب الاعتزال وفساد الطلاق هو الحائض، والمفروض عدم إحرازه في شيء من أيام الشهر، وحيث إنّه لم يحرز الموضوع لم يكن الحكم المترتب عليه فعلياً، فلا يجب موافقته ولا يحرم مخالفته.

ولا يخفى أنّ شيخنا الأعظم عقد التنبيه السادس لبيان حكم العلم الإجمالي في الأطراف التدريجية، ولما كان كلام المصنف مخالفاً له من حيث المبنى تعرضنا له في التعليقة (*).

(١) جواب «لو لم يعلم» وضميراً «موافقته، مخالفته» راجعان إلى التكليف.

(٢) كما عرفت في مثال المرأة المستمرة الدم.

(٣) معطوف على «أنّه لو لم يعلم» والضمير للشأن، ويمكن إرجاعه إلى

التكليف.

(*) لا يخفى أنّه يُزَيَّرُ ذكر أمثلة ثلاثة، وحكم بالاحتياط في اثنين منها، وهما العلم الإجمالي بوقوع معاملة ربوية في اليوم أو الشهر، وبندرك الوطء أو الحلف عليه في ليلة خاصة اشتبهت بين ليلتين أو أزيد. وبالبراءة في واحدٍ منها وهو مثال المرأة المستمرة الدم، لكن لا لما ذكره المصنف، بل لوجه آخر سيأتي بيانه.

لو علم فعليته - ولو ^[١] كان بين أطراف تدريجية ^(٢) - لكان ^[٣] منجزاً ووجب موافقته، فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمرٍ حالي كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم ^(٤).

[١] وصلية، أي: حتى إذا كان التكليف المعلوم فعليته دائراً بين أطراف تدريجية.

(٢) بأن يكون وجود بعض الأطراف مترتباً زماناً على وجود الآخر، كعلمه إجمالاً بوجوب صوم أحد اليومين بالنذر، فإن مجرد التدريجية لا تمنع عن الفعلية، لصحة التكليف الفعلي بأمر استقبالي كصحته بأمرٍ حالي، حيث يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، كما هو الحال في الواجب المعلق الفصولي كالحج، حيث إنه يستقر وجوب الحج في ذمة المستطيع قبل حلول زمان الواجب وهو الموسم، ولذا يجب عليه المسير وتهئية المقدمات التي يتمكن بها من إتيان المناسك في وقتها، وقد تقدم توضيحه أيضاً.

[٣] جواب الشرط في قوله: «لو علم فعليته».

(٤) لعله إشارة إلى أن صحة التكليف بأمر استقبالي - بحيث يكون التكليف فعلياً غير مشروط بشيء - محل الكلام، إذ القيود غير الاختيارية لا محالة تخرج عن حيز الطلب ويتقيد هو بها، ولذا بنى غير واحد من المتأخرين على استحالة الواجب المعلق، خلافاً لآخرين، فراجع ما ذكرناه في هذا المقام في بحث المقدمة ^(٥).

و ينبغي قبل التعرض للاستدلال تحرير محل النزاع، فنقول: إن المبحوث عنه هو الفعلان الزمانيان المتدرجان بحسب الوجود، بمعنى عدم إمكان وقوع كليهما في

الحال، بل يتقيد أحدهما بزمان متأخر أو زماني كذلك. وأمّا الموجودان بالفعل مع عجز المكلف عن الجمع بينهما دفعةً كشرب مائي الإناءين فهما خارجان عن البحث، إذ لا ريب في منجزية العلم الإجمالي حينئذٍ، للعلم بتوجه الخطاب المنجز إلى المكلف. كما أنّ مفروض الكلام هو ما إذا لم تكن الأطراف منجزةً بمنجز آخر. إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ الأقوال في مسألة تنجيز العلم الإجمالي في التدرجيات ثلاثة:

الأول: عدم التنجيز مطلقاً، فلا مانع من جريان الأصول في الأطراف، لوجود المقتضي - وهو الشك - لجران الأصل في الطرف الموجود فعلاً، وعدم مانع منه، إذ في ظرف جريانه لا يعارضه الأصل الجاري في الطرف المعدوم اللاحق، لإناطة جريانه بوجود موضوعه، وبعد وجوده يجري الأصل فيه بلا معارض، لانعدام كل منهما في ظرف وجود الآخر.

وعليه، فالخطاب التنجيزي بالحرام المرّد بين الموجود في الحال والمستقبل غير موجّه إلى المكلف، لفقدان شرطه وهو الابتلاء بالمتعلق، فيندرج كل واحد من الأطراف في ضابط الشك في التكليف لا المكلف به.

الثاني: التنجيز مطلقاً، وعدم كون التدرج مانعاً عن تأثير العلم الإجمالي فيما كان المعلوم تكليفاً فعلياً، فإنّ المدار في المنجزية هو العلم بالتكليف الفعلي، سواء كانت الأطراف دفعيةً أم تدرجية.

الثالث: التفصيل في التدرجيات بالتنجيز فيما إذا لم يكن للزمان دخل موضوعي في الحكم كحرمة الربا والكذب والغيبة ونحوها، وعدمه فيما إذا كان للزمان دخل في الملاك والخطاب كالحيض المرّد بين أيام الشهر، فإنّ الأحكام الإلزامية المترتبة عليه لم تكن فعليةً قبل حلول الزمان الخاص، إذ ليس بمجرد العلم بها علماً بتكليف بالغ مرتبة البعث والزجر.

وكيف كان، ففصل شيخنا الأعظم بين الأمثلة الثلاثة، وحكم في مثال المرأة المضطربة أو الناسية لوقتها بعدم التنجيز والرجوع إلى استصحاب الطهر، لعدم الابتلاء دفعةً، قال يُتَبَيَّنُ: «فإن تنجز تكليف الزوج بترك وطئ الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإن قول الشارع: - فاعتزلوا النساء في الحيض، ولا تقربوهن حتى يطهرن - ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب بهذا الخطاب»^(١).

وحكم في المثالين الآخرين بالاحتياط.

لكن جعل الفارق الابتلاء وعدمه مشكل، إذ لو أريد عدم الابتلاء بالمرّة، وصيرورة المكلف أجنبياً عن المتعلق بالكلية، لم يتحقق هذا المعنى في المرأة الكذائية، لوضوح ابتلاء الزوج بها في بعض أيام الشهر. وإن أريد عدم الابتلاء الفعلي وإن ابتلى في المستقبل، لم يكن فرق بين المثال وبين المعاملة الربوية التي يعلم بابتلائه بها في يومه أو شهره، مع عدم علمه بأنّها أوّل معاملاته، فيلزم الحكم بعدم الحرمة.

وكذا في مثال النذر.

وعليه، فلا وجه لجعل المناط في جواز المخالفة القطعية عدم الابتلاء الدفعي بتمام الأطراف.

مضافاً إلى أنّ التفرقة بين مثال الحيض ونذر فعل في زمان خاص مشكلة أيضاً، حيث إنّ للزمان في كليهما دخلاً موضوعياً، لفرض تقيد المنذور بزمان خاص في صيغة النذر، فيكون كالحيض في دخل الزمان في أحكامه.

وعلى هذا، فليس الزمان المستقبل ظرفاً محضاً للامتنال، كما هو الحال في الرّبّا ونحوه.

نعم، يتجه ذلك في النذر المطلق، كصوم يوم وصلاة ركعتين، لصيرورة وجوب

الوفاء بالنذر حينئذٍ فعلياً بمجرد انعقاد النذر، فالزمان يكون ظرفاً للامتثال لا قيداً للمندور، لا في مثل الحلف على صوم يوم معين.

وقد وجه بعض المدققين كلام شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «فعليه يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط، بخلاف مثالي الحلف والمعاملة الربوية، فإنه ليس الزمان فيهما شرطاً لا للتكليف ولا للمكلف به، فالإرادة فيهما فعلية لا على تقدير، فيصح على هذا المبني دعوى الشيخ الأجل رحمته جريان البراءة في مثال الحيض، لدوران الأمر بين المطلق والمشروط الذي لا باعثة له بالفعل، وجريان الاحتياط في مثالي الحلف والمعاملة الربوية، لأنّ التكليف في كل من الطرفين لا قيد له وجوباً وواجباً، فالحكم فعلي لا على تقدير»^(١).

لكن هذا التوجيه لا يلتزم مع ما اختاره الشيخ الأعظم في الواجب المشروط من فعلية الوجوب ورجوع القيود طراً إلى الواجب، وإنكاره للوجوب المشروط المشهوري، فالإرادة فعلية فيه لا على تقدير، بل المراد فعلي على تقدير، لفرض رجوع القيد إلى المادة، فالواجب المشروط عند الشيخ هو المعلق الفصولي كما تقدم تفصيله في الجزء الثاني، فالإرادة فعلية، وفاعليتها منوطة بأمر متأخر، وحيث كانت الإرادة فعلية مطلقاً، فلا فرق بين كون متعلقها الأمر الدفعي والتدريجي، فالمكلف عالم بالإرادة الفعلية، ولكن ظرف العلم دائر بين الموجود الحالي حتى تكون فاعلية الإرادة أيضاً في الحال، والموجود الاستقبالي حتى تكون فاعليتها في الاستقبال، لانفكاك فاعلية الإرادة عن فعليتها حينئذٍ.

والحاصل: أنّ حمل كلام الشيخ على الوجوب المشروط المشهوري - ولذا التزم بالرجوع إلى الأصول النافية للتكليف من استصحاب الطهر وأصالة الإباحة

والبراءة - ينافي ما تُسبب إليه من إنكاره الواجب المشروط، والتزامه برجوع القيود لُبّاً إلى المادة، وفعلية الوجوب والحرمة.

نعم، يمكن ابتناء كلام الشيخ الأعظم رحمته على ما ينسب إليه من عدم كون مقصوده ما هو ظاهر عبارة التقريرات، بل يلتزم هو أيضاً باشتراط نفس الوجوب، لكن لا من جهة تقييد الهيئة الذي يلتزم به المشهور، بل من باب المحمول المنتسب، فإنه عليه يتم التوجيه المذكور، وقد تعرّضنا له في بحث المقدمة، فلاحظ ^{«١»}.

وأما التسوية بين مثال النذر والرّبا بعدم دخل الليلة المستقبلية «لا في مصلحة وجوب الوفاء بالخلف ولا في مصلحة الوفاء، بل حيث إنّ الحلف تعلّق بتركه في الليلة المستقبلية، فلذا لا ينطبق الوفاء الواجب إلّا على ترك الوطاء في الليلة المستقبلية ...» ^{«٢»} فقد عرفت المناقشة فيها، لعدم كون الزمان ظرفاً محضاً فيه، ففرق بين النذر والمعاملة الربوية.

والحقّ في المقام ما أفاده سيدنا الأستاذ الشاهرودي في مجلس الدرس وفقاً لشيوخه المحقق النائيني رحمته من عدم جواز الرجوع إلى الأصول النافية للتكليف أعني استصحاب الطهر من أوّل الشهر إلى أن يبقى مقدار أقلّ الحيض، وفيه يرجع إلى أصالة الإباحة، وذلك لحكم العقل به، لفرض تمامية الملاك ولزوم حفظ غرض المولى، نظير المقدمات المفوّتة، فإنّ المسير إلى الميقات ليس إلّا بحكم العقل، لتوقف استيفاء ملاك الحج في الموسم على قطع المسافة وغيره قبل الموسم، فمن تمامية الملاك يستكشف خطاب بحفظه ^{«٣»}.

«١» منتهى الدراية، ج ٢، ١٩٧.

«٢» نهاية الدراية، ج ٤، ص ٢٥٠.

«٣» فوائد الأصول، ج ٤، ص ١١١ - ١١٢.

والحاصل: أنّ العقل يستقل بقبح الإقدام على ما يوجب فوات مطلوب المولى مع علم المكلف بأنّ للمولى حكماً إلزامياً ذا مصلحة تامة، ففي باب المقدمات المفوتة يحكم العقل بلزوم حفظ القدرة على ذي المقدمة. وفي المقام يستقل بلزوم ترك الاقتحام في كل واحد من الأطراف مقدمةً لحصول غرض المولى، لأنّه يحتمل أن يكون ظرف وقوع الوطاء المحرم - في كلٍّ من أوّل الشهر وآخره - هو ظرف تحقق الملاك والخطاب.

وعليه، فلا فرق في منجزية العلم الإجمالي في الأطراف التدريجية بين الأمثلة المتقدمة التي يكون الزمان تارةً ظرفاً محضاً لها كما في المعاملة الربوية، وأخرى دخيلاً في الملاك والخطاب كما في مثال الحيض المردّد، بضميمة حكم العقل بقبح تفويت مراد المولى والإلقاء في المفسدة.

لكن الذي يسهل الخطب أنّ مثال الحيض أجنبني عن هذا البحث، وليس من أمثله كما قيل، ضرورة أنّ الحائض بأقسامها من ذات العادة والمبتدئة والمضطربة والناسية والمستمرة الدم قد اتّضحت أحكامها في الشريعة المقدسة. ولو سلّم اندراجه في هذا البحث، فالحق فيه ما تقدم آنفاً.

ومّا ذكرناه ظهر الغموض في حكم شيخنا الأعظم بالرجوع إلى استصحاب الطهر ثم إلى أصالة الإباحة، فإنّ عدوله عنه إليها في الأيام الأخيرة من الشهر وإن كان متيناً في نفسه، للعلم بانتقاض الحالة السابقة بعد تحقق الآن الأوّل من ثلاثة أيام في آخر الشهر، فتعارض الاستصحابات، فيرجع إلى الأصل المحكوم وهو أصالة الإباحة. لكن المجعول وهو الترخيص حيث كان موجباً لتفويت الغرض الملزم كما عرفت فلا يمكن المصير إليه.

وتوجيه جريان الاستصحاب بما في تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني رحمته الله: «من أنّ الأصول النافية للتكليف تجري في الأطراف بلا تعارض، فإنّ الحيض لو كان في آخر الشهر لم تكن الأحكام المختصة به فعلياً من أوّله، فأصالة عدم الحيض في آخره

لا تجري من أوّل الشهر حتى تعارض بأصالة عدم الحيض في أوّله، و لم يجتمع الأصلاّن في الزمان حتى يتعارضاً، لأنّ الحيض في آخر الشهر لا يمكن الابتلاء به من أوّله، وكذا العكس. والعلم بالمخالفة الحاصل بعد انقضاء الشهر لا يمنع من جريان الأصول، إذ لا دليل على حرمة حصول العلم بالمخالفة للواقع^(١). أجنبي عن مقصود الشيخ، لتصريحه بأنّ الجاري في آخر الشهر هو أصالة الإباحة، وأنّ الاستصحاب لا يجري في تمام الأيام، لوجود المانع منه وهو المعارضة، لما عرفت من علم المرأة - بعد انقضاء آن من الثلاثة الأخيرة - بعروض حالتين وهما الطهر والحيض عليها في هذا الشهر، وجهلها بما تقدّم منهما وما تأخر، فلا مجال للاستصحاب.

نعم، لا بأس بتوجيه العلم بالمخالفة للخطاب بما أفاده من عدم قبح العلم بتحقيق المخالفة لخطاب لم ينتج في ظرفه، سواء أكان مستنداً إلى الاستصحاب النافي فقط، أم إليه وإلى أصالة الإباحة. إلّا أنّ المفروض عدم تعرض الشيخ لحال العلم بالمخالفة الحاصل بعد انقضاء الشهر حتى يوجّه بعدم تعارض الاستصحابات، فتأمّل فيما ذكرناه حقه.

وأما مثال المعاملة الربوية، فقد حكم الشيخ فيه أولاً بالاحتياط، وعلى تقدير عدم منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات اختار ثانياً الرجوع إلى الأصول العملية بعد عدم حجية الأصول اللفظية في المقام، لما سيأتي، قال يَرْجِعُ: «وفي المثال الثاني إلى أصالة الإباحة والفساد، فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها وعدم ترتب الأثر عليها، لأنّ فساد الرّبّ ليس دائراً مدار الحكم التكليفي^(٢)».

«١» فوائد الأصول، ج ٤، ص ١١٠ - ١١١

«٢» فوائد الأصول، ج ٢، ص ٢٤٩

والحق ما أفاده المصنف في الحاشية والفوائد من الحكم بفساد كل معاملة يحتمل كونها طرفاً للعلم الإجمالي من جهة الشبهة المصداقية، لأنَّ حرمة الربِّا فعلية، والزمان ظرف محض فيها من دون دخلٍ له فيها ملاكاً وخطاباً، ومع العلم بفعالية الحكم لا مناص من الاحتياط.

وعليه، فما أفاده الشيخ من مرجعية أصالتي الحل تكليفاً والفساد وضعاً، لا يخلو من شيء، فإنَّ الرجوع إلى أصالة الحل فيما شكَّ في كونه ربوياً وإن كان تاماً في نفسه، إلَّا أنَّها محكومة باستصحاب العدم الأزلي في العقد المشكوك كونه ربوياً عند مَنْ يرى اعتبار الاستصحاب في الأعدام الأزلية كما ينسب إلى شيخنا الأعظم رحمته، ومعه كما لا مجال لأصالة الفساد المحكَّمة في العقود، كذلك لا مجال لقاعدة الحل، لفرض أنَّ أصالة عدم كونه ربوياً أصل موضوعي لا يبقى معه موضوع للأصول الحكمية.

وما أفاده المحقق الآشتياني رحمته في الشرح من «جريان أصالتي الحل والفساد، بأنَّ صحة العقد وضعاً ترتب على عدم كونه ربوياً، وبجريان أصالة الحل في نفس العقد لا يثبت ذلك، فتجري أصالة لفساد»^{١١} لا يخلو من شيء، لما عرفت من إمكان إحراز العنوان تبعداً باستصحاب عدم كونه ربوياً، الحاكم على كل من الأصلين المذكورين. ثم إنَّ شيخنا الأعظم رحمته جعل المانع من التمسك بعموم مثل «أوفوا بالعقود» لصحة كل معاملة يشكُّ في كونها ربويةً أمرين:

أحدهما: أنَّه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية الذي لا يلتزم به.

وثانيهما: إجمال العام، للعلم الإجمالي بالمخصص الموجب لسقوط أصالة العموم عن كونها كاشفةً عن المراد الجدِّي ولو لم يكن هذا العلم منجزاً، ولذا تجري

الأصول العملية في الأطراف .

فالإشكال عليه بما في تقرير المحقق النائيني رحمته من «عدم انحصار المخذور في عروض الإجمال على العام، بل في المقام مانع آخر وهو كونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، سواء قلنا بممانعية العلم الإجمالي أم لم نقل»^(١) كأنه نشأ من عدم ملاحظة كلام الشيخ رحمته بتمامه .

وقد أورد على جريان أصالتي الإباحة والفساد، وإثبات حكومة الأولى على الثانية في التقرير المذكور بما لفظه: «وبالجملة: لا إشكال في أن المنهي عنه في المعاملة الربوية إنما هو المعنى الاسم المصدري باعتبار صدوره عن العاقد بالعقد اللفظي أو بغيره، وحرمة المعاملة على هذا الوجه تستتبع الفساد لا محالة، لخروج المسبب عن حيز سلطنة المالك بالمنع الشرعي كما أوضحناه في محله . وكما أن حرمة المعاملة على هذا الوجه تستتبع الفساد، كذلك حلية المعاملة على هذا الوجه تستتبع الصحة، وعلى ذلك يبتني جواز التمسك بقوله تعالى أحل الله البيع لنفوذه وصحته حتى لو كان المراد من الحلية الحلية التكليفية كما استظهره الشيخ رحمته في كتاب البيع، لأن حلية البيع على الوجه المذكور تلازم الصحة والنفوذ»^(٢) .

لكن الظاهر عدم توجه هذا الإشكال أيضاً على الشيخ، فإن الأحكام الوضعية حتى الصحة والفساد وإن كانت منتزعة من الأحكام التكليفية كما نسب إليه، لكن صحة البيع إنما تنتزع من حلية عقد البيع تكليفاً، وصريحه في البيع في الاستدلال بالآية الشريفة على صحة المعاطاة وترتب الملك عليها حلية التصرفات لا نفس العقد، قال رحمته: «و يدل عليه أيضاً عموم قوله تعالى: أحل الله البيع، حيث إنه يدل على حلية

«١» فوائد الأصول، ج ٤، ص ١١٤

«٢» المصدر، ص ١١٥

جميع التصرفات المترتبة على البيع... إلخ»^١.

كما أنّ كلامه في ذيل تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسة يشهد بعدم الملازمة بين الحرمة والفساد، حيث قال: «ومعنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم، وأمّا حرمة أكل المال في مقابلها فهو متفرع على فساد البيع، لأنّه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعي وإن قلنا بعدم التحريم، لأنّ ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة، أمّا لو قصد الأثر المحلل، فلا دليل على تحريم المعاملة إلّا من حيث التشريع»^٢.

مضافاً إلى تصريحه في المقام بعدم تبعية فساد المعاملة الربوية لحرمتها تكليفاً، ولذا تفسد في حقّ مَنْ لا يخاطب بشيءٍ كالقاصر بالنسيان، والصبي المميّز.

ومع هذه العبارات الظاهرة في عدم التلازم بين التكليف والوضع لا تصح نسبة الملازمة بين الحلية والصحة إليه ﷺ من مجرد استظهار الحلية التكليفية من الآية.

نعم، لو ادّعى دلالة الآية على حلية عقد البيع توجّه القول بانتزاع الصحة منها والملازمة بينهما.

وعليه، فالإشكال المذكور غير وارد على كلام الشيخ، والتفكيك بين الأصلين وهما أصلنا الحلّ والصحة في محله.

إلّا أن يقال: إنّ الحلية وإن تعلّقت بالتصرفات، لكنّها تدل بالملازمة على حلية نفس العقد أيضاً وصحته، إذ المفروض ترتب التصرفات عليه، فكيف تحل هذه مع عدم حلية سببها وهو الإنشاء بداعي تبدل الإضافة وحصول النقل والانتقال؟ فلا بدّ أن يكون التسبب بالعقد اللفظي أو الفعلي ممضياً شرعاً وحلالاً تكليفاً أيضاً،

«١» كتاب المكاسب، ج ٣، ص ٤٠، طبعة مجمع الفكر الاسلامي

«٢» المصدر، ج ١، ص ١٣

و حينئذٍ تتجه دعوى التلازم بين حلية عقد البيع المستكشف من حلية التصرفات وصحته، فلو جرت أصالة الحل في العقد المشكوك كونه ربوياً ترتب عليه صحة البيع، ولا مجال حينئذٍ لأصالة الفساد، فتأمل فيما ذكرناه .

الفهرس الموضوعي

الخاتمة وفيها أمران :

- الأمر الأول: الظن في الأمور الاعتقادية ٥
- عدم اعتبار الظن في الاعتقادات ٩
- وجوب تحصيل العلم ببعض الأمور الاعتقادية ١٠
- وجوب المعرفة فطري غيري ١٨
- حكم العاجز عن تحصيل المعرفة ١٨
- مرجعية البراءة فيما شك في وجوب معرفته ٢١
- عدم جواز الاقتصار بالظن فيما حكم العقل بلزوم معرفته ٢٥
- وجود القاصر عن تحصيل العلم بأصول الدين ٢٦
- الأمر الثاني: جبر السند والدلالة بالظن غير المعتبر ٣٥
- عدم جبر ضعف السند والدلالة بالظن غير المعتبر ٤٠
- كلام الشيخ في الترجيح بالظن غير المعتبر بمناط الأقربية ٤٨
- الجبر والوهن والترجيح بمثل القياس ٥٢
- حرمة الاعتماد على القياس مطلقاً ٥٦

المقصد السابع في الأصول العملية

- الاعتذار عن عدم التعرض لأصالة الطهارة ٦١
- تحديد مجاري الأصول ٦٥
- المختار في ضبط مجاري الأصول ٧٢

فصل في أصالة البراءة ٧٤

الاستدلال بالكتاب ٧٨

الإشكال على مناقشة المصنف في دلالة آية نفي التعذيب ٨٥

توضيح المباحث المرتبطة بالآية ٨٨

أ: استدلال المحدثين على نفي الملازمة بين حكمي العقل والشرع ٨٨

ب: جمع الفاضل التوني بين الاستدلال بها على البراءة وردّ المحدثين ٨٨

ج: إيراد المحقق القمي على الفاضل التوني في الجمع بين الأمرين ٨٩

د: إيراد صاحب الفصول على المحقق القمي ٨٩

عدم صحة الاستدلال بالآية على البراءة ٩٠

الاستدلال بالسنة ٩٢

الأوّل: حديث الرفع ٩٢

سند حديث الرفع ٩٢

عدم ابتناء توثيق العلامة على أصالة العدالة ٩٥

الأقوى اعتبار روايات أحمد بن محمد بن يحيى العطار ٩٨

تقريب الاستدلال بحديث الرفع ٩٩

كلام سيدنا الأستاذ من كون الرفع واقعياً، والنظر فيه ١٠٤

الإشكال على رفع المؤاخذه والجواب عنه ١٠٧

كلام المحقق الاصفهاني في جعل إيجاب الاحتياط من آثار التكليف ١١٠

عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذه وغيرها في « ما لا يعلمون » ١١٦

طرق تعميم الموصول للشبهة الموضوعية والحكمية ١١٩

لا حاجة إلى تقدير المؤاخذه في سائر الفقرات ١٢١

المرفوع في غير « ما لا يعلمون » الأثر المترتب على الفعل بعنوانه الأوّل ١٢٥

- ١٢٩ اقتضاء الملاك لإيجاب التحفظ والاحتياط
- ١٣١ التعرض لمباحث تتعلق بحديث الرفع
- ١٣١ ١ - قابلية عموم الحديث وإطلاقه للتخصيص والتقيد
- ١٣١ ٢ - الرفع في غير « ما لا يعلمون » واقعي
- ١٣٣ ٣ - تصحيح العبادة الفاقدة لجزء أو شرط بالحديث
- ١٣٣ إشكالات المحقق النائيني والجواب عنها
- ١٣٧ ٤ - حكومة حديث الرفع على أدلة الأحكام الأولية
- ١٤٠ ٥ - إجزاء العبادة التي اضطر إلى ترك بعض أجزائها
- ١٤٢ جريان حديث الرفع في التكاليف الضمنية والاستقلالية
- ١٤٣ كلام شيخنا المحقق العراقي والتظر فيه
- ١٤٦ ٦ - المرفوع بالحديث هو الإلزام لا الملاك
- ١٤٨ ٧ - المرفوع هو الحكم المترتب على خصوص فعل المكلف
- ١٤٩ ٨ - اختصاص الحديث بالتكاليف الإلزامية
- ١٥٠ استطرادٌ حول المرفوع في الطيرة والحسد والوسوسة
- ١٥١ الحديث الثاني : حديث الحجب
- ١٥٦ الحديث الثالث : حديث الحل
- ١٥٨ الإشكال في الاستدلال بحديث الحل
- ١٦١ تقريب الاستدلال برواية مسعدة
- ١٦١ التوفيق بين الصدر الأمتلة المذكورة في الرواية
- ١٦٥ القرائن الدالة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية
- ١٦٦ ظهور « البينة » في شهادة العدلين ، لا معناها اللغوي
- ١٥٩ تعميم مفاد الحديث للشبهة الوجوبية
- ١٧٢ الحديث الرابع : حديث السعة

١٧٧	مناقشة الشيخ في دلالة الحديث وجواب المصنف عنه
١٨٢	الحديث الخامس: مرسله الصدوق
١٨٢	إشكال المصنف على استدلال الشيخ بالمرسلة
١٨٧	استظهار المحقق العراقي من المرسلة
١٨٩	كلمات المحقق الاصفهاني حول المرسلة
١٩٩	توقف الاستدلال بالمرسلة على كون الورود بمعنى الوصول
٢٠٧	الاستدلال بالإجماع على البراءة
٢٠٧	الحدثة في الإجماع صغرى وكبرى
٢١٣	الاستدلال بالعقل على البراءة
٢١٦	عدم جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل في الشبهة البدوية
٢٢٤	عدم كون وجوب الدفع حكماً شرعياً بأقسامه
٢٢٦	المناقشة في كلام الشيخ من جعل وجوب الدفع حكماً ظاهرياً
٢٣٠	وجوب الدفع حكم إرشادي ومناقشة المحقق الاصفهاني فيه
٢٣٢	عدم وجوب دفع غير العقوبة من المضار
٢٣٧	الاستدلال بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته على الاحتياط
٢٤٠	أدلة المحدثين على الاحتياط
٢٤٠	الأول: الكتاب
٢٤٢	الجواب عن الاستدلال بالكتاب
٢٤٣	الثاني: الأخبار
٢٤٣	أ: الاستدلال بأخبار الوقوف
٢٤٨	ب: الاستدلال بأخبار الاحتياط
٢٥١	الجواب عن أخبار الوقوف

٢٥٢	الجواب عن أخبار الاحتياط
٢٥٤	جواب الشيخ ومناقشة المصنف فيه
٢٥٨	كلام المحقق الاصفهاني في وجوب الاحتياط نفسياً وعدم وجوبه الطريقي
٢٦٥	تقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط بالأظهرية
٢٦٩	تحقيق النسبة بين أخبار البراءة والاحتياط
٢٧٤	وجود قرائن على كون الأمر بالاحتياط إرشادياً
٢٧٤	أ: لزوم محذور تخصيص الأكثر
٢٧٥	ب: إباء سياق أخبار الوقوف والاحتياط عن التخصيص
٢٧٧	ج: الأمر بالاحتياط في خبر التثليث للإرشاد
٢٧٧	د: تبين حكمة طلب التوقف
٢٧٨	هـ: ظهور الوقوع في الهلكة في الإرشاد
٢٨١	عدم تمامية القرائن التي أقامها الشيخ على الإرشادية
٢٨٦	استكشاف الأمر المولوي بالاحتياط بالبرهان الإثبي
٢٩١	الثالث: الاستدلال بالعقل على الاحتياط
٢٩١	التقرير الأول: العلم الإجمالي
٢٩٥	انحلال العلم الإجمالي بالظفر بالأمارات والأصول
٢٩٦	تفصيل الكلام في الانحلال
٣٠٤	الفرق بين الانحلال وجعل البدل
٣١٢	دعوى الانحلال الحكمي بناء على حجية الأمارات على الطريقية
٣١٩	التقرير الثاني: أصالة الحظر
٣٢٠	بيان نزاع الحظر والإباحة
٣٢٤	الجواب عن الاستدلال بأصالة الحظر
٣٢٨	الاستدلال بقاعدة قبح الإقدام على ما لم يعلم مفسدته

تنبيهات البراءة ٣٣٢

التنبيه الأول: اشتراط جريان البراءة بعدم أصل موضوعي ٣٣٢

تقدم الأصل الموضوعي على البراءة بالحكومة أو الورود ٣٣٦

جريان أصل عدم التذكية إذا شك فيها، وصور المسألة ٣٣٨

دفع المعارضة بين أصالي عدم التذكية وعدم الموت بما أفاده الشيخ ٣٤٢

عدم جريان أصالة عدم التذكية مع العلم بأصل القابلية والشك في مقدارها ٣٤٥

كلام المصنف في الشبهة الموضوعية ٣٥١

تفصيل الكلام في أصالة عدم التذكية، وفيه مباحث: ٣٥٣

أ: تقابل الميتة والمذكى ٣٥٣

ب: لحاظ عدم المذكى بنحو العدم المحمولى والنعتي ٣٥٦

ج: الموضوع للأحكام الشرعية هو عدم المذكى لا خصوص الميتة ٣٥٦

مرجعية استصحاب الحرمة والطهارة بناءً على كون التقابل التضاد ٣٥٨

د: محتملات التذكية واستظهار كونها فعل المذكى ٣٦٠

ما أفاده المحقق الاصفهاني من كون التذكية اعتباراً وضعياً شرعياً ٣٦٣

هـ: قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما استثنى ٣٦٦

البحث في مقامين، أحدهما في الشبهة الحكمية، والآخر في الشبهة الموضوعية:

صور الشبهة الحكمية ٣٧٠

المسألة الأولى: الشك في القابلية بمعنى المصلحة ٣٧٠

المسألة الثانية: الشك في القابلية بمعنى الخصوصية ٣٧١

المسألة الثالثة: الشك في حلية الحيوان لفقد الدليل ٣٧٣

جريان استصحاب الحرمة في الشك في حلية الحيوان، مع العلم بأصل القابلية

والمناقشة في الاستصحاب	٣٧٣
المسألة الرابعة : الشك في الحلية للشك في دخل أمر في التذكية	٣٧٥
صور الشبهة الموضوعية	٣٧٧
المسألة الأولى : الشك في حلية لحمٍ للشك في كونه من مؤكول اللحم أو غيره	٣٧٧
المسألة الثانية : الشك في حلية لحمٍ لاحتمال عدم قبوله للتذكية ذاتاً ...	٣٧٨
المسألة الثالثة : الشك في حلية لحمٍ لاحتمال عروض المانع كالجلل	٣٧٨
المسألة الرابعة : الشك في حلية لحمٍ للشك في وقوع الذبح الجامع للشرائط	٣٧٩
تبيهاات المسألة :	٣٧٩
الأول : إشكالات أصالة عدم التذكية والجواب عنها	٣٧٩
الثاني : عدم جريان أصالة عدم التذكية مع وجود أمارَةٍ عليها	٣٨١
الإشارة إلى بعض الفروع :	
أ : المراد بالسوق، سوق المسلمين	٣٨٣
ب : اعتبار اليد والسوق من حيث الطريقة	٣٨٤
ج : المراد بالمسلم كل مَنْ يظهر الشهادتين	٣٨٥
د : يد المسلم مستقلة تارةً ومشتركةً أخرى	٣٨٦
هـ : غلبة الكفار في السوق على المسلمين، أو المساواة لهم	٣٨٨
و : اعتبار قول ذي اليد في جميع الموارد مع عدم الاتهام	٣٩١
الثالث : حكم الجلود المجلوبة من بلاد الكفر	٣٩٣
ما أفاده سيدنا الأستاذ من عدم جريان أصالة عدم التذكية في الجلود المجلوبة من بلاد الكفار	٣٩٤
حليّة الألبان المجلوبة من بلاد الكفر	٣٩٦

التنبيه الثاني : تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر ٣٩٧

المنافشة في تعبير المصنف بحسن الاحتياط شرعاً ٣٩٩

تقرير إشكال الاحتياط في العبادة ٤٠٠

الجواب عن الإشكال بوجوه :

أ : استكشاف الأمر بالاحتياط لِمَا، والتَّظَرُّ فيه ٤٠٣

ب : استكشاف الأمر إِتِّاءً، والتَّظَرُّ فيه ٤٠٧

ج : ما أفاده الشيخ الأعظم في الجواب عن الإشكال ٤١٢

مناقشة المصنف في كلام الشيخ ٤١٤

د : مختار المصنف في دفع الإشكال ٤١٩

هـ : تصحيح الاحتياط في العبادة بأخبار من بلغ، والنظر فيه ٤٢٣

مفاد اخبار من بلغ ٤٣٠

ما أفاده الشيخ من كون قصد بلوغ الثواب جهة تقييدية ومناقشة المصنف فيه ٤٣٤

توجيه فتوى المشهور باستحباب كثير من الأعمال ٤٤١

محتملات أخبار من بلغ ٤٤٤

كون ظاهر الروايات الإخبار عن ترتب الثواب الموعد على العمل ٤٤٥

استظهار حجية الخبر الضعيف في المستحبات وردّه ٤٤٥

المنافشة في استظهار المصنف استحباب نفس العمل ٤٤٨

تذنيب : بعض الثمرات المترتبة على ما يستفاد من أخبار من بلغ ٤٥٠

تنبيهات أخبار من بلغ ٤٥٣

الأول : لحوق فتوى الفقيه بالخبر الضعيف وعدمه ٤٥٣

الثاني : إلحاق الخبر الضعيف على الكراهة بالاستحباب ٤٥٤

الثالث : شمول الإخبار للخبر الموهوم الصدور ٤٥٥

الرابع : في التسامح في نقل الفضائل والمصائب ٤٥٦

الخامس: الفعل الذي ورد باستحبابه خبر ضعيف وبعدهم استحبابه دليل

معتبر ٤٥٩

السادس: حمل الرواية الضعيفة الدالة على الوجوب على الاستحباب .. ٤٦١

التنبيه الثالث: أنحاء تعلق النهي بالطبيعة ٤٦٣

ما أفاده الشيخ من مرجعية البراءة في مطلق الشبهات الموضوعية ٤٦٤

التفصيل في تعلق النهي بالطبيعة بين المعدولة والمحصلة ٤٦٧

صور تعلق النهي بالطبيعة ٤٧٤

التنبيه الرابع: التبعض في الاحتياط المخل بالنظام ٤٧٧

التبعض بحسب الاحتمال أو المحتمل ٤٨٢

فصل في أصالة التخيير ٤٨٥

الوجوه والأقوال في الدوران بين المحذورين، والإشارة إلى أدلتها ٤٨٧

مختار المصنف ٤٩٢

المناقشة في الاستدلال بقاعدة الحل ٤٩٥

الإشكالات التي أوردها الأعلام على الاستدلال بها والتّظر فيها ٤٩٨

جريان البراءة الشرعية وإشكال المحقق النائيني عليه ٥٠٤

جريان الاستصحاب لنفي كل واحد من الاحتمالين ٥٠٦

في كون التخيير مع تعدد الواقعة بدوياً أو استمرارياً ٥٠٨

سلامة كلام الشيخ عن إشكال المصنف عليه في حاشية الرسائل ٥١٠

المنع عن جريان أصالة الحل لوجوب الموافقة الالتزامية ورده ٥١٦

قياس المقام بتعارض الخبرين والجواب عنه ٥١٧

عدم صحة التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام ٥٢٨

٦٠٦ منتهى الدراية / ج ٦

اختصاص الوجوه المذكورة بالوجوب والحرمة التوصيلين والإشكال عليه ٥٣٢

اختصاص التخيير العقلي بما لم يكن ترجيح في أحدهما ٥٣٨

المناط في الترجيح شدة الطلب ٥٣٩

عدم صحة ترجيح احتمال الحرمة لأولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة ٥٤١

فصل في أصالة الاحتياط ٥٤٤

وفيه مقامان :

المقام الأول : دوران الأمر بين المتباينين ٥٤٨

منجزية العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي من جميع الجهات ٥٤٩

دفع التنافي بين صدر أدلة الأصول وذيلها بوجوه ثلاثة ٥٥٧

المنافشة في تقسيم المصنف للحكم الفعلي إلى قسمين ٥٦١

امتناع الترخيص في الحكم الفعلي مطلقاً بما أفاده المحقق الاصفهاني ٥٦٣

لا فرق في امتناع الترخيص بين الشبهة المحصورة وغيرها ٥٦٤

مسلك الاقتضاء والإشكال عليه ٥٦٨

ما أورده المحقق العراقي على جعل البدل ٥٧٢

تقرير المحقق الاصفهاني لجعل البدل بوجهين والإشكال عليهما ٥٧٤

منجزية العلم الإجمالي في الأطراف التدريجية ٥٨٠

توجيه المحقق الاصفهاني لتفصيل الشيخ بين الأمثلة الثلاثة وما فيه ٥٨٦

توجيه المحقق النائيني لكلام الشيخ وما فيه ٥٨٨

الفهرس ٥٩٧