

أبحاث أصولية

مباحث الحجج

الجزء الثالث

محمد تقي الشهيدي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله الطاهرين سيّما
بقيّة الله في الارضين واللعن على اعدائهم اجمعين.

الاستدلال على البراءة بالسنة

قد استدل على البراءة بروايات، عمدتها ما يلي:

حديث الرفع

الرواية الاولى: حديث الرفع، فقد ورد فيه عن النبي (صلى الله عليه وآله)
"رفع عن امتي ما لا يعلمون" فيقال بأن مفاده نفي وجوب الاحتياط بالنسبة
الى التكليف الواقعي المشكوك، والكلام يقع تارة في سنده وأخرى في
دلالتة:

الكلام في سند حديث الرفع

انه نقل "رفع ما لا يعلمون" تارة في ضمن "رفع عن امتي تسعة" وأخرى
في ضمن "وضع عن امتي ست خصال" فقد يستشكل في سند كليهما،
وهذا ما ذهب اليه السيد الخوئي "قده" في دورته الأخيرة الأصولية^(١).
وقد روى الاول الصدوق "ره" قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى
العطار رحمه الله قال حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حماد
بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قال
رسول الله (صلى الله عليه وآله) رفع عن امتي تسعة، الخطأ والنسيان وما
أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة

٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة^(١)، كما رواه الكليني في الكافي عن الحسين بن محمد، عن محمد بن أحمد النهدي رفعه عن أبي عبد الله (عليه السلام)^(٢)، ورواه أيضا في تحف العقول بنحو الارسال الجزمي عنه (صلى الله عليه وآله)^(٣).

أما رواية الكافي فهي مرفوعة، وأما رواية تحف العقول فاعتبارها موقوف على ما قد يقال من أنه ذكر صاحب التحف في ديباجته: أني انما اسقطت الاسانيد تخفيفا وايجازا، وان كان اكثره لي سماعا... فتأملوا يا شيعة امير المؤمنين ما قالت أئمتكم... و تلقوا ما نقله الثقات عن السادات (عليهم السلام)^(٤)، ولكنه لم يظهر منه كونه ناظرا الى روايات الكتاب، بل لعله بصدد النصيحة بشكل عامّ بأن يعملوا بكلمات الائمة، ولا يكونوا كالعامّة، فتأمل، على أنه قد يكفي في صدق هذا التعبير وثاقة المشايخ بلا واسطة لابن شعبة صاحب كتاب تحف العقول، ويؤيد ما ذكرناه أن سند جملة من روايات الكتاب مما هو مذكور في كتب أخرى مشتمل على الضعف والارسال.

وأما ما قد يقال من أنه لما كان ينسب صاحب كتاب تحف العقول روايات كتابه الى كل من المعصومين بنحو جازم، حيث يعبر عنه بأنه قال (عليه السلام)، ويحتمل في حقه الحسنّ بأن وصلت اليه بخبر مستفيض، بل ومطلق خبر الثقة، فيمكن اجراء أصالة الحسن في نقله، كما ذكر السيد الخوئي "قده" من أنه حيث يحتمل بالنسبة الى توثيقات الشيخ الطوسي "ره"

١-الخصال ج ٢ ص ٤١٧ التوحيد ص ٣٥٣، ورواه رسلا في الفقيه ج ١ ص ٥٩

٢ - الكافي (ط - دارالحديث) ج ٤ ص ٢٨٩

٣ - تحف العقول ص ٥٠

٤ - تحف العقول ص ٥

اصالة البراءة ٥

لمن لم يعاصرهم وصول خبر وثافتهم اليه بواسطة كابر عن كابر، وثقة عن ثقة، فتجري أصالة الحس في حقه^(١).

ففيه أنه لم يعلم أن الفرق في التعبير بين "روي" وبين "قال" كان امرا عرفيا واضحا عندهم، كيف وقد تعارف الآن بين الخطباء نقل روايات الائمة بلسان "قال"، ويؤيد ذلك ما نشاهده من كثرة التعبير بذلك في كلمات القدماء، كالشريف الرضي في كتبه، ويطمئن بعدم وصول جميع ذلك اليهم بطريق صحيح، هذا مضافا الي أنه لم يحرز بناء العقلاء على العمل بخبر يعلم بحذف الوساطة او الوسائط فيه بمجرد احتمال وثافتهم. وأما سند رواية الصدوق فيتوجه عليه إشكالان:

الاشكال الاول: انه لم يرد توثيق في حق احمد بن محمد بن يحيى العطار، عدا كونه شيخ الصدوق الذي روى عنه كثيرا وترحم عليه، وكذا وثقه الشهيد الثاني في كتاب الدراية والسماهيجي والشيخ البهائي، وكذا صحح العلامة الحلبي طريق الصدوق الي عبدالرحمن بن الحجاج مع اشتماله على احمد بن محمد بن يحيى، بعد ما عرف منه ان مستنده في تصحيح الطريق هو معرفة حال رواته من حيث الوثاقة والعدالة^(٢)، فان اوجب جميع ذلك الوثوق بكونه ثقة، كما لا يبعد فهو، والا فيمكن تصحيح سند الرواية من ناحيته بأن يقال ان الصدوق روي هذه الرواية في الفقيه مرسلا، ونظمان بأن سنده نفس هذا السند الذي ذكره في كتاب التوحيد والخصال، وحيث انه ذكر في الفقيه بأن جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع، ونعلم بان احمد بن محمد بن يحيى العطار لم يكن من

١ - معجم رجال الحديث ج١ ص٤١

٢ - راجع خلاصة الأقوال ص٣٥ (الفائدة الثامنة)

٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

اصحاب الكتب المشهورة ولذا لم يذكره الشيخ والنجاشي في فهرستهما، فيعلم بانه رواه الصدوق عن كتاب سعد بن عبد الله او من فوقه، وتجري أصالة الحس في اعتماده على كتبهم.

نظرية تعويض السند

هذا وقد يراد حلّ مشكلة السند من ناحية احمد بن محمد بن يحيى بتطبيق نظرية تعويض السند، ببيان أن الشيخ الطوسي ذكر في الفهرست طرقا صحيحة الى جميع كتب وروايات سعد بن عبدالله وكذا الى جميع كتب وروايات حريز، فتنطبق تلك الطرق الصحيحة على هذه الرواية، وتكون تعويضا عن احمد بن محمد بن يحيى العطار، وقد كان جماعة من الاعلام يتبنون هذه النظرية، وبذلك يصححون كثيرا من الروايات المحكومة بالضعف بالنظر البدوي، وممن اختار هذه النظرية شيخنا الاستاذ "قده" لكنه تردد في ذلك في أواخر حياته، لوجود شواهد من نفس كلمات الشيخ في التهذيب والاستبصار على خلافها، وكذا السيد الصدر في الدورة الاولى من اصوله^(١)، وقد حكى عن السيد الخوئي "قده" قبول هذه النظرية في موضعين^(٢)، لكن الظاهر أنه عدل عنها، لأنه ضعّف سند كثير من الروايات التي يمكن تطبيق هذه النظرية عليها، كحديث الرفع، كما لم يذكرها في مظانّ البحث عنها، ككتاب رجاله.

وكيف كان فغاية ما يمكننا أن نذكره في الاستدلال على تمامية هذه النظرية أن نقول: انه يحتمل في عبارة الشيخ في الفهرست في حريز وغيره "أخبرنا بجميع كتبه ورواياته" عدة احتمالات، بعضها تكون بصالح نظرية

١ - مباحث الاصول ج٣ ص٢٤٢

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢ ص ٣٨٨ و ج ٩ ص ٢٨٢

اصالة البراءة ٧

التعويض التي تنطبق على المقام، وبعضها الآخر وان لم يكن بصالحها، لكن يمكننا ابطالها، وبذلك تتم هذه النظرية.

أما الاحتمالات التي تكون بصالحها فهي:

١- أن يراد منها بيان الطريق الى جميع الروايات المنسوبة الى حريز مثلاً، سواء وصلت الى الشيخ أم لا.

الآن هذا الاحتمال غير عرفي، اذ كيف يمكن للشيخ أن يعلم بأن كل ما نسب الى حريز من رواية منحصر في ما أُخبر به بذلك الطريق.

٢- ان يراد منها بيان الطريق الى جميع الروايات المنسوبة اليه الواصلة الى الشيخ "ره".

٣- أن يراد منها بيان الطريق الى جميع الروايات التي رواها الشيخ عنه ولو بنحو عام في ضمن ذكر طرقة الى كتب وروايات الاصحاب في الفهرست وغيره.

وأما الاحتمالات التي لاتكون بصالح تطبيق هذه النظرية على المقام، وهي.

١- أن يراد منها بيان الطريق الى جميع الروايات التي رواها الشيخ عن حريز في كتبه، فتختص نظرية تعويض السند بالروايات التي رواها الشيخ في كتبه، ككتاب التهذيب والاستبصار، فلا تشمل حديث الرفع، لأنه لم يروه في كتبه.

ولكن يندفع هذا الاحتمال بكونه خلاف عموم قوله "اخبرنا بجميع كتب حريز ورواياته" فانه لا وجه لتخصيصه بما رواه الشيخ في كتبه، بل يكفي فيه روايته للكتاب المشتمل عليه ولو بشكل عام، ككتاب الخصال والتوحيد، حسب ما ذكره في الفهرست، وهما مشتملان على هذا الحديث.

٢- أن يراد منها بيان الطريق الى كل ما رواه حريز واقعاً، فيكون هذا

٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الحديث شبهة مصداقية له، بعد كون طريق الصدوق اليه ضعيفا، نعم لو كان الشيخ الطوسي "ره" رواه في كتابه، فيقال ان نقل الشيخ له يدلّ على أنه من مصاديق ما كان له ذلك الطريق اليها، حيث انه لو لم يكن ذلك الطريق ثابتا الى هذا الحديث، فيعني ذلك علم الشيخ بعدم رواية حريز له، بعد اخبار الشيخ بأنه كل ما رواه حريز فيكون له اليه هذا الطريق، ومع علمه بعدم رواية حريز لهذا الحديث فكان يعلم بكذب هذا الخبر عن حريز، ولم يكن ينقله الشيخ في كتابه.

ولكن يندفع هذا الاحتمال ايضا بأن ارادة هذا المعنى خلاف الظاهر، اذ لا طريق عادةً لأحدٍ أن يجزم باحاطته بكل ما رواه غيره، إلا أن يخبر هو بأن ما رواه لك فهو تمام ما عندي من الروايات، فمثلاً يقول حريز لحماد بأني اروي لك كل ما عندي من رواية، ويقول حماد لبعقوب بن يزيد اني اروي لك كل روايات حريز، وهكذا الى أن يصل الى الشيخ، ولكن احتمال ذلك خلاف الظاهر جدا، فانه لو احتمل ذلك في حق راوٍ او راويين، فلا يحتمل ذلك في حق كل من قال عنه الشيخ بأن له طريقا الى جميع كتبه ورواياته، الا أن يراد منه رواياته التي في كتبه، لكنه لا يفيد الا مع احراز نقل هذه الرواية من كتابه.

٣- أن يراد منها الروايات التي ثبت للشيخ كونها رواية حريز، وحينئذ يكون الخبر الذي نقله الشيخ عن حريز بسند ضعيف شبهة مصداقية له. ولكن قد يدفع هذا الاحتمال -كما في مباحث الاصول^(١)- بكونه خلاف

١ - مباحث الأصول الجزء الثالث من القسم الثاني ص ٢٤٢، ولكنه لم يقبل نظرية تعويض السند في بحوث في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ٤٦٤ وكذا فيما حكى عنه في دورته الثانية من الاصول، راجع بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٦٠.

اصالة البراءة ٩

الظاهر، فإن الظاهر أنّ الشيخ إنّما يقول هذا الكلام بما هو من أهل الرواية والحديث، لا بما هو مجتهد في الأحاديث يحكم بأنه حديث حريز أم لا، وإنما قال الشيخ هذا الكلام لإمكان تصحيح روايات حريز وكتبه لنا، وإخراجها عن الإرسال، ولو فرض أنّ مقصوده خصوص الكتب والروايات التي يراها الشيخ كتبها وروايات له، لم يفد هذا الكلام في نفسه شيئاً، لاحتمال أنه اورد في كتابه هذه الرواية عن حريز، لكونها مروية عنه، وان لم يثبت عنده كونها رواية له.

٤- أن يكون لمجرد التيمن والتبرك، كما هو المتعارف في الأزمنة الأخيرة، بل الظاهر ان الامر كان كذلك في الأزمنة السابقة ولو في الجملة، فقد نقل في المستدرک عن الشهيد الثاني ان الاجازة كان لمجرد التبرك والتيمن، وأنه رأى خطوط جماعة من فضلائنا بالاجازة لابنائهم عند ولادتهم، منهم: السيد جمال الدين بن طاووس لولده غياث الدين، وشيخنا الشهيد استجاز من اكثر مشايخه بالعراق لاولاده الذين ولدوا بالشام قريبا من ولادتهم.

ويؤيد ذلك بعض اجازات العلماء، مثل الاجازة الكبيرة للعلامة الحلبي "ره" لبني زهرة، فقد ورد فيها: وقد أجزت لهم أدام الله أيامهم أن يرووا عني عن والدي عن مشايخه المتصلة منه إلى الشيخ أبي جعفر الطوسي جميع ما اشتمل عليه كتاب فهرست أسماء المصنفين وأسماء الرجال من الكتب والمشايخ بطرق الشيخ ره إليهم وكذا ما اشتمل عليه كتاب النجاشي والكشي^(١).

وهكذا كتب علي ظهر كتاب القواعد للقطب الرازي أنني اجزت له رواية هذا الكتاب باجمعه ورواية جميع مؤلفاتي ورواياتي وما أجزيت لي روايته وجميع

١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

كتب اصحابنا السالفين^(١).

ومثله قول الشهيد في إجازته لابن خازن: فليرو مولانا زين الدين علي بن خازن جميع ذلك ان شاء بهذه الطرق وغيرها مما يزيد على الالف، والضابط ان يصحّ عنده السند في ذلك لي وله^(٢).

وورد في اجازة المحقق الكركي: أجزت له أن يروي جميع ما للرواية فيه مدخل مما يجوز لي وعني روايته من معقول ومنقول وفروع وأصول وفقه وحديث وتفسير^(٣).

وعليه فلا يظهر عرفا من قول الشيخ "أخبرنا بجميع كتب حريز ورواياته" أكثر من ان حريزا أجاز لتلميذه ان يروي عنه جميع كتبه ورواياته بشكل عام، ثم أجاز لتلميذه لشخص آخر بأن يروي جميع كتب وروايات حريز من طريقه وهكذا.

ولكن يقال في ابطال هذا الاحتمال الرابع ايضا: ان ظاهر ذكر الطرق والاسانيد -لولا القرينة على الخلاف- هو اخراج الروايات عن حد الارسال وادراجها في المسانيد، بل قد صرّح الشيخ "ره" بذلك في مشيخة التهذيب حيث قال: الآن فحيث وفق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب نحن نذكر الطرق التي يتوصل بها الى رواية هذه الاصول والمصنفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار، لتخرج الاخبار بذلك عن حد المراسيل وتلحق بباب المسندات، ولعل الله ان يسهّل لنا الفراغ أن نقصد بشرح ما كنا بدأنا به على المنهاج الذي سلكناه ونذكره على الاستيفاء والاستقصاء، بمشيئة

١ - بحار الأنوار ج ١٠٤ ص ١٤٠

٢ - بحار الأنوار ج ١٠٧ ص ١٩٢

٣ - بحار الأنوار ج ١٠٥ ص ٦٥

اصالة البراءة ١١

اللّه وعونه^(١)، فيقال: بأن الخروج عن الارسال والاندرج في المسانيد لا يكون بمجرد ذكر الطرق من باب التيمن والتبرك، لأنه لا فرق عملاً بين من أخذ هذه الاجازات التشريفية وبين غيره، كما نشاهده في زماننا هذا، فاحتمال كون اتعاب علمائنا الأقدمين "رحمهم الله" أنفسهم (كالشيخ في مشيخة التهذيب وفي الفهرست او النجاشي في الرجال او الصدوق في الفقيه) في ذكر تفاصيل الطرق والاسانيد الى كتب الأصحاب ورواياتهم لمجرد التيمن والتبرك خلاف الظاهر جدا.

فهذا غاية ما امكنا تقرب نظرية تعويض السند به بنحو يفيد في المقام لتصحيح سند حديث الرفع،

وكيف كان فالظاهر عدم تمامية هذه النظرية، وذلك لوجهين:

الوجه الاول: ان المتيقن لولا الظاهر من اضافة الروايات الى شخص هو روايات ذلك الشخص واقعا، ولا يشمل كل رواية نسبت الى ذلك الشخص، نظير ما لو قال شخص: ان لي طريقا صحيحا الى جميع كلمات الشيخ الانصاري، فلا يعني ذلك أنه يدعي وجود طريق له الى كل كلام نسب اليه، ولو من قبل اشخاصٍ ضعافٍ، نعم حيث انه لا يحصل القطع عادة للشيخ بانه ليس لحرير مثلاً رواية غير ما وصل اليه بهذا الطريق، فلا يمكنه أن يدعي بأنه وصل اليه جميع روايات حرير بهذا الطريق، فيوجب ذلك تقييد كلامه بحمله على ما نسبه الشيخ اليه في كتبه بأن بدأ به السند.

وما مرّ عن مباحث الاصول (من أن احتمال كون المراد من "رواياته" هو ما يراه الشيخ رواية له خلاف الظاهر، لان الظاهر ان الشيخ انما يقول هذا

١٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الكلام بما هو من اهل الرواية والحديث، لا بما هو مجتهد في الاحاديث، والا فلا يفيد هذا الكلام شيئا، لأن كل رواية تكون شبهة مصداقية لما يراه الشيخ رواية له)، فانه يرد عليه بأنه تظهر ثمرة ذكر هذه الطرق في الفهرست الى روايات حريز مثلاً فيما لو بدأ السند بحريز او كان الطريق المذكور في التهذيب والاستبصار الى روايته من احد الطرق المذكورة في الفهرست، وبذلك يخرج الحديث عن الارسال والضعف، وليس فيه أية منافاة لظاهر حال الشيخ.

ان قلت: ان حمل قوله اخبرنا بجميع كتبه ورواياته على خصوص ما كان رواية له في نظر الشيخ، تقييد لهذا الاطلاق بلا مقيد، نعم غاية ما تقتضيه القرينة الحالية هو تقييده بالروايات الواصلة الى الشيخ، دون الروايات المنسوبة اليه مما لم تصل الى الشيخ، حيث مر أنه لا يمكن للشيخ عادة ان يحيط بجميع الروايات المنسوبة الى ذلك الشخص.

قلت: قد مرّ أن المتيقن من اضافة الروايات الى شخص هو رواياته واقعا ولو باعتقاد من صدر منه هذا الكلام، فلو روى بسند ضعيف حديثا عنه، فيكون من الشبهة المصداقية لما يراه الشيخ بنفسه أنه من رواياته، فلا يمكن تطبيق تعويض السند عليه.

نعم لو كان الطريق الضعيف الذي يذكره الشيخ في التهذيب والاستبصار الى إحدى روايات حريز من احد الطرق المذكورة في الفهرست في ضمن قوله: اخبرنا بجميع كتب وروايات حريز...، فمع غمض العين عن الاشكال الآتي يمكن فيه تعويض السند ايضا، حيث ان ظاهر ذكر الشيخ عدة طرق الى كتبه ورواياته هو أن كل ما يرويه الشيخ باحد تلك الطرق فهو يرويه بالطرق الأخرى أيضا.

الوجه الثاني: ان التتبع في موارد استعمال هذه العبارة يوجب القطع بعدم كون المراد منها الإخبار بكون تلك الطرق والاسانيد الى تفاصيل الكتب والروايات، ويشهد على ذلك ما ذكره الشيخ في الفهرست في ترجمة إبراهيم الثقفي، له مصنفات كثيرة، منها... وزاد أحمد بن عبدون في فهرسه كتاب المبتدأ، كتاب أخبار عمر، كتاب أخبار عثمان، كتاب الدار، كتاب الأحداث، كتاب الحروراء، كتاب أسفار (الاستسفار خل) والغارات، كتاب السيرة، كتاب أخبار يزيد، كتاب ابن الزبير، كتاب التفسير، كتاب التاريخ، كتاب الرؤيا، كتاب الأشربة الكبير والصغير، كتاب زيد واخباره، أخبرنا بجميع هذه الكتب أحمد بن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير القرشي عن عبد الرحمن بن إبراهيم المستملي عن أبي إسحاق إبراهيم الثقفي^(١)، فترى أنه صريح في عدم وصول جميع كتبه اليه، حيث قال: وزاد احمد بن عبدون....

ونحو ذلك ما ذكره في ترجمة أحمد بن محمد بن نوح السيرافي، من أن له تصانيف، غير أن هذه الكتب كانت في المسودة، ولم يوجد منها شيء، وأخبرنا عنه جماعة من أصحابنا بجميع رواياته.

وذكر في ترجمة عيسى بن مهران المعروف بالمستعطف: له كتاب الوفاة، وذكر له ابن النديم من الكتب، كتاب مقتل عثمان، وكتاب الفرق بين الآل والأمة، وكتاب المحدثين، وكتاب السنن المشتركة وكتاب الوفاة، وكتاب الكشف، وكتاب الفضائل، وكتاب الديباج، أخبرنا بكتبه أحمد بن عبدون عن أبي الحسن منصور عنه، وله كتاب المهدي.

١٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وذكر في ترجمة محمد بن ابي عمير: له مصنفات كثيرة، وذكر ابن بطة أن له أربعة وتسعين كتابا... أخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة عن ابن بابويه عن أبيه، ومحمد بن الحسن عن سعد، والحميري عن إبراهيم بن هاشم عنه.

وذكر في ترجمة علي بن الحسن بن فضال: قيل: له ثلاثون كتبا، ثم قال أخبرنا بكتبه ورواياته، مع أن المفروض انه لم يصل اليه جميع كتبه والا لما عبّر عنها بكلمة "قيل"، ونظير ذلك ما ذكره في ترجمة علي بن الحسن الطاطري، من أن له كتبا كثيرة في نصره مذهبه، وله كتب في الفقه... وقيل إنها أكثر من ثلاثين كتابا، أخبرنا بها كلها أحمد بن عبدون عن أبي الحسن علي بن محمد بن الزبير القرشي عن علي بن الحسن بن فضال، وأبي الملك أحمد بن عمر بن كيسبة النهدي جميعا عنه، وكذا ذكر في ترجمة يونس بن عبد الرحمن من قوله "له كتب كثيرة أكثر من ثلاثين كتابا، وقيل إنها مثل كتب الحسين بن سعيد وزيادة... أخبرنا بجميع كتبه ورواياته...".

هذا مضافا الى أنه ذكر عدة طرق صحيحة الى جميع كتب يونس بن عبد الرحمن ورواياته، وتشتمل هذه الطرق على محمد بن الحسن بن الوليد ما عدا طريق واحد، وحينئذ فكيف يجتمع أن يكون ابن الوليد وسيطا الى جميع كتب وروايات يونس بعدة طرق: منها ما رواه محمد بن عيسى عن يونس، ومع ذلك يحكي الشيخ عنه في نفس الموضوع أن ما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس لا يعتمد عليه ولا يفتى به، فانه يعني وجود روايات يتفرد بها محمد بن عيسى عن يونس، ولا يرويها غيره، فكيف ذكر ابن الوليد طرقها الأخرى الى جميع كتب وروايات يونس.

ويشهد على ذلك ايضا وجود عبارة "أخبرنا بجميع كتبه ورواياته" في كتاب الفهرست بالنسبة الى اشخاص كثيرين وباسانيد متعددة، كابي الفرج

الاصفهانى حيث قال له كتاب الاغانى، كبير، وكتاب مقاتل الطالبين، وغير ذلك من الكتب، اخبرنا عنه جماعة منهم احمد بن عبدون بجميع كتبه ورواياته، ولا يحتمل عادة أن يخبره جماعة بتفاصيل كتب ابي الفرج الاصفهانى ورواياته، بما فيها كتاب الاغانى الكبير، مع اشتماله على ما لا صلة له بالعلوم الشرعية، فان الإخبار بتفاصيل تلك الكتب والروايات إما يكون بالسماع منهم او القراءة عليهم او اخذ نسخهم او الاستنساخ منها، وكل ذلك غير محتمل عادة، مع كثرة تلك الكتب والروايات، وتعدد الطرق اليها، وكثرة هذه القرائن تكون بحدّ يوجب سلب ظهور هذه العبارة في بيان السند الى تفاصيل نسخ الكتب والروايات، فإما أن تكون هذه العبارة لمجرد التيمن والتبرك، كالأجازات الموجودة في زماننا، وكانوا يرون ذلك كافيا في خروج الحديث عن الارسال الى الاسناد، او أن يكون المراد من قوله "و رواياته" رواياته لكتب الآخرين، فلا يشمل الرواية التي رواها هذا الشخص شفهيًا عن مشايخه من دون أن توجد في كتبهم، ولا في كتاب نفسه، والشاهد على ذلك أن هذه العبارة لم تذكر في الفهرست ولا في غيره بالنسبة الى الرواة الذين كانوا لا يروون عن الامام (عليه السلام) عادة الا مباشرة، كزرارة ومحمد بن مسلم.

يبقى ما ذكره الشيخ في مشيخة التهذيب من كون الغرض من ذكر الطرق والاسناد هو اخراج الروايات عن كونها مرسلة الى كونها مسندة، حيث يقال بأنه لا يتلائم مع كون تلك الطرق لمحض التيمن والتبرك، وهذا لا يختص بمشيخة التهذيب، بل يأتي في الطرق المذكورة في الفهرست، فقد ذكر في آخر المشيخة أني اوردت جُملاً من الطرق الى هذه المصنفات والاصول، ولتفصيل ذلك شرح يطول هو مذكور في الفهارس المصنفة في هذا الباب للشيوخ "ره" من اراده أخذه من هناك ان شاء الله وقد ذكرنا نحن مستوفى

١٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

في كتاب فهرست الشيعة والحمد لله رب العالمين^(١)، ومقتضي ما مرّ من القرائن القطعية توجيه هذا الكلام بأن نقول انه كان يكفي هذا المقدار عندهم في الخروج عن الارسال.

وبهذين الوجهين ظهر أن الصحيح عدم تمامية نظرية تعويض السند.

الاشكال الثاني: ان الكشي نقل عن يونس بن عبد الرحمن ان حريزا

لم يسمع من الصادق (عليه السلام) الا حديثا او حديثين^(٢)، فهذا يعني وجود واسطة محذوفة بينه وبين الإمام (عليه السلام) في الروايات الكثيرة التي يرويها حريز عنه (عليه السلام)، وبذلك تسقط رواياته عن الامام (عليه السلام) مباشرة لابتلاءها بالارسال.

ويجاب عنه بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن هذا النقل عن يونس

غير ثابت، لضعف سنده، من جهة محمد بن نصير، ومن جهة محمد بن قيس، فإن الأول: إما هو النميري الغالي أو أنه محمد بن نصير الكشي، الذي هو من مشايخ أبي عمرو الكشي، نعم، عن بعض نسخ الكشي محمد بن عيسى، بدل محمد بن قيس، لكنه لم يثبت، ومجرد أن محمد بن عيسى يروي عن يونس كثيرا لا يستلزم أن يكون راوي هذه الرواية هو أيضا^(٣).

ويلاحظ عليه أن الموجود في رجال الكشي هكذا: محمد بن مسعود قال حدثني محمد بن نصير قال حدثني محمد بن عيسى عن يونس قال لم يسمع حريز بن عبد الله من أبي عبد الله إلا حديثا او حديثين.

١ - تهذيب الاحكام ج ١٠ المشيخة ص ٨٨

٢ - اختيار معرفة الرجال ج ٢ ص ٦٨٠

٣ - معجم رجال الحديث ج ٤ ص ٢٥١

اصالة البراءة ١٧

وقد اجاب السيد الخوئي "قده" بنفسه عن ايراده في ترجمة محمد بن نصير من أهل كش (الذي قال الشيخ الطوسي "ره" في رجاله أنه ثقة جليل القدر كثير العلم) أنه روى عنه الكشي في كتابه بلا واسطة في خمسة مواضع عن محمد بن عيسى، وفي موضع واحد عن أحمد بن محمد بن عيسى، وروى عنه الكشي بواسطة محمد بن مسعود في أربعة وعشرين موضعاً، وهو روى في موضع منها عن محمد بن الحسين، وفي آخر عن محمد بن الحسن، وفي ثالث عن محمد بن قيس، وفي رابع عن صفوان، وفي ثلاثة مواضع عن أحمد بن محمد بن عيسى، وفي بقية المواضع عن محمد بن عيسى، والذي أظن أن محمد بن قيس محرّف محمد بن عيسى، كما هو كذلك في بعض النسخ، فتكون رواية الكشي عن محمد بن نصير عن محمد بن عيسى بواسطة محمد بن مسعود، في ثمانية عشر موضعاً، والقرينة على أن محمد بن نصير الذي روى عنه محمد بن مسعود، هو الذي روى عنه الكشي بلا واسطة، وهو من أهل كش، وهو الثقة: ما ذكره الكشي في أوائل كتابه في فضل الرواية والحديث حيث قال: محمد بن مسعود العياشي وأبو عمرو بن عبد العزيز (الكشي) قالاً: حدثنا محمد بن نصير قال: حدثنا محمد بن عيسى، الحديث، فإن هذا الكلام نصّ في أن من يروي عنه محمد بن مسعود هو الذي يروي عنه الكشي بنفسه، ولا يبعد أن محمد بن نصير في هذه الطبقة إذا أطلق، يراد به محمد بن نصير الكشي، وذلك لما تقدم من الروايات من أن النميري قد كفر وألحد، وخرج عن الإسلام، حتى أن أبا جعفر العميري لم يأذن لدخوله عليه، وحجبه وردّه، وكيف يمكن وهو على هذه الحال أن تروي الشيعة عنه روايات؟^(١).

١٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وعليه فالظاهر تمامية سند ما نقله الكشي عن يونس بن عبد الرحمن في المقام.

الوجه الثاني: ما ذكره ايضا من أن هذا الكلام حتى لو كان ثابتا من يونس فهو معلوم البطلان، اذ كيف يمكن تصديق أن حريز لم يسمع عن ابي عبد الله (عليه السلام) الا حديثا او حديثين، بعد ما ثبت بطرق صحيحة روايات كثيرة تبلغ (٢١٥) موردا عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام). وفيه أن تعبير حريز بأنه قال ابو عبدالله (عليه السلام)، ليس نصا في السماع عنه مباشرة، بل غايته ظهوره في ذلك، فنرفع اليد عن هذا الظهور بواسطة تنصيب يونس بعدم سماعه عن ابي عبد الله (عليه السلام) الا حديثا او حديثين، وما هو المشهور من اختصاص الجمع العرفي بكلامين صادرين من متكلم واحد، انما هو اذا لم يكن كلام المتكلم الثاني ناظرا الى بيان مراد المتكلم الاول، والا فالظاهر هو جريان الجمع العرفي فيه، كما لو أخبر المتكلم الثاني بأنه انما صدر من المتكلم الاول ذلك الكلام بداعي التقية او انه لم يقصد العموم في كلامه، واحتملنا نشوء خبره عن الحسن، والمقام من هذا القبيل، حيث ان يونس أخبر بأن مقصود حريز في قوله "قال الصادق (عليه السلام)" لم يكن هو الاخبار عن سماعه ذلك عن الامام مباشرة، ولو لم يتم ما ذكرناه فلا أقل من المعارضة بين ظهور روايات حريز وكلام يونس، فلا يكون ظهورها حجة في النقل المباشر عن الامام.

الوجه الثالث: انه توجد روايات كثيرة تكون نصا في كون نقل حريز عن

الامام (عليه السلام) بالمباشرة، وهي:

اصالة البراءة ١٩

- ١- حريز: قلت لابي عبدالله جعلت فداك ما اقل بقاءكم...^(١).
- ٢- معتبرة يونس بن عبدالرحمن عن حريز: قال سألت ابا عبدالله عن المحصن...^(٢).
- ٣- اسحاق بن جرير عن حريز: قال سألت امرأة منا أن ادخلها على ابي عبدالله فاستاذنت لها فأذن لها ومعها مولاة لها، فقالت يا ابا عبدالله... قال: ان كان ايام حيضها...^(٣).
- ٤- صحيحة حريز قال سألت ابا عبدالله عن التهيؤ للحرام...^(٤).
- ٥- صحيحة حريز: قال سألت ابا عبدالله عن محرم غطى راسه...^(٥).
- ٦- صحيحة حريز: قال سألت ابا عبدالله عن محرم اصاب صيدا...^(٦).
- ٧- صحيحة حريز: قال سألت ابا عبدالله عن الطواف بها افضل ام الصلاة...^(٧).
- ٨- حريز: قال سمعت ابا عبدالله يقول اتقوا الله...^(٨).
- ٩- حريز: قال كنت عند ابي عبدالله فسأله رجل فقال جعلت فداك ان الشمس...^(٩).
- ١٠- بعض اصحابنا عن حريز: قال سألت ابا عبدالله عن المحرم يشم الريحان...^(١٠).

١ - الكافي ج ١ ص ٢٣٨

٢ - الكافي ج ٧ ص ١٧٨ والتهذيب ج ١٠ ص ١٣

٣ - التهذيب ج ١ ص ١٥١

٤ - التهذيب ج ٥ ص ٦١

٥ - التهذيب ج ٥ ص ٣٠٧

٦ - التهذيب ج ٥ ص ٣٧٥

٧ - التهذيب ج ٥ ص ٤٤٦

٨ - التهذيب ج ٦ ص ٣٣٠

٩ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٢٥

١٠ - علل الشرائع ج ٢ ص ٣٨٤ ووسائل الشيعة ١٢ ص ٤٥٤ محاسن البرقي

٢٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

١١- صاحب الوسائل نقلا عن مجمع البيان عن حرير: قال سألت ابا عبدالله عن طلاق السنة...^(١).

١٢- جمال الاسبوع عن حرير (قلت لأبي عبدالله جعلت فداك كيف الصلاة على النبي... قال يا حرير...)

١٣- حرير: قال سمعت ابا عبدالله يقول ادنى العقوق اف...^(٢).

١٤- حرير: قال سمعت ابا عبدالله يقول لن تذهب الدنيا...^(٣).

١٥- حرير: قال كنا عند ابي عبدالله...^(٤).

١٦- حرير: قال فحججت فدخلت على ابي عبدالله...^(٥).

١٧- إسحاق بن محمد: قال حدثنا علي بن داود الحداد عن حرير بن عبد الله قال كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) فدخل عليه حمران بن أعين وجويرية بن أسماء فلما خرجا قال أما حمران فمؤمن وأما جويرية فزنديق لا يفلح أبدا فقتل هارون جويرية بعد ذلك^(٦).

وهناك عدة روايات أخرى اختلف النقل فيها او كان فيه اضطراب، وهي:

١- أبان بن عثمان الأحمر عن محمد بن بشير وحرير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قلت له إنه ليس شيء أشد علي من اختلاف أصحابنا قال ذلك من قبلي^(٧)، الا أنه يقال بأنه حيث كان الراوي عن ابي عبد الله (عليه السلام) محمد بن بشير وحرير فلا يتلائم مع التعبير ب "قال قلت له" فلعله

١- وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٢٥

٢- مستدرک الوسائل ج ١٥ ص ١٩١

٣- مستدرک الوسائل ج ١٧ ص ٣٦٤

٤- بحار ج ٧٨ ص ٢٢٧

٥- بحار ج ٩٢ ص ٨٣

٦- رجال الكشي ص ١٧٩

٧- علل الشرائع ج ٢ ص ٣٩٥

سقط من الرواية اسم الراوي المباشر عن الامام.

٢- ما نقله في الكافي وموضع من التهذيب بسند صحيح عن حريز: قلت لابي عبدالله الجنب يدهن...^(١)، ولكن نقله في موضع آخر من التهذيب بسند صحيح عن حريز أنه قيل لابي عبدالله...^(٢).

٣- معتبرة علي بن رئاب عن حريز: قال سألت ابا عبدالله عن رجل اعطى رجلا حجة...^(٣)، ولكن رواه في الفقيه عن علي بن رئاب قال سألت ابا عبد الله...^(٤).

٤- حريز: قال سألت ابا عبدالله عن الكلب يصيب شيئاً...^(٥)، ولكن رواه في الكافي والاستبصار وموضع آخر من التهذيب عن حريز عن محمد بن مسلم^(٦).

٥- صحيحة حريز: قال سألت ابا عبدالله عن رجل مفرد للحج...^(٧)، ولكنه في موضع آخر من التهذيب نقله هكذا: حريز: قال سئل ابو عبد الله...^(٨).

وحينئذ فقد يقال بأنه على فرض التعارض بين هذه الروايات وبين رواية الكشي وعدم حصول الوثوق من كثرتها بخطأ رواية الكشي، فيكون المرجع بعد ذلك ظهور روايات حريز عن ابي عبدالله (عليه السلام) في نقله عنه مباشرة، نظير ما يقال في تعارض نصين -مثل "يجب اكرام العالم" و"لا يجب

١ - الكافي ج٣ ص١٥١ والتهذيب ج١ ص١٢٩

٢ - التهذيب ج١ ص٣٧٢

٣ - الكافي ج٤ ص٣٠٧ والتهذيب ج٥ ص٤١٧

٤ - من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٤٢٤

٥ - التهذيب ج١ ص٢٦٢

٦ - الكافي ج٣ ص٦٠ والاستبصار ج١ ص٩٠ والتهذيب ج١ ص٢٦٠

٧ - التهذيب ج٥ ص٢٩١ والاستبصار ج٢ ص٣٠٤

٨ - التهذيب ج٥ ص٤٨٠

٢٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

اكرام العالم"- من أنه ان كان هناك خطاب ثالث ظاهر في البين -مثل "اكرم العالم"- فيكون هو المرجع بعد تعارض النصين وتساقطهما.

ولكن قد يجاب عن هذه الدعوى بأنه لم يحرز بناء العقلاء على معاملة الظهور الموافق لأحد النصين المتعارضين معاملة المرجع الفوقاني، والعمل به كحجة بلامعارض، وما ذكره في البحوث من جريان نكتة تقديم العام الفوقاني فيه ايضاً، ونكته أن جعل العامّ طرفاً للمعارضة مع الخاص المخالف له في عرض معارضة الخاص مع الخاص الاخر غير معقول، لان حججة العام تعليقية، وحججة الخاص تنجيزية، فلا يعقل التمانع بينهما، لان حججته معلقة على عدم حججة الخاص، فكيف يعقل أن يمنع عن حججته^(١)، فقد اوردنا عليه في محله بعدم تمامية البرهان العقلي، فان من الممكن أن تكون حججة العام بنظر العقلاء مشروطة بعدم المنخصص المعتبر لولا المعارض، فلو شككنا في بناء العقلاء على العمل في مثله بالعموم كان الأصل عدم الحجية، وهكذا في مورد تعارض النصين يحتمل كون حججة الظاهر الموافق لأحدهما والمخالف للنص الآخر مشروطة بعدم النصّ المعتبر لولا المعارضة على خلافه، ولادافع لهذا الاحتمال الا الرجوع الى بناء العقلاء، واحراز بناء العقلاء في المقام أصعب بكثير من احراز بناءهم على الرجوع الى العام الفوقاني.

فالمهمّ هو أنه لا يبعد تمامية دعوى الوثوق بخطأ رواية الكشي من خلال كثرة هذه الروايات، فلا تصلح لمعارضة دلالة تلك الروايات على سماع حريز روايات كثيرة عن الامام (عليه السلام) مباشرة، ولا حاجة في ذلك الى حصول الوثوق الشخصي بخطأها، بل يكفي الوثوق النوعي، لما مرّ من عدم

اقتضاء الخبر الذي حصل الوثوق النوعي بخطأه للحجية، وعليه فلا يعبأ بما قد يقال من احتمال كون كتاب حريز مشتملاً على التعليق في السند، فأخطأ جميع المستخرجين لرواياته -كالكليني والشيخ الطوسي وغيرهما- لوضع كل رواية في الباب المناسب لها في كتبهم، فلم يلتفتوا الى التعليق في السند، بأن روى حريز في كتابه قبل هذه الروايات عن ابي عبد الله (عليه السلام) بواسطة زرارة وغيره، ثم كتب بعده: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام)...، سألت عبد الله (عليه السلام)...، فظنّ المستخرجون أنّ جملة "قلت لأبي عبد الله" او "سألت ابا عبد الله" كلام حريز نفسه، مع أنه كلام ذلك الواسطة، وبمثل ذلك يوجّه جميع الروايات التي رويت عن حريز عن ابي عبد الله (عليه السلام) نعم لاياتي هذا الجواب في مثل رواية جمال الاسبوع حيث ينقل عن الامام (عليه السلام) أنه خاطبه بقوله "يا حريز".

وقد ذكر صاحب المعالم في منتقى الجمان أن طريقة القدماء في كتبهم الروائية كانت على تعليق السند على ما قبله، والمستخرجون للروايات من تلك الكتب (كالشيخ الطوسي "ره") كانوا قد يغفلون عن ذلك أحياناً^(١)، وهذا ما نشاهده بالنسبة الى نسبة كتاب شخص الى الراوي عنه، فالظاهر كما يميل اليه العلامة المجلسي "ره" أن كتاب النوادر المنسوب في الكلمات ككلام صاحب الوسائل الى احمد بن محمد بن عيسى الأشعري هو للحسين بن سعيد الاهوازي، وانما نسب الى احمد بن محمد بن عيسى، لأنه الراوي للكتابه والذي كان من المتعارف أن يكتب اسمه في اول الكتاب^(٢).

١ - منتقى الجمان ج ٣ ص ١٨١

٢ - ويمكن أن نذكر كمثال واضح لغفلة المستخرجين لروايات كتاب عن تعليق السند هو ما <<<

٢٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فانّ الانصاف كون احتمال خطأ المستخرجين لجميع هذه الروايات من كتاب حريز موهونا جدا، بحيث يحصل الوثوق النوعي على الأقل بخطأ رواية الكشي، فلا تصلح للمعارضة.

الوجه الرابع: ما يقال من أنه يكفي في حجية خبر الثقة في السيرة العقلائية احتمال وثوق الراوي بما اخبر به بالطرق المتعارفة التي لا يتخللها الحدس والاجتهاد، ولا ينحصر الحسنّ بالسماع او الرؤية مباشرة، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يكفي في تصحيح توثيقات الشيخ والنجاشي للرواة، مع عدم معاصرتهما لهم، احتمال نشوء توثيقهم عن خبر ثقة عن ثقة وكابر عن كابر^(١)، ولكنه لم يلتزم بمثله في المراسيل الجزمية للشيخ الصدوق وامثاله، وكيف كان فيجري هذا البيان في نقل حريز لكلام الامام (عليه السلام).

>>>

نشاهده من نقل صاحب الوسائل عن كتاب النوادر، فقد روى في الوسائل عن أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابي جعفر الثاني (عليه السلام) لكن هذا التعبير ليس موجودا في كتاب النوادر المطبوع الذي يوجد في اوله خط صاحب الوسائل ويصرح باعتماده على هذه النسخة، فان الحديث المذكور في الباب الأخير منه وهو باب كفارة الأيمان، وسند احاديث ذاك الباب كما يلي: ٤٤٥- يحيى بن عمران عن ابيه عن ابي جعفر (عليه السلام) ٤٤٦...- وعن العلاء عن ابي جعفر ٤٤٧...- وعنه ٤٤٨...- وسئل ٤٤٩...- وسئل ٤٥٠...- وسألته ٤٥١...- وسئل ٤٥٢...- وعنه ٤٥٣...- وسألته ٤٥٤...- وعنه ٤٥٥...- ابو عبد الله...، وحديث المقام المذكور في رقم ٤٥٤، فترى أن الحديث الاول والثاني مرويان عن الامام الباقر ابي جعفر الاول (عليه السلام) والضمائر في بقية الأحاديث ظاهرة في الرجوع اليه، بل عدة من تلك الاحاديث مروية في كتب أخرى عن الباقر (عليه السلام) كما يظهر بالمراجعة الى تعليقة النوادر، على أنه لو رجع الضمير في الاحاديث الأخيرة الى ابي جعفر الثاني (عليه السلام) فيكون تعبيره في حديث المقام بقوله "وعنه" بعد التعبير في الحديث السابق بقوله "وسألته" مشعرا بأنه روي عنه (عليه السلام) له لأنه سمعه منه (عليه السلام) فلا يسلم الحديث من الارسال.

وفيه أنه لم يحرز بناء العقلاء على حجية خبر ثقة يروي كلاما عن شخص يعلم بعدم سماعه منه مباشرة، نعم لو احتمل عقلائيا قويا كون كلام الامام (عليه السلام) قد ثبت لحريز بصورة متواترة او مستفيضة، فقد يقال بجريان أصالة الحسن في نقله لذلك الكلام، ولكنه لا يوجد هذا الاحتمال في مجموع روايات حريز، بل احراز بناء العقلاء على إجراء أصالة الحسن في فرض حصول الظن النوعي بنشوءه عن الحدس مشكل، على أنه يمكن أن يقال ان من كان له شأن الاعتماد على الحدس فلم يكن اخباره ظاهرا في النشوء عن الحسن لم يحرز بناء العقلاء على إجراء أصالة الحدس في اخباره، ومن هذا القبيل المراسيل الجزمية لقدماء الاصحاب، فلم ينعقد ظهور لنقلهم في استناده الى المقدمات الحسية كاستفاضة الخبر.

الوجه الخامس: ما قد يقال من أن جلّ مشايخ حريز ثقات، فيكون احتمال كون الوسطة بينه وبين الامام (عليه السلام) ضعيفا موهوما بحساب الاحتمالات.

ولكنه غير صحيح لعدم احاطتنا اولاً بجميع مشايخ حريز، فلعله لم يصل اليها الا القليل منهم، خاصة لو تمت رواية الكشي، كما لا نعلم مقدار رواياته عن كل واحد منهم، على أننا ذكرنا في بحث الشبهة غير المحصورة أن ضعف الاحتمال الناشئ من كثرة الاطراف لا يجعل الظن القوي المقابل له حجة عقلائية، فلو علم اجمالا بوجود ماء مضاف في ضمن ماء او مأتي ماء، فلا يجوز له الاكتفاء بالوضوء عن واحد منها، لعدم علمه عرفا بكونه ماء مطلقا، بعد احتمال انطباق الماء المضاف عليه وجدانا.

على أنه كيف يجمع بين العمل بمجموعة من روايات حريز مع أن احتمال عدم وثاقة الراوي المباشر عن الامام (عليه السلام) في بعضها ليس احتمالا

موهو ما.

فالمهم في دفع هذا الاشكال هو الوجه الثالث، وبذلك يتمّ سند حديث رفع عن امتي تسعة.

سند رواية النوادر

أما سند رواية النوادر فقد روى في الوسائل عن احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن اسماعيل الجعفي عن ابي عبدالله (عليه السلام): وضع عن امتي ست خصال... وما لا يعلمون^(١).

والظاهر وثاقة اسماعيل الجعفي، سواء كان هو اسماعيل بن جابر، او اسماعيل بن عبد الرحمن، او اسماعيل بن عبد الخالق.

فان اسماعيل بن جابر ثقة، لأجل رواية صفوان عنه، ولأجل ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" في الرجال بقوله "اسماعيل بن جابر الخثعمي ثقة، ممدوح، له أصول رواها عنه صفوان بن يحيى" و احتمال مغايرة الخثعمي والجعفي ضعيف جدا، لعدم ذكر احد من الرجلين كليهما معاً، وقد ذكر النجاشي أن الراوي لكتاب اسماعيل بن جابر الجعفي صفوان بن يحيى، وذكر الشيخ أن لاسماعيل بن جابر الخثعمي اصول، رواها عنه صفوان بن يحيى.

وكذا اسماعيل بن عبد الرحمن، حيث ذكر النجاشي انه كان وجها في اصحابنا، وظاهره الوثاقة ولا أقل من حسن الظاهر الكاشف عن العدالة تعبدا.

كما أن اسماعيل بن عبد الخالق الجعفي قد وثقه النجاشي صريحا.

ولكن يتوجه على سند هذه الرواية اشكالان:

الاشكال الاول: ان احمد بن محمد بن عيسى صاحب النوادر لا يمكنه أن يروي عن اسماعيل الجعفي بلا واسطة، سواء كان هو اسماعيل بن جابر الجعفي الثقة، او اسماعيل بن عبدالرحمن الجعفي، او اسماعيل بن عبد الخالق الجعفي، ولا يمكن له ان يروي عنهم، فانه لا يروي عن اصحاب الصادق (عليه السلام) الا بواسطة او واسطتين، لاختلاف طبقتهم كثيرا. وقد يحاول الجواب عن هذا الاشكال بثلاثة اجوبة.

١- ما ذكره بعض الاعلام من أنه يكفي في اجراء أصالة الحس في نقل احمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل الجعفي احتمال انه قد وجد كتابه وحصل له الاطمئنان به بمقدمات حسية اعتيادية^(١). وقد مرّ الجواب عنه آنفا.

٢- استظهار كون السند معلقاً على السند السابق، حيث يروي احمد بن محمد بن عيسى عن فضالة عن سيف بن عميرة عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبدالله (عليه السلام) حديثاً، ثم يقول بعده "عن اسماعيل الجعفي"، فيكون الراوي عن اسماعيل الجعفي إما سيف ابن عميرة او ابابكر الحضرمي، ولا يخفى أن ما نقله العلامة المجلسي في البحار عن كتب النوادر عن فضالة عن سيف بن عميرة عن اسماعيل الجعفي^(٢) كان اجتهاداً منه في وجود تعليق السند في هذه الرواية، ولا نحتمل اشتغال نسخة النوادر الموجودة عنده على التصريح بهذا السند، بعد خلو نسخة صاحب الوسائل عنه، ولو فرض احتمال نسختها فغايتة التعارض بين النسختين.

فاذا تبين كون ذلك اجتهاداً من المجلسي "ره" فنحن بمراجعتنا لمتن

١ - تعليقة بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٦٢

٢ - بحار الأنوار ج ٥ ص ٣٠٤

٢٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

كتاب النوادر لم نجد أية قرينة على تعليق سند هذه الرواية على الرواية السابقة عليها.

٣- ان العلامة المجلسي "ره" يميل الى اختيار كون هذا الكتاب كتاب الحسين بن سعيد الأهوازي^(١)، ولا يبعد ذلك فان جملة من الرواة في هذا الكتاب من مشايخ الحسين بن سعيد مثل فضالة، وان احمد بن محمد بن عيسى هو راوي هذا الكتاب عن الحسين بن سعيد، كما ورد في أول الكتاب: "احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد"، وهذا لا ينافي تكرار كلمة الحسين بن سعيد في أثناء الكتاب^(٢) لأن راوي الكتاب وهو احمد بن محمد بن عيسى قد يصرّح باسم مؤلف الكتاب، وهذا ما يشاهد في كتاب الكافي^(٣).

وبناء على ذلك فلا استبعاد في رواية الحسين بن سعيد الذي هو من مشايخ احمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل الجعفي.
ولا يبعد تمامية هذا الوجه.

الاشكال الثاني: عدم إحراز اعتبار النسخة التي كانت بيد صاحب الوسائل، والتي طبعت أخيراً، فانه يظهر مما كتبه الشيخ الحر على ظهر الكتاب أنه لم يصل اليه بسند معتبر، وانما اجتهد في تصحيح هذا الكتاب،

١ - فقد ذكر عند عدّ مصادر البحار: أصل من أصول عمدة المحدثين الشيخ الثقة الحسين بن سعيد الأهوازي. وكتاب الزهد، وكتاب المؤمن له أيضاً، ويظهر من بعض مواضع الكتاب الأول أنه كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى القمي، وعلى التقديرين في غاية الاعتبار، (بحار الأنوار ج١ ص١٦)

٢ - نظير ما في صفحة ٥٨

٣ - جزء ١ صفحة ٤٣٦ وجزء ٣ صفحة ٢٦٤ وجزء ٣ صفحة ١ وجزء ٦ صفحة ١٧٧ وجزء ٦ صفحة ٢٠٢ وجزء ٧ صفحة ١٧٤

فانه كتب على ظهر الكتاب:

" اني قد وجدت لهذا الكتاب نسختين صحيحتين، عليهما آثار الصحة والاعتماد، ثم اني تتبعت ما فيه من الأحاديث فوجدت أكثرها منقولة في الكتب الاربعة وامثالها من الكتب المشهورة المتواترة والباقي قد روي في الكتب المعتمدة ما يوافق مضمونه فلا وجه للتوقف فيه، وقد رأيت احاديث كثيرة نقلها الشيخ والشهيد وابن طاووس والحميري والطبرسي وغيرهم في مصنفاتهم من نوادر احمد بن محمد بن عيسى، وتلك الأحاديث موجودة هنا، وبالجملة القرائن على اعتباره كثيرة، وليس فيه ما ينكر، ولا ما يخالف الأحاديث المروية في الكتب الاربعة ونحوها، والله اعلم".

وكتب في الصفحة الاخيرة منه: "هذا ما وجدناه من كتاب نوادر احمد بن محمد بن عيسى -قدس سرّه- في نسخة معتبرة نفع الله بها قبول بنسختين صحيحتين عليهما خطوط جماعة من الفضلاء"^(١).

ولا يخفى ان هذه النسخة تشتمل على لقطات من كتاب فقه الرضا وغيره مما ليس من كتاب النوادر، ولا من كتاب الحسين بن سعيد جزما، نظير ما في صفحة (٢٤) منه، حيث قال ونروي عن بعض آبائنا انه قال اذا صمت فليصم... الى آخره، و صفحة (١٤٢): قال أبي... ولا يحتمل أن يكون هذا كلام احمد بن محمد بن عيسى او الحسين بن سعيد او كلام راوٍ سابق، وعندئذ فالاطمئنان بصحة هذه النسخة غير المشهورة مشكل جداً.

فالانصاف أن سند رواية النوادر غير تام، ولكن لايبعد تمامية سند الصدوق الى حديث الرفع.

١ - كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى (طبعة مؤسسة الإمام المهدي (عليه السلام) ص ١٣، صورة نسخة مكتبة السيد الحكيم "قده" العامة وعليها خط صاحب الوسائل.

٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

هذا تمام الكلام بلحاظ سند حديث سند الرفع، وقبل أن نبدأ بالبحث عن دلالة الحديث ينبغي أن نشير الى نكتة، وهي أنه يوجد في روايات الرفع عدة طوائف:

الاولى: ما عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) من قوله رفع عن امتي تسعة، وهي رواية الخصال والتوحيد ومرسلة النهدي في الكافي.
الثانية: ما ورد عن ابي عبد الله (عليه السلام) من قوله وضع عن هذه الامة ست خصال، وهي رواية النوادر.

الثالثة: ما في النوادر ايضا عن ربعي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) عفي عن أمتي ثلاث الخطأ والنسيان والاستكراه قال أبو عبد الله (عليه السلام) وهنا رابعة وهي ما لا يطيقون^(١).
الرابعة: ما في النوادر ايضا عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه^(٢).

الخامسة: صحيحة صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن (عليه السلام) في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أ يلزمه ذلك فقال لا، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا^(٣).

السادسة: ما رواه الكليني عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن أبي داود المسترق عن عمرو بن مروان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

١ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٧

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٦

اصالة البراءة ٣١

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) رفع عن أمتي أربع خصال خطؤها ونسيانها وما أكرهوا عليه وما لم يطبقوا وذلك قول الله عز وجل ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصرا، كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقوله إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان^(١).

فيوجد اضطراب في النقل عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) في عدد المرفوعات، خصوصا انه نقل "ما لا يطبقون" في كثير منها في جملة ما قال النبي (صلى الله عليه وآله) انه رفع عن امته، بينما أنه في رواية ربي عن ابي عبد الله : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) عفي عن أمتي ثلاث الخطأ والنسيان والاستكراه قال أبو عبد الله (عليه السلام) وهنا رابعة وهي ما لا يطبقون، فقد يظهر منها أن النبي جمع بين هذه الثلاثة فقط، ثم ذكر الباقي في مواضع متفرقة، فجمع بعضها في حديث وضع الاربعة وزيد عليها في حديث وضع الستة، وجمع كلها في كلام واحد في حديث رفع التسعة.

الكلام حول دلالة حديث الرفع

وأما الكلام في دلالاته فتقريب الاستدلال به أن الوجوب أو التحريم المشكوك مما لا يعلم، فهو مرفوع بمقتضى هذا الحديث، والمراد من رفعه إما رفع المؤاخذة عليه، ويكون ذلك من السنة الترخيص في ارتكاب المشكوك، او رفعه في مرحلة الظاهر، في قبال وضعه في مرحلة الظاهر، أي ايجاب الاحتياط في مورده، او رفعه في مرحلة الفعلية، وهذا ما اختاره صاحب الكفاية، حيث قال: ان الإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع

٣٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فعلا، وإن كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذة عليه قطعاً^(١)، ومراده من رفع الفعلية عدم انقذاح الارادة او الكراهة اللزوميتين في نفس المولى بالنسبة الى هذا الفعل المشكوك الوجوب او الحرمة، وان كان هذا الحكم موجودا بمرتبته الانشائية.

وقد اورد على التمسك به على البراءة بعدة ايرادات:

الايراد الاول: ان ظاهر الحديث الرفع الواقعي لما لا يعلمون، فان إرادة الرفع الظاهري منه موجبة لارتكاب المجاز في كلمة الرفع، ولو بنحو المجاز الادعائي، بأن لا يراد منها الرفع الحقيقي للحكم المجهول، بل عدم ايجاب الاحتياط عليه او عدم فعليته، او المجاز في التقدير والاسناد، بأن تقدّر كلمة المؤاخذة او ايجاب الاحتياط ويراد منه رفع المؤاخذة على مخالفة الحكم المجهول، او رفع ايجاب الاحتياط في مورد الحكم المجهول، وكلاهما خلاف الظاهر.

وحيث لا يصح الالتزام برفع الحكم المجهول واقعا في مورد الجاهل الملتفت، لمخالفته للاجماع على اشتراك الاحكام الواقعية بين العالمين والجاهلين، فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور، ولكن لا يتعين حمله على الرفع الظاهري، بل يمكن اختصاصه بالجاهل غير الملتفت، فيكون موافقا لما قد ينسب الى المشهور من كون الالتفات من الشرائط العامة للتكليف، فقد ذكرنا في محله انه لا مانع من أخذ الالتفات الى الحكم في موضوع الحكم، إما بأن يجعل المولى وجوب فعل على من لم يكن غافلا او قاطعا بعدم وجوبه في حقه، نعم لو علم المكلف بأن ثبوت الحكم في حقه يكون

اصالة البراءة ٣٣

موقوفا على احتمال له لثبوته فيستحيل انقداح هذا الاحتمال في ذهنه، واما بأخذ الالتفات الى الجعل في موضوع الحكم المجعول، فيقول مثلا "تجب الصلاة على من التفت الى هذا الجعل والانشاء" او يجعله قيذا في موضوع الحكم بنحو متمم الجعل ونتيجة التقييد.

ويجاب عن هذا الايراد باحد وجوه:

الجواب الاول: انه سياتي عدم ظهور الحديث في أكثر من رفع المؤاخذا

على التسعة، فلا يستفاد منه الرفع الواقعي ابدأ، فانتظر.

الجواب الثاني: انه بناء على مبنى صاحب الكفاية يمكن أن يقال ان

المرفوع حقيقة انما هو التكليف الفعلي المجعول، والا فالحكم الانشائي لا يصلح للتعجز والتعذر، حتى مع العلم به، ويكفي في رفع التكليف الفعلي رفع فعليته، فيبقى الحكم الواقعي بمقتضى الاطلاقات على مرتبة الانشاء، ولا يلزم من ذلك أي تصويب محال او مجمع على بطلانه، كما نبّه عليه صاحب الكفاية في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

الجواب الثالث: أن يقال بأن الالتزام بارتفاع التكليف المجعول واقعا في

حق الجاهل الملتفت غير المقصر ليس خلاف الضرورة الثابتة من النصوص وغيرها، كما ليس منافيا لحكم العقل، فيمكن جعل الحكم على المكلف الذي لا يكون جاهلا قاصرا بهذا الجعل، وما قد يقال من أن دليل وجوب التعلم او الأمر بالاحتياط ظاهر في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، ففيه: أن دليل وجوب التعلم لا يشمل الجاهل القاصر الذي ليس مأمورا بالتعلم لعجزه عنه مثلا، وأمّا الأمر بالاحتياط فموضوعه احتمال التكليف، ودليل تقييد اطلاقات الأحكام الواقعية بغير الجاهل القاصر بالجعل إما أن يوجب القطع بانتفاء الحكم الواقعي في حق الجاهل القاصر فيكون واردا على دليل

٣٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الأمر بالاحتياط، او يبقى معه الشك الوجداني في ثبوت التكليف في حقه، فيجتمع دليل تقييد اطلاقات الاحكام بغير الجاهل القاصر، مع الأمر الاستحبابي بالاحتياط في حق الجاهل القاصر، فما ورد في كلمات المحقق النائيني "قده" من قيام الضرورة والأخبار المتواترة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، فلم يتبين لنا وجهه، اذ عمدة الدليل على الاشتراك هو اطلاق خطابات التكليف، والمفروض دعوى حكومة حديث الرفع عليه في مورد الجاهل القاصر، ولم يثبت لنا أية ضرورة فقهية في ثبوت الأحكام الواقعية في حقه.

هذا بالنسبة الى رفع الحكم عن الجاهل بالحكم على نحو الشبهة الحكمية، وأما رفعه عن الجاهل بالموضوع فلا إشكال في إمكانه ثبوتاً. وهذا وان لم يكن من البراءة الشرعية المصطلحة، لكنه ليس بمهمّ، بعد أن كان منتجا لنتيجتها، وهي الترخيص في ارتكاب مشكوك الحرمة، وترك مشكوك الوجوب في حق غير الجاهل المقصر.

الجواب الرابع: أنّ ظاهر قوله "رفع ما لا يعلمون" ثبوت الحكم المجهول واقعا، وحينئذ فيبان رفعه عن من لا يعلم به لا يكون ظاهرا في الرفع الواقعي، بعد أن كان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجهول أمرا دقيقا لا يلتفت اليه العرف بسهولة.

ولو سلم ظهور حديث الرفع في حد نفسه في الرفع الواقعي للتكليف المجهول، فيمكن ان نجعل ظهور حديث الحلّ في ثبوت الحرمة الواقعية في ظرف الشك قرينة على رفع اليد عن هذا الظهور في حديث الرفع، وحمل الرفع فيه على الرفع الظاهري، فان ظاهر قوله في صحيحة عبد الله بن سنان "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه" او

اصالة البراءة ٣٥

قوله في رواية مسعدة بن صدقة "كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام" ثبوت الحرام فيه واقعا، لكنه ما لم يعلم انه حرام فهو له حلال، ولو كان العلم بجعل الحرمة مأخوذا في موضوع الحرام، فكان ينبغي أن يقال حتى تعلم بجعل الحرمة.

الجواب الخامس: ما في البحوث من أن العناية امر لا بد منها على كل حال، حتى لو اريد من الرفع الرفع الواقعي، لأن الرفع الواقعي يستلزم أيضا تقييد التكليف الواقعي بالعلم به، وهو مستحيل، إلا بأن يراد أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، ومعه لا يكون المرفوع بالحديث هو المجعول الذي لا يعلمونه، بل المرفوع فعلية الحكم، وما لا يعلمون هو الجعل، فلم يسند الرفع إلى ما لا يعلمونه، فإذا كانت هذه العناية واقعة على كل حال، فتتعيّن إرادة الرفع الظاهري، لأجل مناسبات الحكم والموضوع، والتي منها مناسبة أخذ الشك وعدم العلم في لسان الدليل، مع كون النظر إلى الحكم الظاهري لا الواقعي^(١).

وفيه أن رفع الجعل المجهول عن المكلف الجاهل به حيث لا يعني الا تضيق موضوعه بنحو لا يشملها، فهذا يساوق اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، ولا يلزم منه اختلاف المجهول مع المرفوع، فالمجهول هو الجعل، ورفع عن الجاهل به بتقييد موضوع الجعل بالعالم بالجعل.

الجواب السادس: ما في البحوث ايضا من وجود قرينة في حديث الرفع على كون الرفع ظاهريا، وهو أن ظاهر الحديث انه لولاه لكان ما لا يعلمون موضوعا على الأمة، وهذا لا يناسب الا الرفع الظاهري، فانه لولاه لكان

٣٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

إيجاب الاحتياط موضوعا على الأمة، وأما الرفع الواقعي فليس كذلك، إذ قد لا يكون ما لا يعلمونه من التكاليف ثابتا في الواقع، نعم انما يتم هذا الجواب لو أريد بالموصول في ما لا يعلمون عنوان التكليف الذي لا يعلمونه، لا واقع التكليف، وإلا كان مقدر الوجود، وكان المعنى أن التكليف الواقعي مرفوع عن المكلف الجاهل به، فلا يتم حينئذ البيان المذكور، إلا أنه لا يبعد ان يكون الظاهر هو الأول، فان عنوان ما لا يعلمون يصدق على نفس الشك في التكليف، سواء كان تكليف في الواقع أم لا^(١).

اقول: الظاهر - كما ذكره في البحوث نفسه في بحث دوران الامر بين المحذورين- هو الثاني، فانه حينما يقال "رفع عن هذه الامة ما لا يعلمون" فظاهره أن هناك حكم ثابت واقعا لا يعلم به المكلف فيرفع عن الامة في حال الجهل به، فلا يشمل فرض الشك في التكليف مع انتفاء التكليف واقعا، حتى يقال بأن ثبوت الرفع في هذا الحال لا يجتمع مع الرفع الواقعي.

الجواب السابع: ما حكى عن المحقق العراقي "قده" من وجود قرينة في حديث الرفع على عدم كون رفع ما لا يعلمون فيه رفعا واقعيًا، وهي سياق الامتنان، حيث ورد فيه "رفع عن امتي" او "وضع عن هذه الامة" فان ثبوت الحكم الواقعي في حق الجاهل، من دون لزوم الاحتياط عليه في رتبة الشك ليس فيه أي ضيق على المكلف، حتى يكون في رفعه الامتنان والتوسعة عليه، وعليه فيكون الامتنان في حق الجاهل بالرفع الظاهري وعدم ايجاب الاحتياط عليه، مع شمول التكليف له واقعا^(٢).

اقول: صحيح أن صدق الامتنان بوجود المقتضي، فلو لم يكن المولى

١ - بحوث في علم الاصول ج٥ ص٤١

٢ - نهاية الافكار ج٣ ص٢١٢

عطشاننا فلا يصح أن يقول لبعده "أمتنّ عليك فلا أطلب منك أن تسقيني ماء"، وصحيحٌ أن ثبوت الحكم الواقعي في ظرف الجهل ليس علة وقوع المكلف في الضيق، فلا يقاس بامتنانية الرفع الواقعي للحكم الحرجي، حيث علة وقوع المكلف في الحرج هو الحكم الحرجي، لكن الصحيح أن يقال ان وجوب الاحتياط لَمَّا كان بنكتة التحفظ على الحكم الواقعي المجهول، فلو اخبر الناس برفع التكليف عنهم في فرض الشكّ بنكتة التسهيل، فيرتفع بذلك موضوع وجوب الاحتياط رأساً، فيصدق الامتنان والتوسعة على ذلك، فثبوت الحكم الواقعي في حال الجهل وان لم يكن على الضيق، لكنه دخيل في ثبوت الضيق، وبيان رفعه الواقعي يرتفع الضيق، وبهذا يحصل الامتنان، نعم كان يكفي في الامتنان في المقام رفع إيجاب الاحتياط فقط، مع بقاء الحكم الواقعي بحاله.

الجواب الثامن: ما في البحوث ايضاً من أنه لو فرض كون الحديث مجملاً في حدّ نفسه ومردداً بين الرفع الواقعي والظاهري، فمع ذلك يمكن رفع الاجمال بالتمسك بإطلاقه لموارد الشك في التكليف الذي يعلم بعدم اختصاصه بالعالم، لأنه من الشك في التخصيص بالنسبة إليه وبذلك يثبت ان الرفع ظاهري لا محالة.

اقول: انه لو علم في موردٍ بأنه لو كان التكليف فيه ثابتاً لكان شاملاً للجاهل فيدور أمر المراد من حديث الرفع بين كونه الرفع الواقعي فيكون مخصّصاً به، وبين كونه الرفع الظاهري فلا يكون مخصّصاً به، فهنا لا يمكن إجراء أصالة عدم التخصيص في حديث الرفع لاثبات كون المراد منه الثاني، لأن أصالة عدم التخصيص تعني التمسك بظهور الخطاب، وبعد كون حديث الرفع مجملاً، فلا مجال لجريان أصالة الظهور فيه، فهو نظير ما لو كان هناك

٣٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

جماعتان من الناس، فإشار المولى الى احديهما، فقال "أكرم هؤلاء" وتردد المشار اليه بين كونه الجماعة الاولى التي يكون بينهم من نعلم بعدم وجوب اكرامه، وبين كونه الجماعة الثانية، فلم يثبت بناء العقلاء على اجراء أصالة عدم التخصيص لاثبات كون المراد به الجماعة الثانية.

الجواب التاسع: أن يقال: انه عند اجمال حديث الرفع من حيث كون الرفع فيه واقعيًا او ظاهريًا، فكل من علم بخطابات التكليف الواقعية فيمكنه أن يتمسك باطلاقها لاثبات شمولها للجاهل، كما يتمسك باطلاقها لشمولها للشبهات الموضوعية.

وهذا الوجه لا بأس به، فانه ان كان المدلول الاستعمالي للحديث هو جامع الرفع الاعم من الواقعي والظاهري، فباطلاق تلك الخطابات نفني ثبوت الجامع في ضمن فردٍ وهو الرفع الواقعي، ولازمه ثبوته في ضمن الفرد الآخر، وهو الرفع الظاهري، وان كان المدلول الاستعمالي للحديث مجملًا، فيكون نظير ما لو قال المولى "لا تكرم زيدا" ودار امر المراد الاستعمالي منه بين كونه زيدا العالم، فيكون حجة على تخصيص عموم وجوب اكرام كل عالم، وبين كونه زيدا الجاهل، فيكون حجة على حرمة اكرامه، فنتمسك بعموم وجوب اكرام كل عالم، لنفني حرمة اكرام زيد العالم، فيتعين ترك اكرام زيد الجاهل، بسبب انحلال العلم الاجمالي حكماً بذلك، نعم لو كان الرفع الواقعي مقطوع البطلان، او مبتلى بالمعارض، فيكون نظير ما لو اخبرنا ثقة بأن المولى قال "لا تكرم زيدا" وعلمنا بأنه ان كان المراد منه زيد بن عمرو فهو مقطوع الكذب، او مبتلى بالمعارضة مع خبر ثقة أخرى بأن المولى قال "لا تكرم زيد بن عمرو"، فلا يوجب ذلك لزوم حمله على كون المراد منه زيد بن بكر، لأنه لم يحرز قيام السيرة العقلائية على ذلك، كما مرّ منّا

تفصيل الكلام فيه في بحث المجمل والمبين في الاصول، فراجع.
وكيف كان فالمهم في دفع هذا الايراد الاول هو الجواب الاول والثالث
والرابع والتاسع.

الايراد الثاني: ما ذكره بعض الأجلاء "دام ظله" من أن قوله (عليه السلام)
في حديث الرفع "رفع ما لا يعلمون" ليس بظاهر في عدم العلم بالمعنى الذي
يشمل الالتفات، فلعل المراد منه عدم الالتفات، كما في قوله في صحيحة
زرارة "فإن حُرِّك في جنبه شيء، وهو لا يعلم" فان من الواضح أن مراده أنه
حُرِّك في جنبه شيء، وهو لم يلتفت اليه، ولأجل ذلك يشكُّ الآن في أنه هل
نام أم لا؟.

ولو غمضنا العين عن هذا الاشكال، فندعي عدم عرفية توجيه خطاب عام
يشتمل على البراءة في الشبهات الحكمية، من دون بيان اشتراط جريانها
بالفحص واليأس عن الظفر بالدليل، خاصة في زمان الأئمة (عليهم السلام)
مما كان يمكن الفحص ولو بالسؤال عنهم.

وفيه أنه لا يرى وجه واضح، للمنع عن اطلاق عنوان ما لا يعلمون لفرض
الجهل مع الالتفات، ولا ينافي ذلك مجرد ارادة عدم الالتفات منه أحيانا،
لقريئة خاصة، كما في صحيحة زرارة.

وأما ما ذكره (من أن جريان البراءة في الشبهات الحكمية حيث يكون
مشروطا بالفحص واليأس عن الظفر بالدليل، فلا يتناسب ذلك مع حديث
الرفع بعد عدم اتصاله بما ينبّه على ذلك) فيمكن الجواب عنه بأن وضوح
عدم جريان البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص المتعارف عن الخطاب
في معرض الوصول يشكّل قريئة لبية متصلة فلا يتوجه أي محذور في عدم
اتصال خطاب البراءة بالقريئة اللفظية الدالة على لزوم الفحص.

٤٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الايراد الثالث: ما يقال من أن الظاهر -من عدة قرائن- من الموصول في "ما لا يعلمون" هو الفعل الخارجي، وليس المشكوك في موارد الشبهة الحكمية هو الفعل الخارجي، وانما هو الحكم الشرعي، فيختص الحديث بالشبهة الموضوعية، كالشك في كون مايع خمرا، حيث يشك في كون فعله شرب الخمر.

وتلك القرائن هي:

١- وحدة السياق، لأن المراد بالموصول في بقية الفقرات (رفع ما اضطروا اليه وما استكروهوا عليه وما لا يطيقون" هو الفعل هو الفعل، فيكون المراد من الموصول في "ما لا يعلمون" أيضاً هو الفعل.

٢- ان إسناد الرفع إلى الحكم حقيقي، وإلى الفعل مجازي بنحو المجاز في الاسناد، إذ لا يعقل تعلق الرفع بالفعل الخارجي، لعدم كون رفعه ووضعه بيد الشارع، فلو أريد بالموصول في جميع الفقرات الفعل، كان الإسناد في الجميع مجازياً، وهذا بخلاف ما إذا أريد به الحكم في خصوص ما لا يعلمون، حيث يكون الإسناد بالإضافة إليه حقيقياً حيث يكون اسنادا الى ما هو له، ومشكلته أن الرفع في الحديث حيث أسند باسناد واحد في قوله "رفع عن امتي تسعة" إلى عنوان التسعة، فلزم ان يكون إسناد واحد حقيقياً ومجازياً بحسب اختلاف مصاديق المسند إليه، وهو غير جائز.

٣- أن مفهوم الرفع يقتضي أن يكون متعلقة أمراً ثقيلاً، سيما أنه قد ورد الحديث في مقام الامتنان، فلا بد من أن يكون المرفوع شيئاً ثقيلاً ليصح تعلق الرفع به، ويكون رفعه امتناناً على الأمة، ومن الظاهر أن الثقل هو الفعل لا الحكم، إذ الحكم فعل صادر من المولى، فلا يعقل كونه ثقيلاً على المكلف، وانما سمي بالتكليف باعتبار جعل المكلف في كلفة الفعل أو

اصالة البراءة ٤١

الترك، وعليه فلا بد من أن يراد من الموصول في جميع الفقرات هو الفعل لا الحكم.

٤- ان الرفع والوضع متقابلان، ويتواردان على مورد واحد، ومن الظاهر أن متعلق الوضع هو الفعل، باعتبار أن التكليف عبارة عن وضع الفعل أو الترك على ذمة المكلف في عالم الاعتبار والتشريع، وعليه فيكون متعلق الرفع أيضاً هو الفعل لا الحكم.

٥- انه لا إشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعية، فأريد بالموصول فيما لا يعلمون الفعل يقيناً، ولو أريد به الحكم أيضاً لزم استعماله في معنيين، وهو غير جائز، ولا أقل من كونه خلاف الظاهر.

اقول: أما القرينة الاولى فقد اجاب السيد الخوئي "قده" عنها بأن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء، ولذا يقال ان الموصول من المبهمات، وتعريفه انما هو بالصلة، فكأنه قال رفع الشيء الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يطبقون، والشيء المضطر إليه، وهكذا، فلم يستعمل الموصول في جميع الفقرات، إلا في معنى واحد، غاية الأمر ان الشيء المضطر إليه لا ينطبق خارجاً إلا على الأفعال الخارجية، وكذا الشيء المكره عليه، بخلاف الشيء المجهول، فانه ينطبق على الحكم أيضاً، والاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا يوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول، كي يضر بوحدة السياق، فان المستعمل فيه في قولنا "ما ترك زيد فلوارثه، وما ترك عمرو فلوارثه، وما ترك خالد فلوارثه" شيء واحد، فوحدة السياق محفوظة، ولو كان هذا المفهوم منطبقاً على الدار في الجملة الأولى، وعلى

٤٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

العقار في الثانية، وعلى الأشجار في الثالثة، فلا شهادة لوحدة السياق على أن متروكات الجميع منطبقة على جنس واحد، والمقام من هذا القبيل بعينه^(١). ولا بأس بما ذكره وان كان المقام يختلف عن مثال "ما تركه زيد فلوارثه وما تركه عمرو فلوارثه" لأنه لا تقتضي الصلة في هذا الكلام لحاظ اختلاف خصوصيات مصاديق الموصولين، بخلاف قوله "رفع ما لا يعلمون وما اضطروا إليه"، فانه مثل ما لو قيل "لا تغصب ما تاكله ولا ما تلبسه" ولكن مع ذلك لا يكون ذلك خلاف قرينية السياق، نعم لو كان يلزم منه اختلاف المراد الاستعمالي كان خلاف قرينية السياق كقوله "زر الامام وصلّ خلف الامام" حيث يراد من الاول المعصوم، ومن الثاني امام الجماعة. وأما القرينة الثانية فأجاب عنها السيد الخوئي "فده" بجوابين:

الجواب الاول: ان هذا الايراد انما يتم لو أريد بالرفع الرفع التكويني، لأن إسناد الرفع حينئذ إلى الفعل الخارجي في سائر الفقرات كفقرة "ما اضطروا إليه" يكون مجازياً لا محالة بنحو المجاز في الاسناد والتقدير، فيراد به رفع حكم الفعل الذي اضطروا إليه، إذ نفس الفعل متحقق خارجاً، ولا معني لفيه تكويناً حقيقة، ليكون إسناد الرفع إليه حقيقياً.

ولكن لا وجه لحمل الرفع في الحديث على الرفع التكويني لتلك الافعال، حتى يلزم المجاز في الاسناد، بل الظاهر منه رفع تلك الافعال عن وعاء التشريع، بمعنى عدم كون الفعل المضطر إليه مثلاً موضوعاً للحكم الشرعي، فيكون إسناد الرفع إليه حقيقياً، كاسناد الرفع الى الحكم المجهول، فيكون إسناد الرفع إلى التسعة حقيقياً، بلا فرق بين أن يراد من الموصول في "ما لا

يعلمون" الحكم أو الفعل الخارجي^(١).

اقول: لا يختص هذا الجواب بالالتزام بكون رفع المذكورات في الحديث عن وعاء التشريع، بل يتم على القول بكون رفعها عن وعاء التكوين ولكن بنحو الرفع الادعائي، بأن يدعى عدم وجودها تكويناً، بغرض نفي آثارها الالزامية، كما في سائر موارد نفي شيء ادعاءً بغرض نفي آثاره، كقوله "لا ربا بين الوالد والولد"، فيكون هذا ايضاً من الاسناد الى ما هو له، كما يتم على القول بكون رفعها حقيقية عن عالم الذمة والمسؤولية، بمعنى رفع تبعه المذكورات عن رقبة المكلف، فليست ذمتهم مشغولة بها، على وزن قول امير المؤمنين (عليه السلام) "ذمتي بما اقول رهينة" أي مشغولة بما اقول، فما اقول في عنقي.

فيكون الحكم الالزامي المجهول مرفوعاً عن ذمة المكلف رفعاً ظاهرياً، بمعنى عدم ايجاب الاحتياط عليه، لا أنه رفع عن وعاء التشريع أي لم يجعل موضوعاً لوجوب الاحتياط، فان رفع الحكم المجهول عن الجاهل به هو بنفسه بمعنى عدم ايجاب الاحتياط عليه، ولا يحتاج الى ملاحظة وعاء التشريع، والفعل المضطر اليه مرفوع عن ذمة المكلف، بمعنى أنه لا يكون له تبعه في ذمته، كأن يعاقب عليه عقوبة أخروية او دنيوية من حدّ او تعزير، وما لا يطبقون مرفوع عن ذمة المكلف، بمعنى عدم وجوبه عليه، او عدم تبعه له في ذمته بأن يؤاخذ على تركه، وهكذا، وسيأتي ان شاء الله تعالى أن هذا الاحتمال الأخير هو الظاهر من الحديث.

وكيف كان فبناءً على هذا الاحتمالات الثلاثة يكون اسناد الرفع في جميع الفقرات اسناداً الى ما هو له، فيرتفع الاشكال.

٤٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

هذا ولا يخفى أن اسناد الرفع الى ما لا يعلمون وان كان اسنادا الى ما هو له، لكنه يشتمل على العناية والمجاز من جهة أخرى، وهي كون رفعه ظاهريا ولذا قد يوجب ذلك ورود اشكال آخر، وهو أن الرفع بلحاظ ما لا يعلمون رفع ظاهري، وبلحاظ بقية الفقرات رفع واقعي، فكيف يجمع بينهما في قوله "رفع عن امتي تسعة"، وجوابه إما بما ذكرناه من أن رفع التسعة عن الأمة يكون بلحاظ نفي ورود تبعة عليهم من ناحية التسعة، وتبعة كل شيء بحسبه، فتبعة التكليف المجهول وجوب الاحتياط والعقاب على مخالفته، وتبعة الفعل المضطر اليه المؤاخذة عليه وهكذا، وإما بما سيأتي من عدم المانع من كون رفع بعض التسعة، وهو ما لا يعلمون عنائيا من قبيل المجاز الادعائي، وفي البقية حقيقيا من هذه الجهة.

الجواب الثاني: لو سلمنا كون المراد من الرفع هو الرفع التكويني، فيكون رفع الأفعال المذكورة في الحديث من باب المجاز في الاسناد والتقدير، أي رفع احكامها، وحينئذ فحتى لو اريد من "ما لا يعلمون" الحكم المجهول، وكان الرفع بلحاظه حقيقيا، لكن يكون اسناد الرفع الى عنوان التسعة حينئذ مجازيا، لا حقيقيا ومجازيا، وذلك لأن اسناد الرفع الى بعض المذكورات في الحديث وان كان حقيقيا والى بعض آخر مجازيا، الا أن ذلك بحسب اللب والتحليل، والميزان في كون الاسناد حقيقيا او مجازيا انما هو الاسناد الكلامي، لا الاسناد التحليلي، وليس في الحديث الا اسناد واحد بحسب وحدة الجملة، وهو اسناد الرفع الى عنوان جامع بين جميع المذكورات، وهو عنوان التسعة، وحيث ان المفروض كون الاسناد الى بعضه وهو الفعل مجازيا، فلا محالة كان الاسناد الى مجموع التسعة مجازيا، اذ الإسناد الواحد إلى المجموع المركب مما هو له ومن غير ما هو له إسناد إلى غير ما

هو له، كما في قولنا "الماء والميزاب جاريان"، وعليه فاسناد الرفع الى التسعة مجازي، ولو على تقدير أن يكون المراد من الموصول في "ما لا يعلمون" هو الحكم او ما يعمّه^(١).

واورد عليه في البحوث بأن الكلام ليس في مجرد تسمية هذا الاستعمال بكونه استعمالا مجازيا ام لا، بل الاشكال في أن النسبة إلى ما هو له، تختلف سنخا عن النسبة إلى غير ما هو له، فلا يمكن استعمال قوله "رفع عن امتي تسعة" فيهما معا، لأنه من الاستعمال في معنيين، بعد عدم وجود جامع بينهما، لتباين النسبتين سنخاً، فان المقام من قبيل التغير بين النسبة الابتدائية والظرفية، فانهما لا يمكن جمعهما في واحد، فان المشكلة عدم جامع بين نسبتين متغايرتين ذاتا، لا في كون هذا الاستعمال مجازيا او حقيقيا^(٢).

ولكن يمكن الجواب عن هذا الايراد، بأن المجاز في الاسناد بلحاظ رفع الافعال المذكورة في الحديث يكون بنحو المجاز الادعائي، وليس من قبيل اختلاف المعنى الاستعمالي حتى تختلف النسبة الى ما ليس له، مع النسبة

١ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٦١ ولا يخفى أنه ذكر في البحوث تقريبا آخر للجواب، وهو أن يقال: الحكم المجهول حيث يكون بنفسه قابلا لرفع الشارع، بخلاف بقية الفقرات، حيث انها امور تكوينية لا تقبل الرفع الشرعي بنفسها، وانما يرفع حكمها، فيكون اسناد الرفع الى التسعة اسنادا للرفع الى المركب مما يقبل الرفع بنفسه وما لا يقبله، والمركب مما يقبل الرفع بنفسه وما لا يقبل الرفع ليس قابلا للرفع، فيكون اسناد الرفع الى التسعة اسنادا مجازيا، لأنه اسناد له الى ما لا يقبل الرفع بنفسه، ثم اورد عليه بأن المركب قابل للرفع برفع احد أجزائه، وفيه أن المراد أن المركب مما يقبل الرفع وما لا يقبله غير قابل لرفعه بتمامه، والمفروض كون الغرض في رفع التسعة رفعها بتمامها لا رفع واحد منها وابقاء الباقي.

٤٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الى ما هو له، اختلافا ذاتيا، فلا مانع أن يقول الشارع "ما لا يعلمون وما اضطروا اليه وما لا يطبقون"^(١)، هذه الثلاثة مرفوعة، ويكون مراده الجدي من رفع ما لا يعلمون، رفع نفسه، لكونه حكما قابلا للرفع، ومن رفع ما اضطروا اليه وما لا يطبقون، رفع حكمهما، ومن الغريب ما في مباحث الاصول من أن الفرض والادعاء الذي هو مؤونة زائدة لا يمكن إثباته بالإطلاق، فإنّ دلالة الموصول بالإطلاق على شموله للحكم والموضوع معا فرع ادعاء نسبة حقيقية بين الرفع والموضوع من قبل المتكلم، فيجب أن يثبت ذلك أولا حتى يترتب عليه الإطلاق، ولم يثبت ذلك^(٢)، فان شمول رفع ما لا يعلمون للحكم المجهول يكون من الشمول للفرد الحقيقي، لكونه قابلا للرفع بنفسه، دون الادعائي، والمنع عن ظهور "ما لا يعلمون في شمول الحكم المجهول غير عرفي جدا.

هذا ويمكن الجواب عن القرينة الثانية بجواب آخر، وهو دعوى المجاز في التقدير في نفس الفقرات، فحينما يقول "ما اضطروا اليه" تشكل قرينة على أن المراد رفع حكمه لعدم كونه قابلا للرفع بنفسه، وهذا لا يعني المجاز في قوله "رفع عن امتي تسعة" اذ يكون مصداق التسعة الحكم المجهول وحكم ما اضطروا اليه وهكذا.

وأما القرينة الثالثة فجوابها أن الثقل وان كان في متعلق التكليف اولاً وبالذات، لكنه يوجب كون امر المولى به ثقيل عرفا، فلا مانع من إسناد

١ - ذكرت هذه الفقرة حتى لا يشتبه اسناد الرفع الى المذكورات على نحو المجاز الادعائي هنا مع مسلك الرفع الادعائي الذي يعني ادعاء عدم المذكورات في الخارج بغرض نفي احكامها، والذي سيأتي أنه لا يتم بلخاظ فقرة ما لا يطبقون.

اصالة البراءة ٤٧

الرفع إلى الحكم، باعتبار كونه سبباً لوقوع المكلف في كلفة وثقل.
وأما القرينة الرابعة فأجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنها انما تتم فيما إذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمة المكلف، وأما إذا كان ظرفهما الشرع كان متعلقهما هو الحكم، وظاهر الحديث الشريف ان ظرف الرفع هو الإسلام، بقرينة قوله "رفع عن أمتي" فانه قرينة على انه رفع التسعة في الشريعة الإسلامية^(١).

وفيه أن ظاهر قوله "رفع عن أمتي" هو أن ظرف الرفع فيه أي الوعاء الذي كان الرفع بلحاظه هو وعاء ذمة الأمة، لا وعاء التشريع.
والجواب الصحيح عن هذه القرينة أن يقال ان الرفع الظاهري يتعلق اولا وبالذات بالتكليف المجهول، فانه هو الذي يتعلق به الرفع او الوضع الظاهريان، ولو نسب الى الموضوع المشكوك في الشبهة الموضوعية، فيكون ثانيا وبالعرض، نعم الوضع الواقعي يتعلق بالفعل الواجب، والشاهد على ما ذكرناه أنه لو تمت هذه القرينة لزم اختصاص "رفع عن أمتي ما لا يعلمون" بالفعل المشكوك الوجوب، دون مشكوك الحرمة، لأنه لا يوضع على المكلف، وانما يحرم المكلف منه ويزجر عنه، بل لا يبقى له مورد عادة حتى في الشبهات الموضوعية الوجوبية، لأن مورد البراءة فيها هو الشك في تحقق الموضوع، فتغاير ما يوضع على المكلف وهو الفعل الواجب عما لا يعلم به وهو تحقق الموضوع وشرط الوجوب.

وأما القرينة الخامسة فقد اجيب عنها بجوابين:

الجواب الاول: ما مر من أن الموصول لم يستعمل في الفعل ولا في

٤٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الحكم، بل استعمل في معناه المبهم المرادف لمفهوم الشيء، غاية الأمر أنه ينطبق على الفعل مرة، وعلى الحكم أخرى، واختلاف المصاديق لا يوجب تعدد المعنى المستعمل فيه، فرفع الشيء المجهول كما ينطبق على الموضوع المجهول في الشبهة الموضوعية -سواء شك في وجود الموضوع كما لو شك في تحقق سبب صلاة الآيات او شك في انطباق عنوان الموضوع للحكم على الفرد الخارجي كالماع المشكوك الخمرية- كذلك ينطبق على الحكم المجهول في الشبهة الحكمية.

وقد نوقش في هذا الجواب بمناقشتين:

٢- ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن ما لا يعلمون لا ينطبق على الموضوع الخارجي، لأن الموضوع الخارجي ذاته معلومة، وانما الشك في عنوانه، وأنه هل ينطبق عليه عنوان الخمر ام لا، وهذا بخلاف الحكم، فانه مشكوك بنفسه، فلا بد أن يراد مما لا يعلمون الحكم المجهول، نعم لافرق بين كونه حكماً جزئياً مجهولاً او حكماً كلياً مجهولاً، فدعوى اختصاص ما لا يعلمون في الحديث بالشبهات الموضوعية باطل^(١).

ولكن يرد على هذه المناقشة أولاً: انها لا تأتي في ما اذا شك في وجود الموضوع، كالشك في وجود سبب صلاة الآيات كالزلال، وحينئذ يتمسك بعدم القول بالفصل لاثبات البراءة في موارد الشك في العنوان.

وثانياً: انه لا محذور في تطبيق عنوان ما لا يعلمون على العنوان المشكوك، فيكون خمرية هذا الماع مما لا يعلمون، او فقل ان كون شره شرب الخمر مما لا يعلمون.

٢- ما يقال من أن كيفية الرفع الظاهري للتكليف المجهول تختلف في اللحاظ عن كيفية الرفع الظاهري لما يشك في كونه خمرا مثلا، فان الرفع الظاهري لا بد أن يكون بلحاظ الحكم المشكوك فيكون الرفع الظاهري في الثاني بلحاظ حرمة المجهولة والجمع بينهما في قوله "رفع ما لا يعلمون" خلاف الظاهر.

وفيه أنه لامحذور في ارادة الجامع، سواء اريد من الرفع هو الرفع الادعائي، فيقال "كل ما لاتعلمه فكأنه ليس بموجود" ويكون الغرض منه نفى وجوب الاحتياط سواء كان المجهول خمرية مايع مثلا او حرمة شرب التتن، او اريد منه الرفع عن وعاء التشريع وهو في فقرة ما لا يعلمون يكون بمعنى الرفع الظاهري أي عدم ايجاب الاحتياط، فيقال "كل ما لاتعلمه فلايجب الاحتياط من أجله" فلايجب الاحتياط من اجل ما يشك في كونه مصداقا للحرام، ومن أجل الحكم المشكوك ايضا، وهكذا لو اريد منه الرفع عن وعاء الذمة والعهدة، فلايستلزم أي منهما تبعة على عهدة المكلف.

الجواب الثاني: ان شمول الحديث للشبهات الموضوعية لا يقتضى إرادة الفعل من الموصول، بل يكفي فيه إرادة الحكم منه، باعتبار أن مفاده حينئذ أن الحكم المجهول مرفوع، سواء كان الحكم مجهول كلياً، كما في الشبهات الحكمية، او جزئياً كما في الشبهات الموضوعية.

وقد يقال بتعين هذا الجواب، ببيان أن المجهول في الشبهة الموضوعية ما عدا حكمها انما هو موضوعها كالزئزال في صلاة الآيات او خمرية المايغ، ووحدة السياق مع سائر الفقرات يقتضي ارادة فعل المكلف، على أن الموضوع لا يوضع على المكلف حتى يرفع عنه، وانما الذي يوضع عليه هو الفعل، وذلك في الواجبات فقط، والا فالحرام لا يوضع عليه، وانما يزجر

٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

عنه، نعم لو كان المراد من الرفع هو الرفع الادعائي لم يكن مانع من رفع الموضوع المجهول بمعنى اعتبار عدمه ظاهراً، وكذا لو كان المراد من الرفع الرفع عن عالم التشريع كان معناه رفعه ظاهراً عن كونه موضوعاً للتكليف المشكوك.

ولكن مرّ أنه لا مانع من صدق الرفع الظاهري لموضوع الوجوب او الحرمة في قبال وضعهما الظاهري، بمعنى كونهما في ظرف الشك منشأً لوجوب الاحتياط، وأما قرينية وحدة السياق مع سائر الفقرات فقد مر الجواب عنه، وعليه فالظاهر تمامية كلا الجوابين.

هذا وقد يجاب عن هذا الايراد الثالث بأن الالتزام بكون المراد من "ما لا يعلمون" هو الفعل لا يمنع عن شمول الحديث للشبهات الحكمية وذلك بتقريبين:

احدهما: ما حكى عن السيد المجدد الشيرازي "قده" من أنه يمكن أن يجاب عن الاشكال على شمول "ما لا يعلمون" للحكم المشكوك بأنه حتى لو أريد من الموصول الفعل الواجب أو المحرّم لم يكن مانع عن عمومته للشبهات الحكمية أيضاً، وان كان الجهل في الشبهات الموضوعية بعنوان الفعل، والجهل في الشبهات الحكمية بحكم الفعل، مع معلومية عنوانه، فيكون انطباق عنوان الحرام على شرب التتن مثلاً مما لا يعلمون فيرفع عن المكلف^(١).

واورد عليه صاحب الكفاية بأنه لا يدفع اشكال كون شمول "ما لا

١ - نقل صاحب الكفاية هذا الكلام في حاشية الرسائل بلا تسمية القائل، ونُسب ذلك في بعض الكتب ككتاب "المحاضرات مباحث في اصول الفقه ج٢ ص٢٠٣" الى السيد المجدد الشيرازي "ره" لكن لم نجده في تقارير بحثه.

اصالة البراءة ٥١

يعلمون" للشبهات الحكمية منافيا لوحدة السياق، فإن الإكراه والاضطرار إنّما يتعلّقان بالافعال بعناوينها، لا بما هي واجبة أو محرّمة، كما لا يخفى؛ فالموصول فيما اضطرّوا وما استكروهوا عبارة من الأفعال بعناوينها، بخلافه فيما لا يعلمون، فإنّه يكون عبارة عنها بما هي واجبة أو محرّمة^(١).

ويمكن أن يدفع اشكال صاحب الكفاية -مضافا الى أن هذا المقدار لا ينافي وحدة السياق عرفا، بعد ارادة ما ينطبق على فعل المكلف في الجميع- بأنّه قد يضطر الانسان الى فعل الحرام بعنوان الحرام، كما لو اراد أن يري لظالم أنه ليس ملتزما بالشرعية، حتى يرتفع ظلمه عنه، فاختار فعلا محرما. فالانصاف تمامية هذا التقريب، فانه لا مانع من انطباق "رفع ما لا يعلمون" على عنوان الحرام المجهول مثلا، او على كون ارتكاب شرب التنن مثلا ارتكاب الحرام، فيدل حديث الرفع على كونه مرفوعا عن الامة ظاهرا، أي ليس موجبا للثقل عليهم بأن يكون مستتبعا لوجوب الاحتياط، او فقل يدلّ على رفع ارتكابه عن عالم المسؤولية والتبعة، ولا وجه لاختصاصه بعنوان الفعل المجهول، حتى يقال بأن الفعل المجهول ظاهر في الجهل بعنوانه الذاتي، والفعل في الشبهة الحكمية معلوم، وانما حكمه مجهول، فشمول له يكون على وزان شمول "الرجل القائم" للرجل القائم ابوه، ولا اشكال في كونه خلاف الظاهر.

التقريب الثاني: ما ذكره بعض الاعلام في تعليقة البحوث من أنه بناء على ارادة الفعل من الموصول في "ما" فيكون معنى الحديث أنه رفع عن الامة الفعل الذي ارتكبه جهلا بالحكم او الموضوع، او الفعل الذي ارتكبه

٥٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

اضطرارا او اكرها او نسيانا او خطأ، نعم تأتي على هذا التفسير شبهة اختصاص الرفع بموارد صدور الفعل عن المكلف في مورد الجهل غفلة أو لكون الجهل جهلا مركبا، وهذا غير البراءة المبحوث عنها، فيكون وزان حديث الرفع وزان قوله "من ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه" فتأمل جيدا^(١). ويرد عليه أولاً: انه ليس عنوان "ما لا يعلمون" مساوقا لعنوان ما صدر من المكلف جهلا، فلا وجه لحمله عليه، وثانيا: لو كان التعبير أنه رفع عن الأمة ما ارتكبه جهلا، كان شاملا للجهل مع الالتفات، نعم لو كان المكلف عالما بأن وظيفته الظاهرية هو الاحتياط، لم يصدق أنه جاهل بقول مطلق.

فقه الحديث

يقع الكلام في فقه حديث الرفع ضمن جهات:

الجهة الاولى: ان التعبير بالرفع ظاهر في اعدام الشيء الموجود، وأما المنع عن تأثير مقتضى الوجود فيسمى دفعا، وحينئذ فقد يقال: ان التعبير بالرفع في الحديث يعني ثبوت هذه الاحكام في زمان سابق، مع عدم ثبوتها في أي زمان، لا في هذه الأمة ولا في الامم السابقة، فهل يعقل التكليف بما لا يطاق او العقاب على الخطأ او النسيان ونحو ذلك.

واجاب عنه المحقق النائيني "قده" على ما حكى عنه بأنه لا فرق بين الرفع والدفع، على ما هو مقتضى التحقيق من احتياج الممكن الى العلة حدوثا وبقاء، وعليه فالرفع أيضاً يزاحم المقتضي في تأثيره في اليجاد في الآتات المتجددة، وهذا هو الدفع.

وفيه ان ادخال الابحاث الفلسفية في الاستظهارات العرفية غير صحيح،

فان كون الممكن بحاجة الى العلة حدوثا وبقاءا، لا يستلزم اتحاد مفهوم الرفع والدفع لغة، لإمكان أن يكون الرفع موضوعاً لخصوص المنع عن تأثير المقتضى بقاء، بعد فرض تأثيره في حدوث الشيء، وغاية ما ذكره كون الدفع صادقا على الرفع، لكنه لا بد أن يثبت صدق الرفع على الدفع .
وكيف كان فالصحيح ان يجاب عنه بأحد وجوه:

الوجه الاول: ان يقال ان إطلاق الرفع في هذا الحديث باعتبار ثبوت كل

من هذه الفقرات -و لو في الجملة- في الامم السابقة، والقرينة عليه التعبير بانه رفع عن امتي او وضع عن هذه الامة، ولا يظهر من هذا التعبير الوضع على هذه الأمة سابقا، لكفاية لحاظ الأمم كمجموعة واحدة مستمرة، كما يقول الأب لولده الثاني، رفعت عنك وجوب شراء الخبز، وذلك بلحاظ أنه كان يوجب على ولده الاول ذلك سابقا، فقد كان يجب على الامم السابقة او بعضهم الاحتياط في جملة من الشبهات مع عدم وجوبه علينا، وقد كان يجب عليهم ما لا يطبقونه طاقة عرفية، ولو من باب العقوبة عليهم، فقد قال تعالى "و لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا"، كما قد كانوا يعاقبون على ترك التحفظ من النسيان والخطأ ونحوهما، فان التحفظ منهما كثيرا ما يكون باختيار المكلف، ولكن الشارع لم يوجب علينا التحفظ من ذلك وهكذا، والشاهد على عدم قبح العقاب على ذلك قوله تعالى "ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا ا أخطأنا" فانه لو كان ذلك قبيحا لكان الدعاء به مستهجنا، وكان مثل أن يقال "ربنا لا تظلمنا".

ولا يخفى أنه من الناحية الفقهية اذا علم المكلف بأنه لو لم يتحفظ يطرأ عليه النسيان، فيجب عليه التحفظ ان كان بعد فعالية الوجوب، بالاتفاق، وبلى وقبلها على المختار من لزوم تحصيل المقدمات المفوتة قبل فعالية التكليف،

٥٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وينصرف رفع النسيان عنه، كما ينصرف رفع ما اضطروا اليه عن الاضطرار بسوء الاختيار، وأما اذا شك في طرؤ النسيان، فالظاهر التفصيل بين الواجب والحرام، ففي الواجب نلتزم بوجود التحفظ بعد فعلية الوجوب، كما لو علم المكلف بأن عليه مقدار معين من صلاة القضاء، واحتمل أنه لو لم يكتبه في مكان فينسى ويقضي أقل من ذلك، فان مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم الامتثال في المستقبل لزوم التحفظ، واستصحاب عدم النسيان لا يصلح لاثبات لازمه العقلي وهو تحقق الامتثال، وأما في الحرام، فيجري استصحاب عدم تحقق الحرام في المستقبل، فلا تقتضي قاعدة الاشتغال لزوم التحفظ فيه .

الوجه الثاني: أن يقال بأن صدق الرفع لأجل ثبوت المقتضي القريب للوضع، ولو في الجملة، فيكون نظير ما إذا تحقق المقتضي لاعداد شخص، ثم عفي عنه أو حدث مانع آخر عن قتله، فيصح ان يقال عرفاً أنه ارتفع عنه القتل .

الوجه الثالث: أن يقال بأنه باعتبار الوضع الاثباتي أي اطلاق خطابات التكاليف ولو في الجملة .

والظاهر تمامية هذه الوجوه، ويمكن أن يكون اطلاق الرفع في مجموع الفقرات بلحاظ الملفق من هذه الوجوه، فمثلاً: الوجه الاول يكون منشأ صدق رفع ما لا يطيقون، والوجه الثاني منشأ صدق رفع ما لا يعلمون، والوجه الثالث، منشأ صدق رفع ما اضطروا اليه او استكروهوا عليه او بقية الفقرات .

الجهة الثانية: ان المحتملات في المرفوع الحقيقي في حديث الرفع

خمسة:

الاحتمال الاول: تقدير المؤاخذة، ولكن اورد عليه بأنه لا يتلائم مع فقرة "ما لا يعلمون" فانه لا يؤاخذ أحد على التكليف وانما على مخالفته، بينما أنه في سائر الفقرات يمكن المؤاخذة على الفعل المضطر اليه ونحوه، وفيه أن لا حاجة الى تقدير المؤاخذة عليه، بل يمكن ارادة المؤاخذة به، أي التبعة على المكلف بسببه، الا أن المهمّ في الاشكال كون التقدير خلاف الاصل أي خلاف الظاهر، كما سيأتي توضيحه.

الاحتمال الثاني: تقدير الأثر، كما عن الشيخ الأعظم "قده" فإما أن يراد منه جميع الآثار او يختصّ بالاثر المناسب، فان الاثر المناسب للتكليف المجهول هو وجوب الاحتياط لأجل التحفظ عليه، والعقاب على مخالفته، واشكاله ما مرّ من كون التقدير خلاف الاصل، أي خلاف الظاهر، فلا يصار اليه الا مع قرينة مفقودة في المقام.

ان قلت: حيث ان الظاهر الاولي من رفع شيء هو رفعه الحقيقي عن موطنه، وهذا غير محتمل في فقرة ما لا يعلمون، ولا في سائر فقرات حديث الرفع، أما في ما لا يعلمون فلكون رفعه الحقيقي مستلزما لاختصاص الاحكام الواقعية بالعالمين، وأما في سائر الفقرات مثل "ما اضطروا اليه" فلوجوده في موطنه وهو عالم التكوين، فتكون أصالة عدم التقدير متعارضة مع أصالة الحقيقة في معنى الرفع وأصالة ظهور أخذ العناوين المذكورة في الفقرات في كونها ملحوظة بما هي فانية في وجوداتها في وعاء التكوين.

قلت: ان الوجدان العرفي شاهد على كون التقدير بحاجة الى مؤنة اكثر، بعد كون القرينة على عدم ارادة الرفع الحقيقي او كون ظرف الرفع هو وعاء التشريع او ذمة المكلف موجودة، وهي في فقرة ما لا يعلمون ما مرّ منّا من أن ظاهر التعبير بما لا يعلمون، هو وجود الحكم واقعا، لكنه لا يعلم به

٥٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المكلف، فيكون رفعه عن الامة ظاهرا في رفعه الظاهري أي عدم ايجاب الاحتياط، والقريفة في سائر الفقرات هي صدور هذا الخطاب من الشارع بما هو شارع مع وضوح وجود الفعل المضطر اليه ونحوه بين الأمة تكويناً، فانعقد ظهوره في الرفع غير الحقيقي.

هذا وقد اجاب في البحوث عن هذا الاشكال بجواب آخر، وهو أننا حيث نعلم بأن المراد الجدي هو نفي الحكم عن هذه العناوين، لا نفيها تكويناً، وانما نشكّ في المراد الاستعمالي لألفاظها، وأنه هل كان بنحو المجاز في التقدير، او المجاز في الكلمة بأن لا يراد من الرفع الرفع الحقيقي، بل يراد منه الرفع الادعائي، او يراد منه الرفع عن عالم التشريع، فلا تجري أصالة الظهور في العناوين التسعة لإثبات كون المراد الاستعمالي من الرفع فيها الرفع الحقيقي، لما تقرر في محله من أن أصالة الظهور انما تجري لتشخيص المراد الجدي، وأما إذا كان المراد الجدي معلوماً، وكان الشك في المراد الاستعمالي فلا تجري أصالة الظهور، ولهذا لا تجري أصالة عدم التخصيص لإثبات التخصيص.

لكن توجد ميزة لأصالة عدم التقدير ولاجل ذلك تجري بلا معارض، وهي أنها تفيدنا في مجال كشف أن المرفوع في الارادة الجدية تمام الآثار، فانه بناء على التقدير لا يمكن إثبات ذلك، لان حذف المتعلق لا يفيد العموم بنظرنا^(١).

وقد اورد عليه بعض الاعلام بأن اثر أصالة ظهور الرفع في الرفع الحقيقي هو اثبات المجاز في التقدير، وحينئذ فلا يمكن اثبات أن المرفوع جميع الآثار، وبذلك تتحقق المعارضة بينها وبين أصالة عدم التقدير التي تكون

بصدد اثبات أن المرفوع جميع الآثار^(١).

وفيه أن معنى كلامه أنه لو ورد في خطاب "أكرم كل عالم" وعلمنا بعدم وجوب اكرام زيد، ولم نعلم أنه جاهل فيكون خروجه بالتخصيص او عالم فيكون خروجه بالتخصيص، فالى هنا يكون الصحيح عدم جريان اصالة عدم التخصيص في العام لاثبات كون خروج زيد عنه بالتخصيص، ولكن لو ورد في خطاب آخر "أكرم كل هاشمي" وعلمنا اجمالاً بتخصيص زيد من العام الاول او تخصيص عمرو الهاشمي من العام الثاني، فتجري أصالة عدم تخصيص العام الاول، لاثبات تخصيص العام الثاني بالنسبة الى عمرو الهاشمي، فيتعارض مع أصالة عدم تخصيص العام الثاني، فان هذا الكلام يعد غريباً، فانه بعد عدم بناء العقلاء على اجراء أصالة عدم التخصيص في "أكرم كل عالم" لاثبات خروج زيد بالتخصيص، وبناءهم على اجراء أصالة عدم التخصيص في "اكرم كل هاشمي" لاثبات وجوب اكرام عمرو الهاشمي، فلا مجال للمعارضة بينهما، والمقام من هذا القبيل.

نعم يرد على ما ذكره في البحوث أن ما ذكره انما يأتي في فرض كون القرينة على ارادة خلاف الظهور اجمالاً منفصلة، لكن المفروض في المقام أن القرينة متصلة فيمنع من انعقاد الظهورات المذكورة أي الظهور في عدم التقدير والظهور في ارادة الرفع الحقيقي للشيء عن موطنه.

الاحتمال الثالث: ارادة الرفع الادعائي للعناوين التسعة عن عالم التكوين،

بغرض نفي آثارها، وهذا ما يظهر من اغلب كلمات المحقق النائيني "قده" حيث ذكر أن رفع ما اضطروا اليه وما استكروهوا عليه لايشمل الاضطرار او

٥٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الاكراه على ترك واجب، كما لو حلف على اكرام فقير، ثم ترك اكرامه اضطرارا، فان الحديث لا يرفع وجوب الكفارة عنه، لأن مفاد حديث الرفع رفع الموجود ادعاء، ولا معني لرفع المعدوم، اذ مآله الى وضع الوجود، فمرجعه الى الوضع، لا الرفع، وارتكازية التقابل بين الوضع والرفع تقتضي عدم شمول الرفع للمعدوم^(١).

كما اختار السيد الامام "قده" هذا الوجه في معني الحديث، ولكن يرد عليه اولاً: أن هذا المعنى لا يتلائم مع قوله "و ما لا يطيقون" فانه لا اثر لنفيه الادعائي، بعد أن كان منتفياً حقيقة، اذ ليس لسان نفي وجود شيء ادعاء، لسانا مناسباً لنفي وجوبه، وانما اللسان المتناسب له نفي وجود موضوعه ادعاء.

وثانياً: ان المتناسب للنفي الادعائي أن يقال مثلاً على نحو النفي البسيط بنحو مفاد ليس التامة "لا كذب مع الاضطرار" او يقال على نحو النفي التركيبي بنحو مفاد ليس الناقصة "ما قلتَه في حال الاضطرار فليس بكذب"، وأما قوله "رفع ما اضطرروا اليه" فلم يعيّن فيه أن العالم الذي يرفع الفعل الصادر عن اضطرارٍ بلحاظه، هو عالم التكوين، حتى يكون رفعه عنه ادعائياً، فلعله عالم التشريع، او عالم التبعة والمسؤولية، فيكون رفعه عنهما حقيقياً.

الاحتمال الرابع: ارادة الرفع الحقيقي للعناوين التسعة عن عالم التشريع، أي عدم كونها موضوعاً للاحكام الالزامية، وهذا ما اختاره السيد الخوئي "قده"^(٢)، وهذا المعنى وان كان يتلائم مع جميع الفقرات، فيقال ان الحكم

١ - فوائد الاصول ج ٣ ص ١٢٨

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٠٠

المجهول مرفوع عن عالم التشريع رفعا ظاهريا، بلحاظ عدم ايجاب الاحتياط بالنسبة اليه، والفعل المضطر اليه مرفوع عن عالم التشريع، بلحاظ عدم كونه موضوعا للأحكام الالزامية، والفعل الذي لايطبقونه مرفوع عن عالم التشريع بلحاظ عدم تعلق الوجوب به وهكذا، الا أن هناك قرينة في الحديث على كون وعاء الرفع هو وعاء الذمة والمسؤولية، حيث ورد في الحديث "رفع عن امتي".

الاحتمال الخامس: ما هو المختار من ارادة الرفع عن وعاء ذمة المكلف، بمعنى رفع تبعة المذكورات عن رقبة المكلف، فليست ذمتهم مشغولة بها، على وزان قول امير المؤمنين (عليه السلام) "ذمتي بما اقول رهينة" أي مشغولة بما اقول، فما اقول في عنقي، والدليل على ما ذكرنا أن ظاهر قوله "رفع عن امتي ما اضطرروا اليه" أنه لولا هذا الحديث لكان ما اضطرروا اليه موضوعا على الأمة، ومن الواضح أن الحرام-الذي هو المتيقن من شمول رفع ما اضطرروا اليه- لا يوضع على الامة، وانما غايته الزجر عنه، واعتبار حرمان المكلف عنه، فيكون ذلك قرينة على أن المراد رفعه عن عالم ذمة المكلف وتبعته ومسؤوليته، ويشهد على ما ذكرناه ما عبّر في رواية ربيعي من أنه عفي عن أمتي الخطأ والنسيان والاستكراه، كما يشهد على ذلك الاستشهاد في رواية عمرو بن مروان على رفع الخطاء والنسيان بقوله تعالى "ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا".

وقد حكى في مباحث الاصول عن السيد الصدر "قده" أنه قال: ان مرادنا من الرفع عن عالم التشريع ليس عالم جعل الاحكام فقط، بل يشمل عالم الادانة والمسؤولية، والدليل على ذلك أن العرف يفهم شمول قوله "رفع ما اضطرروا اليه" لفرض الاضطرار الى ترك واجب، ولا يفرق في مقام فهمه

٦٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

للحديث بين ترك الواجب وفعل الحرام، مع أن ترك الواجب ليس موضوعاً لحكم شرعي حتى يرفع في حال الاضطرار عن كونه موضوعاً لهذا الحكم، فان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده^(١).

والظاهر عدم الحاجة الى الاستشهاد بالاضطرار الى ترك الواجب، فانه يبتني على انكار اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن تركه، وقد اختار هو ثبوت روح النهي، وهو المبعوضيه فيه، بشهادة الوجدان بأن من أحب شيئاً ابغض عدمه، بل لا يجدي هذا الاستشهاد، فانه لو ورد "رفع ما اضطرروا اليه" واحتمل كون الرفع بلحاظ عالم التشريع كان ذلك صالحاً للقرينية لعدم شمول الخطاب بمدلوله المطابقي للاضطرار الى ترك الواجب.

ثم انه يوجد فرق بين ما ذكرناه وبين ما ذكر في مباحث الاصول، حيث انا ذكرنا اختصاص الرفع بالرفع في عالم المسؤولية والادانة فقط، فلا يستفاد من الحديث أكثر من نفي تبعة ارتكاب الحرام مثلاً عن اضطرار او عن نسيان على المكلف، فلا تكون ذمته رهينة به، فلا يؤاخذ عليه مؤاخذه دنيوية او أخروية، ولا يستفاد منه بالمطابقة نفي حرمة، او ببقية الآثار، بينما أنه ذكر أن المراد ليس هو رفع المذكورات في عالم تشريع الاحكام فقط، فهو ينكر اختصاص الرفع به فقط ولا ينكر شموله له، وحينئذ فلا يرى وجه للالتزامه بثبوت التكليف في حق الناسي، الا أن يقول ان الوارد في الحديث عنوان رفع النسيان لاعنوان رفع الفعل الصادر عن نسيان، او عنوان رفع ما نسوا، ورفع حكم النسيان لا ينافي بقاء حكم المنسي او الفعل الصادر عن نسيان، ولكن الانصاف أن الظاهر من رفع النسيان هو رفع ما نسوا كما ان ظاهر رفع الخطاء هو رفع ما أخطأوا، كما ورد في بعض الروايات.

هذا وقد يقال بأن الثمرة العملية بين القول الثالث والرابع والخامس تظهر في أنه بناء على القول الثالث من كون مفاد الحديث الرفع الادعائي فلا يشمل الحديث فرض الاضطرار الى ترك الواجب او الاكراه عليه، حيث ان المعدوم لا يقبل الرفع الادعائي، ونتيجته أنه لا ينفى به الاثر الالزامي المترتب على ترك الواجب كالكفارة، وهذا ما ذكره المحقق النائيني "قده" بينما أنه على القول الرابع من كون مفاد الحديث الرفع عن عالم التشريع يدلّ الحديث على عدم كون ترك الواجب في حال الاضطرار او الاكراه موضوعا للحكم الالزامي، كما أنه على القول الخامس من كون مفاد الحديث الرفع عن عالم الادانة والمسؤولية فلا يكون ترك الواجب في هذا الحال مستتبعا لأية مؤاخذة وكفارة.

هذا والصحيح أنه على القول الثالث ايضا حيث ان الرفع في الحديث قد تعلق بعنوان "ما اضطروا اليه" وهذا العنوان وجودي في عالم التصور، وان انطبق خارجا على ترك الواجب احيانا، فلا مانع من ادعاء رفع ما اضطروا اليه، فيكون ترك الواجب في قوة عدم الترك، فينفى عنه آثار ترك الواجب ككفارة حنث النذر، ولكن لا يثبت به آثار الوجود، فلو فرض ترتب اثر على الوفاء فلا يحكم بترتبه في هذا المثال، فلم تظهر الثمرة بين هذه الاقوال بالنسبة الى نفي آثار ترك الواجب.

نعم قد تظهر الثمرة بينها في أنه بناء على القول الثالث تترتب على الفعل المضطر اليه او المكروه عليه الآثار الشرعية المترتبة على عدم ذلك الفعل، فمثلاً لو فرض أن موضوع جواز الائتمام هو العادل الذي لم يرتكب الزنا طول حياته، فلو اكراه على الزنا فهل ينفى بحديث الرفع آثار الزنا فقط كالحرمة والحد، أم يترتب عليه آثار ترك الزنا ايضا كجواز الائتمام، فعلى القول الثالث وهو الرفع الادعائي تترتب عليه هذه الآثار ايضا، حيث نزل وجود الفعل

٦٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المستكره عليه مثلا منزلة العدم، ولو طَبَّق ذلك على الاضطرار او الاكراه على ترك الواجب لزم منه نتيجة غريبة وهو ثبوت آثار فعل الواجب، هذا بينما أنه على بقية الاقوال كالقول الرابع والخامس مثلاً لا يثبت بحديث الرفع ترتب آثار نقيض ما اضطر اليه او استكره عليه، فان رفع هذا الزنا عن كونه موضوعاً للآثار في عالم تشريع الاحكام او عالم المسؤولية فلا يعني ذلك الا نفي اثر الزنا، لا ثبوت اثر تركه.

وكيف كان فتحصل أن الصحيح في معنى حديث الرفع هو القول الخامس.

الجهة الثالثة: قد يقال ان نتيجة القول المختار من كون المرفوع في حديث الرفع يكون بلحاظ عالم المسؤولية والادانة، ليست الا نفي المؤاخذة الأخروية او الدنيوية من كفارة او حد او تعزير، وهذا ينافي استشهاد الامام (عليه السلام) بفقرة "رفع عن امتي ما استكرهوا عليه" لاثبات بطلان العقد او الايقاع الصادرين عن اكراه، فقد ورد في صحيحة صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن (عليه السلام) في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أ يلزمه ذلك فقال لا، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) وضع عن امتي ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا^(١).

فهذه الصحيحة توافق قول من يقول بكون مفاد حديث الرفع رفع جميع الآثار الالزامية، إما بكون المقدر جميع الآثار، او بكون المراد من الرفع الرفع الادعائي للمذكورات واعتبارها كالمعدوم، او رفعها عن عالم التشريع، أي

اصالة البراءة ٦٣

عدم اخذها موضوعا لأي حكم الزامي، ولو فرض عدم ظهور حديث الرفع في نفسه في اكثر من رفع المؤاخذة فهذه الصحيحة تكشف عن كون المراد الواقعي منه رفع جميع الآثار، لا خصوص المؤاخذة. ويجاب عن هذا الاشكال بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما نقل عن المحقق الحائري "قده" من أنه يحتمل أن يكون المراد من قوله "أ يلزمه ذلك" السؤال عن أنه هل يلزمه اثم من ارتكابه لهذا الحلف بالطلاق ونحوه، فان المستفاد من بعض الروايات حرمة النفسية، ففي معتبرة إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) في حديث قال: سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك فحلف قال لا جناح عليه.

وفي معتبرة أبي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل حلف للسلطان بالطلاق والعتاق، فقال إذا خشى سيفه وسطوته فليس عليه شيء يا أبا بكر إن الله عز وجل يعفو والناس لا يعفون.

وفي صحيحة بن أبي عمير عن أبي أيوب عن معاذ بياع الأكسية قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إنا نستحلف بالطلاق والعتاق فما ترى أحلف لهم، فقال احلف لهم بما أرادوا إذا خفت.

وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له إنا نمّر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا وقد أدينا زكاتها فقال يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم ما شاءوا قلت جعلت فداك بالطلاق والعتاق قال بما شاءوا^(١).

فان تقييد الجواز بفرض الخوف يدل على حرمة تكليفها في حال الاختيار،

٦٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وأما حرمة الوضعية فهي ثابتة مطلقا.

ولكن هذا الجواب غير متجه، فان احتمال كون الصحيحة بصدد رفع الحرمة التكليفية في حال الاكراه غير عرفي، بعد أن كانت العامة ترى نفوذ الحلف بالطلاق ونحوه، وكانت هذه المسألة مطروحة في ذلك الزمان، كما يشهد لذلك اسئلة الرواة، بل نفس التعبير بأنه هل يلزمه ذلك، ظاهر في السؤال عن ترتب اثر وضعي على هذا الحلف.

الجواب الثاني: انه بعد ضرورة بطلان الحلف بالطلاق ونحوه حتى في فرض صدوره عن اختيار، فلا يكون هذا المورد من موارد تطبيق حديث "رفع ما استكروهوا عليه"، لأن مفاده رفع الاثر الثابت للفعل لولا الاكراه، والا فلو كان الفعل فاقدا للاثر في نفسه فتعليل عدم ترتب الاثر عليه بكونه مكرها عليه، وقد رفع ما استكروهوا عليه يكون بلا وجه، نظير تعليل من لايسافر للتجارة لعدم مال له بأني لم اسافر للتجارة، لأن الطريق غير مأمون، وعليه فلا بد من حمل استشهاد الامام (عليه السلام) في هذه الصحيحة بقول رسول الله (صلى الله عليه وآله) على التقية، فلا يمكن الاستدلال باستشهاد الامام على كون المراد من حديث الرفع رفع جميع الآثار.

واورد على هذا الجواب بأنه يستفاد من هذا الاستشهاد في الصحيحة امران: احدهما: كبروي وهو كون المراد من حديث الرفع رفع جميع الآثار، ثانيهما: صغروي وهو كون الحلف بالطلاق عن اكراه من صادق هذه الكبرى، وما علم تفصيلا بعدم كونه مرادا جديا للامام (عليه السلام) هو الظهور الثاني، وأما الظهور الاول فيحتمل كونه ناشئا عن الارادة الجدية، فيكون حجة بلا معارض.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الايراد، فانه ليس هناك ظهوران مستقلان، فعلم بالتقية في احدهما تفصيلا، وشك في الآخر، وانما يوجد في الصحيحة

ظهور مطابق واحد، وهو تطبيق الامام حديث الرفع على المورد، واستفادة الكبرى منها تكون بنحو الدلالة الالتزامية، والدلالة الالتزامية تابعة على المسلك الصحيح للدلالة المطابقة في الحجية.

والصحيح ان نقول في الايراد على هذا الجواب أن تطبيق حديث الرفع على المقام ليس تطبيقا مخالفا للواقع، حتى يكون غير مطابق للمراد الجدي، وانما هو تطبيق تنزلي، نظير ما ورد من استشهاد امير المؤمنين (عليه السلام) على لزوم طاعته ببيعة الناس معه بعد عثمان وأنه يحرم نكث بيعته، مع أنه قد ثبتت امامته بالنص، ووجب على الأمة طاعته من غير تأثير للبيعة في ذلك، ولكن لا يعني ذلك حملها على الجدل المحض، بل يمكن ان يكون لإمامته ووجوب طاعته سببان: احدهما النص، والآخر البيعة، فيوجب اجتماعهما تأكيد وجوب طاعته، فسكت الإمام (عليه السلام) عن بيان الأول، وتعرض لبيان الثاني لأجل كونه اقرب الى قبول عامة الناس في ذلك الزمان، وأبعد عن الاختلاف، فكذلك الحكم ببطلان الحلف بالطلاق عن اكراه يكون له سببان: احدهما: عدم نفوذه في نفسه، وثانيهما: كونه صادرا عن اكراه، فالاستناد الى السبب الثاني لوجود تقية في الاستناد الى السبب الاول، لا يعني كون هذا الاستناد غير مطابق للواقع، فالتقية في عدم الاستناد الى السبب الاول دون الاستناد الى الثاني.

الجواب الثالث: ان استشهاد الامام (عليه السلام) في هذه الصحيحة بحديث الرفع لاثبات عدم نفوذ الحلف الصادر عن اكراه، غاية أنه يفهم منه كون المراد من الحديث شاملا لنفي الامر بالوفاء بعقد او ايقاع صادر عن الاكراه، ولعل منشاه نحو توسعة في المؤاخذة بحيث تشمل الزام من التزم بشيء من عقد او ايقاع بوفاء بما التزم به، فلا يستفاد منه نفي جميع الآثار

٦٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

خاصة بالنسبة الى غير المذكورات في هذه الصحيحة.

ومن ذلك تبين أنه لا يمكن استفادة ارتفاع الحكم الواقعي في مورد النسيان، وانما يستفاد منه ان ما صدر في حال النسيان لايسجّل على عاتق المكلف، ولا يكون مسؤولاً عنه، وأما دعوى لغوية تكليف الناسي فجوابها أن شمول التكليف له حيث يكون باطلاق الجعل، فلا يوجد له مؤونة زائدة توجب لغوية شموله للناسي والغافل، ولو كان انتفاء الأثر موجبا للغوية شمول التكليف لزم عدم شمول التكليف لكل مورد لايترب عليه الاثر، كما لو قامت الامارة او الاصل على حكم الزامي مخالف للحكم الواقعي، وكذا في بعض دوران الأمر بين المحذورين، كما لو علم اجمالا ان هذا الفعل اما واجب او حرام، وفرض تساوي الوجوب والحرمة احتمالا ومحتملا، مع فرض وحدة الواقعة، بنحو لا يمكن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، وأما اقتضاء خطاب التكليف فليس هو كونه بداعي المحركة الفعلية حتى ينتفي هذا الداعي في مورد الناسي، بل هو كونه بداعي تحريك المكلف نحو الفعل على تقدير وصوله اليه، وهذا الداعي موجود في مورد الناسي، لأنه يتمكن من التحرك نحو الفعل على تقدير وصول التكليف اليه، نعم لا يوجد هذا الداعي في حق العاجز، لأنه في فرض العجز لايمكن تحرك المكلف نحو الفعل، حتى على تقدير وصول التكليف اليه.

وعليه فالتكليف الواقعي ثابت في حق الناسي والغافل والمعتقد بالخلاف خلافا للسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما"، فمن يرى امتناع اجتماع الامر والنهي فيشكل حكمه بصحة الضوء بالماء المغصوب في حال نسيان الغصب او الصلاة في المكان المغصوب كذلك.

الجهة الرابعة: وقع الكلام في انه بناء على استفادة رفع جميع الأحكام

اصالة البراءة ٦٧

من الحديث هل يشمل ذلك الاحكام الضمنية ام يختص بالاحكام الاستقلالية؟.

توضيح ذلك: أنه قد يترك المكلف جزءا او شرطا او يوجد مانعا في مركب ارتباطي، كالصلاة، خطأ او نسياناً او اضطراراً او اكراهاً، فهل يمكن تصحيح صلاته بحديث الرفع، ام لا؟، فاختار ذلك جماعة من الاعلام، بدعوى أن حديث الرفع يرفع اثر المنسي او المكروه على تركه، ونحو ذلك، وهو الجزئية والشرطية والمانعية، وحيث ان حديث الرفع حاكم على الخطابات الاولى، فتكون حاکمة على ادلة الاجزاء والشرائط والموانع، فتقيدها بغير هذه الحالات، وبذلك يحكم بصحة العمل، وانما قال صاحب الكفاية بذلك في فرض النسيان والخطاء والاكراه والاضطرار، دون عجز المكلف عن اتيان جزء من المركب، حيث ان رفع جزئته بقوله "ما لا يطيقون" خلاف الامتنان، فان معناه ثبوت التكليف بالباقي^(١)، وكان ينبغي له أن يخص كلامه بالعجز العقلي، فان العجز العرفي كالاضطرار العرفي، حيث انه لو لم يجر دليل رفع ما لا يطيقون -والذي ذكرنا أن مورده العجز العرفي والا ففي العجز العقلي لا معنى للامتنان برفع التكليف- لكان يجب الاتيان بتمام المركب، فيكون جريانه موافقا للامتنان.

وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه لامانع من التمسك بقوله "رفع عن امتي ما اضطروا اليه" لرفع مانعية المانع الذي صدر منه عن اضطرار، كزيادة السجدة عند قراءة آية السجدة الواجبة، او التكتف او قول آمين ونحوها، وأما ترك الجزء او الشرط عن اضطرار، فقد ذكر ابتداءً أن الحديث لا يشمل ذلك، لانه ليس لترك الجزء او الشرط اثر شرعي، وانما اثر تركهما بطلان

٦٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الصلاة عقلا، ثم اجاب عنه بأنه بعد ظهور الحديث في رفع ما اضطروا اليه ادعاء فاذا رأى الشارع أن ترك الجزء او الشرط عن اضطرار لا اثر له في التشريع، وأن الحكم معه الصحة وعدم الاعادة والقضاء، صحّ منه دعوى رفع ما اضطروا اليه، حيث يرى عدم الاثر له مطلقا، على ان رفع الاثر العقلي برفع منشأه ممكن، فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق الحديث، مع ان الرفع قد تعلق فيه بعنوان ما اضطّرّ اليه وهو من العناوين الوجودية^(١).

و فيه **اولا:** انه على القول المختار في حديث الرفع من رفع الفعل الصادر عن اضطرار ونحوه عن عالم مسؤولية المكلف، فلا يستفاد منه أكثر من عدم مؤاخذته على ذلك الفعل، فلا يدل على الاجتزاء به في مقام الامتثال وسقوط الاعادة والقضاء به.

وثانيا: ان ظاهر التعبير بـ "رفع عن امتي" في حديث الرفع هو رفع الأمر الثقيل عن ذمة الأمة، والجزئية والشرطية والمانعية ليس فيها أي ثقل على المكلف، فان الشرطية المطلقة للطهارة من الحدث بالنسبة الى الصلاة مثلا لا تنتزع من الامر الفعلي بالصلاة مع الطهارة، وانما تنتزع من قضية شرطية، وهي أنه كلما تعلق الامر بالصلاة فيتعلق بالصلاة مع الطهارة،

فمعنى شرطيتها المطلقة لحال العجز سقوط الامر الفعلي بالصلاة بالنسبة الى فاقد الطهورين، فترى أن ما يوجب الثقل ليس هو الشرطية، وانما هو الامر الفعلي، فاطلاق شرطية الطهارة للصلاة في حال العجز ليس فيه أي ثقل عليه، بل نتيجته هو سقوط التكليف بالصلاة في حقه، بخلاف ما لو فرض عدم شرطيته في هذا الحال؛ وبناء على ذلك فلا بد ان يكون المرفوع هو

التكليف بالمركب التام في حال نسيان جزء او شرط او الاضطرار الى تركهما ونحو ذلك، وعليه فالاضطرار الى ترك الجزء او الشرط او ايجاد المانع ان كان مستمرا الى آخر الوقت بحيث ادى الى ترك الواجب، فيوجب ذلك ارتفاع التكليف بالمركب التام، ولكن لا يقتضي تعلق الامر بالمركب الناقص الفاقد لذلك الجزء او الشرط المضطر الى تركهما، الا اذا دل دليل من الخارج على ذلك كقاعدة الميسور على فرض تماميتها او ما استفيد من الروايات في خصوص الصلاة من أنها لا تترك بحال،

ولتوضيح ذلك نقول: ان متعلق التكليف بالصلاة مثلا هو صرف وجود الصلاة، والصلاة التي يأتي بها المكلف في اول الوقت ليست متعلقة للامر، فلو اضطر الى ترك قراءة الفاتحة في هذه الصلاة فهو ليس مضطرا الى ترك الجزء، فان الواجب الاستقلالي لما كان هو صرف وجود المركب وهو الصلاة، فالواجب الضمني ايضا والذي يكون جزءا للواجب الاستقلالي هو صرف وجود الفاتحة المقترن بسائر الاجزاء والشرائط، فهو ليس مضطرا الى ترك ما ثبت له الجزئية، حتى يقال بأن مفاد حديث الرفع رفع حكم ما اضطرروا اليه، الذي هو الجزئية في المقام، نعم لو اضطر الى ترك قراءة الفاتحة في الصلاة الى آخر الوقت، فهو مضطر الى ترك ما ثبتت له الجزئية، ولكن نقول لا اشكال في ارتفاع حكمها الشرعي الذي هو الامر الفعلي الضمني بها في الصلاة، وأما الجزئية فليست حكما شرعيا، فان جزئيتها في حال الاضطرار تنتزع عن عدم افتراض بقاء الامر الاستقلالي الفعلي بالصلاة بعد ارتفاع الامر الضمني بقراءة الفاتحة فيها في حال الاضطرار، وحديث الرفع وان كان يدل على ارتفاع هذا الامر الضمني، لكنه لا يدل على ثبوت الامر بالصلاة الفاقدة لها، وما ذكرناه يجري في الاضطرار الى ايجاد مانع كلبس النجس في الصلاة، فانه في الاضطرار غير المستوعب لا يكون هو

٧٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

مضطرا الى ايجاد المانع في الواجب، وهو صرف وجود الصلاة، ودعوى كون مقتضى انحلالية المانعية ثبوت المانعية لكل فرد من افراد لبس النجس، فهذا الفرد من لبس النجس المضطر اليه له حكم شرعي، فيرتفع بحديث رفع ما اضطروا اليه، غير متجهة، فانه -مضافا الى أن لازمه جواز المبادرة الى الصلاة في سعة الوقت مع العلم باضطرابه في ذلك الزمان بايجاد مانع فيها، ولا أظن أن يلتزم به فقيه- ان معنى انحلالية المانعية هو الامر بصرف وجود صلاة مشروطة بعدم اقترانها بأي فرد من افراد لبس النجس، فلا يفرض في الاضطراب غير المستوعب حصول الاضطراب الى مخالفة الحكم الشرعي.

وأما في الاضطراب المستوعب فما يرتفع هو النهي الفعلي الضمني عن لبسه، وذلك بتبع ارتفاع الامر بالصلاة المقيدة بعدم لبسه، لكن ارتفاعه لا يساوق ثبوت الامر الفعلي بالصلاة الا بشرط من عدم لبس النجس، حتى ينتزع عنه ارتفاع المانعية في حال الاضطراب، نعم لو قلنا بأن مفاد حديث الرفع هو الرفع الادعائي فهو يعتبر عدم ما اضطر اليه، فلو اضطر الى ايجاد مانع فيعتبر نقيضه وهو عدم المانع، وأما لو اضطر الى ترك جزء الواجب فقد مرّ عن السيد الامام "قده" أنه استفاد من الحديث اعتبار عدم ترك ذلك الجزء، لغرض نفي اثر الترك، وهو بطلان العمل، لكن يرد عليه أنه ما لم يعتبر تحقق الجزء، فلا يتحقق الامتثال، فيحكم العقل بوجوب اعادة العمل لتحقيق الامتثال، ولا معنى للبطلان الا ذلك، ولم أر من التزم بانه يعتبر وجود ذلك الجزء، حتى تكون نتيجته الحكم بالصحة، والا لكان لازمه أن من اراد اتيان عمل من عقد او ايقاع، او واجب، وأكره او اضطرّ الى تركه، فيعتبر أنه اتى به، فيرتب عليه آثار وجوده، ولا أظنّ احدا يلتزم بذلك، وهذا يكشف إما عن عدم تمامية القول بكون مفاد الحديث الرفع الادعائي، او يكشف عن عدم اعتبار وجود الفعل عند الاضطراب الى تركه، إما يلحظ أن اعتبار رفع الترك

اصالة البراءة ٧١

المضطّرّ اليه لا يساوق اعتبار الوجود، او بلحاظ أن الاثر الشرعي مترتب على عدم ذلك الشيء ولو لم يستند تركه الى المكلف والحديث كما سيأتي لا يرفع الا الحكم الشرعي المترتب على فعل المكلف بما هو فعل مستند اليه، فلو اكره على الجماع فلا يرتفع وجوب غسل الجنابة، لأن موضوعه التقاء الختانيين او خروج المنى، ولو من دون استناد الى المكلف، وهنا ايضا لو اكره على ترك الطلاق فالأثر الشرعي المترتب على تركه وهو بقاء الزوجية ليس مترتبا على خصوص تركه المستند الى الزوج، بل على عدمه، ولو لم يستند اليه.

وبما ذكرناه اتضح أنه لا يمكن نفي وجوب القضاء في فرض الاضطرار المستوعب (بتقريب أن وجوب القضاء من احكام ما اضطر اليه، وهو ترك الواجب فيشملة حديث الرفع، فيكون العمل معه صحيحاً، إذ لا نعني بالصحة الا إسقاط القضاء) وذلك لأن حديث الرفع لا يرفع احكاما من قبيل وجوب القضاء، ولو لأجل أن موضوعه فوت الفريضة وان لم يستند الى المكلف، كما سيأتي ان شاء الله تعالى، والشاهد عليه أنه لم يشك أحد في وجوب قضاء الصلاة فيما إذا اضطر إلى تركها او اكره عليه رأساً.

ان قلت: ان ما ذكر من البيان في طرو عنوان الخطاء والنسيان والاضطرار ونحوه على ترك جزء في الصلاة مثلاً من أن حديث الرفع لا يثبت الامر بالمركب الفاقد له يجري بالنسبة إلى طرو عنوان ما لا يعلمون أيضاً، فإذا لم يعلم المكلف بجزئية شيء للصلاة مثلاً، فحديث الرفع وان دل على ارتفاع التكليف الفعلي بالمركب الواحد لذلك الجزء المشكوك، لكن لا يثبت التكليف الفعلي بالمركب الفاقد له.

قلت: ان سنخ الرفع في فقرة ما لا يعلمون يختلف مع سنخ الرفع في سائر

٧٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الفقرات، حيث ان رفع ما لا يعلمون ليس الا بمعنى الرفع الظاهري وعدم ايجاب الاحتياط، فالمكلف حينما يعلم إجمالاً بثبوت تكليف مردد بين الاقل لا بشرط من ذلك الجزء المشكوك، والاكثر، فحديث الرفع حيث يطبق على الامر المشكوك بذلك الجزء المشكوك، فيحصل بذلك التبعض في التنجز، حيث يكون وجوب الاقل متنجزاً على أي تقدير، سواء كان الامر الواقعي متعلقاً بالاقل لا بشرط او الاكثر، ولا يكون الامر بالاكثر متنجزاً بلحاظ هذا الجزء المشكوك، أي لو خالف هذا الامر من جهة تركه للجزء المشكوك مع اتيانه بالباقي كان معذوراً، بخلاف ما لو خالفه من جهة ترك سائر الأجزاء والشرائط.

بل بناء على ما يظهر من صاحب الكفاية من كون المرفوع في جميع الفقرات بمعنى واحد، وهو رفع الفعلية نقول حيث يعقل التبعض في الفعلية في تكليف واحد بالمركب بلحاظ اجزائه، فظاهر خطاب الامر وان كان هو الفعلية على أي تقدير، الا أن حديث رفع الامر الضمني بالجزء المشكوك يكون حاكماً عليه، ونتيجته أن التكليف اذا كان متعلقاً بالاقل لا بشرط كان فعلياً، وان كان متعلقاً بالاكثر كان فعلياً بلحاظ غير الجزء المشكوك، أي لا يرضى بمخالفة هذا الامر من ناحية ترك سائر الاجزاء والشرائط، وان اذن في مخالفته من ناحية ترك الجزء المشكوك.

وكيف كان فتحصل عدم تمامية القول بحكومة رفع النسيان وما اضطروا اليه وما استكروهوا عليه، على ادلة الجزئية والشرطية والمانعية، ولا يؤثر في هذا البحث القول بإمكان جعل الجزئية والشرطية والمانعية، كما عليه السيد الامام "قده" حيث ذكر أنه يمكن للشارع أن يأمر بالصلاة على نحو الاهمال ثم يقول "جعلت الركوع جزءاً للصلاة"، أو القول بعدم امكان جعلها، كما هو المختار، فان قول المولى بعد امره بالصلاة بأني جعلت الركوع جزءاً

اصالة البراءة ٧٣

للصلاة، مجرد تعبير اثباتي وبيان عرفي لجعل الامر بالصلاة مع الركوع، والا فمع عدم الامر بالصلاة مع الركوع ثبوتاً لا يمكن صيرورة الركوع جزءاً من الواجب، كما أنه ليس جزءاً مقوماً لماهية الصلاة لصدق الصلاة بدونه. فانه لولا اشكال عدم كون الجزئية ونحوها امراً ثقيلاً فلا يشملها حديث الرفع لم يكن أي محذور في شمول الحديث لها، فانه بناءً على المبنى الثاني فالجزئية ونحوها للواجب، وان لم تكن قابلة للجعل، ولكن يكفي في شمول حديث الرفع لها كون امرها بيد الشارع ولو بلحاظ كون منشأ انتزاعها بيده، فاذا امر المولى بالمركب المشتمل على جزء، ولم يأمر المضطر او المكره على ترك ذلك الجزء، بما عداه، انتزع منه جزئته في حال الاضطرار والاكراه، سواء بقي امره بالمركب التام او سقط رأساً، فان امر المولى بالمركب الناقص في حال الاضطرار او الاكراه صدق أنه رفع الجزئية في هذا الحال.

وعليه فلا يتجه ما في مباحث الاصول من أن الجزئية ونحوها حيث لا تكون قابلة للجعل الشرعي، وانما تنتزع الجزئية للمركب عن الامر بالمركب المشتمل على ذلك الجزء، وتنتزع الشرطية للشرط من الامر بالمشروط به، وتنتزع المانعية من الامر بالمشروط بعدم شيء، وعليه فلا تكون قابلة للرفع كذلك، فلا يشملها حديث الرفع^(١)، مضافاً الى ما في هذا التعبير من المسامحة، فان الجزئية تنتزع من قضية شرطية، وهي أنه كلما كان هناك امر بالمركب فهو متعلق بالمركب المشتمل على هذا الجزء، لا من الامر الفعلي بالمركب المشتمل على هذا الجزء، وهكذا الشرطية، ولذا مرّ أن مقتضى الشرطية المطلقة للطهارة من الحدث انتفاء الامر بالصلاة في حق فاقد

الطهورين.

الجهة الخامسة: انه قد ذكرت عدة نقوض على القول بدلالة حديث الرفع على ارتفاع جميع آثار التسعة المذكورة في الحديث، سواء بنحو المجاز في التقدير او بنحو الرفع الادعائي او الرفع عن عالم التشريع، حيث ادعي أن هناك احكاما قام النص او الضرورة او الاجماع على ثبوتها في حال صدور الفعل عن الخطاء او النسيان او الاضطرار او الاكراه، وامثلتها كثيرة نذكر أهمها:

١- ان هناك نصوص كثيرة دلت على ثبوت الحكم في خصوص بعض الافعال الخطائية، كقوله تعالى "و من قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله" حيث يستفاد منه ومن الروايات وجوب كفارة قتل الخطأ او وجوب الدية على القاتل خطأ في غير الخطاء المحض الذي تكون الدية فيه على العاقلة على مسلك المشهور (خلافاً للسيد الخوئي "قده" حيث استفاد من الأدلة أن الدية فيه على القاتل ايضاً، لكن يجب على عاقلته اداءها) وكذا ما دلّ على وجوب سجدة السهو عند تحقق موجباته كنسيان التشهد في الصلاة مثلاً، وكذا ما دل على وجب قضاء الصوم عند نسيان غسل الجنابة في صوم شهر رمضان، او وجوب اعادة الصلاة اذا صلى في النجس نسياناً، او وجوب ذبح الشاة عند الاضطرار الى التظليل في حال الاحرام.

٢- قامت الضرورة او الاجماع على صحة بيع المضطر مع أن وزان فقرة "رفع ما اضطرروا اليه" نفس وزان فقرة "رفع ما استكروهوا عليه" ويستدلون بها على عدم نفوذ بيع المكروه.

٣- لم يلتزم المشهور فيما نعلم بانه لو اضطر شخص الى اكل مال الغير لحفظ حياة نفسه أنه يرتفع عنه الضمان، كما لم يلتزموا برفع الضمان في

اتلاف مال الغير خطأ او نسيانا.

٤- لم يلتزم احد بارتفاع النجاسة او الجنابة عند تحقق سببهما - و هو الملاقاة مع النجس والجماع- خطأ او نسيانا او اضطرارا او اكراها، وهكذا لم يلتزموا بارتفاع وجوب القضاء عند ترك الاداء كذلك.

وحينئذ فيقال: انه من كثرة هذه الموارد يستكشف عدم ارادة رفع جميع الآثار من حديث الرفع بل خصوص المؤاخذة ونحوها. وقد اجيب عن هذه النقوض بعدة وجوه:

الجواب عن النقض الاول

أما النقض الاول فقد اجيب عنه بجوابين:

الجواب الاول: ما ذكره جمع من الأعلام، كصاحب الكفاية من أن حديث الرفع ناظر الى الاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الأولية، فيدل على كون عنوان الخطاء او النسيان او الاكراه او الاضطرار مانعا عن تأثير تلك العناوين الاولية في ثبوت هذه الأحكام، وذلك بأحد تقريبين:

١- ما ذكره صاحب الكفاية من أنه اذا كانت نفس هذه العناوين المذكورة في حديث الرفع مقتضية لثبوت احكام، كالخطأ في القتل والنسيان في ترك التشهد، فلا يعقل أن تكون في نفس الوقت مانعة عنها، وهذا يعني أنه لو احتمل ثبوت حكم جزائي مثلا على الخطأ في موردٍ، فلا يمكن التمسك بحديث الرفع لِنفيه^(١).

وفيه أنه بعد اطلاق حديث الرفع اثباتا فغاية ما يحاول في منع هذا الاطلاق هو دعوى وجود مقيد لبي عقلي، وهو امتناع كون عنوان واحد مقتضيا

٧٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

لحكم، وماعنا عنه معا، ولكن الصحيح أنا نستكشف من دليل مانعية عنوان الخطأ عن الحكم، عدم كونه مقتضيا له، وهذا واضح، اذا اريد من كون هذه العناوين مقتضية لحكم كونها موضوعا له شرعا، ومن كونها مانعة عنه هو عدم ثبوت ذلك الحكم عند وجودها، بل ان اريد من كونه مقتضيا كونه علة لملاك الحكم، فنقول: مضافا الى ذلك، أن اخذ عنوان موضوعا لحكم لا يعني كون ذلك العنوان علة لملاك ذلك الحكم، كما أنه لا يظهر من بيان انتفاء الحكم عند وجوده كونه علة لارتفاعه، فمثلا لا يدل حديث الرفع على كون الخطاء مثلا علة لارتفاع احكام الفعل الصادر خطأ، بل علته هو مصلحة التسهيل، فقد يكون نفس الفعل الصادر خطأ علة لملاك حكم، ولكن مصلحة التسهيل هي التي تكون علة لرفع ذلك الحكم.

٢- ما ذكره في البحوث من أن هذه العناوين الثانوية المذكورة في حديث الرفع تارة تؤخذ كمعرف للعنوان الأولي، فيكون المرفوع هو العنوان الأولي، والحيثيات التسعة الثانوية حيثيات تعليلية في الرفع كما هو الصحيح، ولا يشمل الآثار المترتبة على نفس هذه العناوين الثانوية، إذ ليس الحكم فيه مرتبا على العنوان الأولي، وأخرى تؤخذ موضوعا وقيدا في المرفوع، فلا يشمل الحديث الأحكام المترتبة على العنوان الأولي، وبما أنه غير محتمل ولا مناسب عرفا مع ظاهر الحديث، فيتعين الأول^(١)، وهذا هو المائز عنده بين المقام وبين دليل لاجرج ولا ضرر حيث يتمسك بعمومهما لنفي جعل الحكم الحرجي او الضرري^(٢).

وفيه أنه انما يوجد المجال لهذا البيان في خصوص عنوان النسيان والخطاء

١ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٥٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٤ ص ٤٣٩

من العناوين التسعة في الحديث، فيقال بأنه إما أن يكون الملحوظ في قوله "رفع عن امتي النسيان" هو نفس النسيان فينفي ثبوت اثر له، كاحتمال حرمة نسيان القرآن بعد حفظه، او يكون الملحوظ فيه هو المنسي، او فقل: الفعل الصادر عن نسيان، فينفي ثبوت اثر له، وحينئذ يتم ما ذكر من اختصاص الحديث بالثاني، فانه لا يبعد أن يقال انّ عنوان الخطأ والنسيان في حديث الرفع ظاهر في كونه كناية عما صدر خطأً او نسياناً، كما يشهد على ذلك ما في صحيحة صفوان من التعبير بدل الخطاء بأنه وضع عن امتي... ما أخطأوا، كما عبر في رواية ربي بانه عفي عن امتي الخطأ والنسيان والاستكراه، ومن الواضح أن ما يعفى عنه هو ما صدر عن الخطاء والنسيان والاستكراه، كما يشهد على ذلك الاستشهاد في رواية عمرو بن مروان على رفع الخطاء والنسيان بقوله تعالى "ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، فان من الواضح أن المراد من الآية عدم المؤاخذة على ما صدر عن نسيان او خطأ، وعليه فلا ينفي بحديث الرفع الحكم الذي يحتمل ترتبه على نفس النسيان من دون ملاحظة صدور شيء عن نسيان.

ولولا هذه النكتة التي ذكرناها لم يكن أي مانع عرفي من شمول "رفع عن امتي النسيان" لنفي آثار نفس النسيان، فان مقتضى اطلاق رفع النسيان نفي الآثار التي لو ثبتت على ذمة المكلف كان للنسيان دخل في فعالية تلك الآثار عرفاً، فكان ينفي ترتب الاثر على نفس النسيان، كحرمة نسيان القرآن بعد حفظه، او ايجابه الكفارة، كما ينفي ترتب الاثر على الفعل الصادر نسياناً كارتكاب محرمات الاحرام نسياناً.

هذا كله بلحاظ عنوان النسيان والخطاء، وأما عنوان "ما اضطرّوا اليه" او "استكروهوا عليه" وكذا عنوان "ما اخطأوا" الوارد في بعض روايات حديث الرفع، فمن الواضح عدم شمولها لآثار نفس الاضطرار او الاكراه او الخطاء،

٧٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فلا يمكن أن ينفي بها احتمال كون الاكراه على شيء او الاضطرار اليه موضوعا لوجوب الصدقة، سواء صدر عنه الفعل المكروه عليه او المضطر اليه ام لا، ولكنها كما يمكن أن ينفي بها الاثر الثابت للفعل المضطر اليه، او المكروه عليه، او الصادر خطأ بعنوان عام، كذلك يمكن أن ينفي بها الاثر المحتمل ثبوته لخصوص هذه الأفعال، فيمكن أن ينفي بها الكفارة المحتمل ثبوتها على الافطار الاكراهي لصوم شهر رمضان، كما ينفي بها الكفارة العامة الثابتة لطبيعي افطار صوم شهر رمضان، وهكذا يستفاد منها أن القتل الخطائي ليس موضوعا لحكم ثابت لمطلق القتل، وهو الحرمة او القصاص مثلا، ولا لحكم يحتمل جعله لخصوص القتل الخطائي، فيكون دليل وجوب الكفارة على القتل الخطائي مخصصا له.

الجواب الثاني: ما هو الصحيح من أن الجواب عن هذا النقض ينحصر بالالتزام بالتخصيص، فيكون مثل ما دل الدليل الخاص على عدم ارتفاع الحكم الثابت للعنوان الأولي بسبب الاضطرار كما في التظليل في حال الاحرام، فانه يوجب كفارة شاة في حال العمد والاضطرار، للدليل الخاص، وانما لا يوجب الكفارة في حال الجهل والنسيان لعموم قوله "أي رجل ركب امرا بجهالة فلاشيء عليه" كما ان الصيد حال الاحرام يوجب الكفارة اذا صدر عمدا او خطأ، للدليل الخاص، ومن الواضح أنه لا مجال في مثل ذلك للالتزام بالتخصص، والمهم أن موارد التخصيص ليست كثيرة حتى يوجب الالتزام بالتخصيص فيه وهن العموم، خصوصا بعد ما سيأتي من اختصاص حديث الرفع في غير فقرة ما لا يعلمون برفع المؤاخذة الأخروية او الدنيوية كالكفارة، فلا يشمل مثل ثبوت الدية في القتل الخطائي، ونحوها، ونظير المقام دليل نفي الحرج والضرر، فان قيام الدليل الخاص على ثبوت

حكم حرجي او ضرري، يكون من تخصيص عمومهما، وتظهر ثمرة الفرق بين التخصص والتخصيص في ما اذا تعارض خبران في اثبات حكم حرجي كوجوب الجهاد الابتدائي وعدمه، فبناء على التخصص يمكن جعل قوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج" مرجحا للخبر النافي، بينما أنه على القول بالتخصص فقد تصل النوبة الى عام متوسط روائي يدل بعمومه على وجوب الجهاد الابتدائي، وتظهر ثمرته ايضا في أنه لو كان فعل حرجي مورد دوران الامر بين المحذورين، فبناء على القول بالتخصص يكون مخيرا بين فعله وتركه، بينما أنه على القول بالتخصص يثبت حرمة تمسكا بعموم دليل لالحرج النافي لاحتمال وجوبه الحرجي.

الجواب عن النقض الثاني

أما النقض الثاني وهو النقض بصحة بيع المضطر، كما لو كان ولده مريضا فاحتاج الى مال لاجل علاجه او اجبره ظالم باعطاء مال اليه فاضطر الى بيع داره لتهيئة ذلك المال، فاجاب عنه الاعلام أن حديث الرفع امتناني، بقريئة كلمة "رفع عن" الظاهرة في رفع الامر الثقيل، وايضا التعبير بالأمة او أمتي في بيان الرفع عنهم، فانه من السنة التحبب والتلطف، فلا يشمل المورد الذي يلزم من جريانه خلاف الامتنان في حق من يجري الحديث بالنسبة اليه، والمقام من هذا القبيل، اذ لو حكم بعدم نفوذ بيع المضطر حُرْم من التصرف في الثمن ولم يتوصل الى غرضه، وهذا خلاف الامتنان في حقه، بخلاف المكره، ولذا لو فرض كون رفع صحة بيع المضطرّ موافقا للامتنان في حقه جرى الحديث بالنسبة اليه، ومثّل له السيد الخوئي "قده" بما لو اكره شخص على الجامع بين بيع داره وطلاق زوجته، بأن قال له ظالم "إما بيع دارك او طلق زوجتك والا فسوف اسجنك" فاختار البيع او اختار طلاق زوجته، فان

٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ما اختاره وان لم يكن مصداقا لما أكره عليه، لانه لا يقال انه أكره على بيع داره مثلا، ولكن لما باعه فيصدق انه اضطرّ الى بيع داره، لدفع شر الظالم، وهكذا لو اختار طلاق زوجته، ورفع صحة هذا البيع او الطلاق المضطر اليه موافق للامتنان عليه، فلا يقاس بسائر موارد الاضطرار، حيث ان رفعها فيها خلاف الامتنان على المضطر^(١).

ويمكن أن يمثل لموارد امتنانية رفع صحة عقد المضطر، بالبيع مع توهم الاكراه من دون اكراه واقعا، او ما اذا باع شخص داره لاجل الخوف من ظلم الظالم لو لم يبعه مع أنه لم يهدده بشيء، فانه يصدق الاضطرار دون الاكراه، ولكن مع ذلك يكون الحكم ببطان بيعه موافقا للامتنان.

كما أنه قد يكون الشخص مكرها ولكن يكون الحكم ببطان عقده او ايقاعه خلاف الامتنان في حقه، كما لو هددت الزوجة زوجها، فقالت له: ان لم تطلقني حتى اتزوج من فلان فأزني، فطلقها زوجها من اجل الاحتراز عن وقوع زوجته في الزنا، فلو حكم الشارع ببطان هذا الطلاق لم يفرح ابدأ، لفوات غرضه من عدم وقوع زوجته في محذور الزنا، وهكذا لو أكره الاب على تزويج ابنته من شخص، والاب في طول الاكراه يريد تحقق الزوجية، حتى لا تقع البنت في الزنا، فيكون الحكم ببطان هذا الزواج خلاف الامتنان في حقه.

اقول: الصحيح أن ملاك الحكم في جميع هذ الموارد هو لزوم رضا من ينشأ العقد او الايقاع بالنتيجة القانونية لانشاءه، وهذا هو المستفاد من اعتبار التراضي في قوله تعالى "تجارة عن تراض منكم" وفي غالب موارد الاكراه ينتفي هذا الرضا، كما أنه في غالب موارد الاضطرار هذا الرضا موجود، فلو

انعكس الحال ورضي المكره بالنتيجة القانونية كالزوجية او الطلاق لم يشمله قوله "رفع عن امتي ما استكرهوا عليه" بل ولا قوله "لا يمين مع استكراه" فان سيافه سياق الامتنان ايضا، فلا يشمل المقام.

وكيف كان فيرد على المثال الاول الذي ذكره السيد الخوئي "فده" أنه كما لا يصدق الاكراه على الفرد في مورد الاكراه على الجامع، كذلك لا يصدق الاضطرار الى ذلك الفرد، فانه قبل اختيار بيع الدار لم يكن يصدق عليه انه مضطر الى بيع الدار، وانما كان مضطراً الى الجامع بين بيع الدار وطلاق الزوجة، فكيف انقلب الاضطرار الى الجامع الى الاضطرار الى الفرد بعد اختياره، فان اختيار الفرد لا يوجب انقلاب الواقع عما عليه، فهو نظير الاضطرار الى شرب احد المائين النجسين لا بعينه، فان اختيار واحد منهما لدفع الاضطرار لا يجعله مصداقاً للمضطر اليه، والا لكان يجري هذا البيان في الاكراه ايضا، نعم نلتزم ببطلان ما يختاره من العقد لفقد الرضا المعاملي فيه.

الجواب عن النقض الثالث

وأما النقض الثالث، وهو الحكم بضمان من اتلف مال الغير خطأ او نسيانا او اضطرارا او اكراها، فاجيب عنه بثلاثة اجوبة:

١- ما ذكره جماعة كالسيد الخوئي "فده" من أنه يعتبر في جريان حديث الرفع عدم كونه خلاف الامتنان في حق الغير، والحكم بعدم الضمان في المثال منافٍ للامتنان على المالك.

وفيه اولاً: النقض بمورد الاكراه، حيث انه لو أكره ظالم شخصاً على بيع داره، فباعه من زيد، فالحكم ببطلان بيعه يكون خلاف الامتنان في حق زيد المشتري، مع أنه لم يستشكل احد في شمول حديث الرفع له، وكذا اذا

٨٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

أُتلف مسلم مال ذمي، خطأً او اضطراراً، فان المالك ليس من الأمة حتى يكون رفع الضمان عن المسلم الذي اتلف ماله منافياً للامتنان على الامة، ويبعد التزامه بعدم الضمان في مثله.

وثانياً: ان مفاد حديث الرفع وان كان هو الامتتان على الامة، لكن صدقه العرفي لا يتقوم بعدم كون رفع الحكم عمن شمله حديث الرفع منافياً للامتتان على غيره، فانه يكفي في كون الرفع امتناناً على الامة جميعاً، أن ذلك الغير ايضاً لو ابتلي بمثل ذلك انحلت مشكلته بسبب حديث الرفع، وهذا نظير كون قاعدة لا حرج امتناناً على الامة حيث قال تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج، ملة ابيكم ابراهيم" بينما أنه لا ينبغي أن يشكّ احد في رفع وجوب التمكين عن الزوجة اذا كان ذلك حرجياً عليها مع كونه باللحاظ الذي ذكره خلاف الامتتان في حق الزوج، بل قد يقال كما عليه السيد الامام "قده" بأن غاية ما يدل عليه حديث الرفع ونحوه كون الامتتان فيه نوعياً لا شخصياً، ولكن الانصاف أنه ان كان المقصود منه دعوى جريانه وان لزم منه خلاف الامتتان في موردٍ، فهو خلاف ظاهر سياق الحديث.

وأما النقص الذي اورده السيد الخوئي "قده" على القول بجريان مثل حديث الرفع او قاعدة لا حرج ولا ضرر مع كونه خلاف الامتتان في حق الغير بأن لازمه أنه لو رأى مالك البذر أنه لو لم يزرع في ارض فسوف يتلف ماله، ويتضرر بذلك، ولكنه لم يجد ارضاً مباحة لذلك، فيجوز له غضب ارض شخص مع اعطائه اجرة المثل، ولا أظن أن يلتزم به فقيه^(١)، ويمكن أن يجاب عنه بأنه من مورد تعارض الضررين عرفاً، حيث ان حرمان المالك عن

- ملكه ضرر عقلائي عليه، ولا اشكال في عدم شمول قاعدة لا ضرر لمثله.
- ٢- ما هو الصحيح كما سيأتي من انصراف حديث الرفع الى رفع الاحكام التي يكون لقصد المكلف دخلا عرفا في ثبوت تلك الاحكام كثبوت المجازاة على فعل، او ترتب الاثر على العقود والايقاعات، فيلحق الحديث ضعف الارادة في موارد العذر بفقد الارادة.
- ٣- أن يلتزم بتخصيص حديث الرفع، لو قام دليل قطعي على الضمان من تسالم الاصحاب ونحوه.

الجواب عن النقض الرابع

وأما النقض بمثل النجاسة والجنابة فقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن الظاهر من حديث الرفع رفع الآثار المترتبة على فعل المكلف بما هو فعل مستند اليه، والنجاسة موضوعها ملاقاتة النجس، وان لم تستند الى المكلف، وكذا الجنابة موضوعها التقاء الختانين او خروج المنى وان لم يستند الى المكلف، وهكذا وجوب القضاء موضوعه فوت الفريضة وان لم يستند الفوت الى المكلف.

فتحصل من مجموع كلمات السيد الخوئي أنه يشترط في جريان حديث الرفع في فقرة "رفع الخطاء وما اضطروا اليه وما استكروها عليه اربعة شروط: أن يكون موضوع الاثر الذي يراد رفعه هو الفعل المستند الى المكلف، وكون الاثر الذي يراد نفيه ثابتا للعناوين الاولى كما تقدم في الجواب عن النقض الاول، وعدم كون جريانه خلاف الامتنان بالنسبة الى من يجري في حقه، كما تقدم في الجواب عن النقض الثاني، وعدم كون جريانه منافيا للامتنان في حق الغير، كما تقدم في الجواب عن النقض الثالث.

اقول: الظاهر أن نكته الانصراف لا تختص بما ذكره، ويشهد لذلك أنه

٨٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ذكر هذا البيان في حديث رفع القلم عن الصبي والمجنون والنائم، مع أنه لا توجد فيه قرينة على كون الحكم المرفوع فيه مختصا بالفعل المستند الى المكلف، مثل ما ادعي من القرينة في حديث الرفع من كون ما اضطرروا اليه او استكروهوا عليه منطبقا على فعل المكلف.

بل نكتة الانصراف أن مفاد حديث الرفع ليس تعبديا محضاً، بل موافق للمرتكزات العقلائية، ومغروس في ذهن العرف في الجملة، فالعرف يفهم من هذا الخطاب الحاق الشارع بضعف الارادة في مورد الخطأ والنسيان والاضطرار والاكراه بفقد الارادة، فلو كان الأثر مترتباً على الفعل المستند الى المكلف، ولكن كان مقتضى اطلاق دليله عدم دخل قصد المكلف وارادته في ترتب ذلك الأثر، فبكون حديث الرفع منصرفاً عنه، كما في مثال "من اتلف مال الغير فهو له ضامن" فانه لا اشكال في أن موضوع الضمان هو الاتلاف المستند الى المكلف، ولكن ينصرف عنه الحديث، لكون ضمان مال الغير بملاك احترامه الثابت حتى لو كان الاتلاف بغير ارادة المتلف، وهذا الانصراف ليست نكته كون سياق حديث الرفع سياق الامتنان على الأمة، فلا بد أن لا يكون جريانه منافياً للامتنان في حق بقية افراد الأمة، بل نكته ما ذكرناه، ولذا تجري هذه النكتة في مثل حديث رفع القلم عن الصبي مع أنه ليس سياقه سياق الامتنان على غير الصبي ونحوه، فلو اتلف الصبي مال الغير يكون ضامناً له كما هو فتوى الفقهاء، ولا يخفى أن فقد الارادة لا ينافي استناد الفعل الى المكلف، فلو وقع النائم على مال الغير فكسره فيقال انه اتلف ذلك المال، مع عدم تعلق ارادته به، وهذا كما في الاحكام المجازاتية، فانها بمناسبة الحكم والموضوع تترتب على الفعل الصادر عن قصد وارادة، وكذا الالتزام بالوفاء بالعقود والايقاعات، فانه يترتب على ارادة المكلف لتحقيق نتيجة العقد او الايقاع.

وبذلك يظهر عدم شمول حديث الرفع لمثل ما لو ورد أن من يدخل مكة فليكن محرماً، وفرض اضطراره أو إكراهه على دخول مكة، فلا يرتفع وجوب الاحرام عنه، مع أن دخول مكة فعل مستند إلى المكلف، وأما تحريم دخول مكة بغير احرام، فمن الواضح عدم ارتفاعه به، لانصباب الحرمة على حصّة من فعل المكلف وهو ليس مضطراً أو مكرهاً عليها، ونحوه حرمة مسّ كتابة القران بغير وضوء فانها لا ترتفع بالاضطرار أو الاكراه على اصل المسّ اذا تمكن من الوضوء قبله.

ومما ذكرناه ظهر أنه لا بد من التفصيل في نفي الكفارة في موارد تحقق سببها عن اضطرار ونحوه بأنه ان كان ظاهر دليلها كونها بملاك العقوبة فنلتزم بارتفاعه في حال صدور سببها عن اضطرار، بخلاف ما احتملنا كونها بملاك جبر النقص الحاصل من ترك فعل أو ارتكابه، ككفارة تأخير قضاء صوم شهر رمضان أو ترك المبيت بمني، ولذا نقول ان ضمان مال الغير ليس بملاك العقوبة عرفاً، وانما هو بملاك احترام ماله وان شئت قلت لا يكون لقصد المتلف أي دخل عرفاً في ثبوت الضمان، فلا يرفعه الحديث وهكذا وجوب قضاء ما فات.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام في كتاب الأضواء والأراء أن الموقوف بحديث الرفع الآثار التي تعتبر نحو مؤاخذه وعقوبة وادانة، لا مطلق الآثار، فحديث الرفع لا يدل على بطلان بيع المكره، بل بطلانه من جهة أدلة اشتراط طيب النفس في صحة المعاملات، وما في صحيحة صفوان من تطبيق حديث الرفع على الحلف بالطلاق والعتاق مكرهاً، لا ينافي ما ذكرناه، فان المذكور في مورد الروايات جعل طلاق الزوجة وعتق العبد عقوبة على حنث اليمين، وهذه نحو عقوبة ومؤاخذه ترتفع بالاكراه، فلا يقاس بصحة المعاملة.

والسيد الصدر "قده" في الدورة السابقة جعل الميزان كون الأثر مترتباً على

٨٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الفعل المنتسب إلى المكلف بما هو منتسب إليه، بخلاف الآثار المترتبة على عنوان كيفما اتفق ولو من غير انتساب إلى المكلف كالنجاسة بالملاقاة، وهو ظاهر السيد الخوئي أيضاً في بعض تقريراته؛ ولهذا فصل السيد الخوئي في باب قضاء الصلاة، وأنه إذا كان موضوعه الفوت فلا يشمل الحديث، أما إذا كان موضوعه الترك المنتسب إلى المكلف فيشملة الحديث.

ويورد عليه أولاً: النقص بمثل الاتلاف في باب الأمانات، حيث لا يكون التلف فيها موجبا للضمان، بخلاف الاتلاف حتى إذا وقع نسياناً أو اضطراراً، وهو فعل منسوب إلى المكلف، فينبغي أن لا يترتب فيه الضمان طبقاً لهذا الميزان، مع أنه لا يكون مشمولاً للحديث جزماً- مع قطع النظر عن حيثية منافاته للامتثال في حق المالك- وكذلك من اضطرَّ أو نسي فأخرج حيواناً أو نباتاً من داخل الحرم إلى خارجه، فإنه يجب عليه ارجاعه إليه، مع أن موضوعه الاخراج المنتسب إلى المكلف، لا الخروج^(١)، وكذلك عنوان الافطار الموجب للقضاء في الصوم، إلى غير ذلك، بل وضوح عدم الفرق بين أن يكون القضاء موضوعه ترك الفريضة أو فوتها في عدم شمول الحديث لمثل هذا الحكم.

وثانياً: عدم وضوح نكته لهذا المعيار، فإن كانت نكته أن عنوان الاضطرار والاكراه صفة للفعل المضطرَّ إليه والمنتسب إلى المكلف، لا مثل

١ - المستفاد من الروايات أنه لا يجوز اخراج مثل الطير الذي يصف من الحرم، راجع: وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٨٢، والمتفاهم منه حرمة اخراجه حدوثاً وبقاءً، فالاضطرار او الاكراه على الاخراج حدوثاً لا يرفع حرمة بقاء ، ولم يرد في الروايات أن من أخرجه يجب عليه ارجاعه، فالمثال فرضي.

الملاقاة من العناوين التي ليست عناوين لفعل المكلف، فهذا لئن تمّ في مثل فقرة "ما اضطرّوا إليه وما استكروها عليه" فلا يتم في فقرة "ما لا يعلمون والنسيان".

وإن كان من جهة ما ذكره السيد الصدر "فده" في الدورة السابقة من أنّ العناوين التسعة تجعل اسناد الفعل الصادر من المكلف إلى الشخص ضعيفاً في نظر العرف، فلا يترتب عليه الأثر، فلا بد وأن يكون موضوع الأثر الفعل المنتسب إلى المكلف بما هو منتسب إليه، فهذا ممنوع جداً؛ إذ الانتساب تام حتى في موارد الاضطرار أو الاكراه أو النسيان والخطأ، ولهذا يكون القاتل خطأً قاتلاً حقيقةً، نعم هذه النكته توجب اختصاص الحديث بالفعل المنتسب إلى المكلف بما هو صادر عن اختياره وارادته، ولعلّه لهذا عدل في الدورة الثانية عن جعل المعيار كون الأثر مترتباً على الفعل المنتسب إلى المكلف، وجعل المعيار أضيق من ذلك، بأن يكون الفعل بما هو صادر عن ارادة المكلف واختياره موضوعاً لذلك الأثر، فإنّ العناوين المذكورة توجب ضعف الارادة والاختيار أو زوالها بالمرّة.

إلا أنّ هذه النكته أيضاً لا يمكن المساعدة عليها، وذلك: أولاً: أنّ بعض العناوين المذكورة لا تنافي الاختيار أصلاً، كما في (ما لا يعلمون) بل والنسيان أيضاً، خصوصاً إذا كان نسياناً للحكم، لا للموضوع، فإنّ الفعل المشكوك حكمه أيضاً يصدر عن المكلف بكامل وعيه واختياره.

وثانياً: أنّ الأثر إذا كان مترتباً على الفعل الاختياري والعمدي كان ارتفاعه في موارد الاضطرار والاكراه والخطأ على القاعدة، حتى لو لم يكن حديث

٨٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الرفع؛ لزوال قيد العمد والاختيار بطرؤ ذلك^(١).

اقول: أما ما ذكره حول صححة صفوان ففيه أن ترتب الطلاق على الحلف بالطلاق عند العامة ليس من باب العقوبة، وإنما هو من باب ترتب الأثر حيث تداول بينهم أن الرجل كان يقول للعشار مثلاً "ان كان عندي مال فزوجتي طالق" فكانت العامة تقول بأنه اذا كان عنده مال فتكون زوجته طالقاً، وهذا يعني نفوذ هذا الحلف، لا العقوبة على حث الحلف.

وأما ما ذكره (من أن دعوى اختصاص حديث الرفع بالحكم الثابت للفعل بما هو صادر عن ارادة المكلف واختياره، لكون العناوين المذكورة توجب ضعف الارادة والاختيار أو زوالها بالمرّة لا تتم في عنوان "ما لا يعلمون" بل والنسيان أيضاً، خصوصاً إذا كان نسياناً للحكم لا للموضوع، فإنّ الفعل المشكوك حكمه أيضاً يصدر عن المكلف بكامل وعيه واختياره) ففيه أن نكته اختصاص الحديث بالأثر الذي اخذ في موضوعه القصد والارادة، هو عدم كون مفاد الحديث تعبدية محضاً، بل هو موافق للمرتكز العقلائي، ومن الواضح أن هذه النكته لا تجري في الرفع الظاهري لما لا يعلمون، وأما النسيان فان اريد به الفعل الصادر عن نسيان فهو صادر عن ضعف ارادة، حتى لو كان نسياناً للحكم، اذ ليس المراد من ضعف الارادة معناه اللغوي، بل المراد أن من كان ناسياً لتحريم المولى لفعل، فارتكبه، فان ارتكابه مع عدم رادع مولوي في مورد الجهل والنسيان ليس كارتكابه مع رادع مولوي، فالمراد من ضعف الارادة ما يعمّ عدم الرادع المولوي.

وأما ما ذكره (من أنّ الأثر إذا كان مترتباً على الفعل الاختياري والعمدي كان ارتفاعه في موارد الاضطرار والاكره والخطأ على القاعدة، حتى لو لم

يكن حديث الرفع، لزوال قيد العمدية والاختيار بطرؤ ذلك) ففيه أن من المحتمل جدًا أن يكون مراد السيد الصدر أن حديث الرفع ناظر الى الاثر المرتبط بالقصد والارادة، ولو كان هذا الارتباط ثابتا بالمناسبات العقلائية، فالتكليف المتعلق بالافعال حيث يكون لأجل تحريك الارادة بعثا وزجرا، فيدخل في حديث الرفع، كما أن العقوبة الدنيوية او الأخروية على ارتكاب المحرمات او ترك الواجبات تختصّ بحسب المرتكزات العقلائية بمورد صدور الفعل عن ارادة المكلف، وصحة العقود والايقاعات تابعة لارادة ايجاد النتيجة القانونية، ومن الواضح أن الفعل الصادر عن الارادة يشمل الفعل الصادر عن اكراه او اضطرار، اذ يختلف ذلك عن عنوان العمد المقابل للاكراه او الاضطرار، فلا يعني ذلك اخذ عنوان العمد في موضوع الاثر.

والحاصل أن ما ذكره من أن المرفوع في الحديث هو العناوين التسعة عن عالم التبعة والادانة والمسؤولية وان كان هو الظاهر، كما مرّ منا مرارا، لكن لو فرض اختيار الرفع الادعائي او الرفع عن عالم التشريع كان مقتضى المقيد اللبي الارتكازي هو ما ذكره السيد الصدر "قده".

الجهة السادسة: ادعى جماعة منهم المحقق النائيني "ره" أنه بعد كون حديث الرفع واردا مورد الامتنان فظاهره وجود المقتضي لتلك الاحكام المرفوعة، اذ من الواضح أنه لا يصحّ الامتنان الا مع وجود المقتضي والملاك، فلا يصحّ أن يقول الاب لابنه: اني لا أطلب منك أن تسقيني الماء امتنانا مني عليك، الا اذا كان المقتضي لطلب سقي الماء موجودا، فلو لم يكن الاب عطشانا فلا يصحّ هذا البيان.

وقد رتبّ عليه آثار:

منها: إثبات رجحان الفعل الواجب الذي صار مما لا يطيقون عرفا او

٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

اضطرّ او اكره على تركه، فذكر المحقق النائيني "ره" أنه لو اتى به مع ذلك فيكون مجزءا لاستيفاء الملاك به وان لم يكن واجبا، ويقال بمثله في مورد الحرج والضرر، لظهور دليل نفي الحرج والضرر في الامتنان. ومنها: ما ذكره المحقق النائيني "ره" ايضا من أن مقتضى امتنانية مثل قوله "رفع عن امتي النسيان وما اضطرروا اليه وما استكروهوا عليه" رفع الحرمة مع وجود المقتضي والملاك لها، وهو المفسدة والمبغوضية، وهذا يمنع من التقرب به، فيما اذا كان التركيب بين الواجب والحرام اتحاديا كما في الوضوء او الغسل بماء مغضوب قد ارتفعت حرمة لنسيان او اكره ونحو ذلك.

ومنها: أن الاكراه على الحرام يكون محرما من باب التسبب الى مبغوض المولى ولا يكون مثل الاكراه على المباح، وهكذا يحرم تسبب الناسي الى ارتكاب الحرام، كتقديم الطعام النجس اليه حتى يأكل.

ولكن الظاهر أنه لا يستكشف وجود الملاك التام في كل مورد جري فيه حديث الرفع، اذ **اولا**: يكفي في كون نفي التكليف في مورد الاضطرار مثلا امتنانا على الامة وجود قضية شرطية، وهي أنه لو كان هناك مقتضى للتكليف في مورد الاضطرار، فالشارع رفع التكليف تسهيلا للامة، ولا يلزم وجود المقتضي للتكليف في جميع الموارد التي كانت العمومات تدل على ثبوت التكليف فيها والتزم بارتفاعه لحكومة حديث الرفع، نعم ظاهر رفع تكليف معيّن هو وجود المقتضي لذاك التكليف، بلا فرق بين كونه في خطاب المولى العرفي الذي يراعي مصلحة نفسه، كمثال سقي الماء او المولى الحقيقي الذي يراعي مصلحة الامة، كما لو قال النبي (صلى الله عليه وآله) "رفع عن امتي وجوب الحج عند الحرج"، فلا يتجه ما في البحوث (من أن

كلام المحقق النائيني "قده" مبني على قياس المولى الحقيقي على الموالي العرفية لكنه بلا موجب، فإنَّ امتنان المولى الحقيقي ليس لمصلحة له في التكليف، وانما المصالح والمفاسد كلها راجعة للعباد أنفسهم، وهي تكون بملاحظة مجموع الحيثيات واختيار الأصلح لهم بعد الكسر والانكسار فيما بينها، فليس رفع المولى الحقيقي للحكم من باب أنَّ المقتضي للطلب أي المبعوضية موجود، ومع هذا لا يطلب بنكته الامتنان، بل من جهة اختيار ما هو اصلح واسهل لهم).

وثانيا: ان سياق الامتنان غاية ما يكشفه هو وجود المقتضي التام للتكليف قبل الامتنان برفع المولى للتكليف، وأما بقاء المقتضي التام بعد الامتنان، فهذا غير معلوم، اذ من المحتمل أن يكون الامتنان برفع التكليف مانعا عن الاتصاف بالملاك الفعلي، من باب كون الفعل بعدئذ مصداقا لردّ هديته تعالى، فقد ورد في موثقة السكوني أنه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال إن الله أهدى إليّ وإلى أمّتي هدية لم يهدّها إلى أحد من الأمم كرامة من الله لنا، قالوا وما ذاك يا رسول الله، قال الإفطار في السفر والتقشير في الصلاة، فمن لم يفعل ذلك فقد ردّ على الله عزّ وجلّ هديته^(١).

هذا مضافا الى أننا ذكرنا مرارا أن من المحتمل كون الملاك او الدخيل في الملاك امتثال امر المولى، ويؤيده ما ورد في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إنما الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وإن المؤمن لا ينجّسه شيء^(٢)، وعليه فمع ارتفاع امر المولى فلا يبقى الملاك حينئذ.

١ - وسائل الشيعة، ج ٨ ص ٥٢٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٤٨٤

٩٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ثم ان ما ذكرناه من أن حديث الرفع لا يكشف عن وجود الملاك في مورد الاكراه والاضطرار، لا ينافي ما التزمنا به من ظهور اصل خطاب التكليف من فعلية الملاك في حال ارتفاع التكليف بسبب الاعذار العقلانية، كالاكراه والاضطرار، وهذا الظهور ناشٍ من تعارف كون القدرة والاختيار شرطاً لاستيفاء الملاك في الخطابات المطلقة العرفية، وهذا يشكل قرينة في الخطابات الشرعية على ان القدرة والاختيار فيها أيضاً كذلك، أي تكون شرطاً لاستيفاء الملاك فقط، وعليه فمع سقوط اطلاق خطاب التكليف لحال العجز او الاكراه والاضطرار يبقى هذا الظهور بحاله، والشاهد على ذلك أنهم يقولون بحرمة الاكراه على الحرام كالغصب، مع أن الاكراه رافع للحرمة، ويكون فعل المكره حلالاً، فكيف يكون الاكراه عليه حراماً؟ -ولنفرض عدم كونه ايذاء له لكي يحرم من أجل ذلك- ولا وجه له الا ما ذكرنا من أن طرؤ العنوان الثانوي كالاكراه لا يرفع الملاك والمفسدة الثابتة باصل خطاب التحريم، ومن هنا لو قال المالك مثلاً: لا أرضى أن يتوضأ من هذا الماء الا المكره، ففي مثله لا يحرم الإكراه لكون الإكراه موجبا لتبديل عنوان الحرام، وهو الغصب الى عنوان آخر بلا حاجة الى دليل خاص، حيث أنا نحسّ بالفرق بينه وبين مثال الاكراه على الغصب، وليس هو الا من جهة انه لم يرفع الاكراه المفسدة والمبغوضية عن ذات الغصب، وان لم يكن حيث صدوره عن المكره مبغوضاً.

ولكن ما ذكرناه لا يعني أنه لو اكره على ترك واجب، ولكنه لم يتركه فيكون عمله صحيحاً ومجزئاً، فان فعلية الملاك لا تلازم امكان استيفائه، فترى أن من يتضرر من الوضوء والتيمم معاً يكون من قبيل فاقد الطهورين، فمع أنه يفوت منه ملاك الصلاة ولذا يجب عليه قضاءها فمع ذلك لو اراد أن يتحمل الضرر وتوضأ وصلى لم تصح صلاته.

نعم قد يذكر وجه آخر لاثبات مشروعية العبادة في مورد الاضطرار او الاكراه او العجز العرفي، غير وجه امتثانية حديث الرفع، وهو ما يقال من أنه حيث لا يرفع الحديث الا الامر الثقيل وهو الوجوب، فيبقى دلالة خطاب الامر على اصل البعث والطلب بحالها، نعم لا يتم هذا البيان بناء على القول بوضع خطاب الأمر على الوجوب، حيث يلزم من استعماله في الوجوب في غير مورد الاكراه او الاضطرار او العجز العرفي واستعماله في الاستحباب في هذه الموارد استعمال اللفظ في معنيين، لكن الصحيح كون دلالة على الوجوب بالاطلاق النافي لاقتران البعث بالترخيص في الترك، ولا مانع من تقييد الاطلاق في بعض الموارد دون بعض، ووضح منه مسلك كون الوجوب بحكم العقل، حيث ان رفع الوجوب في هذه الموارد لا مساس له بمدلول خطاب الأمر بأي وجه، وانما ينافي الوجوب الثابت بحكم العقل، فتكون واردة عليه.

ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" ما محصله انه بناء على مسلك حكم العقل بالوجوب فليس أمر الوجوب بيد الشارع حتى يكون قابلا للرفع شرعا، وما يكون قابلا للوضع والرفع شرعا هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف، فيكون حديث الرفع دالا على رفعه^(١).

ويلاحظ عليه: ان مفاد حديث الرفع هو رفع حصة خاصة من اعتبار الفعل على الذمة اي الاعتبار غير المقرون بالترخيص دون الاعتبار المقرون بالترخيص بعد اعترافه "قده" بعدم شمول حديث الرفع للاحكام الاستحبابية عرفا، وعليه فلا يقتضي حديث الرفع الا نفي المجموع من اعتبار الفعل على الذمة وعدم الترخيص في الترك، ويكفي في نفي المجموع نفي احد أجزائه،

٩٤.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

والقدر المتيقن حينئذ هو نفي عدم الترخيص في الترك، فيثبت بذلك الترخيص في الترك، وحينئذ فيتمسك باطلاق خطاب الأمر لإثبات اصل اعتبار الفعل على الذمة، ولا يخفى انه يمكن تطبيق حديث الرفع على نفس الوجوب وان كان الوجوب بحكم العقل، اذ يمكن للشارع رفعه برفع موضوعه ومنشأه، وان أبيت عن ذلك فيمكن تطبيقه على موضوع حكم العقل بالوجوب الذي قلنا بأنه مركب من اعتبار الفعل على الذمة وعدم الترخيص في الترك.

ان قلت: ان موضوع حكم العقل بالوجوب هو اعتبار الفعل في الذمة وعدم العلم بالترخيص، لا عدم الترخيص، وكما أن أمر الوجوب وضعاً ورفعاً ليس بيد الشارع فكذلك أمر عدم العلم بالترخيص ليس بيد الشارع، فينحصر تطبيق حديث الرفع على نفس اعتبار الفعل في الذمة.

قلت: انه يمكن للشارع رفع جهل المكلف بالترخيص في الترك ببيان عدم وجوب الفعل فبهذا للحاظ يكون امر وضعه ورفعته بيد الشارع. الا أن الذي يمعنا من اختيار هذا الوجه هو ما يقال من أن ظاهر حديث الرفع كونه ناظراً الى الخطابات الأولية وحاكماً عليها، فيدل على ان تلك الخطابات الأولية التي تكون في حد ذاتها الزامية مقيدة بغير مورد العجز العرفي، وهذا هو الظاهر من قوله "رفع عن امتي ما لا يطيقون"، فيكون نظير ما لو ورد في خطاب "اكرم العالم" وورد في خطاب آخر "ما جعل ذلك الحكم الإلزامي في مورد العالم الفاسق"، وهذا يختلف عما لو ورد في الخطاب "لا يجب اكرام العالم الفاسق".

نعم يمكن التمسك بأصالة البراءة لاجزاء الاتيان بالواجب في حال الاكراه او الاضطرار الى تركه، فلو اكره على ترك صوم شهر رمضان، لكن مع ذلك

تحمل الضرر وصام رجاء، فتجري البراءة عن وجوب قضاءه، وكذا لو اكره على ترك الصلاة قائما، فتجري البراءة عن تعيين الصلاة جالسا بناء على ما هو الصحيح من البراءة عن التعيين في موارد دوران الامر بين التعيين والتخير، فان حديث الرفع انما دلّ على ارتغاع الحكم الاولي وهو الوجوب التعيني للواجب ولم يدل على الوجوب التعيني للقضاء او للصلاة جالسا.

ثم انه اجاب السيد الخوئي "قده" عن المثال الثاني وهو مثال الوضوء بالماء المغصوب نسيانا او اضطرارا او اكرها بأن المفسدة والمغوضية وإن كانتا باقيتين في صورة الاضطرار والاكراه والنسيان، لما ذكر من نكتة الامتنان، إلا أنهما غير مؤثرتين في الحرمة كما هو المفروض، لعدم حرمة العمل بحسب الواقع، ولا أنهما مانعتان عن ترخيص الشارع في ذلك العمل، وحينئذ لا يمنعان عن التقرب به^(١).

ولكن كان ينبغي أن يذكر في الجواب عنه أن المانع عن صحة العبادة هو كون حيث صدور الفعل من هذا المكلف مبغوضا، لا كون ذات الفعل مبغوضا، ففي مورد الاكراه على الغضب لا يكون حيث صدوره عن المكروه مبغوضا، بل قد يكون واجبا لدفع الضرر المهم عن النفس، ولكن ذات الفعل مبغوض، ولذا يعاقب المكروه -بالكسر- على ايقاعه المكروه في عمل مبغوض، فالمهم في صحة فرد من العبادة كالوضوء مضافا الى وفاءه بملاك طبيعة الوضوء أن لا يكون حيث صدوره عن الفاعل مبغوضا، وهذا حاصل في المقام، فيختلف عن مثل الوضوء بماء مغصوب نسيانا مع كونه بنفسه هو الغاصب، ولذا التزم فيه السيد الخوئي "قده" ببطلان الوضوء، مع أنه يرى سقوط حرمة لأجل النسيان، الا أنه اعترف بأن مبغوضيته تمنع من التقرب

الجهة السابعة: لا اشكال في ان البراءة العقلية تختصّ بموارد الشكّ في التكاليف الإلزامية، ولا تجري في موارد الشكّ في التكاليف غير الإلزامية، لأنها تعني قبح العقاب بلا بيان، والتكاليف غير الإلزامي المعلوم مما لا عقاب في مخالفته، فكيف بمشكوكه، وأما البراءة الشرعية ففي اختصاصها بموارد الشكّ في التكاليف الإلزامية وجوه واقوال، وقد فصلّ السيد الخوئي "قده" بين موارد الشكّ في الاحكام الاستحابية الاستقلالية، وموارد الشكّ في الاحكام الضمنية للمستحبات، فاذا شكّ في استحباب شيء فلا تجري البراءة الشرعية، وان شكّ في كون شيء جزءا او شرطا او مانعا في المستحب، فيلتزم فيه بجريان البراءة الشرعية، والوجه في ذلك أن المراد من رفع ما لا يعلمون هو الرفع في مرحلة الظاهر عند الجهل بالواقع، وبذلك ينتفي وجوب الاحتياط، وهذا المعنى غير متحقق في مورد الشكّ في الاستحباب، إذ لا معنى فيه لوجوب الاحتياط، وأما استحباب الاحتياط فلا يرتفع بجريان حديث الرفع، لكون موضوعه الشكّ الوجداني، وهذا بخلاف الشكّ في كون شيء جزءا او شرطا او مانعا في المستحب، فان الوجوب التكليفي وان لم يكن محتملا في المقام، إلا أن الوجوب الشرطي - المترتب عليه عدم جواز الإتيان بالفاقد للشرط بداعي الأمر- مشكوك فيه، فيصح رفعه ظاهراً بحديث الرفع^(٢).

وقد ذكر في البحوث أن ما ذكره السيد الخوئي "قده" من عدم جريان البراءة الشرعية في مورد الشك في الاستحباب الاستقلالي، صحيح بالنظر

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٥ ص ٣١٧

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٧٠

الى ظاهر ادلة البراءة الشرعية كحديث الرفع من كونها بصدد نفي الكلفة والإلزام والدخول في العهدة، كما أن سياق الامتنان قرينة على الاختصاص بالتكاليف الإلزامية المشكوكة، وأما بالنظر الى مقام الثبوت فلا اشكال في امكان تعلق الرفع الظاهري بالاستحباب الاستقلالي المشكوك، ويكون ذلك بغرض نفي استحباب الاحتياط فيه شرعا، وما ذكره من قطعية استحباب الاحتياط فيه غير متجه، فانا لا نسلم ثبوت استحباب الاحتياط فيه شرعا، لعدم دليل عليه، وان كان هذا الاحتياط حسنا عقلا.

وأما ما ذكره من جريان البراءة الشرعية في الشك في جزئية شيء او شرطيته او مانعيته للمستحب، فيرد عليه أنه إن أريد إثبات جواز الإتيان بالفاقد لذلك الجزء او الشرط المشكوك، فهو يبتني على صلاحية البراءة عن الاكثر لاثبات تعلق الامر بالاقل لا بشرط، او فقل اثبات البراءة عن التقييد، اطلاق الامر، ولكنه ممنوع، لكونه من الأصل المثبت، وان أريد نفي حرمة التشريع في الإتيان بالباقي بقصد الأمر الجزمي، ففيه أنه يكفي في حرمة التشريع بذلك مجرد الشك في الامر به، بعد أن لم تكن البراءة عن الاكثر مثبتة للامر بالباقي^(١).

اقول: ما ذكره في البحوث من الاشكال اثباتي في حديث الرفع وغيره من ادلة البراءة بالنسبة الى شمولها للمستحبات، حيث ان ظاهرها نفي الكلفة والثقل، خاص بمثل حديث الرفع بالنسبة الى الشك في اصل الاستحباب، ولا يأتي في استصحاب عدم الحكم الذي هو من جملة ادلة البراءة، لعدم اختصاصه برفع الكلفة، الا أن الانصاف انصراف دليل الاصل النافي حتى الاستصحاب عن مورد الشك في اصل الاستحباب، لعدم اثر

٩٨.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

عملي عرفي له، بعد عدم وجوب الاحتياط جزما وحسن الاحتياط جزما، ولذا لو علم اجمالا باستحباب فعل، او وجوب فعل آخر، فيجري استصحاب عدم وجوب الفعل الثاني بلا معارض، بينما أنه مبنى البحوث يتعارض الاستصحابان ويكون جريان البراءة عن الوجوب مبتنيا على القول بتقديم الخطاب المختص.

وأما اذا علم باستحباب شيء وشك في كون شيء جزءا او شرطا له، فلو وجب عليه الاحتياط وجوبا وضعيا أي لم يحكم بصحة عمله بدون ذلك المشكوك جزئيته او شرطيته كان في ذلك نحو كلفة وثقل عليه، فلا ينصرف عنه حديث الرفع ابداء، نعم لو قلنا بأن اثر اصل البراءة عن الاكثر ليس الا التعذير عن الامر بالاكثر او فقل نفي الاهتمام المولوي بالاحتياط بالنسبة اليه، دون اثبات آثار الصحة للاقل اتجه اشكال البحوث على السيد الخوئي "قده"، حيث لا يكون لجريانها في المستحبات أي اثر عملي، وأما بناءا على اثباته آثار صحة الاقل كما لا يبعد، فيعني ذلك وجود أثر لجريان البراءة عن الاكثر في المستحبات وهو اثبات صحة الاقل، فيكون كسائر الاصول المصححة الجارية في مقام الامتثال كقاعدة الفراغ والتجاوز، حيث لا ينبغي الاشكال في جريان الاصول المصححة في المستحبات كاستصحاب بقاء الوضوء او جريان قاعدة الفراغ والتجاوز فيها، وليس اثرها المعذرية، اذ ليس هناك تنجز للحكم الاستحبابي، حتى مع العلم بعدم امتثاله لعدم لزوم امتثاله، فكيف بفرض الشك في امتثاله، حتى يراد من اجراء الاصل المصحح نفي تنجزه، فيكون مفاده الاكتفاء بذلك العمل في مقام الامتثال ظاهرا، وروح هذا الاصل المصحح الظاهري هي عدم اهتمام المولى بحفظ غرضه الاستحبابي في هذا الفرض، أي لم تتعلق ارادته المولوية الاستحبابية بالاحتياط، واثر هذا الاصل هو اعطاء ثواب العمل الصحيح على هذا العمل

المشكوك الصحة.

والوجه في ما ذكرناه من عدم البعد في اثبات البراءة عن الاكثر آثار صحة الاقل هو أن البراءة لما أثبتت الصحة الظاهرية للعمل الفاقد للجزء المشكوك ورخصت في الاكتفاء به في مقام الامتثال فيرتب عليه العرف آثار الصحة الواقعية، لغفلته النوعية عن تدقيقات من قبيل أن البراءة عن الاكثر لا تثبت تعلق الامر بالاقل لا بشرط، وهذا يوجب انعقاد الاطلاق المقامي لدليل البراءة، ويشهد على ما ذكرناه أنه لولا ذلك يلزم منه نتائج يصعب الالتزام بها، ولنذكر لذلك امثلة:

١- اذا شك في اعتبار جزء او شرط في الوضوء او الغسل مثلا، فبلحاظ الأمر بالصلاة مع الوضوء يمكن اجراء البراءة عن الأكثر أي التقيد بالجزء او الشرط المشكوك، وبذلك يكون المكلف معذورا في مخالفته، ولكن لا يثبت بهذه البراءة كون الأقل لا بشرط متعلقا للأمر، وعليه فاذا كان الوضوء موضوعا لحكم فيشكل اثبات ترتب هذا الحكم على الوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك، فلو اكتفى المحدث بهذا الوضوء فيجري استصحاب بقاء الحدث وحرمة مس كتابة القرآن عليه، كما أنه لو اكتفى بالغسل الفاقد للشرط المشكوك كالترتيب بين الجانب الايمن والايسر فيجري استصحاب بقاء الجنابة وحرمة دخوله في المسجد، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ويظهر من السيد الصدر في بحوثه في الفقه التزامه بذلك^(١).

٢- لو نوى المسافر الإقامة عشرة أيام في بلد فأتى بصلاة رباعية مع الاخلال بالجزء او الشرط المشكوك فيها مما لا يجري فيه حديث لاتعاد إما

١٠٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

لأجل رأي المشهور من عدم جريانه في حق الجاهل بالحكم ولو كان قاصرا، او لفرض كون المورد ركنا على تقدير جزئيته او شرطيته، كما لو صلى مع الوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك، ثم عدل عن نية الاقامة، فحيث ان البراءة عن التكليف بالأكثر لا تثبت كون الاقل لا بشرط متعلقا للتكليف، وانما تؤمن عن التكليف بالأكثر فحسب، فلا يكون إتيان الأقل كافيا للحكم بوجود البناء على التمام في الصلوات الآتية، ويكون مقتضى العلم الاجمالي هو لزوم الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام فيها.

٣- لو اكتفى في نسك الحج او العمرة بالعمل الفاقد للجزء او الشرط المشكوك، كما لو طاف خارج مقام ابراهيم استنادا الى اصل البراءة، ونظيره كل عمل يتوقف خروجه عن الاحرام على اتيانه به صحيحا كالسعي والذبح والحلق والتقصير، فحيث يشك حينئذ في خروجه عن الإحرام بذلك، فبناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيجري استصحاب بقاءه في الإحرام او استصحاب بقاء محرمات الإحرام عليه. وأما دهوى كون آثار الصحة آثار الاعم من الصحة الواقعية والظاهرية فهو خلاف الظاهر، فان العناوين ظاهرة في وجوداتها الواقعية.

الجهة الثامنة: ذكر المحقق العراقي "قده" أنه كما لا تجري فقرة "رفع ما اضطرروا اليه" في المعاملات لكون رفع صحتها خلاف الامتنان، كذلك فقرة "رفع ما استكروها عليه" لا تجري في التكاليف، فان الاكراه على عصيان التكليف لا يكون موجبا لارتفاع حرمة، ما لم يندرج تحت عنوان الاضطرار، ولذا لو اكره شخص على أن يشرب الخمر، والا لأخذ الظالم منه

اصالة البراءة ١٠١

فلسا، فلا يلتزم احد بجواز شربه للخمر، بمقتضى رفع ما استكروها عليه^(١).
اقول: لا وجه للمنع من شمول فقرة "رفع ما استكروها عليه" للتكاليف،
بعد شمول اطلاقها له، وما ذكره من النقص لا يختص بالمقام، بل يرد في
التمسك بالعناوين الثانوية الرافعة للتكليف، كالخرج والضرر والاضطرار
العرفي، فانه لا يلتزم بحلية المحرمات المهمة والمعاصي الموبقة، او ترك
الواجبات المهمة، بمجرد طرو هذه العناوين، بل لابد من ملاحظة مناسبة
الرافع والمرفوع، فان مصلحة التسهيل الموجبة لرفع حرمة الفعل المكروه عليه
او المضطر اليه او الذي يكون تركه حرجيا لا تقاوم في المرتكز التشريعي
المفسدة العظيمة المترتبة على ذلك الفعل لو كان من المعاصي الموبقة،
كشرب الخمر او الزنا وما شابه ذلك الا أن يكون الاكراه او الاضطرار بمرتبة
شديدة، وهذا ما حكى عن المحقق الحائري "ره" ايضا.

حديث الحجب

الرواية الثانية التي استدل بها على البراءة الشرعية هي ما يسمى بحديث
الحجب، فقد روى داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي
عبد الله (عليه السلام) ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^(٢)،
وقد ادعى السيد الخوئي "قده" في دورته الأخيرة في الأصول تمامية سند
حديث الحجب، وان اختار ضعف سند حديث الرفع المشتمل على فقرة ما
لا يعلمون بجميع طرقه^(٣).

وفيه اولاً: أن سند حديث الحجب ضعيف، بجهالة ابي الحسن زكريا بن

١ - نهاية الافكار ج ٣ ص ٢٢٤

٢ - التوحيد ص ٤١٣ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٦٣

٣ - شريط بحث الأصول، الدرس ٦٢٢

١٠٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

يحيى، ولم يعلم كونه زكريا بن يحيى الواسطي الذي وثقه النجاشي، حيث ان الكشي ذكر ان كنية الواسطي ابو يحيى، فيبعد اتحاده مع ابي الحسن زكريا بن يحيى الذي وقع في سند هذا الحديث.

وثانيا: ان المنقول في الكافي ان ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم^(١)، ويحتمل ان يراد به أن ما لا يكون مقدورا فهو موضوع عن المكلف، حيث ان الحجب بمعنى المنع، وفي لسان العرب: كل شيء منع شيئا فقد حجبه كما تحجب الإخوة الأم في الإرث.

ودعوى شمول "ما حجب الله" للحكم المجهول غير متجه، لأن ظاهر الوضع والرفع تعلقهما بفعل المكلف، ما لم يكن قرينة على الخلاف، فان كان في الرواية كلمة "علمه" فتكون قرينة على ارادة الحكم المجهول، ولكن بناء على عدم وجودها فيكون مورد الرواية الفعل.

وثالثا: ما يقال من أن اسناد حجب العلم بحكم شرعي اليه تعالى ظاهر في ما لو كان جهل المكلف مستندا الى عدم بيانه، فلا يشمل ما اذا بيّنه للناس، ولكن خفي عليهم بسبب ظلم الظالمين ومنعهم عن وصوله الى الناس، فتكون نظير ما روي عن امير المؤمنين (عليه السلام) ان الله سكت لكم عن اشياء، ولم يدعها نسيانا فلا تتكلفوها^(٢).

وما كان يحاول به اثبات موضوع البراءة المغياة بعدم صدور البيان من الشارع من التمسك باستصحاب عدم صدور البيان لا يفيد في المقام، لأنه لا يثبت عنوان الحجب.

١ - الكافي ج١ ص ٦٤

٢ - نهج البلاغة حكمة ١٠٥

اصالة البراءة ١٠٣

وفيه أنه حتى لو خفي علينا الواقع بعد بيان الشارع، بسبب ظلم الظالمين او كتمان العالمين، فمع ذلك يصح أن يقال انه تعالى حجب علمه عنا بعد أن لم يعطنا القدرة على معرفته، نعم لو اريد من العباد العموم المجموعي فينحصر ذلك في عدم تبين الشارع، لكن الظاهر ولو بمناسبة الحكم والموضوع كونه انحلاليا، فانه ظاهر المقابلة بين الحجب عن العباد والوضع عنهم، فيكون مثل قوله تعالى "اغسلوا وجوهكم" حيث ان ظاهر المقابلة هو أن كل مكلف يغسل وجه نفسه.

وبما ذكرنا تبين أنه لا اشكال من هذه الجهة في التمسك بالحديث في الشبهة الموضوعية بعد الفحص، فان الحجب أضيف إليه تعالى بما هو الله، وليس مقيدا بحيثية كونه مشرعا وجاعلا للاحكام.

حديث الحل

ومما استدل به على البراءة روايات الحل، وهي:

١- رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة^(١).

وقد يضعف سند الرواية، لأجل عدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة، ولكن هناك عدة محاولات لاثبات وثاقته:

منها: كونه من رجال كتاب كامل الزيارات، فيمكن اثبات وثاقته بناء على

١٠٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات، لما ذكره ابن قولويه في ديباجة الكتاب من أنا قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولا أخرجت فيه حديثا روي عن الشُّذَّاذ من الرجال يَأْتُرُ^(١) ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم، فقد استظهر منه جماعة كالسيد الخوئي "قده" ان ابن قولويه صاحب الكتاب قد التزم بأن لا يروي الا ما رواه الثقات، ثم عدل عن ذلك الى اختيار اختصاص التوثيق العام بالمشايخ الذين يروي عنهم ابن قولويه بلا واسطة، وذلك لاشتمال هذا الكتاب على الرواية عن غير واحد من الضعفاء، وكذا كثرة اشتمال اسانيد الروايات فيه على الإرسال، فكيف يشهد ابن قولويه بوثاقة من لا يعرفه ابداء، وكثرة ذلك تكون بحد تأبى عن الحمل على التخصيص.

ولكن الظاهر قصور نفس العبارة المذكورة في ديباجة كامل الزيارات عن شمول مشايخ ابن قولويه مع الواسطة، حيث انه يكفي في صدق هذه العبارة أن يلتزم ابن قولويه بأن يروي ما وصل اليه بواسطة الثقات، وان روى هؤلاء الثقات عن اشخاص ضعفاء او مجهولين.

ويشهد علي ذلك أن كلامه لا يختص بما ورد عنهم (عليهم السلام) في الزيارات حيث ذكر أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا الباب، ولا في غيره، فهل يحتمل في حقه انه لم يكن يحيط الا بما رواه مشايخه عن الثقات، ولم يرووا له عن غيرالثقات رواية ابداء، فيكون هذا قرينة علي انه ناظر الي توثيق خصوص مشايخه.

وأما ما حكي عن بعض السادة الاعلام "دامظله" من أن هذه العبارة لاتدلّ

١ - هكذا في البحار ج١ص٧٥ وهذا اصحّ مما في النسخة المطبوعة من كامل الزيارات من قوله "يؤثر ذلك عنهم".

اصالة البراءة ١٠٥

حتى على توثيق مشايخ ابن قولويه بلا واسطة، بل مفادها انه لم يورد في كتابه روايات الضعفاء والمجروحين اذا لم يكن قد اخرجها الثقات المشهورون بالحديث والعلم المعبر عنهم بنقاد الأحاديث كابن الوليد وسعد بن عبدالله واضرابهما، واما لو كان قد اخرج بعض هؤلاء الثقات رواية عن الضعفاء والمجروحين فهو يعتمد عليها ويوردها في كتابه، وان كان الضعفاء والمجروحون من مشايخه الذين يروي عنهم بلا واسطة، فكأنه يكتفي في الاعتماد على روايات الشُّذَّاذ من الرجال بايرادها من قبل بعض هؤلاء الأعظم من نقاد الحديث^(١).

وفيه ان المستفاد من عبارة الديباجة أمران لاعلاقة لأحدهما بالآخر، اولهما: أنه لا يروي الا ما وصل اليه من جهة الثقات، وقد ذكرنا أن القدر المتيقن منه توثيق مشايخه بلا واسطة، وثانيهما: أنه لا يذكر في كتابه ما رواه غير المشهورين بالحديث والعلم عن الشُّذَّاذ من الرجال، فلو فرض انه قد يروي عن الشُّذَّاذ ما رواه المشهورون بالحديث والعلم عنهم لكنه لا يعني ذلك إبطال ما التزم به اولاً من أن لا يروي الا ما وصل اليه من جهة الثقات، فلعل روايته عن الشُّذَّاذ من الرجال اذا كان قد روى عنهم المشهورون بالحديث والعلم تختص بالرواية مع الواسطة، ويشهد على ذلك أنه عبّر بقوله روي عن الشُّذَّاذ، وظاهره انه لم يسمع منهم مباشرة، فلو كان يرويه عنهم لكان يرويه عنهم مع الواسطة.

على ان التعبير بالشُّذَّاذ من الرجال لا يعني تضعيفهم، وانما مقصوده الاعتذار عن عدم روايته لجميع الزيارات التي قد رويت عن الأئمة

١٠٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

(عليهم السلام) مع انه قد سمي كتابه بكامل الزيارات، ووجه اعتذاره انه لا يحيط بجميع ما روي عنهم (عليهم السلام) في ذلك، ولا في غيره، فلعله يوجد حديث عن الأئمة (عليهم السلام)، ولكنه لم يورده في كتاب كامل الزيارات لعدم احاطته به، حيث ان راويه اشخاص غير مشهورين بالحديث والعلم، وقد رووا ذلك عن الشُّذَّاذ من الرجال، فالانصاف تمامية ظهور عبارة الديباجة في توثيق مشايخ ابن قولويه بلا واسطة.

ومنها: كونه من رجال تفسير القمي، فيمكن اثبات وثاقته بناء على ثبوت التوثيق العام لرجال تفسير القمي، وقد اختار جماعة كصاحب الوسائل والسيد الخوئي "قدهما" وثاقه رجال التفسير حيث ورد في اول ديباجته "نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي الينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم".

ولكن لم يثبت لنا تمامية مبنى التوثيق العام لرجال هذا التفسير، فان هذا التفسير الموجود بايدينا ليس بكامله تفسير القمي، حيث روي فيه عن جماعة يحصل الاطمئنان عادة بعدم رواية علي بن ابراهيم القمي عنهم، فانهم ليسوا في طبقة مشايخ علي بن ابراهيم القمي مثل احمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة وجماعة آخرون يقرب عددهم من ثلاثين شخصا، وقد ذكر المحقق آغا بزرك الطهراني "قده" اسماءهم في كتاب الذريعة، هذا ومن جهة أخرى أنه قد نقل السيد شرف الدين الحسيني الاسترآبادي المتوفى سنة ٩٦٥ في كتاب تأويل الآيات الظاهرة، روايات كثيرة عن تفسير القمي، ولا توجد في هذا التفسير الذي بايدينا، ومع هذا الاضطراب والاختلاف فلا يمكن تصحيح هذا التفسير الموجود بايدينا وانتسابه الى القمي.

هذا والمهم انه لا يستفاد من هذا التفسير الموجود بايدينا ان التوثيق العام المذكور في مقدمة التفسير هو من كلام علي بن ابراهيم القمي، لانه بعد انتهاء

اصالة البراءة ١٠٧

هذه المقدمة يقول حدثني ابو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر قال حدثنا علي بن ابراهيم...^(١)، فمن المحتمل جدا أن يكون المقدمة لابي الفضل العباس او احد تلامذته، ولا اعتبار بتوثيقهما لجهالة امرهما.

وأما ما قد يقال من أن صاحب الوسائل قد نقل هذه العبارة عن تفسير القمي، ولصاحب الوسائل طريق صحيح الى هذا الكتاب، فقد أقمنا في البحث عن سند رواية القطب الراوندي في كتاب التعارض شواهد على عدم طريق حسي لصاحب الوسائل الى النسخ التي كانت بيده، فراجع.

ومنها: ما قد يقال باتحاده مع مسعدة بن زياد الذي وثقه النجاشي بقوله "ثقة عين"، وقد حكى ذلك عن السيد البروجردي "قده"، وأنه قال انه مسعدة بن صدقة بن زياد فقد ينسب الى ابيه، وقد ينسب الى جده، وقد روى في الكافي رواية عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن زياد، لكن من الواضح كونه خطأ قطعاً، فيكون "عن" مصحّف "بن" كما هو المنقول عن بعض نسخ الكافي^(٢)، وقد اختار بعض الاجلاء "دام ظله" اتحادهما^(٣)، ويذكر على ذلك شواهد، وقد صنّف كتاب في ذلك^(٤)، ومن جملة تلك الشواهد رواية هارون بن مسلم عن كل منهما، ولكن الذي يبعد اتحادهما ذكرهما متعددا في رجال النجاشي ورجال الشيخ الطوسي وفهرسته، وما ذكر لكل منهما من خصوصيات تختلف عن الآخر، ففي رجال النجاشي: مسعدة بن صدقة العبدي يكنى أبا محمد. قاله ابن فضال

١ - تفسير القمي ج١ ص٢٧

٢ - راجع الكافي طبع دار الحديث ج١٢ ص٥٧٥

٣ - كتاب نكاح ج١٤ ص٤٦٥٠

٤ - رساله احسن الفوائد في احوال المساعد، مجلة تراثنا، رقم ٥٣-٥٤، ص ١٨٠-٢٤٠.

١٠٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وقيل يكنى أبا بشر. روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن (عليهما السلام) له كتب، منها: كتاب خطب أمير المؤمنين (عليه السلام) أخبرنا ابن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن جعفر قال: حدثنا هارون بن مسلم عنه، ثم قال: مسعدة بن زياد الربيعي: ثقة، عين، روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) له كتاب في الحلال والحرام مبوب. أخبرنا محمد بن محمد قال: حدثنا أحمد بن محمد الزراري قال: حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري قال: حدثنا هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد بكتابه. وذكر الشيخ في رجاله في اصحاب ابي جعفر (عليه السلام): مسعدة بن صدقة، عامي، ثم ذكر: مسعدة بن زياد، كما ذكر في اصحاب ابي عبد الله (عليه السلام) مسعدة بن صدقة العبسي (العبدى ظ) البصري، أبو محمد، ثم ذكر: مسعدة بن زياد الكوفي، وذكر في الفهرست: مسعدة بن صدقة، له كتاب، ومسعدة بن اليسع، له كتاب، ومسعدة بن زياد، له كتاب، ومسعدة بن الفرخ الربيعي، له كتاب، أخبرنا بذلك كله جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن الحسن عن عبد الله بن جعفر الحميري عن هارون بن مسلم عنهم.

فترى أنه ذكر عن ابن صدقة أنه بصري وعن ابن زياد أنه كوفي، وذكر أن للاول كتباً منها كتاب خطب أمير المؤمنين، وللثاني كتاب الحلال والحرام، وأما تعبير النجاشي عن الاول بالعبدى وعن الثاني بالربيعي فان الامر في الروايات بعكس ذلك، حيث ورد فيها توصيف مسعدة بن صدقة بالربيعي وهو الموافق لما في مشيخة الفقيه، وكذا توصيف مسعدة بن زياد بالعبدى، وقد يجعل هذا التبادل في اوصافهما قرينة على اتحادهما، لكنه كما مرّ مشكل جدا.

فالعمدة في اثبات وثاقة مسعدة بن صدقة اكثر الأجلاء الرواية عنه في

اصالة البراءة ١٠٩

الأحكام الشرعية الإلزامية مع عدم ورود قدح في وثاقته، وهذا يورث الاطمئنان بوثاقته لديهم.

٢- مرسلة معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر (عليه السلام) فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر (عليه السلام) إنه لطعام يعجبني، فسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه^(١). لكن الرواية مرسلة، ولعل من ارسل عنه هو عبد الله بن سليمان بقرينة الرواية الآتية، وهو لم يثبت توثيقه.

٣- رواية عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن فقال لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثم أعطى الغلام درهما، فقال يا غلام ابتع لنا جبنا ثم دعا بالغداء، فتغدينا معه فأتي بالجبن فأكل، وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء، قلت ما تقول في الجبن، قال أ ولم ترني آكله، قلت بلى، ولكنني أحب أن أسمع منك، فقال سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه^(٢).

ولكن سند الرواية لا يخلو عن اشكال، لعدم ورود توثيق في حق عبد الله بن سليمان.

٤- رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^(٣).

وهذه الرواية سندها تام، والاشكال بأنه بعد اتحاد مضمونها مع الرواية

١ - وسائل الشريعة؛ ج ٢٥، ص: ١١٩

٢ - وسائل الشريعة؛ ج ٢٥، ص: ١١٧

٣ - وسائل الشريعة، ج ١٧، ص: ٨٨

١١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

السابقة التي رواها نفس عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان، فيحتمل قويا سقط اسم عبد الله بن سليمان عن سندها، مدفوع، بأن المروري عنه في هذه الرواية هو الامام الصادق (عليه السلام)، بينما أن المروري عنه في الرواية السابقة الامام الباقر (عليه السلام).

وقد استدللّ الشيخ الأعظم "ره" على البراءة في الشبهة الحكمية برواية عبد الله بن سليمان ورواية عبد الله بن سنان دون رواية مسعدة بن صدقة، ولعله رآها مختصة بالشبهات الموضوعية فلم يستدلّ بها على البراءة في الشبهة الحكمية، بينما أن صاحب الكفاية "ره" تمسك للبراءة في الشبهة الحكمية برواية مسعدة بن صدقة، دون تلك الروائيتين، ولعله لاجل اختصاصهما بالشبهات الموضوعية، والصحيح اختصاص الجميع بالشبهات المصادقية. وتوجد على ذلك قرينة مشتركة، وقرينة مختصة بكل واحدة من هذه الروايات.

أما القرينة المشتركة فهي وجود لفظ "بعينه" في تلك الروايات، فان الظاهر منه كون غاية الحلّ هو العلم التفصيلي بالحرام، وعدم كفاية العلم الاجمالي بوجود حرام في ما ايدي الناس، والذي يكون من الشبهة غير المحصورة، او يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء، ومن الواضح أن هذا يوجب انصراف الرواية الى الشبهات الموضوعية.

وقد حكي عن المحقق النائيني "قده" أنه قال: ان معرفة الشيء بعينه إنّما يكون في الموضوعات الخارجية، ولا معنى لأن يقال: حتى تعرف الحكم بعينه^(١).

ولكن قد يجاب عن ذلك **اولاً**: بأن لفظ "بعينه" يصلح ان يكون للتأكيد، كما يقال "لا تفعل كذا حتى تلقى زيدا بعينه" للتأكيد على عدم كفاية لقاء غيره كلقاء من يتعلق به كوالده او ولده، فيراد في الموثقة التأكيد على أن الرافع لقاعدة الحل في مشكوك الحرمة انما هو معرفة أنه حرام، فلا يكفي معرفة كون شئى آخر حراما، مما يكون هذا المشكوك من مقارناته وتوابعه، وهذا يأتي حتى في الشبهة البدوية.

وثانيا: انه لو فرض كون ظاهر هذا اللفظ بيان لزوم العلم التفصيلي، وعدم كفاية العلم الاجمالي بالحرام، فلا يوجب ذلك اختصاص الموثقة بالشبهات الموضوعية، بل يكون مقتضى عمومها جريان قاعدة الحل حتى في الشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الاجمالي، وحينئذ فان قلنا بامتناع الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال او قلنا بانصراف دليل الترخيص عنه عقلاء، فلا بد من الالتزام بخروج الشبهة المحصورة التي تكون جميع اطرافها داخلة تحت ابتلاء المكلف عن هذا العموم، ولا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية، او الالتزام بكون الترخيص في ارتكاب اطراف العلم الاجمالي مشروطا بعدم ارتكاب جميع الأطراف.

اقول: الانصاف عدم تمامية أي من الجوابين، أما الجواب الأول فلأن ظاهر التعبير بمعرفة أنه حرام بعينه هو بيان عدم كفاية العلم الاجمالي بالحرام، واحتمال كونه احترازا عن معرفة كون المشكوك من توابع الحرام خلاف الظاهر جدا، فانه لا يحتمل عرفا كون ذلك رافعا لقاعدة الحل فيه، حتى يبين عدمه، فلا يقاس بمثال "لا تفعل كذا حتى تلقى زيدا بعينه"، كما أن احتمال احترازيته عن الظن خلاف الظاهر، فان الظاهر رجوع الضمير في "بعينه" الى الشئى لا الى العلم والمعرفة.

١١٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وأما ما قد يقال من أن عدم ذكر كلمة بعينه في ذيل موثقة مسعدة بن صدقة في قوله "و الاشياء كلها على هذا -أي على الحلية- حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة" قرينة على كونها في الصدر للتأكيد، والا فلو اريد به الاحتراز لكان ينبغي المجيء به في الذيل ايضا، فيرد عليه ان ظاهر قوله "حتى تعلم أنه حرام" هو العلم التفصيلي فكون الاتيان بلفظة "بعينه" للاحتراز عن العلم الاجمالي لا يعني أنه لو لم يأت بها لكان الكلام ظاهرا في الاعم من العلم الاجمالي والتفصيلي، بل اثر الاتيان بهذه اللفظة التنصيص على عدم كفاية العلم الاجمالي، فلا يضر خلو الذيل عنه، خصوصا مع عدم اشتمال الذيل أي قوله "حتى يستبين لك غير ذلك" على العلم بالحرام، كي يكون صالحا للتأكيد بلفظة "بعينه" وانما يشتمل على العلم بالحرمة، فيختلف عن قوله "حتى تعلم أنه حرام".

وأما الجواب الثاني فلأنه لا يبعد أن تكون غلبة الابتلاء بالشبهات الموضوعية التحريمية بنحو الشبهة غير المحصورة او المحصورة التي يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء موجبة لقوة احتمال أن يراد من لفظ "بعينه" الاحتراز من تلك الشبهات، فلا ينعقد ظهور في الموثقة بالنسبة الى الشبهات الحكمية.

وأما القرينة المختصة بالموثقة فهي أمران:

احدهما: كون تمام الامثلة فيها من الشبهات الموضوعية، فانها مما يصلح للقرينية لأن يكون الغرض من بيانها كونها لتبيين القاعدة، لا مجرد ذكر أمثلة، فلا ينعقد العموم في الرواية للشبهات الحكمية.

وثانيهما: ورود لفظ "البينة" فيها في قوله "والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة" حيث يقال بظهوره في شهادة عدلين،

ولا اشكال أن موردها الموضوعات، والا ففى الاحكام الكلية لا خصوصية لشهادة عدلين جزما.

وقد اجاب السيد الخوئي "قده" عن هذه القرينة بأنه لم يظهر من رواية مسعدة ارادة شهادة عدلين من لفظ البينة، بل الظاهر منه مطلق ما بيّن الواقع، كما ورد في قوله تعالى: لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة^(١)، وكما ورد من أن اكل الربا بعد البينة من الكبائر^(٢)، ومن مصاديق البينة خبر الثقة في الأحكام، بل الموضوعات.

وقد اورد عليه بأنه لا ينبغي الاشكال في ظهور كلمة البينة الصادرة عن الصادق والائمة المتأخرين (عليهم السلام) في ارادة شهادة عدلين، كما يظهر ذلك بالتتبع في الروايات^(٣).

اقول: اليك جملة من الروايات:

- ١- اذا رأيتم الهلال فأفطروا، او شهد عليه بينة عدل من المسلمين^(٤).
- ٢- ولم تجئكم فيه بينة رؤية فلا تصوموا^(٥).
- ٣- رجل كان له مال فأدانه بغير بينة، يقول الله عزوجل أ لم أمرك بالشهادة^(٦).
- ٤- لأن إقرارها على نفسها بمنزلة البينة^(٧).

١ - سورة البينة الآية ١

٢ - الخصال ج٢ ص٤١١

٣ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج ٢ ص ٨٧

٤ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٨٨

٥ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٩٨

٦ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٣٣٨

٧ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٢٣٨

١١٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

- ٥- انما جعلت البينة في النكاح من أجل المواريث^(١).
- ٦- ان البينة بينة الرجل، ولا تقبل بينة المرأة^(٢).
- ٧- ان قامت لها بينة عدل^(٣).
- ٨- ان كان لها بينة فشهدت^(٤).
- ٩- أ رأيت إن أقامت بينة الى كم كانت تحتاج، فقلت شاهدين^(٥).
- ١٠- إن كانت عليه بينة عادلة^(٦).
- ١١- الرجل يأتي القوم فيدعي دارا في أيديهم و يقيم البينة و يقيم الذي في يده الدار البينة أنه ورثها عن أبيه قال: أكثرهم بينة يستحلف و تدفع اليه^(٧).
- ١٢- اقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد^(٨).
- ١٣- أ لك بينة او برهان^(٩).
- ١٤- عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال أتبي عمر بن الخطاب بجارية قد شهدوا عليها أنها بغت، وكان من قصتها أنها كانت عند رجل، وكان الرجل كثيراً ما يغيب عن أهله فشبت اليتيمة فتخوفت المرأة أن يتزوجها زوجها، فدعت نسوة حتى أمسكوها، فأخذت عذرتها بإصبعها، فلما قدم زوجها من غيبته رمت المرأة اليتيمة بالفاحشة، وأقامت البينة من جاراتها اللاتي ساعدنها على ذلك^(١٠).

١- وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٩٩

٢- وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٢٩٩

٣- وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٢٢٦

٤- وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٤٢٨

٥- وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٢١٤

٦- وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٤٥

٧- وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٥٠

٨- وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٥٤

٩- وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٧٨

١٠- وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٧٧

١٥- والبينة لا تعرف المتاع^(١).

١٦- فانه لم يقيم عليه البينة وانما تطوع بالاقرار على نفسه^(٢).

١٧- اذا اقرّ الزاني المحصن كان اول من يرحمه الإمام ثم النَّاس فإذا قامت عليه البينة كان أوّل من يرحمه البيّنة ثم الامام ثم الناس^(٣).

١٨- فجاءت البينة فشهدوا عليك^(٤).

١٩- لا تعقل العاقلة الا ماقامت عليه البينة، قال فأتاه رجل فاعترف عنده، فجعله في ماله خاصة ولم يجعل على العاقلة شيئاً^(٥).

فترى بوضوح انه اريد من البينة في هذه الروايات شهادة الشهود، وجعلت في قبال الاقرار والبرهان، بل احتمال كون البينة بمعنى شهادة عدلين كافٍ في كونه من احتمال القرينة المتصلة، وأما اصالة عدم النقل فهو غير جار عقلاء، او مشكوك الجريان فيما علم بالنقل، وشك في تقدمه وتأخره، أما الاستصحاب الشرعي فهو اصل مثبت، حيث انه من استصحاب الظهور التصوري لاثبات الظهور التصديقي لهذا الخطاب.

هذا ويمكن أن يستشهد على عدم كون لفظ البينة بمعنى مطلق ما يبين الواقع، بقوله (عليه السلام) "حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة" فانه لو اريد منه ذلك لم يبق وجه عرفي للتقابل بين الاستبانة وقيام البينة، وحمل الاستبانة على ما لو تبين بنفسه أنه حرام، وحمل قيام البينة على ان يقوم عليه مبين خارجي على انه حرام، بعيد جداً، وكذا حمل الاستبانة على العلم

١- وسائل الشريعة ج٢٧ ص٤٠٧

٢- وسائل الشريعة ج٢٨ ص٤١

٣- وسائل الشريعة ج٢٨ ص٩٩

٤- وسائل الشريعة ج٢٨ ص٢٦٣

٥- وسائل الشريعة ج٢٩ ص٣٩٩

١١٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الوجداني، وحمل البينة على ما يبيّن الواقع تعبداً، كخبر الثقة ونحوه. وربما يستشهد على كون البينة بمعنى شاهدين عدلين بأن الاقرار على الاختية بعد الزواج غير مسموع، وان كان قبل الزواج مسموعاً، مع أن الاقرار ما يبيّن الواقع، فهذا يدل على ان البينة بمعنى شهادة عدلين، ولكن يرد عليه أنه بعد عدم اعتبار هذا الاقرار فهو لم يكن ما يبين الواقع فلم يكن مصداقاً للبينة.

هذا كله على تقدير تسليم دلالة هذه الموثقة على قاعدة الحلّ، لكن يوجد هنا شبهة قوية، وهي أن الامثلة التي ذكرت فيها ليست من موارد جريان قاعدة الحلّ، فانه في مثال الثوب المشكوك كونه سرقة فلولا جريان قاعدة اليد لكان مقتضى الاستصحاب الحاكم على قاعدة الحل هو عدم تحقق النقل والانتقال، بل عدم ملكية البائع له، فلا يكفي في حلية تصرف المشتري فيه رضى البائع بتصرفه، ونظيره المثال الثاني، فانه لولا قاعدة اليد في بايع المملوك الذي يريد الانسان شراؤه ويحتمل أنه خدع فبيع قهراً، وحجية الاقرار ايضا في ما لو احتمل أنه حر قد باع نفسه، كان مقتضى الاستصحاب عدم ملكيته وحرمة التصرف فيه تصرف الملاك، كما أنه في المثال الثالث وهو الشك في كون المرأة التي تزوج بها اخته النسبية او الرضاعية لو لم يكن في البين اصل موضوعي حاكم لكان مقتضى الاصل الحكمي استصحاب عدم تحقق الزوجية واستصحاب حرمة الاستمتاع منها، وهو حاكم على قاعدة الحل، لو فرض جريانها في حد نفسها في الفروج، والاصل الموضوعي الحاكم هو استصحاب عدم كونها اختاً نسبية بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي او اختاً رضاعية بنحو الاستصحاب النعتي (حتى لو احتمل ارتضاعه من امها قبل ولادتها، فان استصحاب عدم ارتضاعه منها يثبت شرعاً عدم كونها اختاً رضاعية له، بلا حاجة الى استصحاب عدم

كونها اختا رضاعية له حتى يقال بكونه استصحابا في العدم الازلي في هذا الفرض).

فليست الحلية في شيء من الأمثلة المذكورة مستندة إلى قاعدة الحل، وهذا يشكّل قرينة على كون المراد من الحل فيها غير قاعدة الحل، بأن يكون عنوان مشيرا الى سائر القواعد التي تكون نتيجتها الحلية، كقاعدة اليد او الاقرار او الاستصحاب الموضوعي.

ودعوى أنه حيث يكون المسلك الصحيح جريان جميع الأصول الطولية المتوافقة في النتيجة فمع جريان تلك القواعد الأخرى لا مانع من جريان قاعدة الحل ايضا، غير متجهة، فان ظاهر الموثقة أن منشأ الحلية هو قاعدة الحل وحدها، لا القاعدة بضم عدم جريان الأصل الحاكم عليها.

ولأجل هذه الشبهة حكي عن بعض الأعلام "قده" أنه يمكن أن يكون جملة "هو لك" صفة لجملة "كلّ شيء"، فيكون المعنى أنّ كلّ شيء يكون هو لك وتحت يدك، حلال، فاذا كان ثوب تحت يدك، أو عبد تحت يدك، أو امرأة تحت يدك وشككت بأنّ الثوب سرقة أو العبد حرّ، أو المرأة اختك أو رضيعتك فيحكم بكون الثوب والعبد ملكاً لك والمرأة زوجتك بمقتضى يدك عليها^(١).

وذكر السيد الامام "قده" نظير ذلك، حيث قال: أنه يمكن أن يقال: إنّ المراد منه أنّ كلّ شيء هو لك أي يختصّ بك بأن يكون تحت يدك أو تحتك، فهو حلال، لا سيّما وأنه لم يقل "كل شيء فهو لك حلال"، وحينئذٍ تندرج الأمثلة المذكورة تحت هذه الكبرى، وعليه فتكون الرواية أجنبيّة عن

١- المحجة في تقريرات الحجة ج ٢ ص ٢٢٨، تقرير ابحاث السيد محمد الحجة الكوهكمري "ره"

١١٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

أصل الحل^(١)، وذكر ايضا: لعلّ منشأ الحكم فيها قاعدة اليد، فإنّها لا تنحصر على مورد الشكّ في ملكيّة الأعيان، بل الاستيلاء واليد على كلّ شيء أمانة عقلائيّة على ملكيّته له بالمعنى الأعم، فمن استولى على موقوفة بعنوان التولية عليها ويعمل عملها معها يبني العقلاء على ولايته وأن يده واستيلاءه أمانة عليها، ومن استولى على امرأة استيلاء زواج يحكم العقلاء بكونها زوجته ويعمل معها معاملة زوجيّته الواقعيّة من غير اعتناء باحتمال أنّها أخته أو رضيعته، وهذا بالنسبة إلى استيلاء الغير واضح، والظاهر أنّه كذلك لو شكّ المستولي بعد استيلائه، سيّما مع معاملته مع المستولى عليه معاملة الملكيّة أو الزوجيّة، فمن كانت تحته امرأة يعامل معها معاملة الزواج، ثمّ شكّ في أنّها أخته أو رضيعته لا يعتني به، لأنّ الاستيلاء الزوجي كاشف عن زوجيّته، ولو اعتنى بشكّه يعدّ مخالفا لطريقة العقلاء، وكيف كان ليس شيء من الأمثلة مورد جريان أصالة الحل^(٢).

والانصاف أن ما ذكره خلاف ظاهر قوله "كل شيء هو لك حلال"، خاصة بقريئة ما ورد في ذيلها من قوله "و الأشياء كلها على هذا..."، حيث لم يقل "والاشياء التي هي لك على هذا"، كما لم نعرف وجه استشهاده بأنّه لم يقل "كل شيء فهو لك حلال" فان الفاء انما تدخل على الجزاء المذكور عقيب الشرط كقوله "كل شيء يطير فلا باس ببوله" دون المحمول لموضوع مدخول لاداة العموم، كما في قوله تعالى "و كل انسان الزمناه طائره في عنقه" و"كل من عليها فان".

وذكر في البحوث ايضا أن الذي يقوى في النفس أن المقصود النظر إلى

١ - كتاب البيع ج ٥ ص ٢١٢

٢ - المكاسب المحرمة ج ٢ ص ٣٦٧

مرحلة البقاء وأن ما أخذه المكلف وكان حلالاً له على أساس قاعدة شرعية يبقى حلالاً، ولا ينبغي ان يوسوس فيه وفي مناشئ حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البينة، وبهذا تكون أجنبية عن البراءة^(١).

وفيه أن مآل ما ذكره الى التأكيد على العمل بسائر القواعد المقتضية للحل وعدم الوسوسة، وهذا خلاف الظاهر جداً.

هذا وقد ذكر صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل في الجواب عن هذه الشبهة أن ذكر هذه الأمثلة في الموثقة ليس من باب ذكر مصاديق قاعدة الحل، وإنما من باب ذكر نظائر لتلك القاعدة فهو من باب التنظير لا التطبيق.

وفيه أن هذا خلاف الظاهر جداً كما لا يخفى، لأنه لا يناسب ذكر كبرى، ثم بيان أن ذلك مثل كذا وكذا، مع عدم كون تلك الأمثلة مصاديق لها، بل كانت مصاديق لكبرى أخرى غير مذكورة في الخطاب، ولا يتم ما قد يقال من جريان قاعدة الحل في عرض جريان قاعدة اليد واستصحاب عدم الرضاع، حيث ان ظاهر الموثقة ان الذي يحلّ المشكل هو قاعدة الحلّ، مع أنه على هذا القول يكون جريان القاعدة الحل فرع جريان قاعدة اليد النافي للاستصحاب المخالف.

ولا يخفى ان اجمال التمثيل يوجب الاجمال في صدر الرواية. والصحيح في الجواب عن هذه الشبهة أن يقال: ان الموثقة في مقام ابراز حلية ناتجة من قواعد مختلفة جارية في الشبهات الموضوعية التحريمية، ويكون موارد جريان الاصل الحاكم على قاعدة الحلّ بمنزلة المخصص لهذه الموثقة.

١٢٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وهذا قريب مما ذكره المحقق العراقي "قده" من انه انما يتم الاشكال لو كان مفاد الموثقة إنشاء الحلية في الأمثلة المذكورة بعنوان قاعدة الحل في مشكوك الحرمة، وإلا فبناء على كونها بصدد الاخبار عن إنشاءات الحلية في الموارد المزبورة بعنوانات مختلفة من قاعدة اليد والاستصحاب ونحوهما من العناوين التي منها عنوان مشكوك الحل، غير انه جمع الكل ببيان واحد فلا يرد اشكال^(١).

وقد اورد عليه في البحوث بأنه خلاف الظاهر، لا لمجرد ظهور الجملة في الإنشاء لا الاخبار، بل من أجل قوة ظهورها في أنها في مقام إعطاء قاعدة كلية بنكتة واحدة للتطبيق على الموارد المختلفة بحيث يستفيد السامع منها في مجال التطبيق، وهذا لا يناسب مع كون القضية إخبارية تجمع قواعد متعددة لايمكن ان يرجع إليها المكلف في مجال التطبيق، وعلى فهم المحقق العراقي "قده" لا يمكن أن يستفاد من الرواية قاعدة الحل، اذ ليست في مقام جعل الحلية لمشكوك الحرمة، كما أنه ليس في تلك الأمثلة ما يكون موردا لقاعدة الحل^(٢).

وفيه أن ظاهر الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) ليس هو انشاء الحكم، وانما هو بيان الحكم المنشأ من قبله تعالى، والحكاية عنه، وأما ما ذكره من كونه خلاف ظاهر كون مفادها حكما واحدا وبنكتة واحدة، فهو ولو تم في نفسه، لكن يرفع اليد عن هذا الظهور لاقتران الخطاب بتلك الأمثلة، فلا يقاس المقام بما سيأتي في الاستدلال بالبراءة باستصحاب عدم التكليف من أنه بناء على مسلك من يرى حكومة اصل الاستصحاب على

١ - نهاية الأفكار ج ٣ ص ٢٣٤

٢ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٦٦

أصالة البراءة ١٢١

أصل البراءة، ولو كانا متوافقين في النتيجة، كما عليه السيد الخوئي "قده"، فقد يقال بأنه لا يبقى للدليل الدال على أصل البراءة، كحديث الرفع، إلا مورد نادر كتوارد الحاليتين، وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن حديث الرفع لا يدلّ على أكثر من التأمين في الشبهات، ولا يبيّن نكتة ذلك، ولعل نكته في أغلب الموارد هو التأمين بنكتة الاستصحاب^(١)، وأورد عليه في البحوث بأن هذا خلاف ظاهر أدلة البراءة، فإنها قوية الدلالة على أن التأمين المجعول فيها إنما هو بملاك الشكّ وعدم العلم بالتكليف لا بملاك سبق عدم التكليف^(٢).

وأما ما ذكره من أنه بناء على ما ذكره المحقق العراقي "ره" فلا يوجد عموم في الرواية يرجع إليه لإثبات الحلية في مشكوك الحرمة، إذا لم يجر في مورد قاعدة ثابتة بدليل آخر، فهذا مما لم يفهم وجهه، فإن نفس الرواية دليل اثباتي على وجود قاعدة ما في جميع موارد مشكوك الحرمة تكون نتيجتها الحلية الظاهرية، نعم لو كان هناك أصل منجز للتكليف يكون حاكماً على قاعدة الحلّ فلاجله نرفع اليد عن عموم الحلية الظاهرية في مشكوك الحرمة كما في استصحاب عدم تذكية الحيوان المشكوك تذكيتة أو استصحاب عدم كون السمك ذا فلس -بناء على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي- أو استصحاب عدم اذن المالك في التصرف في ملكه أو استصحاب عدم بيعه، ونحو ذلك.

فالحاصل تمامية دلالة موثقة مسعدة على ثبوت أصالة الحلّ في مشكوك الحرمة، وإن كانت مختصة بالشبهات الموضوعية.

١ - دراسات في علم الأصول ج ٣ ص ٢٥٢

٢ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٧٢

١٢٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

هذا كله بلحاظ القرائن المختصة بموثقة مسعدة بن صدقة الموجبة لاختصاصها بالشبهات الموضوعية.

وأما القرينة المختصة بصححة عبد الله بن سنان الموجبة لاختصاصها بالشبهة الموضوعية ما يقال من أن قوله "كل شيء فيه حلال وحرام" ظاهر في التقسيم الفعلي كالجبن الذي يعلم الانسان عادة بوجود قسم حرام منه في السوق بالفعل، وهو ما استخدم فيه النجس، وقسم حلال، وهو ما لم يستخدم فيه النجس، ويشك في كون هذا الفرد المبتلى به هل هو من القسم الحرام او القسم الحلال، فلا يشمل الشبهة الحكمية، كشرب التن المشكوك الحرمة، وحمله على التردد والاشتباه بأن يمكن أن يكون المشكوك حراما او حلالا خلاف الظاهر.

وما يقال من شموله لمثل الشك في حرمة لحم الارنب حيث ان اللحم له قسم حرام كلحم الخنزير، وقسم حلال كلحم الشاة، ويشك في لحم الارنب أنه هل هو من القسم الحلال او الحرام، وحينئذ فبالغاء الخصوصية يتعدى الى سائر موارد الشبهة الحكمية، ففيه أن ظاهر الحديث أن يكون منشأ الشك هو وجود حرام وحلال في افراد طبيعة خارجا، ويشك في كون ما ابتلي به من الحرام ام لا، بينما أن منشأ الشك في حرمة لحم الارنب فقد النص، دون انقسام اللحم بالفعل الى الحرام والحلال.

وما يقال من أنه قد يكون منشأ الشك في الشبهة الحكمية ايضا قد يكون انقسام الطبيعة الى الحرام والحلال، وذلك كما في مورد اجمال عنوان القسم الحرام والحلال من طبيعة مثل ما لو دل الدليل على جواز اكرام العالم العادل وحرمة اكرام العالم الفاسق، وشك في كون مرتكب الصغيرة فاسقا او عادلا، فإن انقسام العالم إلى من يحرم اكرامه ومن يجوز اكرامه صار منشأ للشك في حرمة اكرام العالم المرتكب للصغيرة، فاذا ثبت جريان قاعدة الحل في هذا

اصالة البراءة ١٢٣

القسم من الشبهات الحكمية فيتعدى الى بقية اقسام الشبهة الحكمية بعدم الفصل.

فيرد عليه أن هذا الفرض لأجل ندرته لا يمنع من ظهور قوله "فيه حلال وحرام" في اشتباه الحرام بغيره خارجا وبنحو الشبهة الموضوعية. هذا وقد ذكر المحقق النائيني "قده" أن الشيئية تساوق الوجود، فظاهر لفظ الشيء هو الموجود الخارجي، وحيث لا يمكن انقسام الموجود الخارجي إلى الحلال والحرام، فلا محالة يكون المراد من التقسيم التريدي، فيكون المراد من قوله "فيه حلال وحرام" هو احتمال الحلية والحرمة، فيشمل الشبهة الحكمية أيضا.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" أولاً: بأن لفظ الشيء موضوع للمفهوم المبهم العام لا للموجود الخارجي، ولذا يستعمل في المعدومات، بل في المستحيلات، فيقال هذا شيء معدوم، وهذا شيء مستحيل.

وثانياً: انه على تقدير التنزل وتسليم أن المراد منه الموجود الخارجي نلتزم بالاستخدام في الضمير في قوله "فيه حلال وحرام" فيكون المراد أن كل موجود خارجي، في نوعه يكون قسم حلال وقسم حرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه، والقريئة على هذا الاستخدام هو نفس التقسيم، باعتبار أن الموجود الخارجي غير قابل للتقسيم، فلا محالة يكون المراد انقسام نوعه، فتكون الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية^(١).

اقول: الظاهر من الرواية معنى آخر غير التريدي وغير انقسام نوعه، وهو انقسام نفسه، فلوحظت افراد الطبيعة كأنها أجزاء لشيء واحد، فالأجبان

١٢٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الموجودة في السوق لوحظت كأنها شيء واحد، وباعتبار ذلك قيل: حيث ان الجبن شيء فيه حلال وحرام فهو أي الجبن حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، والقربنة على ذلك ظهور "فيه حلال وحرام" و"الحرام منه" على احتواء ما يحكم بحليته الظاهرية على الحرام والحلال بالفعل، فتكون الرواية واردة في مورد العلم الاجمالي، وان لزم حملها بموجب المقيد اللبي المتصل من حكم العقل او ارتكاز العقلاء او بموجب المقيد اللفظي المنفصل -كموثقة عمار حيث قال (عليه السلام) في ماءين وقع في احدهما قذر: يهريقهما ويتيمم- على الشبهة غير المحصورة او الشبهة المحصورة التي يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء.

تنبيه

ان حديث الحل ان تمت دلالته على البراءة في الشبهات الحكمية، فمورده وان كان هو الشبهة التحريمية، لكن ذكر صاحب الكفاية أنه يتعدى منها الى الشبهة الوجوبية لعدم الفصل، ثم ذكر أنه حيث يكون ترك الواجب محرما فيمكن تطبيق الحديث على ترك مشكوك الوجوب.

اقول: ان التمسك بعدم الفصل هو الصحيح، لعدم احتمال اختصاص البراءة بالشبهة الحكمية التحريمية شرعا، دون الوجوبية، وان كان يحتمل العكس، بأن تختص البراءة بالشبهة الموضوعية التحريمية والشبهة الوجوبية، دون الشبهة الحكمية التحريمية، فيجب فيها الاحتياط، كما قد يستفاد من بعض الروايات، وعليه مشهور الاخباريين كصاحب الوسائل.

ان قلت: ان التمسك بعدم الفصل يعني التمسك بلوازم الدليل، وهذا انما يتم فيما لو كان الدليل من الأمارات، وأما ان كان الدليل من الاصل العملي فيكون اثبات لازمه من الاصل المثبت.

قلت: الدليل على البراءة في الشبهة التحريمية هو رواية مسعدة مثلا، وهي من الامارات التي تكون مثبتاتها حجة، فيثبت بها ما هو لازم تلك البراءة وهو البراءة في الشبهة الوجوبية، وما هو المعروف من عدم حجية لوازم الاصل انما يراد به أن الواقع اذا ثبت بالاصل العملي فلا يثبت به ما هو لازم عقلي للواقع، كما لو كان موضع وضوءه نجسة وشك بعد الوضوء في أنه هل طهرها قبله أم لا؟، فقاعدة الفراغ وان اثبتت صحة الوضوء تعبدا لكن لا تثبت لازم صحته الواقعية وهو طهارة جسده، نعم لو كان بين الحكم الظاهري بصحتها والحكم الظاهري بطهارة جسده ملازمة، اثبت دليل الحكم الظاهري الاول -وهو روايات قاعدة الفراغ- الحكم الظاهري الثاني بعد حجية مثبتات تلك الروايات.

وأما تطبيق حديث الحل على ترك الواجب ففيه أن موضوع الحديث هو الشيء ولا يصدق عرفا على ترك الواجب، وان كان ترك الواجب محرما عرفا، وان لم نقل باقتضاء الامر بالشيء للنهي الغيري عن ضده.

هذا ومن جهة أخرى ان الظاهر من الشيء الذي هو موضوع قاعدة الحل هو الأعيان الخارجية، والحرمة وان كانت وصفا للفعل ولكن اذا كانت المنافع المعتد بها للشيء حراما يصح أن يقال ان نفس الشيء حرام فلا يشمل الشك في حلية فعل كالتورية، ويظهر ذلك من الامثلة المذكورة في رواية مسعدة حيث ورد فيها "و ذلك مثل الثوب... او عبد... او امرأة...، ورواية عمار ورواية عبد الله بن سليمان، حيث ورد فيهما "سأخبرك عن الجبن وغيره"، وأما صحيحة عبد الله بن سنان فهي وان لم تشتمل على مثال، لكن الظاهر اتحاد مضمونها مع روايتي عمار وعبد الله بن سليمان.

حديث السعة

ومن جملة ما استدللّ به على البراءة ما اشتهر في كتب الاصوليين من قوله (عليه السلام) "الناس في سعة ما لا يعلمون" وحينئذ قد يضاف لفظ السعة الى ما لا يعلمون بأن تكون "ما" موصولة، فيعني أن الناس في سعة ما لا يعلمون به، وقد لا يضاف اليه، بأن تكون "ما" مصدرية زمانية، فيعني أن الناس في سعة، ماداموا لا يعلمون.

وقد ذكر في الكفاية ما محصله: أنه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة أصلا، وليس دليل وجوب الاحتياط لو تمّ في نفسه واردا عليه ورافعا لموضوعه، بل يكون معارضا له، لأنه لم يعلم التكليف الواقعي بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله، نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكن عرفت أن وجوبه طريقي، لأجل أن لا يقعوا في مخالفة التكليف الواقعي أحيانا، فافهم^(١).

اقول: هنا جهتان من البحث:

الجهة الاولى: انه لم يرد في الكتب الروائية او الفقهية القديمة رواية بهذا التعبير، وانما نقل المحقق الحلبي في المعبر^(٢) و العلامة الحلبي في التذكرة والمنتهى ونهاية الاحكام^(٣) والشهيد الاول في الذكرى^(٤) وغيرهم، وكذا في عوالي اللثالي^(٥) عن النبي (صلى الله عليه وآله) الناس في سعة ما لم يعلموا، وهو وان لم يختلف عن التعبير السابق، ويأتي فيه احتمال كون ما موصولة او

١ - كفاية الأصول ٤ ص ٣٤٢

٢ - المعبر ج ٢، ص: ٤٧٨

٣ - تذكرة الفقهاء ج ٤، ص: ٤٠٧ منتهى المطلب ج ٦، ص: ٣٦٨ نهاية الإحكام ج ٢، ص: ١٨٤

٤ - ذكرى الشيعة ج ٣، ص: ١٨١

٥ - عوالي اللثالي العزيزية؛ ج ١، ص: ٤٢٤

أصالة البراءة ١٢٧

زمانية، لكن المهم ارسال الرواية، ولا يجدي كونها من المراسيل الجزمية لهؤلاء الاعلام، كما مرّ منا مرارا، نعم روى النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها، وخبزها، وجبنها، وبيضها، وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام) يقوم ما فيها، ثم يؤكل، لأنه يفسد، وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له يا أمير المؤمنين (عليه السلام) لا يدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسي، فقال هم في سعة حتى يعلموا^(١)، وهذه الرواية وان كانت معتبرة عندنا، لكن لا تتم دلالتها على البراءة، لورودها في مورد خاص، والحلية الظاهرية فيه في اللحم مستندة الى أمارية بلد المسلمين للتذكية، ولولاه جرى استصحاب عدم التذكية.

وما في كتاب الأضواء من أن هذه الرواية تدلّ على أصالة الحلّ في الشبهات الموضوعية، لأن مورد الرواية ليس خصوص اللحم، حتى يقال ان الحلية الظاهرية فيه مستندة الى أمارية بلد المسلمين، بل الرواية شاملة للخبز والجبن، فهنا شبهة نجاسة سؤر المجوسي، فقال الامام (عليه السلام) هم في سعة حتى يعلموا، فالحديث يدل على الضابط الكليّ في مورد عدم العلم بالحرام ولكنه مختص بالشبهة الموضوعية^(٢)، ففيه اولاً: ان الرواية ان لم تختص باللحم، ولكن بعد ما ذكر الامام أنه يجوز أكل ما فيها، فقال السائل: لعلها سفرة مجوسي، فلعل شبهته كانت في خصوص تذكية اللحم، وثانياً: لعل منشأ حكم الامام بالسعة في الخبز والجبن ناش عن استصحاب

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٩٣

٢ - الأضواء والآراء ح ٢ ص ٣٨٥

١٢٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

طهارتهما كما أن السعة في اللحم تنشأ من أمارية بلد المسلمين، ومع احتمال الخصوصية في السؤال وكون الجواب واردا في مورد السؤال لاشتمالة على الضمير الراجع اليه فلا يمكن استظهار ضابط كلي لأصالة الحل في الشبهات الموضوعية.

الجهة الثانية: انه بناء على كون "ما" مصدرية زمانية فالصحيح خلافا لصاحب الكفاية ورود دليل وجوب الاحتياط عليها، لأن غاية السعة هو عدم العلم، والظاهر من عدم ذكر المتعلق فيه كون موضوع السعة فيها الجهل المطلق أي الجهل بكل من الوظيفة الواقعية والظاهرية معا، حيث لا يصدق على العالم بالوظيفة الظاهرية أنه جاهل بقول مطلق، نعم بناء على كون "ما" موصولة، يتمّ كلام صاحب الكفاية، لأنه ينطبق ما لا يعلمون على التكليف الواقعي المجهول ومقتضى كون الناس في سعة منه عدم لزوم الاحتياط عليهم في مورده، فيتعارض مع دليل الاحتياط، وهذا بناء على ما هو الظاهر من كون الاضافة موردية واضح، بأن يكون المراد منه بيان السعة في مورد الحكم المجهول، وأما بناء على كون الاضافة نشوية فقد يقال بكون دليل الاحتياط واردا على الحديث، حيث ان الضيق ناشٍ من دليل الاحتياط، ولكن الظاهر العرفي هو تعارض الحديث مع دليل الاحتياط ايضا، فان العرف يرى الحديث ميرزا لعدم وجوب الاحتياط، خصوصا وأن وجوب الاحتياط طريقي ويكون ناشئا عن اهتمام المولى بالواقع المشكوك.

هذا وقد نقل في البحوث الاشكال على صاحب الكفاية بعكس ما ذكرناه فقال: قيل: انه ان كانت "ما" موصولة، فغاية ما تدل عليه عندئذ انهم في سعة من ناحية ما لا يعلمونه، وهذا لا ينافي أن لا يكونوا في سعة من ناحية حكم آخر، وهو إيجاب الاحتياط، نعم ان كانت مصدرية، فيكون بمعنى

أنهم في سعةٍ، ما داموا لا يعلمون بالحكم الواقعي، فان المضاف اليه للسعة مقدر، وهو الحكم، فيكون معناه أن الناس في سعة حكم لم يعلموا به، فهذا ينافي جعل وجوب الاحتياط، لأنه لا يرفع عدم العلم بالحكم الواقعي، ولكن يرد عليه عدم تقدير في البين من جهة المضاف اليه للفظ السعة، بل لما علم الناس بالوظيفة الظاهرية فيخرجون عن الجهل المطلق

ثم اورد عليه أن افتراض كون "ما" موصولة لا يعني ان تكون البراءة المستفادة من الحديث محكمة لدليل الاحتياط، إذ هذا انما يلزم لو فرض ان إضافة السعة إلى الموصول إضافة نشوية، دون ما إذا كانت الإضافة مورديّة، كما أنه على تقدير كون "ما" زمانية، لا بد من التفصيل، حيث ان لفظ السعة حينئذ وان لم يضاف الى شيء ظاهراً، لكن يقدر له مضاف اليه وهو الحكم، كأنه قال "الناس في سعة حكمٍ ما داموا لا يعلمون" وظاهره عود الضمير المقدر المفعول لقوله "لا يعلمون" الى نفس ذلك الحكم، فان كانت اضافة السعة الى الحكم اضافة مورديّة لم يكن محكوماً لدليل الاحتياط، بخلاف ما اذا كانت اضافته نشوية^(١).

اقول: قد مرّ أنه بناء على كون "ما" موصولة فالظاهر كون الاضافة مورديّة لا نشوية، وأما ما ذكره في فرض كون "ما" زمانية ففيه أن الظاهر العرفي من التعبير بكون الناس في سعةٍ ماداموا لا يعلمون، هو كونهم في سعة في موردٍ، ماداموا في جهلٍ بوظيفتهم بالنسبة الى ذلك المورد، فلو علموا بوظيفتهم الظاهرية كوجوب الاحتياط ارتفعت السعة، كقوله "أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه" حيث انه لا يشمل مورد العلم بوجوب الاحتياط.

وما في كتاب الأضواء من أن الظاهر من الغاية هو عدم العلم بالحكم

١٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الواقعي، حيث ان كل احد يعرف أنه ما لم يعلم بحكم ولو عقلي فهو مرخص من جهته، فيكون بيانه لغوا عرفاً^(١)، ففيه أن ما ذكره يشكّل قرينة على أن المراد من الغاية العلم بالوظيفة الشرعية فلا يشمل مثل العلم بحكم العقل بحق الطاعة، ولكن يشمل مثل العلم بوجود الاحتياط شرعا.

وكيف كان فعمدة الاشكال أن الرواية مجملة، حيث لا نعلم أن لفظ السعة هل اضيف الى "ما" حتى تكون "ما" موصولة أم لم يضاف اليها فتكون زمانية، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الظاهر هو الاحتمال الأول، لأن كلمة ما الزمانية -حسب الاستقراء- لا تدخل على الفعل المضارع، وإنما تدخل على الفعل الماضي لفظا ومعنى أو معنى فقط، ولو سلم دخولها على المضارع أحيانا فلا ريب في شذوذه، فلا تحمل عليه الا مع القرينة، فالصحيح دلالة الحديث على البراءة^(٢)، فان كان مقصوده أن دخول "ما" الزمانية على المضارع غلط، فهذا غير ثابت، ففي النحو الوافي أنه يقل وصل ما الزمانية بالمضارع غير المنفي بلم، مثل "لا اصبح ما تنام" أي لا اصبح مدة نومك^(٣)، وان قصد كونه من الندرة بمكان، بحيث يحتاج الى قرينة، فهو وان كان صحيحا، لكن لا سبيل لنا الى نفي القرينة، اذ لعل النبي (صلى الله عليه وآله) والراوي عنه تلفظا بلفظ السعة مع التنوين.

حديث الإطلاق

من جملة الروايات التي استدلت بها للبراءة، وقد ذكر الشيخ الأعظم "قده" انها أظهر روايات الباب، ما في الفقيه من أنه روي عن الصادق (عليه السلام)

١ - الاضواء والآراء ج ٢ ص ٢٨٥

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٧٨

٣ - النحو الوافي ج ١ ص ٢٧٢

اصالة البراءة ١٣١

أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى^(١)، وقد ذكر في تهذيب الاصول والبحوث^(٢) أنه من المراسيل الجزمية للصدوق واختلفا في حجية المراسيل الجزمية للصدوق فذهب الاول الى حجيتها وانكرها الثاني، وانت ترى انها من المراسيل غير الجزمية للصدوق والظاهر أن الذي اوجب وقوعهما في الاشتباه اعتمادهما على نقل صاحب الوسائل، حيث قال: قال (اي الصدوق) قال الصادق كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى^(٣)، فلا اعتبار بسند الرواية الا بناء على حجية كل ما في كتاب الفقيه لقول الصدوق في اوله بأنه ما اذكر فيه الا ما كان حجة بيني وبين ربي، ولكن كون خبر حجة عنده لا يلازم كونه حجة عندنا لاحتمال اختلافنا معه في تحديد حجية الخبر، فيكون نظير ما لو قال شخص ان فلانا يجب تقليده، فانه لا اعتبار به لاحتمال كونه يروى وجوب تقليد غير الاعلم اذا اقتضت المصلحة ذلك.

وقد روى الشيخ الطوسي في الامالي عن الحسين بن ابراهيم القزويني عن أبي عبد الله محمد بن وهبان عن أبي القاسم علي بن حبشي، عن أبي الفضل العباس بن محمد بن الحسين، قال: حدثنا أبي قال: حدثنا صفوان بن يحيى، عن الحسين بن أبي غندر، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي، وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبدا، ما لم تعرف الحرام منه فتدعه^(٤)، وسندها ضعيف، لعدم توثيق الحسين بن ابراهيم وعلي بن الحبشي والعباس بن محمد، نعم وثق النجاشي محمد بن وهبان ويمكن اثبات وثاقة الحسين بن ابي غندر من

١ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣١٧

٢ - تهذيب الاصول ج ٢ ص ٣٤٣، بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٧

٣ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٣٨٩

٤ - الأمالي ص ٦٦٦

١٣٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

خلال رواية صفوان عنه ان صححنا بقية رجال السند ، وهذا السند بعينه نفس سند الشيخ في الفهرست الى اصل الحسين بن ابي غندر^(١)، وقد يخطر بالبال وقوع سقط بين الحسين وبين الامام (عليه السلام)، لأن اكثر رواياته عنه بواسطة ابيه او غيره، وقد قال النجاشي في حقه: كوفي يروي عن أبيه عن أبي عبد الله (عليه السلام)، ويقال: هو عن موسى بن جعفر (عليهما السلام)^(٢).

وينبغي البحث اولاً: عن مدلول مرسل الصدوق، فقد اورد عليه صاحب الكفاية "قده" بما محصله أن دلالاته تتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد وصول النهي الى المكلف، مع أنه ممنوع، لوضوح صدق الورود على صدور النهي من الشارع، سيما اذا كان قد بلغ إلى غير واحد، وخفي على هذا المكلف، فمفاد هذه الرواية هو الاباحة في فعل لم يصدر فيه نهى واقعا، واين هذا من البراءة والاباحة الظاهرية التي موضوعها الشك في الحرمة، واستصحاب عدم صدور النهي وان كان ينقح موضوع الحكم بالاطلاق، وبذلك يثبت الاباحة تعديدا في موارد الشك في الصدور، لكنه لا يجدي فيما اذا لم يجر الاستصحاب، كما في مورد توارد الحالتين، بأن ورد النهي عنه في زمانٍ والترخيص فيه في زمانٍ آخر، واشتبه المتقدم والمتأخر، فانه وإن لم يكن بين افراد ما اشتبهت حرمة فرق من ناحية جريان الاباحة الظاهرية، لكنه أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل لا الأصل فافهم^(٣).

١ - الفهرست ص ٥٩

٢ - رجال النجاشي ص: ٥٥

٣ - كفاية الأصول ص ٣٤٢

اصالة البراءة ١٣٣

وقد اجاب المحقق الاصفهاني "قده" عن اشكال صاحب الكفاية من كون الورود بمعنى الصدور بأنه يتعين أن يكون الورود في الرواية بمعنى الوصول، وذلك لوجهين:

الوجه الاول: ان التعبير عن الوصول بالورود تعبير شايح لا ينسب الى أذهان أهل العرف غيره، بل الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات أن الورود ليس بمعنى الصدور، بل هو معنى متعدّد بنفسه، فالوارد وهو الحكم يقتضي وجود مورود، وليس موضوع الحرمة هو المورود، ولذا لا يقال الخمر قد ورده النهي وانما يقال ورد فيه النهي، بل المورود هو المكلف، كما يقال وردني كتاب من فلان، وقد يقال ورد عليه كتاب من فلان، بلحاظ اشراف الوارد على المورود، فتحقق أن الورود ليس بمعنى الصدور، حتى لا يحتاج في ذاته إلى مكلف يكون مورودا، بل بمعنى الوصول إليه، لتضاييف الوارد والمورود، فتدبرّ جيدا.

الوجه الثاني: وهو بيتني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: ان ظاهر الاطلاق والاباحة في الرواية هو الاباحة الشرعية دون الاباحة العقلية بمعنى اللاخرج العقلي -أي عدم لزوم كون تصرف العبد باذنه تعالى، وانما يلزمه اطاعة امره ونهيه- في قبال الحظر العقلي الذي يعني لزوم كون تصرف العبد باذنه تعالى، لكونه عبدا مملوكا له، فإن حمل الاباحة على الاباحة العقلية التي يحكم بها عقل كل عاقل بعيد غير مناسب لشأن لامام (عليه السلام) المعدّ لتبليغ الاحكام، خصوصا بملاحظة أن الخبر مروى عن الصادق (عليه السلام) بعد ثبوت الشرع، واكمال الشريعة خصوصا في المسائل العامة البلوى التي يقطع بصدور حكمها عن الشارع، فلا فائدة في الاباحة، مع قطع النظر عن الشرع.

المقدمة الثانية: ان الاباحة التي يمكن تكون مغياة بعدم صدور النهي واقعا هي الاباحة العقلية، وأما الاباحة الشرعية فلا يمكن أن تكون مغياة بذلك، سواء كانت الاباحة الشرعية واقعية او ظاهرية، والوجه في ذلك أن الاباحة الشرعية الواقعية ناشئة عن عدم المفسدة الغالبة في الموضوع، فلا يعقل ورود حرمة فيه، اذ لازمه فرض المفسدة الغالبة فيه، وهذا خلف.

ان قلت: ان عدم المفسدة الغالبة فيه من حيث ذاته لا ينافي عروض عنوان عليه يقتضي الحرمة، **قلت:** نعم، إلا أن الذي يرد فيه نهْي هو ذلك العنوان الذي له اقتضاء الحرمة، والغاية في الرواية هو ورود النهي في مورد الاباحة، فالماء مثلا مباح والغصب حرام، وانطباق عنوان الغصب على الماء لا يقتضي صدق ورود النهي في الماء المغصوب، بل من انطباق العنوان الذي ورد فيه النهي على مورد الاباحة.

هذا إذا أريد ما هو ظاهر الرواية من جعل الاباحة في كل مورد مغياة بورود النهي فيه بحيث كانت هناك إباحة مستمرة تزول بالنهي. وأما إذا أريد من الرواية تقييد الاباحة بعدم صدور النهي أي بيان أن ما لم يرد فيه نهْي فهو مباح، وأن ما ورد فيه نهْي ليس بمباح، فان كان ذلك بنحو المعرفية، أي مجرد اخبار عن الواقع، فالاخبار يكون لغوا، حيث يكون اخبارا عما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الامام (عليه السلام).

وإن كان بنحو الموضوعية أي بمعنى جعل الاباحة لكل شيء مشروطا بعدم حرمة، كان معناه اشتراط وجود الضدّ بعدم ضده وهذا غير معقول: لأن عدم الضدّ ليس شرطا لوجود ضده، فان الضدّ ليس بمانع عن وجود ضده حتى يلزم منه توقف وجود الضدّ على عدمه توقف المعلول على عدم مانعه، كما هو منقّح في بحث الضدّ.

وأما الاباحة الشرعية الظاهرية، فالوجه في عدم امكان جعلها مغيية بعدم صدور النهي في موضوعها أن الاباحة الظاهرية التي موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغيية إلا بالعلم، لا بأمر واقعي يجمع الشك، وإلا لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام، فإنه مع فرض كون الموضوع وهو المشكوك موجودا كيف يرتفع حكمه بصدور النهي المجمع مع الشك واقعا، فلا يعقل أن تنقيد إلا بورود النهي على المكلف، ليكون مساوقا للعلم المرتفع به الشك.

على أن موضوع الإباحة الظاهرية إذا كان هو عدم صدور النهي فهو مشكوك، فلا يمكن إثبات الإباحة الظاهرية في مورد الشك، لأنه من التمسك بالدليل مع الشك في موضوعه، والتمسك باستصحاب عدم الصدور لا يجدي إما لكفايته بنفسه بلا احتياج إلى الخبر، أو عدم فائدته وعدم صحة الاستدلال به، كما يأتي توضيحه.

هذا مضافا الى أن ظاهر الخبر جعل ورود النهي غاية رافعة للإباحة الظاهرية المفروض حدوثها، وهذا يعني عدم جعل الحرمة حدوثا وبذلك يرتفع الشك في الحرمة من أول الأمر، فما معنى جعل الاباحة الظاهرية المتقومة بالشك في الحرمة.

فان قلت: هذا إذا كان المراد صدور النهي منه تعالى، وأما إذا أريد صدوره من النبي او الوصي (عليهما السلام) على طبق ما أوحى به النبي أو الهم به الوصي، فيندفع هذا المحذور، لتقوم الشك باحتمال صدوره منه تعالى، فيجعل له الحلية الظاهرية مغيية بعدم صدور النهي من النبي أو الوصي، فيساق رواية "ما حجب الله علمه عن العباد"، فيفيد أن الحرمة الواقعية لا تؤاخذ بها، إلا بعد صدور النهي على طبقها من النبي أو الوصي.

١٣٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

قلت: ان الحكم الذي لم يقم النبي أو الوصي بتبليغه لا أثر لمقطوعه حتى يحتاج إلى جعل الاباحة الظاهرية في مشكوكه.

وبهاتين المقدمتين ثبت لزوم حمل الورود في الرواية على ارادة الوصول الى المكلف فتكون دليلا على البراءة الشرعية.

هذا وقد ذكر بالنسبة الى فرض توارد الحالتين في كلام صاحب الكفاية أن الاباحة الواقعية المستفادة من قوله عليه السلام (كل شيء مطلق)، إما أن تكون مغيية حقيقة بعدم صدور النهي واقعا، بحيث كانت هناك إباحة مستمرة تزول بالنهي، وإما أن تكون مقيدة بعدم صدوره، بحيث كان المراد أن ما لم يصدر فيه نهى مباح، وما صدر فيه نهى ليس بمباح، فان أريد الاولى فحينئذ لا يعقل فرض الشك في التقدم والتأخر؛ لأن هذه الاباحة متقدمة على النهي لفرض ثبوتها واستمرارها إلى أن يرد النهي، والاباحة الاخرى لا يعقل ورودها على موضوع محكوم بالاباحة، فلا محالة لو فرضت إباحة أخرى غير الاولى فهي متأخرة عن صدور النهي.

وإن أريد الثانية ففرض الشك في التقدم والتأخر معقول؛ لاحتمال أن يكون المورد كان مما لم يصدر نهى فيه، فكان مباحا ثم ورد فيه نهى، أو كان المورد مما صدر فيه نهى، فلم يكن مباحا من الاول، ثم زال النهى وصار مباحا، إلا أن مثل هذا الفرض لا يكون في نفسه مشمولا للرواية، لا أنه يكون مشكوك الشمول لكن لا يجري الاستصحاب لاحراز شمولها له، كما هو ظاهر سياق العبارة، فان مفاد الرواية أن ما لم يصدر فيه نهى مباح، وأن ما صدر فيه نهى ليس بمباح، لا ما صدر فيه نهى وزال مباح، أو ما لم

يصدر فيه نهى ثم صدر ليس بمباح^(١).

اقول: أما ما ذكره في الوجه الاول من كون الورود غير الصدور، فهو وان كان صحيحا لغة، لما لوحظ فيه حيثية انتهاء الوارد عند المورد، وحضوره عنده، ومنه فوله تعالى "و لما ورد ماء مدين" وقوله تعالى " فاوردهم النار وبئس الورد المورد" وقوله تعالى " وان منكم الا واردها" وفي لسان العرب: العرب تقول وردنا ماء كذا ولم يدخلوه، وورد بلد كذا إذا أشرف عليه، دخله أو لم يدخله، وقال الجوهري: ورد فلان حَضَرَ^(٢)، ولكن لا يعني ذلك كون التعبير بورود النهي في الفعل مساوقا لوصوله الى المكلف، وذلك إما لما يقال من أن "ورد فيه" قد يكون بمعنى "ورده" كما يقال "ورد في المشرعة" أي ورد المشرعة^(٣)، ولكن -مضافا الى ما نحس به من عدم عرفية التعبير بأنه ورد شرب الخمر نهى، بخلاف التعبير بأنه ورد فيه نهى- لم نجد له في الاستعمالات العربية التعبير بأنه ورد في مكان كذا، او لما هو الظاهر من أن تكون حرف "في" ظرفا للورود، أي ورد في شأنه نهى، وأما كونها متعلقة بالنهي، كما في قولنا "ورد نهى عنه" فهو بعيد عن الذهن، وحينئذ يقال: أنه لا يلحظ في قولنا "ورد في شأنه نهى" مورد معين، فيمكن أن يكون المورد عالم الشرع والقانون، او نفس ذلك الفعل، وهذا لا ينافي عدم معهودية التعبير بأنه ورد الفعل نهى، والشاهد على ما ذكرناه أنه لو صدر خطاب النهي من المولى عن شرب الخمر قبل شهر، فكتبه المولى في محلّ الاعلانات، ولم يطلع عليه احد من العبيد الا بعد شهر، فيصح أن يقال انه ورد من

١ - نهاية الدراية ج٤ ص٨١

٢ - لسان العرب ج٣ ص٤٥٧

٣ - مباحث الاصول ج٣ ص١٣١

١٣٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المولى قبل شهر نهى في الخمر، فالوجدان العرفي لا يفهم من هذه الجملة أكثر من صدور نهى من المولى متوجهٍ الى فعلٍ من دون لحاظ وصوله الى أي احد.

هذا مضافا الى أنه لو فرض كون قوله "يرد فيه نهى" ظاهرا في وروده على شخص او اشخاص، فهذا لا يستلزم أن يكون هو المكلف بنحو الانحلال، فلعله هو النبي (صلى الله عليه وآله) باعتبار أنه يوحى اليه احكام الله تعالى واوامره ونواهيه، او أنه هو الأمة بالنظر المجموعي، لا الانحلالي، فيكفي وصوله الى جمع معتد به من الامة وان خفي علينا.

على أنه يمكن أن يكون الورد على المكلف باعتبار كونه هو الموجه اليه خطاب النهي، فخطاب النهي يصدر منه تعالى، ويقع على عاتق المكلف، فلا يستلزم علمه به.

نعم الانصاف أنه لو ورد في صريح الخطاب ورود النهي -اي خطاب النهي- على المكلف كان ظاهرا في وصوله اليه وعلمه به، فان ظاهر التعبير بورود الخطاب الى شخصٍ هو ذلك، ولا يقاس بالورود المادّي الذي لا يساوق علم المورد عليه بالوارد، نظير ما يقال "ورد عليه الضيف ولكنه لم يلتفت لكونه نائما" فقياس المقام بهذا المثال، كما فعله بعض الاعلام "قده" في المنتقى في غير محله.

ومن هنا تبين تمامية دلالة رواية الشيخ الطوسي في اماليه عن ابي عبد الله (عليه السلام) الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهى^(١)، ولكن اذا لم يذكر في الخطاب ورود النهي على المكلف، فصرف وجود قرينة عقلية على كون المكلف هو المورد للنهي لا يوجب ظهور الخطاب في أكثر من كونه

مورودا بمعني أنه من توجه اليه خطاب النهي .

هذا كله هو تعليقنا على الوجه الاول المذكور في كلام المحقق الاصفهاني "قده" ويرد على الوجه الثاني المذكور في كلامه عدة اشكالات:

الاشكال الاول: ان ما ذكره من كون ارشادية الرواية الى حكم العقل

باباحة ما لم يصدر فيه نهى من المولى، غير معقول، لكونه امرا بديهيا لا يحتاج الى بيان، فيرد عليه أنه كيف يكون ذلك امرا بديهيا، وقد وقع الخلاف الشديد فيه بين علماء العامة والخاصة، وقد توقف فيه بعض علمائنا الكبار كالمحقق الحلي "ره" في المعارج، وأما كونه خلاف ظاهر شأن الامام (عليه السلام) ففيه أن بيان الوظيفة العقلية تجاهه تعالى، خصوصا مع عدم وضوحها لعامة الناس واختلافهم فيها ليس خلاف شأن الامام (عليه السلام)، فانه من جملة شؤونه، كما أن بيان الحكم الشرعي من جملة شؤونه، ولذا ذكرنا سابقا أنه لا يظهر من خطاب الامر الوارد في الروايات بتعلم الاحكام او بالاحتياط في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي بل الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص، كونه بصدد جعل الوجوب الشرعي الطريقي، فانه لا يظهر من مثل قوله في اناءين وقع في احدهما قدر "يهريقهما ويتيمم" امر مولوي طريقي بالاجتناب عن كلا المائين المشتهين، حيث يحتمل فيه عرفا أن يكون مجرد بيان للوظيفة العقلية مع عدم رافع شرعي لها، كما لا يستفاد من معتبرة مسعدة بن زياد (من أنه يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له هلا عملت فان قال لم اكن اعلم يقال له أ فلا تعلمت حتى تعمل) كون وجوب التعلم شرعيا مولويا طريقيا، بل لعله ارشاد الى ما استقل به العقل من وجوب تعلم الاحكام، نعم هو ظاهر في الحكم العقلي الفعلي، اي الذي لا يكون مورودا لدليل شرعي.

١٤٠ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

نعم قد يقال: انه بناء على هذا لا يبقى لبيان الاباحة العقلية من قبل الصادق (عليه السلام) ثمرة عملية، حيث انه في زمانه كان قد اكتملت الشريعة، وثبت حكم شرعي في كل واقعة، فلا يوجد مورد لم يصدر فيه نهى ولا رخصة من المولى حتى يلحظ حكم العقل فيه، ولكن يمكن ان يجاب عنه **اولاً**: بكفاية الثمرة العلمية، وبيان ما هو الحق في هذه المسألة المختلف فيها، **وثانياً**: انه يوجد له ثمرة عملية بالنسبة الى كثير من الناس الذين لا يعلمون بثبوت حكم شرعي لكل واقعة، فيكون وزانها وزان قوله "ان الله سكت عن اشياء عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها".

الاشكال الثاني: ان ما ذكره من امتناع جعل الاباحة الشرعية الواقعية

لفعل، مغياة بعدم صدور النهي عنه، للزوم الخلف، ففيه **اولاً**: أن الاباحة لا تكون ناشئة دائماً عن عدم الاقتضاء، بل قد يكون المقتضي للحرمة موجوداً، لكن يوجد مانع مؤقت عن التحريم، كما كان الامر كذلك في الخمر، **وثانياً**: ان النهي عن عنوان لا يلازم نشوء النهي عن مفسدة في هذا العنوان، بل قد ينشأ عن مفسدة مقترنة به، فينهى عن فعل بعد أن كان مباحاً بحكمة صيرورته شعاراً للكفار، وليس ذلك علة، حتى يقال بان النهي متعلق حقيقة بعنوان ارتكاب ما هو شعار الكفار، بل مرّ مرارا ان النهي قد لا ينشأ عن مفسدة، بل تكون المصلحة في امتثال النهي، كما لو كان غرض المولى تقوية روح العبودية في عبده فينهاه عن بعض ما يشتهي من دون أية مفسدة فيه، فلا يوجد أي مانع من جعل الشارع الاباحة لكل شيء مغياة بعدم صدور النهي عنه.

ان قلت: انه ان كانت هذه الرواية صادرة عن النبي (صلى الله عليه وآله)

قبل اكتمال التشريع كان له فائدة، حيث كان يعني انه ما دام لم يصدر من الشارع خطاب النهي عن شيء فقد ابيح لهم فلا يجب عليهم أن يسألوا النبي عن حكمه، ولكن المفروض صدور هذه الرواية عن الامام الصادق (عليه السلام) وقد انتهى زمان التشريع في عصره، فلا يوجد فائدة لبيان جعل الاباحة الشرعية الواقعية لكل شيء مغياة بعدم صدور النهي عنه، حيث انه في فرض الشك في صدور النهي واقعا كان التمسك بهذا الدليل تمسكا بالعام في شبهته المصدقية، واذا علم بعدم صدور النهي عن فعل، وقد اكتملت الشريعة فيعلم بحليته، ولا يشكّ احد في جواز ارتكابه.

قلت: لم يعلم جعل حلية خاصة في كل موردٍ، موردٍ، من الأفعال التي لم يصدر فيها نهى، فلعل المجعول هو مضمون هذه الرواية، وأن كل شيء مباح شرعا الى ان يصدر فيه نهى، والامام (عليه السلام) قد بيّن ذلك وثمرته أن المكلف اذا رأى عدم خطاب النهي في موردٍ فيطبّق هذه الإباحة عليه.

الاشكال الثالث: ما ذكره بالنسبة الى كون عدم صدور الحرمة قيذا في موضوع الاباحة الشرعية الواقعية (من أنه ان كان بنحو المعرفية أي الإخبار بأن كل ما ليس بحرام فهو مباح شرعا، فهو اخبار عن امر بديهي فيكون لغوا، وان كان بنحو الجعل والانشاء فيكون محالا، لأن لازمه توقف وجود الشيء وهو الاباحة على عدم ضده وهو الحرمة) ففيه أن بالامكان الالتزام بالمعرفية، ولا يكون اخبارا عن امر بديهي، بل يكون دفعا لتوهم بعض الاشخاص اهمال الشرع للوقائع التي لا نص فيها من الكتاب والسنة، فأخبر الامام (عليه السلام) بأن ما لم يصدر فيه نهى فالشارع قد جعل له الحلية، كما تصدى الامام (عليه السلام) لابطال هذا التوهم بمثل قوله "ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة"، كما أن بالامكان الالتزام بالموضوعية.

ولا يرد عليه اشكال توقف وجود الضد على عدم ضده، فانه انما يكون في التوقف التكويني الذي تكون نكته العقلية الناشئة عن التضاد موجودة في جميع الاضداد، فيلزم منه الدور حيث يكون الجلوس موقوفا على عدم القيام توقف الشيء على عدم مانعه، كما يكون عدم القيام موقوفا على الجلوس او غيره من اضداد القيام توقف عدم الشيء مع تمامية مقتضيه على وجود مانعه، وهذا بخلاف أن يجعل الشارع الحلية للشيء مشروطا بعدم حرمة، فحليته وان توقفت على عدم حرمة، لكن عدم حرمة لا يتوقف على حليته، الا اذا فرض جعل الشارع الحرمة لما لم يجعل له الحلية، ولكنه ليس كذلك فقد جعل الحرمة لعناوين تفصييلة كالخمر ونحوها، فلا يلزم منه محذور عقلي ابداء، وهكذا لو كره المولى اشياء، ثم صبّ رضاه على كل ما لم تتعلق به كراهته، ولعل من هذا القبيل لزوم الوفاء بالشرط الذي ليس محللا للحرام، فالموقوف عليه لجواز الوفاء او وجوبه هو عنوان الشرط غير المحلل للحرام، فيريد اكرام عالم لم يكن اكرامه حراما، ولا تتوقف هذه الارادة على فعلية عدم الحرمة، حيث ان القضية حقيقية، نعم فعلية الارادة تتوقف على فعلية الموضوع ولكنها خارج عن مصب الارادة.

الاشكال الرابع: ان ما ذكره من عدم معقولية جعل الاباحة الشرعية الظاهرية مغياة بعدم صدور النهي، لان موضوع الحكم الظاهري هو عدم العلم ولا يعقل ارتفاع الحكم مع بقاء موضوعه، ففيه أنه لا مانع من جعل الحكم الظاهري على حصة خاصة من عدم العلم، وهو عدم العلم المقرون بعدم صدور خطاب النهي، فيمكن ان يكون هناك تحريم، ولكن وجد مانع عن تصدي الشارع لتوجيه خطاب النهي الى المكلفين، فيكون من قبيل ما عن امير المؤمنين (عليه السلام) "ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها

نسيانا فلا تتكلفوها" بناء على تفسيره بالسكوت الاثباتي عن ابراز خطاب التحريم، ولو احتملنا جعل التحريم واقعا، نعم الانصاف أن مناسبة الاباحة الظاهرية مع مطلق الشك في النهي ولو كان بعد صدور النهي واقعا، يوجب ظهور الرواية بناء على ارادة الاباحة الظاهرية منه في كون موضوعها مطلق الشك في النهي.

الاشكال الخامس: ان ما يظهر منه من أنه لو كانت الغاية هو وصول النهي فيتعين أن تكون الاباحة ظاهرية، فان كان المراد منه مجرد الاستظهار العرفي، فلا بأس به، وان كان المراد منه تعيينه عقلاً ففيه أنه يمكن جعل الاباحة الواقعية مغياة بوصول خطاب النهي، فتكون الحرمة الواقعية مشروطة بوصول خطاب النهي، وقد مر في اول مباحث القطع امكان اخذ وصول خطاب الحكم في موضوع الحكم.

ومما ذكرناه تبين الاشكال فيما ذكره السيد الخوئي "قده"، حيث قال: ان ورود وان صح استعماله في الصدور، إلا ان المراد به في الرواية هو الوصول، إذ على تقدير ان يكون المراد منه الصدور لا مناص من ان يكون المراد من الإطلاق فيها هو الإباحة الواقعية، فيكون المعنى أن كل شيء مباح واقعا ما لم يصدر النهي عنه من المولى، ولا يصح أن يكون المراد من الإطلاق هي الإباحة الظاهرية، إذ لا يصح جعل صدور النهي من الشارع غاية للإباحة الظاهرية، فان موضوع الحكم الظاهري هو الشك وعدم وصول الحكم الواقعي إلى المكلف، فلا تكون الإباحة الظاهرية مرتفعة بمجرد صدور النهي من الشارع، ولو مع عدم الوصول إلى المكلف، بل هي مرتفعة بوصوله إلى المكلف، فلا مناص من أن يكون المراد هي الإباحة الواقعية، وحينئذ فإما أن يراد من الإطلاق الإباحة في جميع الأزمنة أو الإباحة في

١٤٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

خصوص عصر النبي (صلى الله عليه وآله) لا سبيل إلى الأول، إذ مفاد الرواية على هذا أن كل شيء مباح واقعا حتى يصدر النهي عنه من الشارع. وهذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغوا لا يصدر من الإمام (عليه السلام) فانه من جعل أحد الضدين غاية للآخر، ويكون من قبيل ان يقال كل جسم ساكن حتى يتحرك، وكذا المعنى الثاني، فانه وان كان صحيحا في نفسه، إذ مفاد الرواية حينئذ ان الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة شيء ووجوبه في زمانه (صلى الله عليه وآله) بل هو يبيّن الحرام والواجب لهم، والناس في سعة ما لم يصدر النهي منه.

فمفاد الرواية أن الناس ليس عليهم السؤال عن الحرام في عصر النبي، بل كل شيء مطلق ومباح ما لم يصدر النهي عنه من الشارع، بخلاف غيره من الأزمنة، فان الأحكام قد صدرت منه (صلى الله عليه وآله) فيجب على المكلفين السؤال والتعلم، كما ورد في عدة من الروايات فاتضح الفرق بين عصر النبي، وغيره من العصور من هذه الجهة، إلا أن هذا المعنى خلاف ظاهر الرواية، فان ظاهر قول الصادق (عليه السلام) كل شيء مطلق، هو الاطلاق والإباحة الفعلية، بلا تقييد بزمان دون زمان، لا الاخبار عن الإطلاق في زمان النبي، وأن كل شيء كان مطلقا في زمانه ما لم يرد النهي عنه، فتعين أن يكون المراد من الإطلاق هي الإباحة الظاهرية لا الواقعية. وعليه فلا مناص من أن يكون المراد من الورود هو الوصول، لأن صدور الحكم بالحرمة واقعا لا يكون رافعا للإباحة الظاهرية ما لم تصل إلى المكلف، كما هو ظاهر، فتحصل تمامية دلالة الرواية على البراءة^(١).

فانا ذكرنا أن بيان أن كل شيء لم يصدر فيه نهي فهو مباح شرعا، ليس

لغوا ابدا، فهو بيان لعدم اهمال الشارع حكم أية واقعة، فان بيان وجود احد الضدين عند عدم ضده انما يلغو لو كانا ضدّين ليس لهما ثالث وكان ذلك واضحا لدى العرف، كقولنا "ما ليس بساكن فهو متحرك" فانه لغو قطعاً، بخلاف ما لو كانا ضدّين لهما ثالث أي امكن ارتفاعهما معا كالمقام حيث انه في فرض اهمال الشارع لحكم بعض الوقايح فيصدق انه ليس مما حرّمه الله ولا مما رخص فيه، بل اهمل امره، وكذا اذا كانا ضدّين ليس لهما ثالث، ولكن لم يتضح ذلك لعامة الناس، كما لو قيل بأن من لا يصدق عليه أنه مسافر في بلد كمن يريد أن يبقى فيه سنتين فيصدق عليه أنه متوطن فيه، فيجب عليه التمام.

كما أنه لا مانع عقلا من جعل الاباحة الظاهرية في مورد شكٍ خاصّ في الحرمة الواقعية وهو الشك فيها قبل صدور خطاب النهي، فان من المحتمل حرمة فعل ومبغوضيته واقعا، وانما يوجد مانع عن ابراز خطاب النهي عنه، ولكن - كما مرّ آنفاً - الانصاف أنه خلاف الظاهر، والمناسب لجعل الاباحة الظاهرية أن يكون موضوعها عدم وصول خطاب النهي الى المكلف، لكن لا دافع لاحتمال بيان الرواية للاباحة الشرعية الواقعية او الاباحة العقلية في ما لم يصدر فيه نهّي .

الاشكال السادس: على المحقق الاصفهاني "قده" أن ما ذكره كوجه

ثانٍ لعدم معقولية كون الاباحة الشرعية الظاهرية مغياة بعدم صدور النهي (من أنه حيث يشكّ عادة في صدور النهي فيكون التمسك بالرواية تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية، وسيجيء ان شاء الله تعالى أن التمسك باستصحاب عدم صدور النهي ليس مجددا، إما لكفايته بنفسه بلا احتياج إلى هذه الرواية،

١٤٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

أو عدم كفايته لو اردنا ترتيب مضمون الرواية عليه تعبداً^(١)، أنه عين المصادرة بالمطلوب، حيث ان ما جاء منه بعد ذلك هو أنه ان كان الغرض من الاستصحاب التعبد بالاباحة، فقد مر أن الاباحة الظاهرية المغياة بعدم صدور النهي غير معقولة.

وان كان الغرض منه نفي الحرمة فلا حاجة الى الحكم بالاباحة^(٢)، فترى أنه كرّر نفس دعوى امتناع جعل الاباحة الظاهرية مغياة بعدم صدور خطاب النهي، ومن الواضح أن عدم صدور خطاب النهي لا يلزم انتفاء الحرمة والمبغوضية فلعله لم يصدر خطاب النهي لمفسدة في صدور خطاب النهي او لعدم تحقق موضوعه في زمان الشارع، كربطة العنق، او شرب التتن، نعم لا يعقل جعل الاباحة الظاهرية مشروطة بعدم الحرمة واقعا، للغوية جعله، بل يتنافى مع روحها التي هي عدم الاهتمام بالحرمة الواقعية على تقدير وجودها، او عدم تنجزها.

قد يكون كلامه ناظرا الى ما ذكره في بحث الاستصحاب من أن وجوب صلاة الاحتياط ليس موضوعه الشك بين الثلاث والاربع مع عدم الاتيان بالركعة الرابعة واقعا، إذ لو كان كذلك فلا محالة لا يعقل بلوغه إلى درجة الفعلية، (و هي عنده بوصول الحكم كبرى وصغرى أي وصول وجود موضوعه) إذ مع فعلية موضوعه بوصوله المنوط به فعلية حكمه يرتفع الشك، فلا يبقى مجال لفعلية حكمه، و حيث لا يعقل أن يكون وجوب صلاة الاحتياط مرتباً على عدم الإتيان بالرابعة، فلا مجال للتعبد الظاهري بعدم

١ - نهاية الدراية ج ٤ ص ٧٤

٢ - نهاية الدراية ج ٤ ص ٧٨

اصالة البراءة ١٤٧

الاتيان بالرابعة، لترتيب هذا الوجوب^(١)، فيقول في المقام ايضا: بأنه لو كان موضوع الاباحة الظاهرية عدم النهي واقعا فلا يعقل ثبوتها بعد وصول موضوعها، اذ بوصول عدم النهي يرتفع موضوع الحكم الظاهري، ولكنك عرفت أن وصول عدم خطاب النهي لا يعني العلم بعدم الحرمة والمبغوضية، نعم لو فرض كون عدم خطاب النهي مساوقا مع عدم الحرمة واقعا فعدم معقولة

كونه موضوعا للاباحة الظاهرية بديهي، وليس بحاجة الى هذا التكلف، اذ يرد على اسنداله على عدم معقولة ترتب وجوب الاحتياط على عدم الاتيان بالركعة الرابعة، أنه يكفي في الخروج عن لغوية جعل الحكم امكان وصوله بوصول موضوعه تعبدا، فاذا امكن وصوله بالاستصحاب امكن جعله، ولا وجه لاشتراط امكان وصوله بوصول موضوعه وجدانا او بالأمانة.

ثم انه بما ذكرناه (من أنه وان لم يمكن جعل الحرمة الواقعية غاية للاباحة الظاهرية، ولكن يمكن جعل صدور خطاب النهي من الشارع للناس غاية لها، ويمكن للمكلف أن يقطع بعدم صدور خطاب النهي، ولكن يحتمل تعلق الحرمة به واقعا، وان لم يوجّه الشارع خطاب النهي الى الناس لمانع يمنعه من ذلك، فلا يكون حدوث الاباحة الظاهرية مساوقا للقطع بعدم الحرمة واقعا، حتى يرتفع موضوع الاباحة الظاهرية) ظهر الاشكال فيما ذكره المحقق الاصفهاني من أن ظاهر الخبر جعل ورود النهي غاية رافعة للاباحة الظاهرية المفروض حدوثها، وهذا يعني عدم جعل الحرمة حدوثا وبذلك يرتفع الشك في الحرمة من أول الأمر، فما معنى لجعل الاباحة الظاهرية المتقومة بالشك في الحرمة.

الاشكال السابع: إن ما ذكره حول توارد الحالتين فيرد عليه أولاً: انه يمكن فرض توارد الحالتين في فرض كون الحلية مغياة، وذلك بأن نعلم بأن النبي (صلى الله عليه وآله) حرّم لحم الفرس والحمير مثلاً في غزوة خيبر واحلّه في سنة أخرى علامتها كذا، كالسنة التي مات فيه عثمان بن مظعون مثلاً، وشكّ في المتقدم والمتأخر منهما ولنفرض كون كليهما مجهولي التاريخ، فنقول ان هذه الحلية ان كانت قبل غزوة خيبر فهي تلك الحلية المغياة، وقد ارتفعت، وان كانت بعدها فهي حلية جديدة ولا تزال باقية.

وثانياً: ان نفس البيان الذي ذكره في فرض جعل الحلية على كل فعل مقيد بعدم صدور نهى فيه من استظهار أن القيد هو صدور النهي، وهو محرز في مورد توارد الحالتين، يأتي في فرض جعل الحلية على كل فعل الى أن يصدر فيه نهى، ايضاً، حيث يستظهر ان الغاية صدور النهي وقد حصلت الغاية، فان الاختلاف في كون عدم صدور النهي قيدياً في الموضوع او غاية للحلية لا يوجب الاختلاف في هذا الاستظهار.

هذا وأما ما اجاب في البحوث عنه من أن الاباحة المغياة بعدم صدور النهي اباحة ظاهرية، فيمكن اجتماعها مع اباحة أخرى واقعية، فلا يتلائم مع ما هو الظاهر من صاحب الكفاية من أن الاباحة المغياة بعدم صدور النهي تكون اباحة واقعية.

ثم لا يخفى أن ما ذكره صاحب الكفاية أنه حيث ثبت موضوع الاطلاق والاباحة في مورد الشك في صدور خطاب النهي بالاصل وهو استصحاب عدمه فلا يمكن التعدي منه الى مورد توارد الحالتين، فيختلف عما لو ثبتت البراءة في المورد الاول بالأمانة، غير متجه، فان الصحيح أنه لا ملازمة بين التعبد الظاهري بثبوت الإباحة في مورد الشك في صدور النهي بالتعبد

اصالة البراءة ١٤٩

بموضوعها وهو عدم صدور النهي، وبين التعبد الظاهري بثبوتها في مورد توارد الحالتين مما لا تعبد فيه بعدم صدور النهي حيث لم يتم اركان الاستصحاب المنقح لموضوع البراءة فيه، من غير فرق بين أن يكون التعبد بعدم صدور النهي في المورد الاول بالاصل او الأمانة، فانه لا وجه لتوهم ثبوت هذه الملازمة بين الموردتين ابدا بعد احراز موضوع البراءة في الاول دون الثاني، والحاصل أن ما يثبت الأمانة دون الاصل انما هو لوازم الواقع الذي ثبت بالدليل او الاصل، وفي المقام الواقع هو الاباحة الشرعية في فعل لم يصدر فيه نهى، وليس لازم الاباحة في فعل يشك في صدور النهي فيه هو الاباحة في فعل توارد فيه الحالتان، لامكان عدم صدور النهي في الاول وصدور النهي في الثاني، بحيث لو فرض قيام الامارة على عدم صدور النهي في الاول لم يثبت عدم صدوره في الثاني.

والا فلو تمت الملازمة بين التعبد الظاهري بالبراءة في ما يشك في صدور النهي فيه والتعبد الظاهري بها في متوارد الحالتين كان دليل حجية الاستصحاب الذي هو من الأمارات وهو قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة "لا تنقض اليقين بالشك" دالاً بالمطابقة على التعبد الاول وبالالتزام على الثاني وهذا من مثبتات الامارة، وبذلك اتضح الفرق بين المقام وبين ما مرّ من التمسك بعدم الفصل -اي الملازمة- لاثبات البراءة في الشبهة الوجوبية بحديث الحلّ مع كونه واردا في الشبهة التحريمية^(١).

وكيف كان فجميع ما ذكرناه حول حديث الاطلاق تبين عدم دلالة على البراءة، لعدم ظهور لفظ الورود في الوصول، ولو فرض تمامية دلالة فظاهر التعبير بورود النهي أي خطاب النهي هو فرض الشبهة الحكمية، كما أن

١٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ظاهرة ورود النهي عن ذات الشيء فلا يرتفع موضوعه بدليل وجوب الاحتياط.

وأما رواية الامالي وهي قوله "الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهى"، فالظاهر تمامية دلالتها على البراءة، خاصة وأنه ورد في ذيلها ما هو صريح في الاباحة الظاهرية، وهو قوله "وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ابدا فتدعه" وظاهر الصدر هو خصوص الشبهة الحكمية، وظاهر الذيل الشبهة الموضوعية، مضافا الى امكان أن يقال بأنها حيث لا تكون بلسان "ما لم يرد عليك فيه امر او نهى" فتشمل الغاية كل امر او نهى وارد بشأن ذلك الشيء، ولو بلسان الامر بالاحتياط في بعض الموارد بالنسبة الى ذلك الشيء اذا شك في حرمة الواقعية، فلا تتعارض مع دليل الاحتياط في الجملة.

الرواية السادسة: معتبرة عبد الاعلى بن اعين

وهي ما رواه في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين عن ابي عبد الله (عليه السلام) من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال: لا^(١).

وتقريب الاستدلال بها على البراءة أنه يصدق على من لم يعلم حرمة شرب التتن أنه لم يعرف هذا الشيء فليس عليه شيء، ومناسبة كلمة المعرفة والعلم ونحوهما للطريقة الى العمل، دون الموضوعية توجب ظهور الرواية في أن من لم يعرف شيئا حتى يعمل به فهو معذور، فالمناقشة فيها (بأنه يحتمل فيها معنى آخر، وهو ارادة من عجز عن معرفة ما يجب معرفته، كمعرفة الامام

اصالة البراءة ١٥١

(عليه السلام) او جهل بوجوب معرفته فلم يعرفه، فلا ترتبط بمن لم يعرف التكليف الشرعي فلم يعمل به) غير متجهة، فانه لم يفرض في الرواية أنه عجز عن معرفة شيء يجب عليه معرفته، كما لم يفرض جهله بوجوب معرفة شيء يجب عليه معرفته.

هذا ولكن الاستدلال بهذه الرواية على البراءة لا يخلو من اشكالٍ، اذ من المحتمل كون المراد منها أنه لا شيء على من لا يعرف اي شيء، اي كان من المستضعفين الذين قال الله عنهم "الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا، فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا"^(١)، ويمكن أن تكون القرينة على ذلك كيفية تلفظ السائل في الرواية لكلمة "شيئا".

هذا وأما سندها فالظاهر تماميته، أما الحجال فهو عبد الله بن محمد الأسدي الذي قال عنه النجاشي أنه ثقة ثقة، ثبت، وقال عنه الشيخ في رجاله أنه ثقة.

وأما ثعلبة بن ميمون فقال عنه النجاشي: كان وجهها في أصحابنا، قارئاً، فقيهاً، نحوياً، لغوياً، راوية، وكان حسن العمل، كثير العبادة والزهد، وقال الكشي: ذكر حمدويه، عن محمد بن عيسى، أن ثعلبة بن ميمون ثقة، خير، فاضل، مقدم، معلوم في العلماء والفقهاء الأجلة، من هذه العصابة.

وأما عبد الاعلى بن اعين العجلي فيمكن توثيقه لأجل رواية صفوان عنه، وقد شهد الشيخ في العدة أن صفوان ممن عرف بانه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة، وأما ما في المعجم من اثبات وثاقته بشهادة المفيد في رسالته العددية بأنه من فقهاء أصحاب الأئمة (عليهم السلام) والأعلام والرؤساء

١٥٢.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، والذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذم واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدونة، والمصنفات المشهورة، وكذا بوروده في تفسير القمي، حيث ذكر القمي في ديباجته "أنا ذاكرون ومخبرون ما انتهى إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله علينا طاعتهم"^(١) فقد مر منا سابقا فيه أن المفيد لا يريد توصيف جميع رواة أن شهر رمضان قد يتم فيكون ثلاثين يوما وقد ينقص فيكون تسعة وعشرين يوما بهذا الوصف العظيم، بل يريد بيان أن فيهم جماعة كذلك، فلا يدل على وثاقة كل واحد منهم^(٢)، وأما وروده في تفسير القمي فقد مر منا مرارا أنه ليس كله تفسير القمي، بل لا نحرز كون الديباجة التي ورد فيها التوثيق العام من كلام القمي، فانه قال بعده بصفحات: حدثنا ابو الفضل العباس قال حدثنا علي بن ابراهيم.

الرواية السابعة: صحيحة عبد الصمد بن بشير

من جملة الروايات التي استدلت بها على البراءة قوله (عليه السلام) في صحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن رجلا أعجميا دخل المسجد يلبي، وعليه قميصه فقال لأبي عبد الله (عليه السلام) إني كنت رجلا أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجئت أحج لم أسأل أحدا عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وأن حجي فاسد، وأن عليّ بدنة، فقال له متى لبست قميصك أ بعد ما لبيت أم قبل، قال قبل أن ألبس، قال فأخرجه من رأسك، فإنه ليس عليك بدنة، وليس عليك

١ معجم رجال الحديث ج ١٠ ص ٢٧٦

٢ - راجع ص ٢١٤

الحج من قابل، أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه^(١).
وتقريب الاستدلال بها أن مقتضى اطلاق قوله (عليه السلام) "أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه" نفي العقاب عمن ارتكب محرما من غير علم بحرمة، ولازمه العرفي الرخصة في ارتكابه.
واورد على الاستدلال بهذه الرواية بأن الجهالة الموجبة لأن يركب الانسان شيئا إنما هي الجهالة بقول مطلق، المناسبة مع الغفلة والجهل المركب، لا مطلق الجهالة الشاملة للشك والتردد، فإن المتردد الملتفت يتردد في الارتكاب، ويؤيده نظر الامام إلى ما بعد وقوع الارتكاب، فلو كان المقصود جعل البراءة عند الشك كان الأولى ملاحظة حالة الجهل، وأنه هل يجوز له الارتكاب ويحل أم لا، فيقول: لا بأس بأن يرتكب، كما في أخبار الحل^(٢).
وفيه أن من ارتكب الحرام وهو جاهل بحرمة فيصدق في حقه أنه ارتكبه بجهالة، ومقتضى اطلاق أنه لا شيء عليه نفي العقاب.

ولكن قد يورد على الاستدلال بها بأن موردها الجاهل المقصر حيث ذكر ذلك الاعجمي أنه جاء الى الحج، ولم يسأل احدا عن شيء، ولا ريب في عدم شمول دليل البراءة له، ولو لأجل ادلة وجوب التعلم، فتختص الصحيحة بنفي الكفارة وما شابهها، الا أنه يمكن أن يجاب عنه بأن كون مورد الصحيحة الجاهل المقصر لا يوجب عدم انعقاد اطلاق الكبرى المذكورة في جواب الامام (عليه السلام) لنفي عقاب الجاهل القاصر، وانما قيد هذا الاطلاق لنفي العقاب في مورد الصحيحة، وهذا ليس بمستنكر عرفا، اذ هذا ليس من قبيل تخصيص المورد الذي هو مستهجن، وعليه فلا يبعد تمامية

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٨

٢ - اضواء وآراء ج ٢ ص ٣٨٩

دلالة الصحيحة على البراءة، لكنها لا تدل على أكثر من البراءة بالمعنى الاعم، أي البراءة مع عدم وصول التكليف الواقعي او وجوب الاحتياط.

الرواية الثامنة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج

ومن جملة الروايات التي استدلت بها على البراءة هي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم (عليه السلام)^(١) قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهي ممن لا تحل له أبدا فقال لا، أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك، فقلت: بأي الجهالتين يعذر، بجهالته أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها في عدة، فقال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه، وذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها، فقلت وهو في الأخرى معذور، قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها^(٢). والفقرة التي يستدل بها على البراءة قوله "قد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك"، ومقتضى اطلاق المعذورية نفي العقاب عن الجاهل.

واورد عليه الشيخ الاعظم "قده" بأن الجهل بكونها في العدة إن كان مع العلم بالعدة في الجملة والشك في انقضائها، فتارة يكون الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه، مع أن مقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز، وأخرى يكون الشك في مقدار العدة شرعا فهو شبهة حكمية قد قصّر في السؤال عنها، وليس معذورا فيها اتفاقا، لاستصحاب بقاء العدة وبقاء أحكامها، فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبدا لا نفي المؤاخذة، ويشهد له قوله "نعم إذا

١ - في التهذيب (عن ابي عبد الله عليه السلام)

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٤٥١

انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها"، وكذا يكون مقصراً مع الجهل بأصل العدة، لوجوب الفحص وأصالة عدم تأثير العقد، خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل، هذا إن كان الجاهل ملتفتاً شاكراً وإن كان غافلاً أو معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة لعدم قدرته على الاحتياط، وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام لأنه لا يقدر...، وإن كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل، إلا أنه إشكال يرد على الرواية على كل تقدير، ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه وفي دفعه^(١).

هذا وقد وافق بعض الاعلام "قده" على دلالة الصحيحة على البراءة بدعوى أن ظاهر المعذورية في الجهالة هو المعذورية التكليفية أي عدم استحقاق العقاب، ولا ينافيه ما في الصحيحة من بيان المعذورية الوضعية أي عدم ثبوت الحرمة الابدية بينهما، لا في أن يتزوج منها، فانه يعني كون سبب المعذورية الوضعية انما هو المعذورية التكليفية، وذلك لانه (عليه السلام) علل جواز التزويج بعد انقضاء العدة بمعذورية الناس في الجهالة الظاهرة في المعذورية التكليفية كما عرفت، ولولا كون العذر التكليفى سببا للعذر الوضعى لما حسن هذا التعليل، هذا مضافا الى أن اهونية الجهالة المنطبقة على الغفلة عن الجهالة المنطبقة على التردد والشك لا تتصور الا بلحاظ قبح العقاب، والا فالعذر الوضعى أي صحة زواجه منها بعد انقضاء عدتها لا يتصور فيه اهونية احدى الجهالتين من الأخرى.

واما ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" من أنه لا يوجد في المقام مورد يمكن

١٥٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ان يحكم فيه بالمعدورية التكليفية، ففيه أن مورده ما لو شك في كون المرأة في العدة لاجل الشك في اصل زواجها من الغير، فيجري استصحاب عدمه، مع أن جريان استصحاب بقاء العدة فيما شك في انقضاء العدة للشك في مقدارها شرعا مبني على جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية، وجريان الاصل الحكمي -أي اصالة الفساد- ايضا مبني على عدم وجود عموم دال على جواز نكاح كل امرأة الا ما خرج بالدليل، وعدم جواز التمسك بعموم اوفوا بالعقود، وكلها محل الكلام، مضافا الى أن دعوى كون بناء العقلاء على ترتيب آثار العقد بعد انقضاء المقدار المتيقن ليست مجازفة، فتأمل، فلا اشكال في صحة الاستدلال بهذه الصحيحة على البراءة^(١).

اقول: الانصاف عدم تمامية دلالة الصحيحة على البراءة، وذلك اولاً: ان المذكور فيها "قد يعذر الناس في الجهالة" و"قد" اذا دخلت على المضارع فتفيد التقليل، ولا ينعقد له اطلاق.

وثانياً: ان احتفاف الصحيحة بما يصلح للقرينية وهو قوله "يعذر له أن يتزوجها" يمنع من ظهورها في المعدورية التكليفية، وأما دعوى أن الاهونية والمعدورية الوضعية أي عدم ايجاب العقد حال العدة مع الجهل للحرمة الابدية ليس لها مراتب، فلا بد من حمل قوله "احدى الجهالتين اهون من الأخرى" على الاهونية التكليفية أي قبح العقاب، حيث يكون قبح عقاب الجاهل المركب اوضح واشد من قبح عقاب الجاهل البسيط، وهكذا قوله - بناء على نقل الوافي والتهذيب والاستبصار- "باي الجهالتين أعذر" أي يكون

اصالة البراءة ١٥٧

اشد معذورية^(١)، ففيه أنه لا مانع من اختلافهما في المرتبة بلحاظ اقتضاء عفو الشارع عن الحكم بثبوت الحرمة الأبدية.

وثالثا: ان فرض كون الجهالة بأن الله حرم الزواج في العدة بنحو الغفلة او الاعتقاد بالجواز لقوله "و ذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط" يمنع من شموله للجهل البسيط الذي هو مورد أصالة البراءة، وأما فرض الجهل بأنها في العدة فظاهره كما ذكره هذا المستدل هو الجهل البسيط بزواجها من الغير بحيث تكون فعلا في العدة منه، وكونه معذورا تكليفا فيه لا يعني معذورية الجاهل في الشبهة الحكمية

هذا وأما دعوى الاضطراب في الصحيحة بأن يقال ان تعليل اهونية فرض الجهل بحرمة الزواج في العدة بعدم قدرته على الاحتياط، يقتضي حمل الجهالة فيه على الغفلة والجهل المركب، وحمل الجهالة في فرض الجهل بكون المرأة في العدة على الجهل البسيط أي التردد، مع أنه لا يختلف الفرضان في تصور الجهل المركب والجهل البسيط في كليهما، فلم يفهم الموجب لاختلاف الفرض فيهما في الرواية، هذا مضافا الى ما يلزمه من استعمال لفظ الجهالة فيها مرة في معنى، ومرة في معنى آخر.

فجوابه أنه - كما ذكر غير واحد من الاعلام- قد استعملت الجهالة فيهما

١ - وليس من "أعذر" بمعنى اصل المعذورية، اذ المعذورية من الفعل الثلاثي المجرد، فيقال "عذره الله، فالعبد معذور، بل هو من افعال التفصيل من الفعل المجهول، فانه قد ورد استعمال افعال التفصيل من المجهول، ففي الصحيفة السجادية: اختم لنا بالتتي هي احمد عاقبة، اي اشد محمودة، او في علل الشرائع عن امير المؤمنين علي عليه السلام ان يوسف اختار السجن فالوصي اعذر، ...، او في تحف العقول من كذب من غير علم اعذر ممن كذب على علم وان كان لا عذر في شيء من الكذب.

١٥٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

في معنى واحد، وانما الذي اوجب الاختلاف في مصداقهما هو غلبة كون الجهل بكون امرأة في حال العدة من الجهل البسيط، حيث ان من يريد التزوج من امرأة يلتفت الى خصوصياتها فيشكّ في كونها خلية ام لا؟، او كونها ذات عدة ام لا؟، وأما الجهل بحرمة الزواج مع المعتدة فالغالب كونه بنحو الغفلة، فانه حكم واضح بين المسلمين ولا يجهله الا من غفل عنه.

الرواية التاسعة: رواية حمزة الطيار

من جملة الروايات التي استدل بها على البراءة ما رواه في الكافي بسند صحيح عن جميل بن دراج عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله (عليه السلام) ان الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم^(١).

وتقريب الاستدلال بها على البراءة واضح، لكن يرد عليه مضافا الى ضعف سند الرواية بجهالة حمزة بن الطيار أن دليل وجوب الاحتياط بوصوله يكون واردا عليها، فانه يكون الاحتجاج به احتجاجا بما آتاهم وعرفهم.

الرواية العاشرة: صحيحة البنظي

من الروايات التي يمكن ان يستدل بها على البراءة صحيحة البنظي عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن المحرم يصيد الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فإن أصابه خطأ قال وأي شيء الخطأ عندك قلت ترمي هذه النخلة فتصيب نخلة أخرى فقال نعم هذا الخطأ وعليه الكفارة قلت فإنه أخذ طائرا متعمدا فذبحه وهو محرم قال عليه الكفارة قلت جعلت فداك أ لست قلت إن الخطأ والجهالة والعمد ليسوا بسواء، فبأي شيء يفضل

المتعمد الجاهل والخاطئ قال إنه أثم ولعب بدينه^(١).

وتقريب الاستدلال بها أن الامام (عليه السلام) نفي صدور الاثم من الجاهل، ودعوى أنه نفي عنه الاثم واللعب بدينه، فلعله ارتكب الاثم وان لم يلعب بدينه، خلاف الظاهر جدا، والفرق بين الاثم وارتكاب الحرام هو أن الاثم هو ارتكاب الحرام من دون عذر، ولكن ارتكاب الحرام اعم منه، فيثبت العذر للجاهل، وهو وان شمل الجاهل المقصر، لكن بدليل وجوب التعلم نرفع اليد عن اطلاقه بالنسبة اليه.

والاستدلال بها وان كان لا يخلو من وجه، لكن قد يقال بأنه يحتمل اشتمال الاثم على صدور الحرام عن عمد، فلا يشمل الحرام الصادر عن الجاهل المقصر وان كان غير معذور في ارتكابه للحرام. هذا تمام الكلام في الروايات التي استدلت بها على البراءة، وقد عرفت أن التامّ منها سندا ودلالة هو حديث الرفع.

الاستدلال بالاستصحاب على البراءة

من الوجوه التي استدلت بها على البراءة هو الاستصحاب، وتقريبه على ثلاثة أنحاء:

١- استصحاب عدم جعل التكليف، وزمان الحالة السابقة المتيقنة فيه هو ما قبل تشريع الدين، وزمان الحالة المشكوكة اللاحقة التي نريد استصحاب عدم الجعل اليها هو ما بعد التشريع، فيقال ان حرمة شرب التتن لم تكن مجعولة قبل ذلك والآن كما كان.

٢- استصحاب عدم المجعول بلحاظ الحالة السابقة المتيقنة قبل البلوغ،

١٦٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فيقال انه لم يكن يحرم شرب التتن علينا قبل البلوغ، فنستصحب ذلك الى ما بعد البلوغ.

٣- استصحاب عدم المجعول بلحاظ الحالة السابقة المتيقنة قبل تحقق موضوع التكليف، فيما اذا كان للتكليف موضوع حادث، مثال ذلك ما اذا شك في وجوب صلاة الآيات عند حدوث مخوف سماوي او ارضي، فيقال بأنه لم تكن صلاة الآيات واجبة علينا قبل حدوثه، فنستصحب ذلك الى ما بعد حدوثه، نعم بناء على رجوع الواجب المشروط الى الواجب المعلق، كما هو مسلك الشيخ الأعظم "قده" فلا يجري الاستصحاب فيه بالنحو الأخير، الا فيما كان العنوان منطبقا على المكلف، كما لو شك أن من رأى الهلال هل يجب عليه الدعاء أم لا؟، فيقول المكلف: لم يكن الدعاء واجبا عليّ قبل أن أرى الهلال، والآن كما كان، فيختلف عن القيود التي ليست عنوانا منطبقا على المكلف، كما في مثال صلاة الآيات.

هذا في الشبهات الوجوبية، وأما في الشبهات التحريمية فلامجال للاستصحاب بالنحو الأخير فيما ليس لها موضوع خارجي، كما لو شك في حرمة التورية، فانها لو كانت محرمة فتكون فعليتها من حين بلوغ المكلف، وهكذا حرمة شرب التتن، بناء على ما هو الظاهر من عدم كون مثل التتن في تحريم شرب التتن او الخمر في تحريم شرب الخمر موضوع الحرمة، أي بأن يكون مآله الى أنه اذا وجد التتن فيحرم شربه، واذا وجدت الخمر فيحرم شربها، بل من قيود المتعلقة، فيحرم على المكلف بمجرد بلوغه حصة خاصة من الشرب، وهو شرب الخمر، ولو لم توجد خمر ابدا، غاية الامر أن من يرى عدم شمول خطاب النهي لمن لا يقدر على العصيان إما بملاك اللغوية او بملاك الانصراف فيرى اختصاص النهي بفرض التمكن من ايجاد الخمر، وقد يذكر كثرمة على عدم كون الخمر موضوعا للحرمة أنه لو علم شخص

أنه لو اوجد الخمر أُجبرَ على شربها حرم عليه ايجادها عقلا بلا اشكال، بينما أنه لو كانت موضوعا للحرمة دخل في بحث تعجيز النفس عن امتثال تكليف مشروط قبل تحقق شرطه، كإرافة ماء الوضوء قبل دخول الوقت، فقد ذهب جماعة من الاعلام كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" الى جواز ذلك، وان ذكرنا في محله حرمة ذلك عقلا.

ثم انه توجد عدة مناقشات حول جريان الاستصحاب المنتج نتيجة البراءة، بعضها اشكالات مشتركة بين الأنحاء الثلاثة، وبعضها مختصة باستصحاب عدم الجعل وبعضها مختصة باستصحاب عدم المجعول بالنحو الثاني. أما المناقشات المشتركة، فهي عدة مناقشات:

المناقشة الاولى: عدم شمول دليل الاستصحاب للشبهات الحكمية، لقصور المقتضي في دليل الاستصحاب، وهذا ما ذهب اليه بعض الأجلاء "دام ظلّه"، بدعوى عدم عرفية توجيه خطاب عام يشتمل على الاستصحاب في الشبهات الحكمية من دون بيان اشتراط جريانه بالفحص واليأس عن الظفر بالدليل، خاصة في زمان الأئمة (عليهم السلام) مما كان يمكن الفحص، ولو بالسؤال عنهم، وقد يؤيد ذلك عدم استدلال الفقهاء قبل والد الشيخ البهائي بعموم روايات الاستصحاب.

الا ان الانصاف عدم قصور المقتضي في شمول دليل الاستصحاب للشبهات الحكمية حيث ان اشتراط جريان الاستصحاب المعذر (دون المنجز) في الشبهات الحكمية بالفحص قد ثبت بالمقيد اللبي المتصل اذا كان ديدن المولى وضع خطابه في معرض الوصول لا ايصالها الى كل واحد من المكلفين، وأما عدم تنبه العلماء قبل والد الشيخ البهائي فكم له من نظير، كما اتفق ذلك في منزوحات ماء البئر، وعلم الاصول كان مأخوذا من

العامّة ولم يكن فيه الاستصحاب.

نعم هناك اشكال آخر في جريان استصحاب بقاء الحكم الوجودي، وهو أن استصحاب بقاء الحكم الكلي يكون مبتليّ بالمعارض دائما وهو استصحاب عدم الجعل الزائد، فلو شككنا في بقاء نجاسة الماء الذي زال تغييره بنفسه فاستصحاب بقاء نجاسته يكون متعارضاً مع استصحاب عدم جعل النجاسة للماء الذي زال تغييره، وهذا هو الاشكال المعروف عن الفاضل النراقي "ره" ووافق عليه جماعة كالسيد الخوئي "قده" ولكنه لا يأتي هذا الاشكال في استصحاب عدم الحكم.

المناقشة الثانية: ما حكي عن الشيخ الاعظم "قده" من أن المستصحب لا بد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وعدم الحكم ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي.

وقد تعرض صاحب الكفاية لهذا البحث في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب، فقال: لا تفاوت في المستصحب بين أن يكون وجود الحكم، أو عدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوتة، وعدم إطلاق الحكم على عدم الحكم غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره، بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه، كما هو واضح، فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل بما في الرسائل من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، إذ يرد عليه أن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه إنما هو لكونه لازم

مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل^(١).

هذا وقد استغرب السيد الخوئي "قده" نسبة القول بعدم جريان استصحاب عدم التكليف لعدم كونه حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي، فقال انه وان نسب صاحب الكفاية هذا القول إليه، لكن الظاهر أن هذه النسبة غير مطابقة للواقع، لأن الشيخ قائل بجريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية، وذكر في جملة التفصيلات في جريان الاستصحاب التفصيل بين الوجود والعدم، ولم يقبله بدعوى أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الوجود والعدم^(٢).

الا أنه كما ذكر في البحوث ان هذا الاستغراب غريب، إذ العدم الأزلي ليس مختصا بالحكم بل يتصور في موضوع الحكم الشرعي كاستصحاب عدم القرشية، فالقول بجريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية لا يعني الالتزام بجريان الاستصحاب في عدم الجعل^(٣).

وكيف كان فان تمّ هذا الاشكال المنسوب الى الشيخ في استصحاب عدم التكليف جرى في استصحاب عدم موضوع التكليف بغرض نفي التكليف، كاستصحاب عدم كون هذا المايح خمرا بغرض نفي حرمة.

هذا وقد اجاب صاحب الكفاية عن الاشكال الذي نسبه الى الشيخ الاعظم "قده" كما مرّ بأنه يكفي في الاستصحاب أن يكون امر المستصحب بيد الشارع وضعا ورفعا، والصحيح عدم دليل على اعتبار ذلك ايضا، بل يكفي ترتب اثر عملي على الاستصحاب، وان لم يكن امر المستصحب بيد

١ - كفاية الأصول ص ٤١٧

٢ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٩٢

٣ - بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٦٨

١٦٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الشارع، وذلك كما في الاستصحاب الجاري في مرحلة امتثال تكليف شرعي، كاستصحاب بقاء شرط الواجب كستر العورة في الصلاة، فان المستصحب وهو وجود ستر العورة تكوينيا ليس امره بيد الشارع رفعا ووضعاً، ولا يقاس بموضوع الحكم الشرعي، فان امره بلحاظ ترتب الاثر الشرعي على وجوده بيد الشارع، وأما شرط الواجب فليس الحكم الشرعي وهو الوجوب مترتبا على وجوده، فيكفي ترتب الاثر العقلي على التبعيد الظاهري بوجوده، وهو معذورية المكلف في الاكتفاء به في مقام امتثال الواجب، كما أن اثر التبعيد الظاهري بعدمه هو المنجزية وعدم جواز الاكتفاء عقلا به، ولا حاجة في تصحيح جريان هذا الاستصحاب الى توسيط مبنى المشهور من كون عدم الامتثال موضوعا لبقاء الوجوب، حيث ان بقاء التكليف عند المشهور مغيب بعدم الامتثال، فانه يجري الاستصحاب في مرحلة الامتثال حتى لو لم تقبل كون الامتثال غاية للتكليف ومسقطا له، وقلنا بأنه انما يرفع فاعليته ومحركيته دون فعليته كما هو مختار البحوث.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من أن عدم استحقاق العقاب لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فغير متجه، لأن عدم المنع واقعا لا يستتبع عدم استحقاق العقاب بعد كون الصحيح استحقاق العقاب على التجري، فالمتجه أن يقال انه اثر قيام الحجة على عدم التكليف، فلا محذور في ترتبه على استصحاب عدم التكليف، ولا يقاس باللوازم العقلية للمستصحب حيث لا يثبتها الاستصحاب.

ثم انه حكى عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه اجاب عن الاشكال المنسوب الى الشيخ الاعظم بأنه بناء على المبنى الصحيح من استبطان خطاب امر المولى ونهيه على الوعيد على المخالفة، فقله "لاتشرب التن" في قوة قوله "لا تشرب التن والا عاقبتك" فيكون تكليف المولى متضمنا

لحكم جزائي، واستصحاب عدم التكليف ينفي هذا الحكم الجزائي. وفيه -مع الغمض عن مناقشتنا في المبنى- أن الوعيد بالعقاب حتى لو اعتبرناه حكما شرعيا فمع ذلك ليس موضوعه مخالفة التكليف، فان قوله "لا تشرب التن والا عاقبتك" يعني أنه ان شربت التن عاقبتك، فيكون كلا من النهي والوعيد حكمين على شرب التن، هذا مضافا الى أن الكاشف عن هذا المدلول الالتزامي ليس الا العرف، وهو لا يستظهر الوعيد بالعقاب على ذات الفعل او مخالفة التكليف ما لم يكن هناك وصول للنهي، وحينئذ فمع عدم وصوله يعلم بانتفاء هذا الحكم الجزائي، فلا يبقى مجال لنفيه تعبدا باستصحاب عدم النهي.

المناقشة الثالثة: ما هو الظاهر من أن اشكال الشيخ الأعظم "ره" هو أن التامين من العقاب إما يكون نتيجة التمسك بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، او نتيجة اثبات الترخيص الشرعي في الفعل، فان اريد التامين من العقاب بنكته قبح العقاب بلا بيان، فيكفي الشك، ولا حاجة الى ملاحظة عدم التكليف سابقا واستصحاب ذلك، وان اريد التامين من العقاب بنكته اثبات الترخيص الشرعي في ارتكاب الفعل، فاستصحاب عدم التكليف لا يثبت ذلك، الا بناء على حجية مثبتاته^(١).

ولا يتم حينئذ النقض عليه باستصحاب عدم موضوع التكليف كاستصحاب عدم خميرية مايع، حيث قد يقال بأنه يثبت الاباحة الشرعية الثابتة لكل مايع ليس بخمر مثلا، نعم يرد على ما ذكره انه يكفي في التامين من العقاب تعبد الشارع ظاهرا بعدم التكليف، وهذا ليس في مستوى التامين

١٦٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

من العقاب بنكته قبح العقاب بلا بيان، حتى يلغو التعبد به، بل في مستوى أكد ووضح لعامة المكلفين، نظير التعبد بالبراءة الشرعية مع وجود البراءة العقلية.

المناقشة الرابعة: ما ذكره المحقق النائيني "فده" من أنه يعتبر في جريان الاستصحاب كون الأثر مترتباً على واقع المستصحب، وأما لو كان مترتباً على مجرد الشك في الواقع، أو على الأعم من الشك في الواقع ومن الواقع، فلا يجري الاستصحاب، مثلاً لو فسّرنا التشريع المحرم بإدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين، أو بالأعم منه ومن إدخال ما ليس من الدين في الدين، فبمجرد الشك في مشروعية شيء، يترتب عليه حرمة اسناده إلى المولى، فإجراء استصحاب عدم المشروعية لإثبات حرمة الاسناد لغو محض، لأنه تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنحائه، فانه من قبيل احراز ما هو محرز وجدانا بالتعبد.

والمقام من هذا القبيل، فان الأثر المترقب من استصحاب عدم التكليف، وهو التأمين من العقاب مترتب على مجرد الشك في التكليف، وذلك بمقتضى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهذا الاثر ثابت بالوجدان بمجرد الشك في التكليف، ويكون اثباته باستصحاب عدم التكليف من تحصيل الحاصل^(١).

وقد اجاب السيد الخوئي "فده" عن هذه المناقشة بأن ما ذكره انما يتم لو كان الأثر مترتباً على خصوص الشك في الواقع، وأما إذا كان الأثر أثراً للأعم من الواقع ومن الشك فيه فلا مانع من أن يعبدنا الشارع بالواقع ليرتب عليه

أصالة البراءة ١٦٧

ذلك الأثر، والسر في ذلك أن جريان الاستصحاب يرفع موضوع الشك، ويوجب وصول الواقع إلى المكلف، فهو بحكم الشارع يكون محرزا للواقع، والأثر أثر الواقع، وليس معه شكّ ليكون من تحصيل الحاصل، ولا من أردأ أقسامه، نعم لو لم يجر الاستصحاب كان الشك موجودا، والأثر مترتبا عليه، فترتب الأثر على الشكّ فرع عدم جريان الاستصحاب، فكيف يمكن أن يكون مانعا عن جريانه، وكما صحّ للشارع جعل الأمانة على عدم حرمة شيء، مع أن أصالة الحلّ كافية لإثباته، صحّ له جعل استصحاب عدم المنع أيضا، ومن هنا لم يستشكل أحد في التمسك باستصحاب الطهارة المتيقنة، مع أن قاعدة الطهارة بنفسها كافية لإثباتها، وبالجملة يتوقف جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو أصالة البراءة الشرعية على تحقق موضوعهما، وهو عدم البيان، فكما انهما لا يجريان مع بيان التكليف، لا يجريان مع بيان عدمه، والاستصحاب يصلح أن يكون بيانا لعدم التكليف، فيرتفع به موضوع قبح العقاب بلا بيان، ويكون سابقا عليه في الرتبة^(١).

اقول: هنا ملاحظات:

الملاحظة الأولى: ان اشكال جريان استصحاب عدم التكليف في فرض ترتب الاثر المترقب على مجرد الشكّ في التكليف فقط دون الاعمّ ليس هو كونه موجبا لتحصيل الحاصل، وانما هو عدم ترتب أثر للمستصحب حتى يجري الاستصحاب بلحاظه.

الملاحظة الثانية: ان التأمين من العقاب وان لم يكن اثر واقع عدم التكليف، كما مر بيانه، ولكن لا يعني ذلك أنه اثر مجرد الشك في الواقع

فقط، بل يترتب هذا الاثر على استصحاب عدم التكليف ايضا، فهو اثر كل من الشك في التكليف واستصحاب عدم التكليف، وبهذا اللحاظ يمكن تطبيق ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن اجراء الاستصحاب لغرض التأمين من العقاب تحصيل للحاصل، اذ هذا الاثر حاصل بمجرد الشك في التكليف، لكن التعبير عنه بأنه من تحصيل ما هو حاصل وجدانا بالتعبد غير صحيح، لأن هذا الاثر اثر وجداني للاستصحاب، وليس من قبيل ترتب اثر شرعي على واقع المستصحب وعلى الشك فيه، حيث يكون نتيجة الاستصحاب اثبات ذلك الاثر تعبدا، لا وجدانا.

الملاحظة الثالثة: ان الأثر المترتب على الشك في التكليف واستصحاب

عدم التكليف وان كان هو التأمين من العقاب، لكن التأمين الثابت بالاستصحاب يكون اوضح واقوى ملاكا، من التأمين الثابت بمجرد الشك، فان قبح العقاب بنكتة بيان المولى -بمقتضى دليل استصحاب عدم التكليف- لعدم اهتمامه بالتكليف المشكوك اوضح واشد من قبح العقاب بنكتة عدم البيان على التكليف، فلا يكون هذا الاستصحاب لغوا وبلا أثر، كما أن قبح العقاب -عند جعل البراءة الشرعية- بنكتة بيان المولى لرضاه بارتكاب المشكوك اوضح واشد من قبح العقاب بنكتة عدم البيان على التكليف، ولذا التزم المحقق النائيني "قده" وغيره بامكان جعل البراءة الشرعية مع وجود البراءة العقلية ايضا، ولا حاجة الى ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن بيان الشارع لعدم التكليف ظاهرا يرفع موضوع قبح العقاب بلا بيان، فانه غير متجه، لأن الرفع لقبح العقاب بلا بيان هو البيان على وجود التكليف، لا البيان على عدمه.

وبهذا تبين اندفاع المناقشات المشتركة.

وأما المناقشات المختصة باستصحاب عدم الجعل، فهي عدة مناقشات:

المناقشة الأولى: ما يخطر بالبال من عدم حالة سابقة متيقنة لعدم جعل التكليف، وذلك لأن انشاء التكليف ليس الا ابرازا لارادته تعالى، او فقل: ابراز لتعلق غرضه اللزومي بفعل العبد، وما هو الموضوع لحكم العقل بالطاعة هو غرضه و ارادته تعالى، وهي روح التكليف، واحتمال كون ارادته تعالى ازلية كافٍ في عدم جريان استصحاب عدم ارادته بشيء لعدم اليقين بالحالة السابقة.

وما ورد في صحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قلت له: لم يزل الله مريدا؟، قال ان المرید لا يكون الا لمراد معه، لم يزل الله عالما قادرا ثم أراد، وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبدالله (عليه السلام) المشية محدثة^(١)، فالظاهر منهما الارادة التكوينية التي تساوق صرف القدرة في ايجاد الفعل، ويؤيده التعبير بان المرید لا يكون الا لمراد معه، وأن الله لم يزل قادرا ثم أراد، كما يؤيده ما ورد في صحيحة صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن (عليه السلام) أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق، فقال الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فأرادته إحدائه، لا غير ذلك، لأنه لا يرؤي، ولا يهيم، ولا يتفكر، وكذا صحيحة عمر بن أذينة عن ابي عبدالله (عليه السلام) ان الله خلق المشية بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشية^(٢).

وعليه فحيث ان استصحاب عدم جعل الحرمة لا ينفي روح الحرمة، وهو ارادته تعالى للترك، فنحتاج الى اجراء الاستصحاب في نفس عدم ارادته

١ - التوحيد ص ٤١٧

٢ - انظر الروايات في كتاب الكافي باب الإرادة انها من صفات الفعل ج ١ ص ١٠٩

١٧٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

تعالى، والمفروض عدم تمامية اركان الاستصحاب فيها، بل حيث لا يترتب اثر عملي على استصحاب عدم جعل الحرمة ما لم يؤمن عن روحها، فيلغو جريانه.

ان قلت: ان دليل الاستصحاب مثل دليل البراءة ينفي جعل التكليف بما له من الروح، والا يلزم لغوية نفي الجعل بدون التأمين عن روحه.

قلت: يوجد فرق بين دليل البراءة وبين دليل الاستصحاب، فان دليل البراءة اذا لم يؤمن من روح التكليف المجهول يكون لغوا محضاً، ولكن دليل الاستصحاب ليس كذلك، لانه لم يرد في خصوص استصحاب عدم جعل التكليف، بل له موارد آخر لا يبتلى باشكال عدم تمامية اركان الاستصحاب في روحه، فلا تتم دلالة الاقتضاء في دليل الاستصحاب اذ لا يلغو بدون ذلك.

هذا وقد يعمم الاشكال الذي ذكرناه حول الحكم التكليفي الى مطلق جعله تعالى ولو للاحكام الوضعية، حيث ان الجعل لا يتقوم بالابراز بالخطاب حتى يقال بأن الخطاب حادث لا محالة، وانما هو الاعتبار القائم بالنفس، فيحتمل كون الاعتبار فعلاً صادراً من المولى ازلاً، الا أن الانصاف أن الظاهر العرفي من خطابات الجعل الإلهي كونه حادثاً، ولو لأجل تقوم الجعل بالابراز، فلا يقال ان الله جعل الصلاة او افترضها او امر بها او حرم الربا او نهى عنه الا بعد الابراز، ويشهد على كون الجعل حادثاً مرسله أبان بن عثمان عمن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن الله أعطى محمداً (صلى الله عليه وآله) شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى إلى أن قال ثم افترض عليه فيها الصلاة والزكاة والصيام والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله وزاده الوضوء وأحل له المغنم والفبيء

وجعل له الأرض مسجدا وطهورا^(١)، وفي صحيحة داود بن فرقد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهورا فانظروا كيف تكونون^(٢).

المناقشة الثانية: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الاثر المطلوب من جريان الاستصحاب وهو التنجيز او التعذير لا يترتب الا على الحكم الفعلي، وهو المعبر عنه بالمجعول، وأما الجعل والحكم الانشائي فلا يترتب عليه التنجيز او التعذير، فان ما يكون محركا للعبد وباعثا أو زاجرا له إنما هو التكليف الفعلي، لا الحكم الإنشائي، حيث لا تترتب عليه الآثار الشرعية، ولا الآثار العقلية من وجوب الإطاعة وحرمة المعصية مع العلم به، فضلا عن التعبد به بالاستصحاب، فانه إذا علمنا بأن الشارع جعل وجوب الزكاة على مالك النصاب، لا يترتب على هذا الجعل أثر، ما لم تتحقق ملكية النصاب في الخارج، وعليه فلا يترتب الأثر العملي على استصحاب عدم الجعل، اذ لو اريد منه نفي التنجيز او التعذير مباشرة، فهو غير معقول، لأنهما ليسا اثر الجعل حتى يمكن نفيهما باستصحاب عدم الجعل، بل هما اثر المجعول، وان اريد نفيهما من خلال نفي المجعول باستصحاب عدم الجعل، فيكون من الاصل المثبت، اذ مآل الحكم الانشائي الذي هو قضية حقيقية انشائية الى قضية شرطية، كقولنا " ان ملك المكلف النصاب وجب عليه الزكاة" فكما أن اثبات الوجوب الفعلي للزكاة على المكلف المالك للنصاب باستصحاب تلك القضية الشرطية يكون من الأصل المثبت كاثبات الوجود

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٣٤

١٧٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الفعلي لأيّ جزاء، باستصحاب القضية الشرطية، كذلك نفي الوجوب الفعلي للزكاة باستصحاب عدم تلك القضية الشرطية، فلا بد من اجراء الاستصحاب في نفس وجود الجزاء.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" في المقام أولاً: بالنقض باستصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل الذي لا خلاف في جريانه، فلو كان نفي الحكم الفعلي باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، كان إثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ أيضاً كذلك.

وثانياً: بالحلّ، وهو أن الإنشاء عندنا هو إبراز الاعتبار، والاعتبار كما يمكن تعلقه بأمر فعلي، كذلك يمكن تعلقه بأمر متأخر مقيد بقيود، فليس جعل الحكم وإنشاءه الا عبارة عن اعتبار شيء على ذمة المكلف في ظرف خاص، ويتحقق المعبر بمجرد الاعتبار، بل هما امر واحد حقيقة، والفرق بينهما اعتباري، كالوجود والإيجاد، فالحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه، وعليه فاستصحاب الحكم الإنشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلي أو عدمه، نعم مجرد ثبوت الحكم في عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب الإطاعة بحكم العقل قبل تحقق موضوعه في الخارج، وليس ذلك إلا من جهة أن الاعتبار قد تعلق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من أول الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم وتكليف على المكلف، وبعد تحقق الموضوع خارجاً لا يكون المحرك إلا نفس الاعتبار السابق لا امر آخر يسمى بالحكم الفعلي^(١).

اقول: الصحيح عدم تمامية مناقشة المحقق النائيني "قده" وينبغي أن نذكر

لتوضيح هذا البحث عدة نكات:

النكتة الاولى: ان الصحيح أن الحكم التكليفي الذي هو مفاد خطاب الأمر والنهي ليس من الاعتباريات والجعليات، بأن يكون معنى الأمر اعتبار الفعل على ذمة المكلف ومعنى النهي اعتبار حرمان المكلف عن الفعل، كما هو مختار السيد الخوئي "قده" او يكون معنى الامر اعتبار البعث نحو الفعل ومعنى النهي اعتبار الزجر عنه، كما هو مختار جماعة منهم شيخنا الاستاذ "قده"، بل مفاد الأمر ابراز ارادة المولى لفعل العبد، ومفاد النهي ابرازه لارادة المولى لتركه، فليسا من الاعتباريات والجعليات، وان كانا من الإنشائيات، فان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل أمر اعتباري انشائي، وليس كل أمر انشائي باعتباري، حيث يتقوم الأمر الاعتباري بعملية ادعاء الوجود، كادعاء ما ليس باسد اسدا، ولكن قد لا تكون الجملة الإنشائية من هذا القبيل، وذلك مثل جملة التمني والترجي، فانهما وان كانتا من الجمل الإنشائية في قبال الجمل الخبرية، لكنهما خاليتان عن أي ادعاء، وانما وضعتا لابراز التمني او الترجي، والأمر من هذا القبيل حيث انه وضع لابراز ارادة الأمر الفعل من المأمور، فهو خارج عن دائرة الاعتباريات والجعليات، وبذلك يرتفع موضوع هذا البحث.

النكتة الثانية: انه قد يطلق الجعل على عملية الجعل والانشاء، وهي عملية تكوينية توجد آنامًا في نفس المولى وتنعدم، وليس لها بقاء واستمرار، وقد يطلق ويراد به المجعول الكلي الذي يعبر عنه بالحكم الانشائي، فلا ينبغي خلط احدهما بالآخر، كما وقع ذلك في الكلمات المنقولة عن السيد الخوئي "قده" حيث ذكر اولاً في تفسير الانشاء والاعتبار (أن الاعتبار كما يمكن تعلقه بأمر فعلى، كذلك يمكن تعلقه بأمر استقبالي، فليس جعل

١٧٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الحكم وإنشاءه الا عبارة عن اعتبار شيء على ذمة المكلف في ظرف خاص، ويتحقق المعبر بمجرد الاعتبار، بل هما امر واحد حقيقة، والفرق بينهما اعتباري كالوجود والإيجاد) ومن الواضح أنه ناظر الى عملية الجعل.

وهذا هو الذي قال عنه في موضع آخر: انّ الاعتبار بما أنّه من الامور النفسانية ذات الاضافة كالعلم والشوق وما شاكلهما من الصفات الحقيقية التي تكون كذلك، فلا مانع من تعلّقه بأمر متأخر، نظير العلم، فإنّه كما يتعلّق بأمر حالي كذلك يتعلّق بأمر استقبالي، فيمكن تأخر المعبر عن الاعتبار، بأن يكون الاعتبار حالياً والمعبر أمراً متأخراً، كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً أو نحو ذلك، فالتفكيك بين الاعتبار والمعبر لا محذور فيه أصلاً، ولا يقاس ذلك بالتفكيك بين الایجاد والوجود في التكوينيات أصلاً، ومما يشهد لما ذكرناه: صحة الوصية التمليلية، فلو قال الموصي هذه الدار لزيد بعد وفاتي، فلا شبهة في تحقق الملكية للموصى له بعد وفاته، مع أنّ الاعتبار فعلي، ومن البديهي أنّ هذا ليس إلاّ من ناحية أنّ الموصي اعتبر فعلاً الملكية للموصى له في ظرف الوفاة^(١).

ونظيره ما قال في بحث الاستصحاب من أن الاعتبار إنما هو بمنزلة التصور، فكما أن التصور تارة يتعلّق بمتصور حالي، وأخرى بمتصور استقبالي، فكذا الاعتبار تارة يتعلّق بأمر حالي، وأخرى يتعلّق بأمر استقبالي بحيث يكون الاعتبار والإبراز في الحال، والمعبر في الاستقبال كالواجبات المشروطة قبل تحقق الشرط، فان الاعتبار فيها حالي، والمعبر وهو الوجوب استقبالي، لعدم تحققه إلا بعد تحقق الشرط، ونظيرها الوصية، فان اعتبار الملكية في موردها حالي، إلا أن المعبر أمر استقبالي، وهي الملكية بعد

الوفاة^(١).

لكن قوله في المقام بعد ذلك "فالحكم الفعلي هو الحكم الانشائي مع تحقق موضوعه" ناظر الى بيان اتحاد الجعل بمعنى المجعول الكلي الانشائي مع الحكم الفعلي، فليس المراد من الجعل والاعتبار في كلامه بمعنى واحد. والاشكالات التي تثار حول كلمانه أنه كيف يتم ما ادعاه من اتحاد الاعتبار والمعتبر، فان عملية الجعل والاعتبار عملية تكوينية نفسانية ذات اضافة -على حد تعبيره- فكيف تكون متحدة مع المعتبر الذي لا يوجد الا بوجود اعتباري، على أنه قد يقال ان عملية الجعل والاعتبار علة لوجود المعتبر، ودعوى اتحادهما يشبه دعوى اتحاد العلة والمعلول.

وكيف يتلائم ما ادعاه من أن المعتبر يتحقق بوجود الاعتبار مع قوله بأنه يمكن تعلق الاعتبار بأمر استقبالي كاعتبار الموصي ملكية زيد لداره بعد وفاته، فانه يعني عدم تحقق المعتبر وهو الملكية بمجرد انشاء الوصية بل يتوقف تحققه على تحقق الموضوع وهو وفاة الموصي، وقد صرح في كلامه الذي نقلناه عن المحاضرات بإمكان تأخر المعتبر عن الاعتبار، بأن يكون الاعتبار حالياً والمعتبر أمراً متأخراً، كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً أو نحو ذلك، فالتفكيك بين الاعتبار والمعتبر لا محذور فيه أصلاً، ولا يقاس ذلك بالتفكيك بين الایجاد والوجود في التكوينيات.

فما ادعاه من أن الحكم الفعلي نفس الحكم الانشائي مع تحقق موضوعه، قد يترأى كونه منافياً لما ذكره من أن المعتبر انما يتحقق في ظرف وجود موضوعه، فانه اذا لم يتحقق قبله فكيف يكون عين الحكم الانشائي الذي يفرض تحققه بمجرد الجعل والاعتبار، وعليه فلا بد من حل هذه المشكلات،

كي تندفع مناقشة المحقق النائيني .

النكته الثالثة: يمكن الجواب عن مناقشة المحقق النائيني من مثبتية الاستصحاب الجاري في مرحلة الجعل لتتقيد حال المجعول، بأنه ان اريد من الجعل عملية الجعل، فشبهة مثبتية استصحاب عدمه هي أن عملية الجعل علة عرفية لثبوت المجعول، فلا يمكن نفي المجعول باستصحاب عدم عملية الجعل الا بنحو الأصل المثبت، اذ يكون نظير نفي المعلول باستصحاب نفي علته التامة، والجواب عن هذه الشبهة هو أن استصحاب عدم جعل الشارع لحكمٍ يكفي عرفاً لنفي ذلك الحكم، فان نسبة عملية الجعل الى المجعول ليست نسبة العلة الى المعلول، فان علة المجعول هو الجاعل، بل نسبتها اليه نسبة اليجاد الى الوجود، وعليه فاستصحاب عدم ايجاد الشارع قطع يد السارق يكفي عرفاً لنفي وجوبه، نظير استصحاب عدم ولادة امرأة لإثبات عدم ولد لها، او استصحاب عدم ايجاد شيء لنفي وجوده.

وان اريد من الجعل المجعول الكلي والقضية الانشائية، كما هو المصرح به في كلمات المحقق النائيني فيمكن الجواب عنه بجوابين:

الجواب الاول: ما يستفاد من كلمات السيد الصدر "قده" ومحصله بتوضيح مّا أن الجعل بمعنى المجعول الكلي قد ينظر إليه بالنظر الدقي الفلسفي، فيرى صورة ذهنية قائمة بنفس المولى، وأخرى ينظر إليه بالنظر العرفي، كما هو الصحيح الذي يجب حمل خطاب الاستصحاب كسائر الخطابات عليه، فيرى كونه وصفا للموضوع الكلي بما أن هذا الموضوع فإن في الخارج، ويحدث الحكم بحدوثه ويبقى بقاءه، والمراد أنه يرى حدوث هذا الحكم بالحدوث العنواني لموضوعه ويبقى بقاءه العنواني، من

دون حاجة الى تحقق وجوده الخارجي، فحينما انشأ الشارع نجاسة الماء المتعير، فيقول العرف "الماء المتغير لم يكن نجسا شرعا قبل ذلك والآن صار نجسا" مع أنه قد لا يوجد ماء متغير خارجا، وعليه فلا يرى العرف المجعول الكلي الا وصفا للموضوع الكلي وحادثا بحدوثه، فاستصحاب عدم الجعل لا يعني الا استصحاب عدم وجود الحكم عقيب وجود موضوعه او فقل عدم وجود الجزاء عقيب وجود شرطه.

وهكذا يلحظ العرف كلي المستطيع، فيقول بأنه لم يكن يجب عليه العمرة المفردة قبل البعثة، فيجري استصحاب عدم وجوبها عليه الى الآن، وليس نفي الفعلية وهو عدم وجوب العمرة على المستطيع الخارجي بعد تحقق هذا الموضوع لازما له، كي يكون من الاصل المثبت، بل هو هو، وان شئت قلت: ان التنجز وان كان اثر قيام الحجة على الحكم الجزئي الثابت للمكلف بعد انطباق الموضوع عليه، بأن يصير المكلف مستطيعا خارجا، لكن نسبة المجعول الكلي الذي هو الحكم الثابت للطبيعة الى الحكم الجزئي الثابت للفرد ليست نسبة اللازم والملزوم او السبب الى المسبب، بل نسبة الكلي الى افراده، فحينما نلحظ المجعول الكلي نقول "ان المستطيع للعمرة المفردة لا يجب عليه العمرة" وهذا عنوان متحد مع عدم وجوب العمرة على هذا الفرد من المستطيع خارجا، ويكون من نفي وصف الفرد باستصحاب عدم وصف الكلي، وليست النسبة بينهما نسبة اللازم والملزوم والسبب والمسبب، بل الكلي والفرد، كما أنه لو كانت الحالة السابقة هو وجوب العمرة المفردة على المستطيع في اوائل البعثة فنقول: المستطيع كان يجب عليه العمرة المفردة سابقا والآن كما كان، ويكون اثبات وجوب العمرة على زيد المستطيع فعلا من اثبات وصف الفرد باستصحاب بقاء وصف الكلي.

١٧٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

والحاصل أن استصحاب عدم الحكم لطبيعي الموضوع -و هو الذي يعبر عنه باستصحاب عدم الجعل- كافٍ لنفي وصف الفرد، بلا حاجة الى اجراء الاستصحاب المباشر لنفي حكم الفرد، ولذا قد لا يجري استصحاب نفي حكم الفرد، كما لو شك في نجاسة الكافر الكتابي حيث يكون استصحاب عدم نجاسته من العدم الازلي الذي لا يقول به كثير من الأعلام، ولكن يكفي استصحاب عدم كون الكافر الكتابي نجسا قبل البعثة لنفي نجاسة الكتابي الذي وُلد فعلا.

نعم كفاية هذا الاستصحاب تتوقف على دفع شبهة، وهي أن نجاسة الكافر على تقدير ثبوتها انحلالية، فيكون هذا الاستصحاب لاثبات عدم كون هذا الفرد من الكافر -الذي وجد بعد زمان الشك في تشريع نجاسة الكفار- نجساً مبتلى باشكال كونه من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلبي، حيث ان اليقين متعلق بعدم نجاسة الكفار الذين كانوا موجودين قبل زمان التشريع، والشك الفعلي متعلق بنجاسة الكفار الذين ولدوا بعد زمان التشريع، وقد التزم السيد الخوئي "قده" بهذا الاشكال بالنسبة الى استصحاب بقاء الجعل، لاثبات المجعول في الأفراد الحادثة بعد زمان الشك في ارتفاع الجعل^(١)، ولا يتلائم ذلك مع نقضه في المقام على المحقق النائيني "قده" باستصحاب بقاء الجعل.

ولكن الظاهر اندفاع هذه الشبهة، فان انحلالية الحكم يمكن لحاظها في مرحلة استصحاب عدم الجعل او بقاء الجعل ايضا ولو بالنظر العرفي، فيقال: كل فرد من افراد الكافر لم يكن نجسا قبل البعثة، ثم صار بعد البعثة كل فرد من افراد الكافر غير الكتابي نجسا، فانه لا اشكال في عرفيته، فكذلك يقال

بأنه يشك في أن كل فرد من افراد الكافر الكتابي هل صار نجسا بعد البعثة فيستصحب عدمه، وهذا متحد عرفا مع التعبد بعدم نجاسة هذا الفرد من الكتابي الموجود فعلا، وان كان لو لوحظ هذا الفرد الموجود موضوعا للاستصحاب كانت النجاسة وصفا ذاتيا له وكان استصحاب عدمها من استصحاب العدم الأزلي.

وكيف كان فبهذا التقريب يتم دعوى اتحاد الحكم الانشائي مع الحكم الفعلي، والظاهر أن هذا الجواب هو مقصود السيد الصدر "قده" في المقام من انكار امر وراء الجعل وتحقق موضوعه مما يسمى بالمجعول، أي مقصوده أن ما يترتب على وجود الموضوع في الخارج بالنظر العرفي ليست نسبته الى الجعل بمعنى المجعول الكلي نسبة اللازم الى الملزوم، بل نسبة الجزئي الى الكلي، فهما متحدان، والا فكيف يمكن انكار المجعول الذي يترتب على وجود الموضوع في الخارج، فانه مضافا الى مخالفته للوجدان العرفي منافٍ لتصريحه في بحث الاستصحاب بجريان استصحاب الحكم الجزئي، فلو لم يكن شيء وراء الجعل الكلي الذي لا شك فيه والموضوع المفروض عدم جريان الاستصحاب فيه فكيف يجري استصحاب الحكم الجزئي، ولذا ذكر هناك أن لحاظ الحكم والجعل بالنظر العرفي كما يقتضي تصور الحدوث والبقاء لحصص المجعول بهذا الجعل في الشبهة الحكمية، كذلك يقتضي ان يكون هناك ثبوت للمجعول وفعلية عند تحقق موضوعه في الخارج، لأن الملاحظ من خلال العنوان يرى المعنون في الخارج، فكأن هناك امرا يتحقق بتحقق الموضوع ويزول بزواله خارجا، وهذا وان كان مجرد أمر اعتباري ووهمي لا حقيقي إلا انه يكفي لصدق دليل الاستصحاب وجريانه فيه، وان شئت قلت: ان المجعول وان كان امرا وهميا لا حقيقيا إلا ان هذا الأمر الاعتباري وفي طول اعتباره وجعله يكون له حدوث وبقاء

١٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

حقيقي فينطبق عليه دليل الاستصحاب حقيقة^(١).

الجواب الثاني: ما هو الصحيح من أن لحاظ الجعل بمعنى المجعول الكلي -كنجاسة الماء المتغير- بالنظر العرفي يكون بنحوين: احدهما: ما مرّ في الجواب الاول، وثانيهما: لحاظ ثبوت هذا القانون والكبرى الشرعية في عالم الشرع، فان الشارع حينما يجعل النجاسة للماء المتغير ويقول ان الماء المتغير نجس فيرى العرف ان لهذه القضية ثبوتا اعتباريا في الشرع، ويكون حدوثها بعملية الانشاء والجعل، وبقاءها بعدم النسخ، وهذا لحاظ عرفي ايضا، ولا علاقة له بلحاظ الجعل بما هو صورة ذهنية قائمة بنفس المولى، بينما أنه في اللحاظ الاول يرى النجاسة في المثال المذكور وصفا عارضا - بنحو مفاد كان الناقصة- على الموضوع الخارجي وهو الماء المتغير، بحيث يحدث هذا الوصف بحدوث التغير ويبقى بقاءه.

وهكذا في مثال "ان جاءك زيد فيجب اكرامه" فكما يمكن لحاظ الجزاء في هذه القضية الشرطية فيرى حدوث وجوب اكرام زيد عقيب مجيئه فاذا شك في جعله فيقال لم يكن سابقا يوجد وجوب اكرام زيد عقيب مجيئه فالآن كما كان، فكذلك يمكن لحاظ هذه القضية الشرطية برمتها بنحو مفاد كان التامة فبعد تشريع هذه القضية نقول: الآن صدر من المولى حكم انه ان جاء زيد فيجب اكرامه.

ولا يخفى أن ما ذكرناه لا يعني تعدد المجعول، بل المجعول واحد دائما، وانما الاختلاف في كيفية لحاظه عرفا، فالشارع حينما يعتبر النجاسة للماء المتغير فتارة يلحظ العرف حكم النجاسة وصفا حادثا للماء المتغير من حين

وجود الماء المتغير، وباقيا بقاء تغيره، وأخرى يلحظ حكم نجاسة الماء المتغير بتمامه بما هو قانون من قوانين الشرع وحادثا حين تشريعه وباقيا بعدم نسخه.

والجواب عن شبهة مثبتية استصحاب عدم الجعل بهذا اللحاظ الثاني لنفي الحكم الفعلي، هو أن التفكيك بين التعبد الظاهري فيهما غير معقول عرفا، فيكون التعبد الظاهري بعدم الوجوب العمرة المفردة على المستطيع الموجود في الخارج، لازما بينا للتعبد الظاهري بعدم الجعل أي عدم قانون وجوب العمرة على المستطيع، فيكون من لوازم نفس الاصل، واشكال المثبتية يختص باثبات لوازم الواقع بالاصل، ولو لم يرتب المكلف آثار عدم الحكم الفعلي عند الشك في الجعل عدّ عرفا ناقضا ليقينه السابق بعدم الجعل بالشك في حدوثه، وهذا يعني امكان اثبات عدم المجعول الفعلي باستصحاب عدم الحكم الإنشائي، ويشهد على ذلك أنه لو شك في نسخ الحكم الانشائي السابق، فالظاهر أنه لا يتوقف العرف في اجراء استصحاب بقاء هذا الحكم الانشائي وعدم نسخه فيحرز به الحكم الفعلي للموضوع الحادث بعد الشك في النسخ، ولا ينبغي دعوى كون اثباته به يكون من الأصل المثبت.

ثم انه بقيت شبهة طرحناها كاشكال على السيد الخوئي "قده" وهي أنه كيف ادعى اتحاد الاعتبار والمعتبر مع أن الاعتبار موجود تكويننا بخلاف المعتبر وحلّ الشبهة يكون بأحد وجهين:

١- أن يقال -كما عليه السيد الصدر "قده"- بأن المعتبر بالذات أي ما هو المعتبر بالنظر التصديقي العقلي ايضا موجود حقيقة في نفس الجاعل والمعتبر، وما يوجد بوجود وهمي اعتباري هو المعتبر بالعرض أي المعتبر بالنظر التصوري العرفي، وما يتبع البرهان العقلي من لزوم كون وعاء الاعتبار

١٨٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

والمعتبر واحدا هو ما يكون معتبرا بالنظر العقلي، وهذا نظير العلم والمعلوم، فان العلم (أي القطع سواء اصاب الواقع او خطأ) وان كان من الصفات ذات الاضافة فلا يعقل وجوده بلا معلوم ومقطوع موجود في زمان العلم، ولكنه يختص بالمعلوم بالذات، دون المعلوم بالعرض الذي هو المعلوم بالنظر العرفي، فانه لا اشكال في عدم لزوم وجوده في زمان العلم، لا مكان تعلقه بعدم شيء او بوجود شيء استقبالي، ومنه ما عن امير المؤمنين (عليه السلام) في وصفه تعالى "عالم اذ لا معلوم" بل في مورد القطع المخطأ الذي لا يختلف في خصوصياته النفسانية عن القطع المصيب لا يوجد مقطوع ابدا.

فاذا اعتبر الموصي ملكية زيد لداره بعد وفاته فالمعتبر بالذات أي بالنظر العقلي هو الصورة الموجودة في ذهن الموصي من هذه الملكية وموضوع الملكية هو الصورة الذهنية من زيد، وأما ثبوت الملكية لزيد الخارجي بعد وفاة الموصي فانما هو بالنظر الوهمي العرفي فليس هو المعتبر حقيقة، بل معتبر بالعرض والمجاز، فما يكون متحدا مع الاعتبار ونسبته اليه نسبة اليجاد الى الوجود هو المعتبر بالذات، نعم الاعتبار بالنظر العرفي يتعلق بالمعتبر بالعرض، ولكن العرف لا يقبل اتحاده مع عملية الاعتبار بعد عدم بقاء هذه العملية بخلاف المعتبر بالعرض الذي له بقاء واستمرار.

٢- ما ذكرناه في مجالات مختلفة من أن طرف الاعتبار يمكن أن يكون هو الخارج، وانما يكون لحاظه واسطة في اعتبار وجوده، ولذا قلنا في أسماء الأعلام أنه لا يعد أن يكون الموضوع له فيها هو الوجود الخارجي للشيء، فالوالد حينما يسمي ولده باسم عليّ فيكون لحاظ الولد واسطة في اعتباره هذا الاسم علامة على هذا المولود الخارجي، كذلك المنسوب للقضاء بالنظر العقلي ايضا هو الوجود الخارجي لمن يراد نصبه للقضاء، وانما يكون لحاظه وتصوره واسطة في الثبوت- وهكذا المبعوث اليه في خطاب الامر،

بناء على كون مفاده اعتبار البعث او اعتبار الفعل في ذمة المكلف، هو الوجود الخارجي للفعل فيتصور المولى هذا الوجود الخارجي ويعتبر البعث نحوه، فان اعتبار البعث نحو شيء لايحتاج الى اكثر من تصوره ولايلزم وجوده بالفعل.

فيختلف عن مثل العلم او الحب الذي هو صفة تكوينية ذات اضافة فتحتاج عقلا الى طرف الاضافة في نفس موطن تحققها، وعليه فاذا قال الشارع "الماء المتغير نجس" فلا مانع من أن يقال ان ما يراد اعتبار وجوده هو نجاسة الماء المعتبر الخارجي، لالصورة الذهنية للماء المتغير التي وجدت في ذهن الحاكم، وهكذا يعتبر الموصي من الآن ملكية زيد لداره عقيب وفاته، فليس موطن الادعاء والتقدير الا بعد وفاته، فمالم تتحقق وفاته لاتوجد ملكية زيد بوجودها المناسب لها وهو الوجود الوهمي العرفي الذي يتصف به الأمر الاعتباري عقيب تحقق موضوعه، ولا مانع من انفكاك هذا المعتبر بالذات عن عملية اعتباره، اذ ليست العلاقة بينهما علاقة اليجاد والوجود التكويني، ولا يحتاج الاعتبار الذي هو ادعاء الوجود الى وجود المعتبر بالفعل، بل الى لحاظه وتصوره.

المناقشة الثالثة: ما يقال من أن استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فانا نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين، فيسقطان بالمعارضة.

وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" اولاً: أنه يحتمل أن يكون الترخيص الشرعي ثابتاً بعنوان عام لكل مورد لم يجعل الإلزام فيه بخصوصه، كما كان عمل الأصحاب على ذلك في صدر الإسلام، ويستفاد أيضاً من ردعه (صلى الله عليه وآله) أصحابه عن كثرة السؤال في قصة الحج ونحوها، وقوله "إذا

١٨٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم " وعليه فيكون استصحاب عدم جعل الإلزام مثبتا لموضوع الترخيص، فيكون اصلا موضوعيا حاكما على استصحاب عدم جعل الترخيص.

وثانيا: لا مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يلزم منه مخالفة عملية للتكليف الإلزامي، فإذا ثبت عدم جعل الإلزام وعدم الترخيص بمقتضى الاستصحابين، كفى ذلك في نفي العقاب، لأن استحقاقه مترتب على ثبوت المنع، ولا يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص، فإذا ثبت عدم المنع ينتفي العقاب ولو لم يثبت الترخيص، نعم الآثار الخاصة المترتبة على عنوان الإباحة لا تترتب على استصحاب عدم جعل الإلزام، فإذا فرض مورد كان الأثر الشرعي مترتبا على الإباحة لا مناص فيه من الرجوع إلى أصالة الإباحة، ولا يكفي فيه الرجوع إلى استصحاب عدم المنع كما هو ظاهر.

اقول: أما الجواب الاول فقد يورد عليه أنه وان مر في البحث حول مفاد حديث "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي" أنه يمكن جعل الحلية لكل شيء مغيباً بعدم جعل الحرمة له، بل جعل الحلية لكل شيء لم يجعل له الحرمة، (و ان ادعى هو هناك وفاقا للمحقق الاصفهاني "فده" امتناع الثاني) لكن لا دليل عليه ابدأ، أما ما اشار اليه فهو ما روى في صحيح مسلم عن أبي هريرة، قال: خطبنا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: أيها الناس قد فرض عليكم الحجّ فحجّوا، فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً قال: لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، ثمّ قال: ذروني ما تركتكم، فإنّما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه ، ولكن مضافا الى ضعف سنده لا يستفاد منه أكثر من عدم لزوم

السؤال عما سكت عنه النبي (صلى الله عليه وآله) ولا يستفاد منه جعل الحلية لما لم يجعل له الحرمة، وهكذا حديث "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى" مضافا الى ضعف سنده لم يظهر منه كون مفاده حلية كل شيء الى أن يجعل له الحرمة، او كون مفاده حلية كل شيء الى أن يصدر من الشارع خطاب النهي عنه، بل يحتمل كونه بيانا للاباحة الظاهرية الى أن يصل النهي عنه.

هذا وقد حكى في المباحث أن السيد الخوئي "قده" استدل شفها على مبناه من جعل الحلية لكل شيء مغيية بعدم حرمة، بحديث "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى" فلما اعترض عليه بانه على مبناكم لا يعقل تقيد الحكم بعدم ضده، اجاب بأنه لا مانع من تقيد الحلية بعدم النهي عنه وهو بيان الحرمة لا نفس الحرمة، كما تمسك بقوله "اسكتوا عما سكت الله عنه" وكان ينبغي للسيد الخوئي "قده" أن يجيب بأنه لا مانع بنظره من جعل الحلية مغيية بعدم جعل الحرمة له، وهذا ليس من اشتراط حدوث الحلية بعدم الحرمة، وكيف كان فتمسكه بما في نهج البلاغة من قوله "ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها" ايضا غير تام، فانه مضافا الى عدم تمامية سنده لا يدل على جعل الحلية الى أن يصدر فيه خطاب النهي وانما ينهى عن التكلف وجعل النفس في الضيق لمجرد احتمال كون الفعل مبعوضا في علم الله، واين هذا من جعل الحلية لكل شيء مشروطا بعدم النهي عنه او مغيي بعدمه.

وأما الجواب الثاني ففيه أنه بناء على مسلكه من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي فيكون اثر استصحاب عدم جعل الحلية جواز الاخبار بعدم جعل الحلية واقعا وهذا يؤدي الى المعارضة بينه وبين استصحاب عدم جعل الحرمة بعد العلم الاجمالي بجعل احديهما، حيث يعلم اجمالا بأنه إما يكون

١٨٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الاخبار بعدم جعل الحلية لشرب التتن كذبا محرما، او يكون ارتكابه محرما كما يكون الاخبار بعدم جعل الحرمة له ايضا كذبا محرما، فيلزم من الجمع بين الاستصحابين الترخيص في المعصية.

ان قلت: ان حكومة الاستصحاب على دليل حرمة الاخبار بغير علم حكومة واقعية، حيث تنتفي معه حرمة الاخبار واقعا، فلا يلزم من جريان الاستصحابين في طرفي العلم الاجمالي ترخيص في المخالفة القطعية لحرمة الاخبار بغير علم.

قلت: اولاً: ان جواز الاخبار في طرفي العلم الاجمالي يؤدي الى امر غريب عرفا، حيث انه لو اخبر عن عدم جعل الحلية والحرمة لشرب التتن يكون محرماً، لعلمه بكذب هذا الخبر، ولكن يجوز له أن يخبر مرة بعدم جعل الحلية له وأخرى بعدم جعل الحرمة له، كما يجوز له أن يخبر في نفس الوقت بجعل احديهما، لعلمه الوجداني به، وغرابة ذلك يوجب عدم امكان الجمع عرفا بين استصحاب عدم جعل الحلية بغرض جواز الاخبار، وبين استصحاب عدم جعل الحرمة بلحاظ جواز الاخبار والارتكاب.

وثانياً: ان حكومة الاستصحاب على حرمة الاخبار بغير علم وان كانت حكومة واقعية، أي يوجب الحكم بجواز الاخبار واقعا، فلا يلزم من جريانه في كلا طرفي العلم الاجمالي الترخيص في المخالفة القطعية لحرمة الاخبار في احدهما واقعا من ناحية حرمة الاخبار بغير علم، لكن لا حكومة للاستصحاب على حرمة الكذب واقعا، فيلزم من جواز الاخبار في كلا طرفي العلم الاجمالي الترخيص في الكذب المحرم، لأن احد الاخبارين كذب قطعاً، وحينئذ فقد تسري المعارضة بين الاستصحابين الى الاثر الترخيصي لأحدهما، كما في مثال استصحاب عدم جعل الحرمة في الشبهة البدوية

حيث يقال بمعارضته مع استصحاب عدم جعل الحلية له حيث يعلم اجمالا إما أن ارتكاب الفعل محرم او أن الاخبار عن عدم جعل الحلية له كذب محرم.

وقد يجاب عن هذا الاشكال الثاني بأن انتساب صدور الكذب الى الشخص فيما كان اخباره مخالفا للواقع متقوم بأن لا يكون عالما بمطابقة خبره للواقع، فلو توهم شخص مجيء زيد فاخبر به، فلا يقال "انه قد كذب" وبناء على اعتبار الاستصحاب علما ببقاء المتيقن فيكون حاكما على موضوع حرمة الكذب حكومة واقعية.

ولكن يندفع هذا الجواب بأن مفهوم الكذب ليس مركبا من الاخبار المخالف للواقع وعدم العلم بمطابقته للواقع، وانما هو مفهوم بسيط منتزع منهما، وليس ظاهر دليل اعتبار الاستصحاب علما حكومته الواقعية على دليل حرمة الكذب بلحاظ منشأ انتزاعه.

الا أن الذي يسهل الخطب عدم تمامية مسلك قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، وحينئذ نقول بعدم جريان استصحاب عدم جعل الاباحة، حيث لا يترتب عليه اثر عملي، بعد أن لم يكن يتنجز به لزوم الاجتناب عن شرب التتن، اذ لا يثبت به جعل الحرمة له الا بنحو الاصل المثبت، فيجري استصحاب عدم جعل الحرمة له بلامعارض.

هذا وقد يقال بأن هذا الاشكال لا يتوقف على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، بل لو لم نقل بذلك فاستصحاب عدم كذبية الاخبار بعدم جعل الحلية للفعل المشكوك، يكون له حكومة ظاهرية على دليل حرمة الكذب، وبذلك يتعارض مع استصحاب عدم جعل الحرمة، كما تتعارض أصالة البراءة فيهما، حيث يلزم من جريانهما الترخيص في المخالفة القطعية العملية للعلم الاجمالي إما بحرمة الفعل عليه او حرمة اخباره بعدم جعل

الحلية له من باب حرمة الكذب.

وفيه أن هذا العلم الاجمالي منحلّ بالعلم التفصيلي بكون اخباره بعدم جعل الحلية حراما قطعا لكونه قولاً على الله بغير علم، وقد قال تعالى "حرم عليكم... ان تقولوا على الله ما لا تعلمون" بل المستفاد من بعض الروايات حرمة القول بغير علم مطلقا، نعم لو كان مخالفا للواقع فتكون حرمة اشد لكونه كذبا وافتراء على الله، ولكن الظاهر ان النفي الظاهري لشدة الحرمة ليس له اثر عملي حتى يجري بلحاظه الاصل العملي.

فلا يتجه ما افيد في كتاب الاضواء (من أنه لو قيل بأن حرمة الكذب موضوعها عدم المطابقة مع الواقع جرى استصحاب عدم الاباحة لنفي حرمة اسناد عدم جعل الحلية إلى الشارع بملاك حرمة الكذب بلا حاجة إلى القول بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، فيعارض استصحاب عدم الحرمة بلحاظ التأمين عن الارتكاب إذ يعلم امّا بحرمة الارتكاب أو حرمة اسناد عدم الاباحة إلى الشارع لكونه كذباً لأنه يعلم اجمالاً بجعل الاباحة أو الحرمة للفعل المذكور بحسب الفرض فيقع التعارض بين الاستصحابين، إذ يلزم منهما المخالفة العملية ولا تجري البراءة عن الحرمة أيضاً لنفس النكته، والتخلص عن هذا الاشكال يتوقف على القول بأن حرمة الكذب موضوعها عدم العلم بالواقع، لا عدم الواقع^(١).

اضف الى ما ذكرناه ان استصحاب عدم جعل الحلية لنفي كون الاخبار بعدم جعلها كذبا من الاصل المثبت، لان عنوان الكذب عنوان بسيط منتزع عن جزئين: الاخبار بشيء وعدم كونه مطابقا للواقع، ومن جهة اخرى ان احتمال كون الكذب شاملا للقول بغيرعلم وان كان مطابقا للواقع ليس

اصالة البراءة ١٨٩

عرفيا، ولذا لم يلتزم هو ولا غيره بكون القول بغير علم على الله من مفطرات الصوم.

وما قد يقال من ان ظاهر صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) انه نهى عن قذف من ليس على الاسلام فان ايسر ما يكون أن يكون قد كذب^(١) فانه لو لم يكن القول بغير علم كذبا ولو من باب التعبد كان هو ايسر ما يكون بعد كونه محرما، لاحتمال كون ما يقذف به الكافر مطابقا للواقع، وفيه مضافا الى ان الاستعمال اعم من الحقيقة، فلعله يدل على أن القول بغير علم في اتهام الكافر بشيء لا يكون محرما مستقلا في قبال الكذب، وان كان حراما طريقيا من باب العلم الاجمالي بكون الاخبار بوجوده او بعدمه كذبا، واين هذا من القول بغير علم على الله الذي دل على حرمة القرآن الكريم.

ويمكن المنع عن العلم الاجمالي بجعل الحلية او الحرمة لشرب التن مثلا، لعدم احراز كون حلية ما ليس بحرام انشاء للاباحة والرخصة دائما، فلعلها عدم الحرمة لكن لا عن اهمال، بل عن رضئ بارتكاب ذلك الفعل، فانه لا يظهر من مثل قوله (عليه السلام) "ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة" او قوله "انما الامور ثلاثة: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك" أكثر من ذلك.

هذا وقد حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه ذكر جوابا نقضيا عن المناقشة الثالثة، فقال انه لو كان مجرد العلم الاجمالي بمخالفة بعض الأدلة والاصول للواقع، من دون اداء جريانها للترخيص في المخالفة القطعية العملية للتكليف المعلوم بالاجمال موجبا لتساقط تلك الأدلة والاصول بلحاظ اثر جواز

١٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الاجبار، لمنع كل فقيه عن الإفتاء في تمام الفقه رأساً؛ لأن الفقيه بعد أن ينتهي من استنباطاته في الفقه يعلم إجمالاً أن نتيجة تلك الأدلة والاصول في بعض الموارد تكون مخالفة للواقع، وحيث لا يمكن الالتزام بهذا النقص يستكشف عدم تمامية المناقشة.

اقول: لو سلمنا حصول علم اجمالي من هذا القبيل للمجتهد بعد فراغه من استنباط جميع الاحكام بالخلاف فلا يحدث الاشكال في موارد جريان الاصل غير المحرز كالبراءة او الاحتياط حيث لا يفتي فيها الفقيه الا بالحكم الظاهري، نظير فتواه بجريان الحكم الظاهري الترخيصي في حق كل من واجدي المني في ثوب مشترك، مع علمه بمخالفة احد الحكمين الظاهريين للواقع، ولو كان العلم الاجمالي في دائرة الأمارات تعمق الاشكال، لأن المدلول الالتزامي لكل أمانة يعلم اجمالاً بكذبها او كذب أمانة أخرى هو أن الكاذب هو الأمانة الثانية، وحيث ان المشهور حجية مثبتات الأمارات مطلقاً، فيؤدي ذلك الى التناقض في مدلول الحجتين، فلا يمكن شمول دليل الحجية لهما معاً، ولا فرق في ذلك بين القول بجواز الاخبار بالواقع استناداً الى الأمانة وبين القول بعدمه.

ولعل السيد الخوئي "قده" كان نظره الى حصول العلم الاجمالي بالخلاف في دائرة الاعم من الأمارات والاصول المحرزة التي تكون مجوزة للافتاء بالواقع على وفقها وتنحصر في الشبهات الحكمية بالاستصحاب فبناء على مسلكه من اختصاص الاستصحاب المعتبر باستصحاب عدم التكليف، فيكون مقتضي حجية مثبتات الأمانة كون المخالفة للواقع في ضمن موارد جريان هذا الاستصحاب، فان كانت هذه الاستصحابات تجري في حق مكلف واحد فيتعمق الاشكال، حيث يكون جريانها مستلزماً للترخيص في المخالفة القطعية العملية، وهو قبيح بنظره وان كانت الشبهة غير محصورة

(وان كان الصحيح عندنا عدم تنجز التكليف المعلوم بالاجمال في الشبهات غير المحصورة) وان لم يجتمع جريانها في حق مكلف واحد، فيكون نظير ما لو علم المجتهد بثبوت تكليفٍ إما في حق الرجال او في حق النساء فتتوقف المعارضة بين استصحاب عدم التكليف في حق كل منهما على القول بكون اثر الاستصحاب هو جواز الاخبار والافتاء بالواقع على وفقه، وغاية ما يلزم من النقض هو الالتزام بسقوط الاستصحابيين الجاريين في حق المجتهد بلحاظ اثر جواز الافتاء، وحينئذ فلا بد أن يفتي بالحكم الظاهري الترخيصي الجاري في حق كل من الرجل والمرأة.

نعم قد يشكل جريان الاستصحاب في حقهما ايضا، وهذا فيما اذا علما اجمالا بثبوت هذا التكليف في حق احدهما، حيث ان الرجل مثلا يعلم إما بأن هذا التكليف ثابت في حقه او أنه يحرم عليه الاخبار بعدم ثبوت التكليف في حق المرأة، فيتعارض جريان استصحاب عدم تكليفه لغرض نفي تنجزه عليه مع جريان استصحاب عدم تكليفها لغرض جواز اخباره به، فينحصر الاصل الترخيصي النافي لتنجز التكليف في حق كل منهما بالاصل الذي لا يترتب عليه جواز الاخبار بالواقع كأصل البراءة الشرعية او العقلية.

وأما بناء على مسلك المشهور من جريان استصحاب بقاء التكليف فتكون نتيجة العلم الاجمالي بالخلاف في دائرة الاعم من الامارات والاستصحاب بضم كون لازم الأمارات حينئذ كون المخالفة للواقع في دائرة الاستصحاب هي وقوع العلم الاجمالي بمخالفة احد الاستصحابات التي اجراها المجتهد للواقع، فتعارض الاستصحابات التي اجراها المجتهد بغرض جواز الافتاء، ولكن يمكنه أن يفتي بالحكم الظاهري الاستصحابي الذي يجري في حق كل مكلف، ولو بنحو التقليد الطولي، أي يبين المجتهد له حدوث التكليف سابقا، حتى يتم في حقه اركان الاستصحاب، ومن هنا اتضح أن ما اورده

١٩٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

من النقص ليس شيئاً لا يمكن الالتزام به.

هذا وقد ذكر في المباحث أنه لو كان مراد السيد الخوئي "قده" من العلم الاجمالي بالخلاف هو الاطمئنان الاجمالي الذي يجتمع مع الاحتمال الضعيف بالعدم، فليس بحجة، لأن مدرك حجية الاطمئنان هو السيرة العقلائية، ولا يوجد مثل هذه السيرة في اطمئنان إجمالي ذي أطراف غير محصورة، والاطمئنان في المقام من هذا القبيل، فإنه إنما نشأ هذا الاطمئنان بالخلاف من تجمّع احتمالات الخلاف من أطراف كثيرة جداً.

بل لو حصل للمجتهد قطع اجمالي بالخلاف في دائرة الامارات والاستصحاب في الشبهات الحكمية الذي مرّ أنه عند السيد الخوئي "قده" منحصر بالاستصحاب النافي للتكليف، فلازم الامارات وان كان هو أن المخالفة للواقع تكون في دائرة الاستصحاب، فلو كان هذا اللازم حجة فيؤدي ذلك الى الحجة الاجمالية على مخالفة احد الاستصحابات الترخيضية للواقع، فيتعمق الاشكال لاداءه الى الترخيص في المخالفة العملية، الا أن حجية لوازم الامارة حيث تكون ببناء العقلاء فلنا أن نمنع من انعقاد بناءهم على حجية اللازم ايضا في مثل المقام، لان هذا اللازم ثابت بنحو الاطمئنان الاجمالي الحاصل من تجمع الاحتمال في الشبهة غير المحصورة، وعليه فيرتفع الاشكال^(١).

ولا بأس بما افاده، نعم ظهر مما سبق أن مجرد علم المجتهد بمخالفة بعض الاستصحابات النافية للتكليف للواقع لا يوجب كون جريانها مستلزماً للترخيص في المخالفة العملية بل لا بد أن يكون العلم الاجمالي بالتكليف حاصلًا في حقّ مكلف واحد حتى يتعارض استصحاب عدم التكليف في

اطرافه .

وكيف كان فقد تبين عدم تمامية المناقشة الثالثة للمنع من كون اثر الاستصحاب جواز الاخبار عن الواقع وللمنع من العلم الاجمالي بجعل الحلية او الحرمة لكل شيء، لاحتمال كون الحلية هو عدم الحرمة .

المناقشة الرابعة: ما عن المحقق النائيني "ره" من أن الحالة السابقة المتيقنة لعدم الجعل عدم قبل الشرع، فيكون عدما غير منتسب الى الشارع، والعدم المشكوك هو العدم المنتسب الى الشارع، واستصحاب العدم الاول لاثبات العدم الثاني يكون من الاصل المثبت .

وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" **اولا:** أن المستصحب انما هو العدم المنتسب الى الشارع بعد ورود الشرع فقد مضى من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك مجعولا يقينا، فيستصحب .

وثانيا: ان الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب^(١) .

اقول: أما جوابه الاول فانما يجدي لو احرز التدرج في تشريع جميع الاحكام، ولكنه غير محرز، فلعل التدرج كان في البيان ولو في الجملة، وأما جوابه الثاني ففيه أن مدعى المحقق النائيني "ره" هو أن المؤمن من العقاب هو لزوم كون المتعبد به هو العدم المنتسب الى الشارع، وما ذكره السيد الخوئي انما هو انتساب التعبد بالعدم الى الشارع، واين هذا من كون المتعبد به هو العدم المنتسب اليه .

فالصحيح أن يقال في الجواب عن المناقشة بأن المنجز لما كان هو جعله تعالى للتكليف فنستصحب عدم جعله ويترتب عليه نفي هذا التنجز، وعدم

جعله للتكليف عدم منتسب اليه، مضافا الى أنه يكفي لنفي التنجز نفي التكليف المنتسب اليه تعالى بنحو يكون الانتساب قيذا للمنفي لا النفي .
وبذلك تبين عدم تمامية أي من هذه المناقشات، عدا المناقشة الاولى من عدم العلم بسبق عدم جعل التكليف بلحاظ أن روحه وواقعه هو تعلق ارادة الله تعالى وغرضه بفعل صادر من المكلف الواجد لوصف كذا، ففعل غرضه تعلق من الازل بترك المكلف المسلم لشرب التتن مثلا، فلم يتحقق فيه يقين سابق بالعدم كي يستصحب.

تنبيه

وقع الكلام في جريان استصحاب عدم جعل التكليف في مورد الشبهة الموضوعية اذا وصلت النوبة الى الاصل الحكمي، فقد ذكر السيد الخوئي أنه لا مانع من ذلك، لأنه بعد كون الحكم المجعول متكثرا ومنحلا بعدد افراد الطبيعة، فيتكثر الجعل لا محالة، فيكون الشك في خميرية مايع مستلزما للشك في جعل الحرمة له^(١).

وانكر في البحوث جريان استصحاب عدم الجعل في الحكم الجزئي المشكوك لانكاره الانحلال في الجعل، وانما الانحلال في المجعول بالعرض أي الحكم الفعلي الذي يكون وجوده بعد وجود الموضوع خارجا .
والظاهر تمامية ما ذكره السيد الخوئي "قده"، توضيح ذلك أن المراد من الجعل ان كان هو المجعول الكلي كقانون أن الخمر حرام كما هو الظاهر، فانه مما لا يشك في وجوده، ولا يتوسع هذا القانون بكثرة افراده، كما لا يتضيق بقلتها، فينحصر أن يكون المراد منه عملية الجعل، فيقال بأن حرمة

هذا المايح المشكوك على تقدير كونه خمرا ليست مما توجد بلا ايجاد، فلا محالة جعل الشارع لها هو الموجد لها، فيستصحب عدم جعله، وقد مر أن نفي المجعول باستصحاب عدم عملية جعله ليس من الاصل المثبت.

وما في البحوث من انكار الانحلال في الجعل، وانما الانحلال في المجعول بالعرض، ففيه **اولا**: ان معنى الانحلال في الجعل ليس هو تكثر عملية الجعل التي هي عملية تكوينية، وانما هو كون الجعل على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فالمقام نظير ما لو قال الزعيم في يوم الغدير "وضعت اسم عليّ على المولود في هذا اليوم في هذا البلد"، وشككنا ان ابن زيد كان مولودا في ذلك اليوم أم لا، فنستصحب عدم وضع اسم عليّ له، وقد ذكرنا في محله أن الفارق بين النهي عن صرف الوجود والنهي عن مطلق الوجود لا يكون جزافا وبدون منشأ في كيفية الجعل، فقد ينهى المولى عبده عن التكلم ويكون ملاكه هو كون تكلمه موجبا لمعرفة العدو مكانه بحيث لو تكلم مرة فسكت بعد ذلك لم ينفع شيئا، وقد ينهى عنه ويكون ملاكه كون التكلم مضرا بصحته بحيث يكون تركه بعد التكلم الاول مطلوبا ايضا، فانه لو لم يوجد فرق بينهما في جعل المولى ولحاظه، فكيف تتحقق انحلالية المجعول بالعرض في الثاني دون الاول، من دون اختلاف في نحوي الجعل، وإرجاع الفرق بينهما في أن متعلق النهي في الاول هو اول وجود التكلم وفي الثاني هو وجود التكلم خلاف الوجدان العرفي.

نعم لو أريد من الجعل العملية التكوينية في الجعل فلا اشكال في كونها عملية واحدة من غير فرق بين العام والمطلق، وانما المدعى انحلال ما تعلق به عملية الجعل حتى في لحاظ الجاعل، كما ان العملية التكوينية في الوضع العام والموضوع له الخاص واحدة، وانما الانحلال في متعلقها، ففي مثال

١٩٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وضع اسم علي للمولود في هذا اليوم يكون كل فرد بحiale هو الموضوع له لهذا الاسم بخلاف الوضع العام والموضوع له العام كلفظ النار، فان كل فرد من النار يكون مصداقا للمعنى الكلي الموضوع له لهذا اللفظ.

وثانيا: ان انحلال المجعول بالعرض مما لا ريب فيه، وحيث ان عملية الجعل تتعلق به عرفا، كما أن الحب يتعلق بالمحسوب بالعرض والعلم يتعلق بالمعلوم بالعرض أي الخارج، فالمجعول الجزئي لا محالة يكون موجودا بجعله، فيستصحب عدم جعله.

هذا كله في المناقشات المختصة باستصحاب عدم جعل التكليف.

المناقشات المختصة باستصحاب عدم المجعول

وأما المناقشات المختصة باستصحاب عدم المجعول فتختصّ بما اذا كان استصحاب عدم التكليف بلحاظ الحالة السابقة قبل الشرائط العامة كالبلوغ، وأما بلحاظ الحالة السابقة العدمية قبل تحقق الشرائط الخاصة كالاستطاعة للعمرة المفردة حيث يحتمل وجوب العمرة المفردة على من استطاع اليها، فلا يوجد فيه اية مناقشة عدا المناقشات المشتركة التي مرّ اندفاعها، فيقول المستطيع مثلاً: اني لم يكن يجب علي العمرة المفردة قبل استطاعتي، ولم يكن يريد الله مني ذلك واشكّ بعد استطاعتي في ذلك فأستصعبه، فان ارادته تعالى لو تعلقت بعمرة المستطيع وقلنا بكونها ازلية، لكن ما لم ينطبق عنوان المستطيع على شخص فيصح أن يقول "لم يكن الله يريد مني العمرة قبل استطاعتي" نعم مرّ أنه في المحرمات لا دليل على كون مثل الخمر في قوله "لا تشرب الخمر" موضوعا للحرمة أي مما انيطت الحرمة بوجوده، فتكون حرمة هذه الحصّة من الشرب وهي شرب الخمر فعلية من اول بلوغ المكلف وان لم يوجد خمر ابدأ، فيختلف عن العنوان المنطبق على نفس

المكلف، كحرمة الجماع مثلاً على المحرم، فانه يصح أن يقول المحرم انه قبل أن احرم لم يكن يحرم علي ذلك.

وقبل أن نبدأ بذكر المناقشات المختصة باستصحاب عدم التكليف قبل البلوغ، لا بأس ان نشير الى أن المناقشة المشتركة التي مرّت عن الشيخ الأعظم من أن استصحاب عدم التكليف لا يصلح لنفي العقاب قد تدفع في المقام -كما في مصباح الاصول- بتبديل استصحاب عدم التكليف الى استصحاب الترخيص الثابت في حق الصبي، ولكنه مبني على استفادة الترخيص الشرعي من مثل حديث رفع القلم، وهذا ممنوع، بل غايته اهمال حال الصبي، كما هو الحال في الصبي غير المميز والمجنون. وكيف كان فقد اورد على استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ مناقشتان:

المناقشة الأولى: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الثابت قبل البلوغ انما هو عدم التكليف في مورد غير قابل له، كما في الحيوانات، ومثل ذلك لا يحتمل بقاؤه بعد البلوغ، وانما المحتمل فيه عدم التكليف في المورد القابل له، فلا معنى للتمسك بالاستصحاب، وبعبارة أخرى العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي وغير منتسب إلى الشارع، والعدم بعد البلوغ عدم نعني منتسب إلى الشارع، وإثبات العدم النعنيّ باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالأصل المثبت، ولا نقول به.

وفيه أولاً: ان عدم التكليف في الصبي غير المميز وان كان كما ذكر، إلا انه ليس كذلك في المميز، فانه قابل للتكليف، وانما رفعه الشارع عنه امتناناً، نعم لا يتمّ جوابنا هذا في المجنون اذا افاق بعد بلوغه، او الصبي الذي صار مميزاً بعد بلوغه.

١٩٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وثانيا: ان استمرار عدم التكليف الى زمان يصير الصبي قابلا للتكليف استمرار لشخص ذلك العدم، فان العدم لا يتعدد بتعدد ملاكاته، مثل عدم احتراق القطنه اذا كان مستندا سابقا الى رطوبتها، ثم بعد أن جفت احتملنا عدم احتراقها لانطفاء النار، فانه لا مانع من جريان استصحاب عدم احتراقها، فان عدم الاحتراق لا يتعدد بتعدد مناشئه.

وأما أن عدم تكليف الصبي غير القابل للتكليف ليس عدما منتسبا الى الشارع، فلم نفهم وجهه، فانه يقال على أي حال: ان الشارع لم يكلف الصبي غير المميز، ولو لاجل عدم قابليته للتكليف، على أنه مرّ أن المهم لنفي التنجز نفي التكليف المنتسب الى الشارع، على أن يكون الانتساب قيذا للمنفى لا النفي.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" في الجواب عن المحقق النائيني (من أن العدم المتيقن وغير منتسب إلى الشارع، إلا انه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب، فان الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب، لا من آثار المستصحب، ليكون إثباته بالاستصحاب مبنيا على القول بالأصل المثبت) فقد مرّ منا المناقشة فيه.

المناقشة الثانية: ما ذكره الشيخ الأعظم "ره" من أنه حيث يشترط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب فلا يجري الاستصحاب في المقام، فان موضوع عدم التكليف في السابق ومناطه هو الصغير غير القابل للتكليف فإسراؤه الى البالغ القابل للتكليف أشبه بالقياس من الاستصحاب فتأمل^(١).
وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه حيث يعتبر في جريان الاستصحاب

اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك، فلا يجري الاستصحاب في المقام، إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله "رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم" وهو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر، وهو البالغ، فلا مجال لجريان الاستصحاب.

ثم ذكر أن الإنصاف ورود هذا الإشكال على الاستدلال بالاستصحاب في المقام، وتوضيحه أن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على ثلاثة أقسام:

١- ان يكون العنوان مقوما للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع انتفاء العنوان عدّ حكماً جديداً لموضوع آخر، لا بقاء الحكم للموضوع الأول، كما في جواز التقليد، فان موضوعه العالم، ولو زال عنه العلم وصار جاهلاً يكون موضوعاً آخر، إذ العلم مقومٌ لموضوع جواز التقليد في نظر العرف، وفي مثل ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم صدق نقص اليقين بالشك على عدم ترتيب الأثر السابق حين الشك، فلا يكون مشمولاً لأدلة الاستصحاب.

٢- أن يكون العنوان من الحالات وغير مقومٌ للموضوع في نظر العرف، كما إذا قال المولى أكرم هذا القائم مثلاً، فان العرف يرى القيام والعود من الحالات، بحيث لو ثبت وجوب الإكرام حال جلوسه كان بقاء للحكم الأول، لا حدوث حكم جديد لموضوع آخر، ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم لو فرض الشك في بقاء الحكم.

٣- أن يشك في كون العنوان مقوماً للموضوع وعدمه، كعنوان التغير المأخوذ في نجاسة الماء المتغير، فبعد زوال التغير يشك في بقاء النجاسة، لعدم العلم بأن التغير مقومٌ لموضوع الحكم بالنجاسة أو من قبيل الحالات،

٢٠٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وبعبارة أخرى يشك في ان حدوث التغيير هل هو علة لحدوث النجاسة للماء وبقائها، بحيث لا يكون بقاءها منوطا ببقائه، أو علة لحدوث النجاسة فقط؟، بحيث تكون النجاسة دائرة مدار التغيير حدوثا وبقاء، أي وجودا وعدما.

ولا يجري الاستصحاب في هذا القسم كما في القسم الأول، إذ مع الشك في بقاء الموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بأدلة الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

إذا عرفت ذلك، ظهر لك عدم صحة التمسك بالاستصحاب في المقام، لأن عنوان الصبي المأخوذ في موضوع عدم التكليف او الحكم بالترخيص مقوم للموضوع في نظر العرف، ولا أقل من احتمال ذلك، ومعه لا مجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ^(١).

وفيه اولاً: ان المناقشة في بقاء موضوع عدم التكليف قبل البلوغ، خلاف الوجدان، فانه لا يشكّ العرف في أنه يصحّ للبالغ أن يقول لم يكن يحرم عليّ شرب الحليب قبل البلوغ، وعدم حرمة عليّ باقي ما بعد بلوغي، كما يصحّ أن يقول لم يكن يحرم عليّ شرب التتن قبل البلوغ، والآن أشكّ في أن عدم حرمة عليّ باقي ما بعد بلوغي، ولو اصرّ احد على الاشكال من ناحية الشك في بقاء الموضوع، فبناء على مسلك من يرى جريان الاستصحاب في الأعدام الازلية، كالشيخ الأعظم والسيد الخوئي "قدهما" فبإمكانه أن يستصحب عدم التكليف في حق البالغ، اذ ليس حال سبق صغره بأسوء حالا مما لو فرض وجوده بنحو خلق الساعة.

وثانياً: انه لو فرض كون مفاد حديث رفع القلم ثبوت الترخيص الشرعي في حق الصبي مطلقاً، فنحن وان كنا نقبل أن الصباوة حيثية تقييدية وعنوان مقوم للترخيص الناشيء من رفع القلم، لكن أمر ترخيص الصبي في شرب التتن مثلاً دائر بين كونه ترخيصاً ناشئاً من رفع القلم او ترخيصاً ثابتاً للكل، فنستصحب بقاء هذا الترخيص، وغايته أنه يكون من قبيل الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي، وذلك لأن حديث رفع القلم ليس ظاهراً في افادة ترخيص شرعي آخر في حق الصبي بالنسبة الى المباحات، بحيث يثبت فيها اباحتان في حقه، اباحة بملاك صباوته، واباحة أخرى مستفادة من كون الفعل مباحاً على الكل، نعم لو كان الحديث ظاهراً في ذلك لكان استصحاب الترخيص بعد البلوغ من قبيل الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي.

هذا كله بناء على استفادة الترخيص في حق الصبي المميز، لكنه ممنوع، لعدم دلالة حديث "رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم" على ثبوت الترخيص، بل ذكرنا في محله أنه لا يستفاد منه عدم تكليف الصبي المميز، بل يحتمل كون المراد منه رفع قلم كتابة السيئات، وهو كناية عن رفع المؤاخذة، كما ورد في بعض الروايات أن الغلام اذا بلغ كتبت عليه السيئات وعوقب، وحينئذ فمقتضى القاعدة لولا الاجماع على الخلاف أن التكاليف التي اطلاقها يشمل الصبي المميز كغالب الخطابات التحريمية فلا موجب لتقييدها بالبالغين، وتترتب عليه ثمرات مهمة منها حرمة تسبب الصبي المميز الى الحرام بترغيبه او امره به وما شابه ذلك، وحينئذ فتكون الحالة السابقة المتيقنة هي عدم التكليف في حال كونه صبياً غير مميز.

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" من تقسيم العناوين الى ثلاثة اقسام،

٢٠٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وأنه اذا شكّ في كون عنوان مقوماً لحكم فلا يجري الاستصحاب ففيه أن العنوان المقومّ تارة يكون مقوماً للموضوع، واخرى مقوماً للحكم، والاول مثل الصورة النوعية التي تكون مقومةً لموضوع النجاسة، ولذا لو استحال الكلب ملحا او الخشب المتنجس رمادا، فيحكم بطهارته لعدم صدق أنه كان نجسا، بل اذا تبدّل الى شيء شكّ في أنه هل يمنع من صدق أنه كان نجسا أم لا؟، فيكون من الشبهة المصدقية لنقض اليقين بالشكّ، وهذا بخلاف ما لو كان العنوان مقوماً للحكم، كعنوان المجتهد الذي هو عنوان مقوم لجواز التقليد، أي اذا ثبت جواز التقليد بعد زوال اجتهاد شخص فيكون حكما آخر غير الحكم السابق، ولكنه لا ينافي أن معروض الحكم عرفا هو ذات الشخص، ولذا يشار الى من زال عنه وصف الاجتهاد، فيقال: كان هذا سابقا واجب التقليد والآن صار محرم التقليد، فلو شكّ في هذا الفرض في كون عنوان مقوماً للحكم فيجري استصحاب بقاء الحكم بالنسبة الى هذا الشخص.

الاشكال على الجمع بين الاستدلال بروايات البراءة والاستدلال

باستصحاب عدم التكليف

يوجد اشكال على الجمع بين التمسك باستصحاب عدم التكليف للتأمين عن التكليف المشكوك وبين الاستدلال بروايات البراءة مثل حديث الرفع او الحجب لاثبات البراءة الشرعية، حيث يقال: انه اذا جرى استصحاب عدم التكليف فيكون حاكما على اصل البراءة، ولا يبقى له الا موارد نادرة، كمورد توارد حالتي التكليف وعدمه في فعل، والشك في المتقدم والمتأخر منهما، وهذا يوجب لغوية أصل البراءة عرفا، او فقل ان لسان حديث الرفع ونحوه يأبى عن حمله على كونه بصدد التأمين عن التكليف في خصوص

اصالة البراءة ٢٠٣

توارد الحاليتين مثلاً.

وقد أجاب السيد الخوئي "قده" عن هذا الاشكال بوجهين:

الوجه الاول: ان دليل البراءة كحديث الرفع لا يدل على جعل اصل براءة في قبال الاستصحاب، بل يدل على اصل التأمين في الشبهات، ولعل نكته الثبوتية في غالب الموارد هي جريان الاستصحاب.

الوجه الثاني: انه لو فرض دلالة مثل حديث الرفع على التعبد بأصالة البراءة في قبال الاستصحاب فلا يلزم من جريان استصحاب عدم التكليف وحكومته على أصالة البراءة اختصاص أصالة البراءة بالموارد النادرة، بل تجري في موارد كثيرة:

منها: مورد الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فانه تجري البراءة فيه دون الاستصحاب، لأن استصحاب عدم تقييد التكليف بالجزء أو الشرط الزائد معارض مع استصحاب عدم إطلاقه، بعد أن كان التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل التضاد، لكون الاطلاق امراً وجودياً، وهو لحاظ عدم اخذ القيد، وبعد تعارضهما فتجري حينئذ البراءة عن التقييد بلا معارض، لعدم جريان البراءة عن الاطلاق، لان الاطلاق موجب للتوسعة على المكلف والبراءة عنه يكون خلاف الامتنان.

ومنها: إذا كان الأثر المطلوب مترتباً على الإباحة بعنوانها فانه سوف يترتب بإجراء أصالة الحلّ والبراءة دون استصحاب عدم التكليف.

ومنها: ما إذا تعارض الاستصحابان كما إذا فرض توارد الحاليتين، ويلحق به موارد تغير الموضوع، بحيث لم يجر استصحاب الإباحة ولم نلتزم بجريان استصحاب العدم الأزلي.

٢٠٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

اقول: يلاحظ على جوابه الاول أن الظاهر من مثل حديث الرفع أن تمام النكتة في التامين عن التكليف المشكوك هي عدم العلم به لا بنكتة سبق العلم بعدمه، ولذا يشمل موارد توارد الحالتين.

ويلاحظ على جوابه الثاني أنه في الاقل والاكثر الارتباطيين لا مجال لاستصحاب عدم الاطلاق، اي استصحاب عدم الامر بالاقل لا بشرط من الجزء المشكوك، حتى يعارض استصحاب عدم التقييد، أي عدم الامر بالاكثر، وذلك لأنه لا يتنجز به الامر بالاكثر، اذ لا يثبت به موضوعه وهو الامر بالاكثر، الا بنحو الاصل المثبت، وان اريد به الترخيص في ترك الاقل فهو من الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بوجود الجامع بين الاقل والاكثر.

وأما كون اثر البراءة ترتب اثر الاباحة ففيه أن البراءة اصل غير محرز فلا يثبت بها اباحة الفعل وانما يؤمن بها عن التكليف الواقعي المشكوك، واستصحاب عدم التكليف احسن منه، لكفايته في ترتيب جميع آثار عدم التكليف، فلا يفيد هذا الاثر بالنسبة الى روايات البراءة مثل حديث الرفع، نعم قاعدة الحل لو قيل بجريانها في الشبهات الحكمية فهي ظاهرة في ترتيب جميع آثار الحل الواقعية، كجواز الصلاة في وبر حيوان كالارنب مما يشك في كونه محرم الاكل او محلله، لكن تقدم اختصاص روايات قاعدة الحل بالشبهات الموضوعية.

وأما مورد توارد الحالتين فهو وان كان لا يشمل دليل الاستصحاب، لكن هذا المقدار لا يكفي في رفع اللغوية العرفية لجعل اصل البراءة، وكان ينبغي ان يضيف الى هذا المورد موارد الشك في بقاء التكليف بناء على مسلكه

اصالة البراءة ٢٠٥

المشهور عنه من وصول النوبة الى البراءة عن بقاءه بعد معارضة استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد^(١) ولكن مع ذلك يبعد عرفا حمل مثل حديث الرفع على هذين الموردين فقط، نعم قد يقال كما في البحوث بأنه يمكن أن يكون اثر البراءة هو التأمين عن التكاليف المشكوك باصل البراءة لمن لم يصل اليه دليل الاستصحاب، او لم تنحلّ لديه المناقشات المطروحة على استصحاب عدم التكاليف.

ومع قطع النظر عن لزوم حمل دليل البراءة على الفرد النادر فقد يقال -كما عن بعض السادة الاعلام "دام ظله"- ان تقديم دليل الاستصحاب عليه بعد توافقهما في النتيجة في التأمين عن التكاليف المشكوك يكون من قبيل تخصيص دليل عام بخاص يكون مثله في الحكم، وهو مستهجن، مثل ان يرد في خطاب "يجب اكرام كل عالم الا العالم الشاعر" ويرد في خطاب آخر "يجب اكرام العالم الشاعر".

وفيه أنه انما يتم لو لم يكن تقدم الاستصحاب بنحو الحكومة والا فلا يستهجن، فان دليل الاستصحاب يقول "العلم بحدوث الشيء علم ببقائه ما لم تتيقن بارتفاعه" فتكون نتيجة تطبيقه على مورد الشك في حدوث التكاليف اعتبار العلم بعدم التكاليف، فيكون رافعا لموضوع حديث الرفع.

١ - هذا على المبني المشهور منه ولكن على ما نسب اليه من أنه عدل في اواخر حياته من عنه وقال بحكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب بقاء المجعول فلا يكون هذا المورد من موارد افتراق دليل البراءة، راجع كتاب القضاء والشهادات ج١ ص١٨٦، وهكذا كتاب القضاء تقرير المرحوم آغا رضا الخليلي "ره" فقد ورد فيه ان الحكم اذا كان ثابتا في زمان وشك في بقاءه بعد ذلك الزمان كما لو علم بحرمة وطئ الحائض ما دامت حائضا فبعد انقطاع الدم يشك في بقاء الحرمة ما لم تغتسل، فذكرنا في محله ان بقاء الحرمة وعدم بقاءها ناش من الشك في مقدار الجعل، فاذا كان الاستصحاب جاريا بالنسبة الى الجعل لا يبقى مجال لاستصحاب الحرمة.

٢٠٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

هذا والذي يسهل الخطب ان هذا الاشكال كان على اساس تقدم الاستصحاب على البراءة بالورود او الحكومة، وأما بناء على ما هو الصحيح من انكار الطولية بينهما والقول بجريان الأمارات والاصول المتوافقة كلها في عرض واحد، فالاشكال مرتفع من الاساس، وليس هناك أي استهجان عرفي في جعل الاستصحاب بشكل عام، وجعل البراءة عن التكيلف ايضا بعد أن كانت النسبة بينهما عموما من وجه، وكون مورد افتراق البراءة الشرعية نادرا لو سلم فلا يوجب استهجان جعلها مطلقا.

هذا ويمكن لمن يرى تقدم استصحاب عدم التكيلف على البراءة إما بنكته الورود او الحكومة أن يقول بأنه بعد تمامية مثل حديث الرفع سندا ودلالة، وفرض تمامية دعوى إباءه عن الحمل على مورد افتراقه عن دليل الاستصحاب، او حمله على من لم يصل اليه دليل الاستصحاب، فلا بد أن يقال إما بتخصيص دليل الاستصحاب في مورد الشك في التكيلف، وهذا ليس مستهجنا، حيث يرى أن عدم التعبد باستصحاب عدم التكيلف لنكته اقوى وهي كفاية الشك في التكيلف في المعذرية من دون حاجة الى ملاحظة اليقين السابق بعدم حدوث التكيلف، ومما يزيد في وضوح عدم استهجان هذا التخصيص وان كانت نتيجة التخصيص ثبوت نفس النتيجة التي كانت تثبت بعموم دليل الاستصحاب عدم ورود البيان اللفظي في الدلالة على هذا التخصيص، وانما هو بدالّ عقلي، وإما برفع اليد عن حكومة الاستصحاب عليه فيلتزم بجريان الاستصحاب والبراءة معا.

ادلة الأخباريين على وجوب الاحتياط

قد يستدلّ على وجوب الاحتياط بحكم العقل، وقد يستدلّ له بالكتاب والسنة.

اصالة البراءة ٢٠٧

أما وجوب الاحتياط بحكم العقل فهو واضح على مسلك حق الطاعة، ولكن كما مرّ سابقا يكون دليل البراءة الشرعية او البراءة العقلائية غير المردوعة واردا عليه، وهذا هو المسلك الذي اخترناه سابقا خلافا للمشهور حيث اختاروا مسلك البراءة العقلية، وقد مرّ الكلام في ذلك في اول بحث البراءة.

قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ونسبتها مع قاعدة قبح العقاب

بلا بيان

لكن بقي الكلام في دفع شبهة، وهي أنه لو سلم وجود قاعدة عقلية تعني قبح العقاب بلا بيان، فهناك قاعدة اخرى عقلية ايضا تعني وجوب دفع الضرر المحتمل، ولنفرض فعلاً كون الضرر هنا بمعنى العقاب، فتصلح هذه القاعدة الثانية أن تكون بيانا رافعا لموضوع القاعدة الاولى، إذ مع حكم العقل بوجوب التحفظ على الحكم الواقعي حذرا من الوقوع في الضرر المحتمل، كان هذا بيانا، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها، وهو عدم البيان، وتكون نتيجته وجوب الاحتياط، وان ادعي كون القاعدة الاولى ايضا صالحة لأن ترفع موضوع القاعدة الثانية وهو احتمال العقاب، قلنا بانه حينئذ لا ترجيح لتقديم اي من القاعدتين على الأخرى بعد أن كان كل منهما صالحا لرفع موضوع الأخرى، وحينئذ فلا يوجد مؤن من العقاب على ارتكاب مشكوك الحرمة.

وقد اجيب عن هذه الشبهة بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من أنه بعد استقلال

العقل بقبح العقاب فلا يحتمل العقاب، ولا يكون مجال حينئذ لقاعدة

٢٠٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وجوب دفع العقاب المحتمل كي يتوهم أنها تكون بيانا، كما أنه مع احتمال العقاب فلا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحقّ العقوبة على المخالفة، ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل^(١).

ويلاحظ عليه أن هذا الجواب لا يكفي لدفع هذه الشبهة، إذ يقال في ردّه بأنه لِمَ لا يعكس، بأن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية في حاشية الرسائل من أن كون

قاعدة دفع الضرر المحتمل بيانا مستلزم للدور، لأن بيانيّتها فرع تحقق موضوعها، وتحقق موضوعها فرع عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعدم جريانها فرع بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل فيبيانيّتها دورية^(٢).

فأورد عليه المحقق الاصفهاني "قده" بأنه -بعد أن كان ظاهر عبارة الكفاية صلاحية قاعدة دفع الضرر المحتمل في نفسها لأن تكون بيانا، غاية الأمر أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تكون رافعة لموضوع تلك القاعدة فتسقط عن البيانية- يمكن إجراء الدور في طرف قاعدة قبح العقاب بلا بيان أيضا، بتقريب أن جريان قاعدة قبح العقاب موقوف على تحقق موضوعها، وهو عدم البيان، وهذا موقوف على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر، وعدم بيانيّتها موقوف على عدم موضوعها، وعدم موضوعها موقوف على جريان قاعدة قبح العقاب، والمفروض أن جريانها موقوف على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر، فعدم بيانيّتها أيضا موقوفة على عدم بيانيّتها، فكما أن بيانيّتها دورية كذلك

١ - كفاية الأصول ؛ ص ٣٤٣

٢ - درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ص ٢٠٥

عدمها^(١).

وما ذكره لا باس به، وقد ذكرنا مرارا ان دعوى الدور في هذه المجالات تبثني على نوع من مغالطة لا بد من كشفها.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن المراد بالبيان المأخوذ في موضوع قاعدة قبح العقاب ما يصحح العقاب على مخالفة التكليف، كالعلم التفصيلي والاجمالي، والخبر المجمعول منجزا للواقع، وأشبه ذلك، وهذا المعنى غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل.

فانه ان اريد منه الوجوب العقلي من باب الحسن والقبح العقليين ففيه أن الحسن والقبح العقليين يعني كون الفعل ممدوحا عليه أو مذموما عليه عند العقلاء، ومدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، ومن الواضح أن الاقدام على الممدوح أو المذموم ليس موردا لمدح آخر أو ذم آخر، والاقدام على الثواب أو العقاب ليس موردا لثواب آخر أو عقاب آخر، بل لا يترتب على العدل الممدوح عليه إلا ذلك المدح، ولا يترتب على الظلم المذموم إلا ذلك الذم، وكذا في الثواب والعقاب، فالاقدام على مقطوع العقاب فضلا عن محتمله خارج عن مورد التحسين والتقييح العقليين، مضافا إلى خروجه عنه لوجه آخر، وهو أن ملاك البناء العقلائي على مدح فاعل بعض الأفعال، وذم فاعل بعضها الآخر كون الأول ذا مصلحة عامة موجبة لانحفاظ النظام وكون الثاني ذا مفسدة مخلّة بالنظام، فلذا توافقت آراء العقلاء على مدح فاعل ما ينحفظ به النظام، وذم فاعل ما يخل به، والاقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتب، إلا في نشأة أخرى أجنبية عن انحفاظ النظام واختلاله.

٢١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

كما أن وجوبه ليس من البناءات العقلائية غير المربوطة بالتحسين والتقييح العقليين، كالبناء على العمل بالظهور مثلا، لأن تلك البناءات منبعثة عن حكمة نوعية في نظر العقلاء تدعوهم إلى العمل بالظهور، وليس هناك مفسدة مترتبة على الاقدام على مقطوع العقاب او محتمله زيادة على ذلك العقاب، حتى تبعث العقلاء على البناء على دفعه، ليكون إمضاء الشارع لهذا البناء مقتضيا لايجاب دفعه بحيث يترتب عليه عقاب آخر على الاقدام، وإلا فنفس ذلك العقاب المقطوع أو المحتمل غير منوط ترتبه ببناء العقلاء على دفعه.

فليست قاعدة دفع العقاب المحتمل عقلية ولا عقلائية، نعم كل ذي شعور بالجبلة والطبع حيث إنه يحب نفسه يفر عما يؤذيه،

وان اريد منه الوجوب الشرعي فهو إما وجوب غيري مقدمي او طريقي او نفسي، إما الوجوب الغيري فهو غير محتمل، إذ الوجوب الغيري يكون لمقدمة واجب نفسي، ودفع العقاب ليس مقدمة لاي واجب نفسي، وأما الوجوب الطريقي فهو غير معقول في المقام، إذ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب ويكون منشأ له، فلا يمكن أن يكون متوقفا على احتمال العقاب في رتبة سابقة من باب توقف الحكم على موضوعه.

وأما الوجوب النفسيّ فانه على تقدير ثبوته يوجب كون العقاب على مخالفة نفسه، لا على مخالفة التكليف الواقعي المجهول، فلا يكون بيانا للتكليف الواقعي ومصححا للعقاب عليه، هذا مضافا إلى ان الوجوب النفسيّ يستلزم تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع، ولا يمكن الالتزام به، فان احتمال التكليف لا يزيد على القطع به، ولا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف، فكيف مع احتمالاه.

فإذاً ليس التكليف الواقعي واصلا إلى المكلف لا بنفسه ولا بطريقه، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وبها يرتفع موضوع قاعدة وجوب دفع

الضرر المحتمل بعد عدم صلاحيتها لأن تكون بيانا في نفسها^(١).
 اقول: أما ما ذكره من عدم كون وجوب دفع العقاب المحتمل عقليا فانما يتم على مبناه من كون حسن العدل وقبح الظلم بمعنى تطابق آراء العقلاء على جعل استحقاق الثواب والعقاب من المولى عليهما، وأما بناء على كونهما من الامور الواقعية النفس الأمرية وبمعنى انبغاء صدور العدل وعدم انبغاء صدور الظلم، فالظاهر أنه مضافا الى كونه مما يقتضيه الجبلة والفطرة من باب حبّ الذات، يدرك العقل عدم انبغاء الاقدام على محتمل العقاب الأخرى فضلا عن مقطوعه، نعم لا يترتب على هذا الاقدام عقاب آخر غير ذلك العقاب المحتمل، فان انتفى سبب ذلك العقاب المحتمل فلا يصح عقابه بسبب اقدمه عليه، لشهادة الوجدان بأنه مما لا يصحّ أن يستند اليه المولى لعقاب العبد لو تبين ان احتمال له لوجود مصحح العقاب لم يكن في محله، والا لزم منه التسلسل بلحاظ الاقدام على العقاب المقطوع.
 كما يرد على ما ذكره حول عدم معقولية وجوب الطريقي أن احتمال العقاب فرع احتمال وجود المصحح للعقاب، لا فرع وجود المصحح واقعا، فلا مانع من هذه الجهة أن تكون هي المصحح للعقاب.
 نعم ما ذكره حول عدم مصححية وجوبه النفسي للعقاب على مخالفة التكليف المحتمل تامّ، ويضاف اليه أنه لا دليل على هذا الوجوب النفسي شرعا،

الجواب الرابع: ما هو الصحيح من أن التوارد بين قاعدتين عقليتين يعني وقوع التعارض بين حكّمين عقليين وجدانيين، وهذا مستحيل، فانه لا يتصور

٢١٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

التعارض الا بين دليلين لفظيين ظنيين سندا او دلالة او جهة، دون دليلين قطعيين من جميع الجهات، فلا بد من الرجوع الى الوجدان في مورد الشك في تكليف المولى الحقيقي بعد الفحص، وأنه هل يحكم بقبح العقاب لمن ارتكبه او لا يحكم به، او يشك في حكم العقل، كما لا يبعد، فان حكم بقبح العقاب لم يتحقق موضوع القاعدة الثانية، وان حكم بعدم قبحه او شكنا في حكمه فيتحقق موضوع تلك القاعدة، ولم يتحقق موضوع القاعدة الاولى او كان مشكوك التحقق فلا نكون مأمونين عن العقاب، ومما يزيد في ذلك وضوحا ما مرّ منّا من أنه ان اريد من البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان خصوص تبين الواقع، فالقاعدة ليست وجدانية، وان اريد به الحجة فليس هو الا المصحح للعقاب فتخرج عن كونها قاعدة، بل تصير من القضية الضرورية بشرط المحمول، حيث تصير مفادها قبح العقاب في مورد لا يوجد مصحح له، أي المورد الذي يقبح فيه العقاب، فحكم العقل ينصبّ على موارد متفرقة، وان امكن انتزاع جامع لها، ولكنه غير مهم، فلا بدّ من ملاحظة حكم العقل في كل مورد -كالشك في التكليف بعد الفحص- بخصوصه، فإما ان يحكم بقبح العقاب فلا موضوع للقاعدة الثانية او لا يحكم فيتحقق موضوعها ويعني ذلك عدم صلاحية تلك القاعدة الثانية، لأن تكون بيانا ومصححا للعقاب.

هذا كله بالنسبة الى وجوب دفع العقاب المحتمل، وأما لو اريد من الضرر في قاعدة دفع الضرر المحتمل الضرر الدنيوي، فيرد عليه أنه لا ملازمة بين ارتكاب الحرام وترتب الضرر الدنيوي للمجتمع فضلا عن الفرد، ولو وجد احتمال الضرر في موردٍ، فلا يستقلّ العقل بوجود دفعه، بل لا يستقلّ بوجود دفع الضرر المقطوع، نعم هناك كلام في حرمة الاضرار بالنفس شرعا، والمنسوب الى المشهور حرمة، ولكن لا دليل عليه، وما استند اليه مثل

اصالة البراءة ٢١٣

السيد الامام "قده" من قوله (عليه السلام) في معتبرة طلحة بن زيد (الذي قال الشيخ الطوسي "ره" في حقه أن كتابه معتمد، وهذا يكشف عن وثاقته) "الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم"^(١) حيث يقال بأنه جعل حرمة الاضرار بالنفس مفروغا عنها وقاس الجار به، فقد أجبنا عنه في محله **اولا**: بأن الظاهر كون المشبّه به هو الامر الفطري من أن الانسان لا يُلحق ضررا بنفسه، مع قطع النظر عن حرمة، والشاهد عليه أن النفس ليس في قبال المال، بل هو اعم منه ويطلق على ما يسمى في الفارسية بـ "خود"، فالاضرار بالنفس يشمل اضرار الشخص بامواله ولا اشكال في عدم حرمة ما لم يكون اسرافا او تبديرا.

وثانيا: يحتمل ان يكون "جملة غير مضارّ" حالا من الجار بمعنى ان الجار حرمة كحرمة النفس ما لم يكن مضارّا فلا يرتبط بالمدعى.

وثالثا: ان حرم الضرر لا تدل على حرمة الاضرار، فلعلها بمعنى ايجاد فعل بداعي الاضرار، لا أن يفعل شيئا يعلم بترتب الضرر عليه. واما إن كان المراد بالضرر المفسدة، فاحتمال المفسدة وان كانت موجودة في مشكوك الحرمة عادة، لكن العقل لا يحكم بوجود دفع المفسدة المحتملة، كيف؟ وقد اتفق العلماء من الأصوليين والأخباريين على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسدة فيه في الشبهة الموضوعية، ولو كان العقل مستقلا بوجود دفع المفسدة المحتملة كان الاحتياط واجبا فيها أيضا، إذ لا فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية من هذه الجهة.

هذا كله بلحاظ عدم صلاحية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لرفع

٢١٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

موضوع قبح العقاب بلا بيان، لو قيل به، لكن مر عدم تمامية البراءة العقلية، وأن الصحيح هو مسلك حق الطاعة، الا أن البراءة الشرعية بل البراءة العقلية الممضاة تكون واردة عليه.

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالعلم الاجمالي

قد يستدل على وجوب الاحتياط في الشبهات بوجود علم اجمالي بالتكليف في دائرة الشبهات، ولا يخفى انه لو تمّ هذا البيان لم يختص بالشبهة الحكمية التحريمية، بل جرى في الشبهة الحكمية الوجوبية، مع أن الاخباريين لا يرون وجوب الاحتياط فيها.

وكيف كان فقد اجيب عنه تارة بدعوى الانحلال الحقيقي للعلم الاجمالي واخرى بالانحلال التعبدي وثالثة بالانحلال الحكمي.

أما الانحلال الحقيقي فهو أنه يقال بأنه يوجد علم اجمالي صغير بمطابقة بعض الأمارات المعتبرة المثبتة للتكليف للواقع بمقدار لا يقلّ عن مقدار المعلوم بذلك العلم الاجمالي الكبير، وهذا ما ذهب اليه جماعة كصاحب الكفاية "ره" خلافاً للشيخ الاعظم "ره" وقد وافق السيد الخوئي "قده" مع القول بالانحلال الحقيقي، بدعوى أن الميزان في الانحلال ان لا يكون المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير أقل عدداً من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الإجمالي الصغير بالمقدار المتيقن لم يبق لنا علم اجمالي في بقية الأطراف، ولو انضم إليها غيرها من أطراف العلم الإجمالي الكبير، وهذا منطبق على المقام^(١).

ولكن منعنا في بحث الانسداد من الانحلال الحقيقي ببيان أنه كما يوجد

علم اجمالي صغير بوجود تكاليف في ضمن اخبار الأمارات المعتبرة، بمقدار لا يقل عن المقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، كذلك يوجد علم اجمالي صغير في ضمن الأمارات غير المعتبرة كالشهرات والاجتماعات المنقولة بمطابقة بعضها للواقع، فان قلنا بأنها ايضا لا تقل عن المقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير، كان انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير الاول دون الثاني ترجيحاً بلا مرجح، وان قلنا بأنها تقل عن ذلك المقدار فلا يمكن أن ينحل به العلم الاجمالي الكبير، ولكن لو ضمنا الى تلك الامارات غير المعتبرة طائفة من الأمارات المعتبرة صار المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف في هذا المجموع مساوياً للمقدار المعلوم بالاجمال الكبير، وحينئذ يكون انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير في دائرة اخبار الثقات دون هذا العلم الاجمالي الصغير ترجيحاً بلا مرجح.

وان شئت قلت: ان الانحلال الحقيقي يتوقف على شرط مفقود في المقام، ولنوضح ذلك بمثال للانحلال الحقيقي، وهو العلم الاجمالي بوجود شياه محرمة في قطيع غنم، فانه لو كانت مائة شاة، نصفها بيض، ونصفها سود، وعلم اجمالاً بوجود عشرة شياه محرمة في هذه المائة، وعلم اجمالاً بوجود عشرة شياه محرمة في ضمن الشياه السود، فانه لو عزل شاة واحدة من هذه السود فلا يعلم بوجود العشرة المحرمة في بقية السود، وضمّ الشياه البيض الى هذه الطائفة من السود، لا يوجب حصول العلم الاجمالي بوجود عشرة شياه محرمة في هذا المجموع، وهذا يعني الانحلال الحقيقي للعلم الاجمالي الكبير بوجود عشرة شياه محرمة في قطيع غنم، بالعلم الاجمالي الصغير بوجود شياه محرمة في الشياه السود، ولكن المقام ليس من هذا القبيل، فانه لو فرض كون المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير هو ثبوت الف

٢١٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

تكليف في مجموع الأمارات الظنية، وعزلنا من أخبار الثقات مقدارا لا يبقى العلم الاجمالي بوجود الف تكليف في الطائفة الباقية، فيتوقف الانحلال الحقيقي على أن لا يكون ضمّ سائر الأمارات التي لا يكون على وفقها أخبار الثقات الى تلك الطائفة الباقية مؤثرا في زيادة المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف في هذا المجموع، ولكن الامر ليس كذلك، فانه لو عزل خبر ثقة عن مجموعة اخبار الثقات، ولوحظت بقية أخبار الثقات فلا محالة لا يبقى العلم بوجود الف تكليف في هذه الطائفة، لاحتمال أن يكون تكليف واحد من الف تكليف معلوم بالاجمال موجودا في ذلك الخبر المعزول.

فلا يقبل الوجدان بحساب الاحتمالات أن لا يكون ضمّ مئات من الأمارات الظنية كأخبار غير الثقات والشهرة والاجماع المنقول الى تلك الطائفة من أخبار الثقات قائما مقام ذلك الخبر المعزول في ايجاب العلم الاجمالي بوجود الف تكليف في هذا المجموع، والفارق بين مثال الشياه والمقام أن العلم الاجمالي في الشياه لم ينشأ عن حساب الاحتمالات، بل نشأ من العلم بوجود شياه محرمة اجمالا بسبب اخبار مخبر صادق ونحو ذلك، بينما أن العلم الاجمالي بمطابقة الأمارات الظنية للواقع ينشأ من حساب الاحتمالات كما في جميع موارد التواتر اللفظي او المعنوي او الاجمالي، أي كلما كثر الخبر ضعف احتمال كذب الجميع الى أن ينتفي هذا الاحتمال لضائلته.

والحاصل أنه لا يكفي في الانحلال ما يظهر من جماعة كالسيد الخوئي "قده" (من أنه يعلم في اخبار الثقات بوجود مقدار من التكليف لا يقل عددا عن المقدار المعلوم بالاجمال الكبير، بحيث اذا عزلنا منها مقدارا نحتمل وجود تمام التكليف المعلوم بالاجمال الكبير فيه، لا نعلم بوجود تكليف آخر في بقية أخبار الثقات المنضمة اليها سائر الأمارات الظنية كالشهوات، ولا

ينحلّ العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير بوجود مقدار من التكليف في دائرة الشهرة مثلا، لأن المقدار المعلوم بالاجمال فيها ليس مساويا للمقدار المعلوم بالاجمال الكبير) فان العلم الاجمالي الصغير الآخر يلحظ في مجموعة بقية اخبار الثقات ما عدا الخبر المعزول مع سائر الامارات الظنية، والمقدار المعلوم بالاجمال فيها لا يقل عددا عن المعلوم بالاجمال الكبير، مثل ما في دائرة اخبار الثقات، وهذا يمنع من انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير الاول، لكونه ترجيحا بلا مرجح.

فانحلال العلم الاجمالي الكبير بوجود تكليف في الشريعة بالعلم الاجمالي الصغير في دائرة الامارات المعتبرة ممنوع، نعم يتم انحلاله الحقيقي بلحاظ الشبهات الفاقدة حتى للأمانة غير المعتبرة.

يبقى الكلام في الانحلال التعبدي والانحلال الحكمي، والفرق بينهما أن الانحلال التعبدي هو التعبد بالانحلال بما هو كالعلم التفصيلي، والانحلال الحكمي هو زوال اثر العلم الاجمالي أي التنجيز بقيام المنجز التفصيلي على طرف معيّن.

أما الانحلال التعبدي فقد ادعاه السيد الخوئي "قده"، ومحصل بيانه أنه لو منع القائل بوجود الاحتياط من الانحلال الحقيقي وادعى عدم العلم بمطابقة الأمارات المعتبرة مع الواقع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الإجمالي الكبير، فنقول: ان العلم الإجمالي متقوم دائما بقضية منفصلة مانعة الخلو، ففي العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين يصدق قولنا إما هذا الإناء نجس واما ذلك، وقد يحتمل نجاستهما معا، والمدار في تنجيز العلم الإجمالي على هذا التردد حدوثا وبقاء، فإذا فرضنا أن القضية المنفصلة انقلبت إلى قضيتين حمليتين، إحداها متيقنة، والأخرى مشكوكة بنحو الشكّ الساري، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي ويسقط عن التنجيز، والسرّ

٢١٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

في ذلك أن تنجيز العلم الإجمالي ليس امرا تعبديا، وإنما هو بحكم العقل، لكاشفيته عن التكليف، كالعلم التفصيلي، فإذا زالت كاشفيته بطرؤ الشك الساري، زال التنجيز لا محالة، وعليه فبناء على القول المختار بأن المجعول في باب الأمارات هو نفس الطريقية والعلمية فقيام الأمانة يوجب العلم بالواقع تعبدًا، وكما تنقلب القضية المنفصلة إلى قضيتين حمليتين بالعلم الوجداني، كذلك تنقلب إليهما بالعلم التعبدية، فقيام الأمانة على ثبوت التكليف بمقدار المعلوم بالإجمال يوجب انحلال العلم الإجمالي لا محالة.

وأما الانحلال الحكمي فقد ذكروا أن شرطه هو اقتران حدوث العلم الاجمالي بقيام المنجز التفصيلي على طرف معين، فلو كان قيام المنجز التفصيلي متاخرا عنه زمانا، لم يمنع من تنجيزه، أما على مسلك عليّة العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية فيمتنع جريان الاصل المؤمن ولو في بعض اطرافه، فلأن شرط منجزيته عندهم هو صلاحيته لأن يكون هو المنجز للواقع في أي طرف كان، ولو في فترة من الزمان وهو قبل حصول المنجز التفصيلي، وهذا الشرط متحقق، بخلاف ما لو كان المنجز التفصيلي مقارنا مع حدوث العلم الاجمالي، فانه مع وجود هذا المنجز التفصيلي فالواقع على تقدير وجوده في هذا الطرف لا يصلح لأن ينتجز بالعلم الاجمالي، فان المنتجز لا ينتجز ثانيا، فلا يكون شرط منجزية العلم الاجمالي متحققا، وهذا البيان اصل مسلم عند اصحاب مسلك عليّة وان لم يتم عندنا.

وأما على مسلك اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية فلأن شرط منجزيته تعارض الاصول وتساقطها في اطرافه، -و الا فلو كان هناك اصل مؤمن في بعض اطرافه بلا معارض فيجري بلا اشكال- فالمفروض تعارض الاصل الجاري في ذلك الطرف -الذي قام عليه منجز تفصيلي في وقت لاحق- في فترة ما قبل قيام ذلك المنجز التفصيلي مع الاصل الجاري

في الطرف الآخر مطلقا، وعليه فلو علم اجمالا بنجاسة احد انائين، فان اقترن حدوث هذا العلم الاجمالي مع جريان اصل منجز لنجاسة احدهما المعين كالاستصحاب لم يكن منجزا، لجريان أصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض، وكذا لو اقترن حدوثه مع قيام امارة على نجاسة ذاك الطرف، بناء على كون المجعول في باب الأمارات هي المنجزية والمعدرية مثلا لا الطريفية والعلمية.

ولذا ذكر السيد الخوئي "قده" بأنه لو قيل باشتراط منجزية الأمارات بالوصول، فيصعب الانحلال الحكمي بوصول تلك الامارات، لأن العلم الإجمالي الموجود في أول البلوغ قد أثر أثره من تنجيز التكليف الواقعية، وقيام منجز آخر بعد ذلك على الحكم في بعض الأطراف لا يوجب سقوط المنجز السابق، نعم ان قلنا كما هو الصحيح بأن مجرد كون الأمارة في معرض الوصول كافٍ في التنجيز في الشبهات الحكمية تم الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي، فان المكلف في أول بلوغه حين يلتفت إلى وجود التكليف في الشريعة المقدسة يحتمل وجود أمارات دالة عليها، فيتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال، وحيث ان هذا الاحتمال مقارن لعلمه الإجمالي بالتكليف، فلا يكون علمه منجزا لجميع أطرافه، لتنجز التكليف في بعض أطرافه بمنجز مقارن له^(١).

واورد السيد الصدر "قده" على ما ذكره السيد الخوئي حول الانحلال التعبدي بأنه لا يرجع إلى محصل، فان منجزية العلم الإجمالي ليست مترتبة على عنوان العلم الإجمالي (حتى يقال بأن العلم الاجمالي بالتكليف مثلا حيث يكون مركبا من علم بالتكليف في احد فعلين، وشك تفصيلي

٢٢٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بالتكليف في هذا الفعل وشك تفصيلي في ذلك الفعل، فدليل اعتبار العلمية للأمانة القائمة على التكليف في الفعل الاول مثلا يلغي العلم الاجمالي تعبدا بالغاء احد مقوماته) بل هي مترتبة على العلم بالجامع مع عدم أصل مؤمن في الأطراف، وفي المقام ان تم تقريب الانحلال الحكمي من جريان الاصل بلا معارض في الطرف الذي لم يقم عليه اماره معتبرة فهو، وإلا فمنجزية العلم الاجمالي باقية، فالمتعين هو الجواب بالانحلال الحكمي.

ثم قال: انه يمكن أن نذكر في تقريب الانحلال الحكمي بيانا آخر لا يختص بفرض منجزية الامارة بمجرد كونها في معرض الوصول ولو لم تصل الى المكلف فعلا، ولذا يجري هذا البيان في الشبهات الموضوعية مع ان منجزية الامارة على التكليف فيها تتقوم بالوصول، لعدم وجوب الفحص فيها، مثال ذلك أنه لو علم المكلف اجمالا بغصبية احد المائين وتقارن العلم الاجمالي مع شهادة بينة على غصبية احدهما المعين، ولكن لم يعلم به المكلف الا متاخرا عن حدوث العلم الاجمالي، فبناء على المسلك المختار من تنافي الاحكام الظاهرية ولو قبل وصولها فتكون حجية تلك البينة غير الواصلة منافية مع جريان اصل البراءة عن حرمة ذلك الماء، لان روح حجيتها ليست هي منجزيتها، حتى يقال بأن منجزيتها تتقوم بالوصول، فلا تمنع من جريان البراءة حينئذ، كما هو رأي المشهور، بل روح حجيتها هي اهتمام المولى بالاجتناب عن ذلك الماء والبراءة تعني عدم اهتمامه به، وهما لا يجتمعان، وعليه فمتى وصلت تلك البينة، يتبين للمكلف عدم جريان البراءة في ذلك الماء واقعا من زمان قيام تلك البينة فكانت البراءة في الماء الآخر بلا معارض.

نعم هذا البيان لا يتم على مسك أصحاب عليية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، لأن المانع من منجزية العلم الاجمالي عندهم هو اقتران

حدوثة بمنجز تفصيلي على احد الطرفين، والمفروض أن تلك البيئة لم تكن منجزة الا بعد وصولها المتأخر عن حدوث العلم الاجمالي^(١).

وقد اورد بعض الاعلام في تعليقة البحوث على ما ذكره السيد الصدر بما حصله أن البراءة عن حرمة الماء الآخر وان لم تتعارض مع البراءة العرضية عن حرمة الماء الذي قامت البيئة على حرمة واقعا، ولكن تتعارض مع الاصل الطولي الجاري في مرحلة الشك في وجود تلك البيئة كاستصحاب عدم قيام البيئة الذي هو اصل موضوعي ينقح به جريان البراءة الشرعية في هذا الماء المشكوك قيام البيئة على حرمة، او البراءة عن اهتمام المولى بالاجتناب عن هذا الماء في فرض الشك في قيام البيئة، وتسمى بالبراءة الطولية، ونكتة معارضتهما أنهما يؤديان إلى الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي.

ولكنه عدل بعد ذلك عن هذا الاشكال في خصوص الاستصحاب الموضوعي دون البراءة الطولية، ببيان أن هذا الاصل الموضوعي يحرز لنا ظاهرا وجود المعارض للبراءة في الماء الشرقي مثلا، وهو البراءة في الماء الغربي المشكوك قيام البيئة عليه، فاذا وصلت البيئة فيتبين لنا عدم المعارضة واقعا، وأنه كانت البراءة عن حرمة الماء الشرقي جارية بلا معارض، ويستحيل أن يكون هذا الاصل الموضوعي طرفا لمعارضة تلك البراءة في الماء الشرقي، لأنه في فرض جريان هذا الاصل الموضوعي يتحقق التعبد الظاهري بوجود معارض لتلك البراءة وبالتالي التعبد بعدم جريانها لابتلاءها بالمعارض، وكل اصل يكون اثره التعبد الظاهري بعدم اصل آخر فيستحيل أن يكون معارضا

١ - بحوث في علم الاصول ج٥ ص٨٢ وهذا الكلام الأخير يعني عدم اعتبار الشرط الثالث الذي ذكره في ج٥ ص٢٥٣ للانحلال الحكمي من عدم كون المنجز متأخرا عن حدوث العلم الاجمالي.

٢٢٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

له، لان المعارضة فرع جريان ذلك الأصل الآخر حين جريان هذا الأصل^(١).
اقول: هنا نكتتان:

النكتة الاولى: ان ما ذكره من الاشكال على الانحلال التعبدي وان كان صحيحا، فان التعبد بالعلم التفصيلي بطرف معين لا يكون تعبدا بما هو لازم العلم الوجداني التفصيلي من انحلال العلم الاجمالي به، فان التعبد بكون الامارة علما بالواقع لا يعني التعبد بلوازم العلم، وان فرض استلزامه للتعبد بلوازم الواقع، لكن الظاهر بناء العقلاء على معاملة العلم الاجمالي الذي يوجد طريق معتبر تفصيلي في احد طرفيه معاملة الانحلال، فيكون انحلاله عقلائيا، والشاهد عليه أننا لو علمنا يوم الجمعة بتكليف المولى باحد شيئين اجمالا، ثم صدر من المولى خطاب ظاهر في وجوب احدهما المعين ولنفرض أن هذا الظهور لم يكن مفيدا للوثوق فمع ذلك لا يرون لزوم الاحتياط باتيان الفعل الآخر، من غير فرق بين صياغات حجية الأمانة والطريق العقلائي، وتفصيل الكلام في محله.

النكتة الثانية: الظاهر تمامية الاشكال في تعليقة البحوث، فان اثر استصحاب عدم قيام البيئة على غصبية الماء الغربي هو احراز جريان البراءة العرضية فيه في حد ذاتها، وليس اثره عدم جريان البراءة في الماء الشرقي، فليس حاكما عليه، والمعارضة بينهما انما ترتفع فيما اذا لم يكن بينهما تناف في الجعل، ولكن التنافي موجود، لأن روح الاستصحاب الموضوعي المثبت لحكم ظاهري ليس هو التأمين او التنجيز بالنسبة الى ذلك الحكم الظاهري، فانه ليس قابلا للتنجيز او التعذير، بل بالنسبة الى الحكم الواقعي مباشرة، كما

اصالة البراءة ٢٢٣

هو المحقق في بحث الاخبار مع الوساطة، فاستصحاب عدم قيام البيئة على غصبية الماء الغربي يريد أن يؤمن في شرب هذا الماء ويلزم من الجمع بينه وبين البراءة عن شرب الماء الغربي الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الواقعي المعلوم بالاجمال، وملاك المعارضة شمول دليل التبعد لكل منهما في حد ذاته مع عدم امكان جعل كليهما معا، وهذا موجود في المقام.

نعم وقوع المعارضة بين هذا الاستصحاب وبين استصحاب عدم قيام البيئة في الماء الشرقي ايضا، فيما اذا احتل فيه قيام البيئة ايضا، (كما هو المفروض في المقام حيث يحتمل قبل الفحص قيام الامارة المعتبرة في كل شبهة) يوجب كون البراءة العرضية في الماء الشرقي الذي لم يتم فيه البيئة واقعا خطابا مختصا فيجري بلا معارض، الا أنه مبني على عدم جريان البراءة الطولية عن اهتمام المولى بالواقع في حال الشك في قيام البيئة والا فتكون هي طرفا للمعارضة للبراءة العرضية الجارية في الماء الشرقي، وكون تك البراءة الطولية في الماء الغربي الذي قام البيئة واقعا عليه اصلا طوليا لا يجدي شيئا، لأنها ليست في طول البراءة العرضية في الماء الذي لم يتم عليه البيئة واقعا وهو الماء الشرقي، فما ذكره بعض الاعلام في تعليقه المباحث من ان جريان هذا الأصل الطولي متوقف على البراءة العرضية فيستحيل أن يكون معارضاً معها^(١) غير متجه، فانه يرد عليه ما اورد على القول بسلامة الاصل الطولى عن المعارضة، من أن الاصل الطولى في طرف كملاقى بعض اطراف الشبهة المحصورة ليس في طول الاصل العرضي الذي في الطرف المعارض له، وهو اصل الطهارة في عدل الملاقى، وان فرض كونه في طول اصل الطهارة في الملاقى بالفتح نفسه، على انه ليس في طول اصل الطهارة في

٢٢٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الملاقى بالفتح ايضا بل في طول عدم وصوله، فليس موقوفا على سقوطه واقعا، بل على عدم وصوله، ففي المقام ايضا ليس الاصل الطولي في الاناء الذي قام عليه البينة واقعا في طول معارضه وهو البراءة العرضية في الاناء الذي لم تقم البينة عليه واقعا.

الاستدلال بالكتاب على وجوب الاحتياط

وأما الكتاب فقد استدل على وجوب الاحتياط بعدة آيات:

منها: قوله تعالى "ولا تقف ما ليس لك به علم" بتقريب أن ارتكاب ما يشك في حرمة مصداق للعمل بما ليس به علم. وفيه أن من يستند في عمله الى علمه بالبراءة العقلية او الشرعية من دون أن ينفي حرمة الفعل واقعا فليس متبعا لما ليس له به علم، كما ان من يفتي بالحكم الظاهري من البراءة العقلية او الشرعية فليس فتواه بغير علم. ومنها: قوله تعالى "و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" بتقريب أن هذه الآية تنهى عن تعريض الإنسان نفسه للهلاك، وهذا يصدق على ارتكاب مشكوك الحرمة، فان ارتكاب الحرام الإلهي من الهلاك.

وفيه انه بعد وجود البراءة العقلية او العقلائية الممضاة والامن من العقاب فيكون الحرام غير منجز ولا يصدق على ارتكابه الهلاك، فضلا عن فرض وجود خطاب البراءة الشرعية، كما هو المجمع عليه في الشبهة الموضوعية التحريمية، وان شئت قلت: ان موضوع هذه الآية هو احتمال العقاب وهذا يتوقف على تنجز التكليف في الرتبة السابقة ولا يمكن ان تكون الآية سببا لتنجزه.

هذا كله بناء على ملاحظة مفاد هذه الفقرة من الآية مستقلا عما قبلها وما بعدها، ولكن حينما نلاحظها مع ما قبلها وما بعدها يبدو لنا معنى آخر، فقد

قال تعالى بعد آيات الجهاد " و انفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وأحسنوا ان الله يحب المحسنين" فيمكن أن يراد به الامر بالانفاق في الجهاد وانه اذا ترك الانفاق فيكون المسلمون في معرض الانهزام من الكفار والوقوع في الهلاك، فلا يرتبط بمثل المقام، وكذلك بناء على ما يحتمل بعيدا من أن يراد به الامر بالانفاق على الفقراء والاحسان عليهم بمقدار لا يلقي نفسه في الهلاك، كما قال تعالى "لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا".

نعم على أي حال يستفاد منها حرمة تعريض النفس للهلاك كالموت ونحوه، فيكون من ادلة وجوب حفظ النفس.

ومنها: قوله تعالى "و اتقوا الله حق تقاته" وكذا قوله تعالى "اتقوا الله ما استطعتم" بتقريب أن اتقاء الله حق تقاته أي غاية التقوى وكذا التقوى بقدر الاستطاعة لا يتحقق الا مع الاجتناب عن الشبهات.

وفيه: أن الظاهر من اتقاء الله هو الحذر من عقابه لا مطلق الحذر عن الوقوع في ما حرّمه وان لم تكن حرمة منجزة، وحينئذ فلا ينطبق على ارتكاب ما شك في حرمة الا بعد نتجزه في رتبة سابقة، فلا يمكن أن يكون هو السبب لتنجزه، وان شئت قلت: ان الآية ليست ظاهرة في المولية، بل الظاهر منها الارشاد الى حكم العقل باطاعة الله، والا لزم تعدد العقاب عند عصيان اوامره تعالى.

ومنها: قوله تعالى "وجاهدوا في الله حق جهاده"، بتقريب أن الامر بالمجاهدة في الله بمعنى الامر ببذل غاية الجهد والطاقة في سبيل طاعته، ومن لم يحتط في الشبهات لم يبذل غاية جهده في طاعة الله تعالى.

وفيه أنه لم يذكر في الآية الجهاد في طاعة الله وانما ذكر الجهاد في الله،

٢٢٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فان قلنا بما يقرب الى الذهن من كون مدلوله العرفي هو الجهاد في طريقه وسيله، فلا يظهر منه الجهاد في مطلق طاعته، ولعل المراد منه ما كان معروفا من الجهاد في سبيل الله وهو القتال في سبيله.

وان قلنا من نقصان مدلوله التصوري، اذ كأنه يقال بالفارسية "در خدا جهاد كنيد" فقد يقال كما في البحوث ان متعلق الجهاد حيث لا يمكن ان يكون هو الله بل لابد أن يكون شأنا من شؤونه، فلا بد من تقدير، ولا يتعين ان يكون هو طاعة الله بل لعله معرفته او لعله نصرته بقتال اعداءه.

هذا وقد أضاف في البحوث أنه يمكن دعوى ظهور الآية بحسب سياقها في ارادة معرفة الله، لأنها واردة في سياق الرد على العقائد الباطلة فتكون على وزن قوله تعالى "و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا"، بل هذا المعنى هو الأصدق بظاهر الآية، لأن الجهاد لمعرفة الله كأنه جهاد في الله لعدم الاثنية بين الشيء ومعرفته، ولو تنزلنا عن هذا الاحتمال فاحتمال ارادة نصره الله بالقتال مع اعداءه اقرب من ارادة طاعته، لأنه أنسب مع التعبير بالجهاد^(١).

اقول: لو فرضنا نقصان المدلول التصوري عرفا من الجهاد في الله فليست قرينة السياق مناسبة مع ارادة معرفته تعالى، بل قد تؤيد كون المقدر هو طاعته تعالى، فقد قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ

اصالة البراءة ٢٢٧

النَّصِيرُ^(١)، كما أن ظهور الجهاد في الله في الجهاد في معرفته لعدم الاثنية بين الشيء ومعرفته ممنوع ولذا لا يفهم من قولنا "تلاش در خدا كردن" بذل الجهد في معرفته.

هذا ولو فرض ظهور الآية في الامر ببذل الجهد في طاعته تعالى، فالامر ببذل الجهد في طاعته تعالى كبقية الخطابات الآمرة بطاعته، كقوله تعالى "اطيعوا الله" فانها ظاهرة في الارشاد الى حكم العقل الذي قد يكون هو اللزوم كما في موارد تنجز التكليف الالزامي وقد يكون هو الرجحان كما في الامر الاستحبابي او النهي الكراهتي وكذا موارد عدم تنجز التكليف الالزامي، والشاهد على ما ذكرناه عدم اختصاص هذه الخطابات بالتكليف الالزامية، فلو اريد من الامر بطاعة الله هو لزومها فلا بد من تخصيص موضوعها بالتكاليف الالزامية، وهذا خلاف الاطلاق.

ومنها: قوله تعالى "وإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول" بتقريب أن الردّ إليهما يعني التوقف وعدم الاقتحام.

وفيه: أن التنازع لا يساوق الشكّ من المكلف، فقد يكون كلا الطرفين على يقين، فيتنازعان، فأمرهم القرآن بردّ ذلك الامر المتنازع فيه الى الله ورسوله، ليحكمما بينهم، كما أن الامر بالردّ إليهما يقتضي التسليم لما حكما به، واين هذا من لزوم الاحتياط العملي عند الشكّ في التكليف، بل لو ورد الترخيص الشرعي في ارتكابه، فالتسليم يقتضي قبول هذا الترخيص.

وان اريد أنه في التنازع في وجوب الاحتياط وعدمه لا بدّ من الرجوع الى الكتاب والسنة دون حكم العقل، فلو سلمنا دلالة الآية على ذلك فلا يمنع

٢٢٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

من الرجوع الى الدليل الشرعي للبراءة، والانصاف أن استفادة عدم الرجوع الى حكم العقل من مثل هذه الآية غريب، كيف وقد امر الله تعالى في كتابه بالتعقل.

وقد يحتمل في الآية معنى آخر، وهو ما في البحوث من أنه يحتمل قويا إرادة النزاع بين الأمة وولي الأمر في الأمور العامة، لأنها وردت بعد قوله تعالى "أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول" والوجه في تخصيص الرد حينئذ إلى الله والرسول فقط مع حذف أولي الأمر في التفريع رغم ولايتهم والأمر بإطاعتهم في المفرع عليه يمكن ان يكون إما لأجل كون المنظور إليه النزاع في الشبهات الحكمية وفي مثل ذلك يكون المرجع هو الله والرسول فقط لا أولي الأمر بما هم أولي الأمر، او لأجل كون المراد التنازع في شروط الولاية واختياراتهم كبرويا أو صغرويا، فيكون حلّ مثل هذا النزاع أيضا منحصرا في مراجعة الله والرسول، فتكون الآية من أدلة أن الولاية تحدّد من قبل الله والرسول لا من قبل الناس أنفسهم، وبذلك تكون الآية متعرضة لمسألة هامة من أصول المذهب وأجنبية بالمرّة عن مسألة الاحتياط في الشبهات الفرعية.

اقول: المتناسب عرفا النهي عن تنازع الأمة مع اولي الأمر، والتأكيد على طاعتهم، خاصة مع كون القدر المتيقن من اولي الامر هم الائمة (عليهم السلام) ان لم نقل بما هو المشهور المؤيد بالروايات من انحصار المراد باولي الامر في الآية بهم، لا أن يفرض تنازع الأمة مع اولي الأمر ثم يأمر كلا الطرفين على حد سواء بالرجوع الى حَكَمٍ، وان كان الحَكَم هو الله ورسوله، وأما عدم ذكر اولي الامر في ذيل الآية فلعل وجهه ان التنازع كان في الشبهات الحكمية والمرجع فيه هو الشارع والمتبع فيه هو امر المعصوم لا بما هو ولي الامر.

وأما أن تحديد اختيارات ولي الامر بيد الشارع فهو امر صحيح، حيث انه لا يخلو واقعة عن حكم الشارع، ولكنه لا ينافي أن يكون انتخاب نفس ولي الامر في غير المعصوم بيد الناس، كما اختاره السيد الصدر "قده" في بعض كتبه التي كتبها آخر حياته، وان ناقشنا في ادلته في بحث الاجتهاد والتقليد. ثم انه لو تم الاستدلال بهذه الآيات او بعضها كان مقتضاه وجوب الاحتياط في جميع الشبهات، بلا فرق بين الموضوعية والحكمية، الوجوبية والتحريرية، مع أن الاخباريين لا يلتزمون بذلك.

الاستدلال بالروايات على وجوب الاحتياط

وأما الروايات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط فالمهم منها ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد بلسان "ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة"، فيفهم منه أن من لا يقف في الشبهة فهو في معرض الاقتحام في الهلكة، ففي معتبرة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه^(١)، ومقبولة عمر بن حنظلة حيث انه بعد فرض تساوي الخبرين من حيث المرجحات ذكر أنه اذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات^(٢)، وفي رواية ابي سعيد الزهري عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١١٩

٢ - الكافي (طبع دار الحديث) ج ١ ص ١٧١

٢٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه^(١) وفي معتبرة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آباءه (عليه السلام) أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة (ووقفوا 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^(٢).

ومما يستفاد منه الامر بالوقوف عند الشبهة ما في نهج البلاغة من ذم قوم يعملون في الشبهات: فيا عجباً وما لي لا أعجب من خطأ هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتصون أثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي ولا يؤمنون بغيب ولا يعفون عن عيب يعملون في الشبهات ويسيروا في الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما أنكروا مفزعهم في المعضلات إلى أنفسهم وتعويلهم في المبهمات على آرائهم كأن كل امرئ منهم إمام نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعري ثقات وأسباب محكمات^(٣).
وتقريب الاستدلال أنه يقال بأن مفاد هذه الروايات أن في ارتكاب الشبهة احتمال الهلاك وظاهره العقاب، وهذا لا ينسجم مع ثبوت البراءة فيها، فيلزم الاحتياط فيها.

وقد اورد على هذا الاستدلال بعدة ايرادات:

الايراد الاول: ما يقال من أن تعليل الامر بالتوقف عند الشبهة بكونه خيرا من الاقتحام في الهلكة ظاهر في ثبوت الاقتحام في الهلكة في رتبة سابقة على الامر بالتوقف، وحيث ان الظاهر من الهلكة هو العقاب، فلا بد من تنجز

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٥٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٠ ص ٢٥٩

٣ - نهج البلاغة الخطبة ٨٧

اصالة البراءة ٢٣١

التكليف بمنجز في الرتبة السابقة، حتى يشمل هذا الخطاب، ولا يمكن أن يكون الامر بالتوقف في هذه الروايات سببا لتنجز التكليف، وبالجملة التعليل ظاهر في ثبوت وجوب الاحتياط مع قطع النظر عن الامر بالتوقف في هذه الروايات، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بنفس هذا الامر.

كما أن بيان كبرى أن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، يعني بيان قضية حقيقية، وهي أنه كلما دار الامر بين الوقوف عند الشبهة والاقتحام في الهلكة فالاول خير من الثاني، وظهرها بمناسبة الحكم والموضوع لزوم ترجيح الاول، ولكنها كأى كبرى وقضية حقيقية أخرى لا يمكن أن تحقق الصغرى لها، كما لا تبين وجود الصغرى.

ويجاب عن هذا الايراد بثلاثة اجوبة:

الجواب الاول: انه على مسلك حق الطاعة وانكار البراءة العقلية لا

يتوقف تنجز التكليف في موارد الشبهة على الامر المولوي بالاحتياط في رتبة سابقة، فيكون هذا الخطاب صحيحا بلا اشكال، وأما بناء على مسلك البراءة العقلية فتتنجز التكليف وان كان موقوفا على الامر الشرعي الطريقي بالاحتياط بل على وصوله، لكن هذا الخطاب -أي خطاب أن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة- من طرق ايصال الامر بالاحتياط عرفا، فانه لا ينبغي الريب في أنه اذا قال المولى لعبده "لئن تحتاط عند الشك في امري ونهيتي خير من أن تقتحم في سخطي وعقابي على مخالفة امري ونهيتي"، فيفهم منه عرفا كونه بصدد الزام هذا العبد بالاحتياط.

وهذا نظير أن الوعيد بالعقاب على عمل كالقول بغير علم ظاهر في ايصال حرمة، ولا ينافيه كون العقاب عليه مشروطا بوصول حرمة، فان نفس هذا الخطاب من طرق ايصال حرمة عرفا، فلا موجب لحمل هذا الخطاب على

٢٣٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

كون المراد به بيان العقاب على القول بغير علم الذي وصلت حرمة مع قطع النظر عن هذا الخطاب وهو القول بغير علم على الله تعالى وفي الشرعيات. نعم يوجد فرق بين مسلك البراءة العقلية ومسلك حق الطاعة في ان الامر بالاحتياط في الشبهة البدوية على المسلك الاول يكون مولويا طريقيا بداعي تنجيز الواقع، وعلى المسلك الثاني يمكن ان يكون بداعي الارشاد الى حكم العقل كما يمكن أن يكون مولويا طريقيا لابرز الاهتمام بالواقع واثره ليس احداث تنجزه وانما هو تاكد تنجزه ووضوحه فيكون محركته نحو الاحتياط اكثر، كما يكون مؤثرا بالنسبة الى من لا يكون مسلك حق الطاعة واضحا لديه، نظير جعل البراءة الشرعية على وزان البراءة العقلية على القول بها. وبما ذكرناه ظهر الاشكال فيما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان قوله "فان الوقوف...". ان كان تفريرا على الامر بالاحتياط، تم الاستدلال به على الامر الطريقي للاحتياط في الشبهة فيكون منجزا لكل مشتبه، الا أنه لا قرينة على تعين ارادة التفريع، بل يحتمل كونه تعليلا، بل لعله الظاهر، فيكون الامر بالاحتياط موقوفا على وجود مصحح للعقاب في رتبة سابقة حتى يكون هو العلة في الامر بالاحتياط، ومن جهة اخرى يتعين حينئذ كون الامر ارشاديا، لأن المفروض انبعث الأمر بالاحتياط عن كون الاقدام في المشتبه اقتحاما في الهلكة، فالهلكة مفروضة بغير هذا الأمر، فكيف يكون الأمر طريقيا مصححا للمؤاخذة والعقوبة^(١).

فانه يرد عليه **اولا**: أن هذا الاشكال لا يتم على ما هو الحق من مسلك حق الطاعة، وانما بيتني على مسلك البراءة العقلية، ولا ينافي ذلك قبولنا

اصالة البراءة ٢٣٣

للبراءة العقلائية، فانه لو تمت دلالة مثل هذه الروايات فقد تصلح للردع عنها.

وثانيا: ان هذا الاشكال يختص بالرواية التي ذكر قوله "فان الوقوف...". عقيب الامر بالوقوف عند الشبهة، بينما أنه ليس كذلك في اغلب الروايات السابقة فلاحظ.

وثالثا: وهو المهم في الجواب عن هذا الاشكال أن ظاهر قوله "فان الوقوف...". وان كان هو التعليل للامر بالوقوف عند الشبهة، فلا بد من وجود منجز للتكليف مع قطع النظر عن هذا الامر المذكور في الخطاب، وينحصر المنجز في الشبهة البدوية بعد الفحص بامر المولى للاحتياط فيها، لكن يكفي في صحة هذا التعليل بعد وجود هذا الامر واقعا ايصاله الى المكلف ولو بنفس هذا الخطاب، خاصة مع كون الامر في هذا الخطاب ليس هو الامر الإلهي الطريقي بالاحتياط في الشبهات، وانما هو امر صادر من الامام (عليه السلام) بالوقوف عند الشبهة، وظاهر كلام الامام (عليه السلام) في اوامره غير الولائية كان كظاهر كلام أي عالم وفقهه يتكلم مع العوام، فيكون نظير ما لو قال الفقيه للعامي "قف عند الشك في حرمة فعل، فانه خير من ان تبتلي بالعقاب الاخروي على ارتكاب الحرام" فانه يكون اخبارا بالالتزام عن وجود امر إلهي طريقي بالاحتياط، ويكون ذلك الامر الإلهي هو المصحح للعقاب بوصوله او فقل على الاصح بمعرضيته للوصول، وحيث ان هذا الامر الإلهي في معرض الوصول الى العامي ولو بسبب فتوى هذا الفقيه فيكون هذا التعليل عرفيا جدا، وهكذا امر الامام (عليه السلام) بالوقوف عند الشبهة معللا له بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلاكة والعذاب، يكون كاشفا بالالتزام عن امر إلهي بالاحتياط في الشبهات.

٢٣٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وأما ما ذكره من أن الامر الطريقي بالاحتياط لا يعقل الا في فرض التفرع دون التعليل ففيه أن الامر الطريقي بالاحتياط لا يتقوم بكونه هو المصحح للعقاب، بل يتقوم بكونه بداعي ابراز الاهتمام بالواقع، نعم لا بد له من اثر، وقد مر بيان اثره.

ان قلت: ان ما ذكر وان كان صحيحا عقلا، لكن يصلح التعليل للقرينية عرفا على تخصيص الشبهة في الصدر بالشبهة المتنجزة بمنجز واصل بغير هذا الخطاب، كالشبهة قبل الفحص او المقرونة بالعلم الاجمالي، ولا يقاس المقام بموارد بيان حرمة فعل ببيان لازمه وهو العقاب عليه كقوله "من قتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم" قياس مع الفارق، لأنه لا يحتمل في ذلك المثال ونحوه امر آخر غير حرمة الفعل شرعا، فيتعين حمله على كونه كناية عن بيان حرمة، بخلاف المقام، حيث يمكن حمل الخطاب على مورد قيام منجز آخر عقلي كما في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي او الشبهة قبل الفحص، دون الامر الشرعي بالاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص، ومعه لا معيّن لحملها على الكناية عن ارادة ايصال وجوب الاحتياط بهذا البيان.

قلت: الانصاف بشهادة الوجدان عدم ايجاب التعليل لاجمال الصدر، بعد فرض قبول كون الشبهة شاملة لمطلق الشك في التكليف، كما هو كذلك في مورد معتبرة مسعدة بن زياد، حيث طبّق الامام (عليه السلام) الامر بالوقوف عند الشبهة على بلوغ أن المرأة التي يريد أن يتزوجها رضيعتها، ولم يفرض قيام أمانة معتبرة كالبينة على ذلك والا لم يكن شبهة عرفا، فالشبهة فيه لم تكن منجزة بمنجز سابق، وكيف كان فالمقام نظير ما مرّ من مثال "من قال بغير علم دخل النار"، حيث ان الاخبار بدخوله النار لا يصلح للقرينية على كون المراد منه ما ثبتت حرمة دليل آخر وهو القول بغير علم

على الله تعالى .

الجواب الثاني: ما قد يقال بأن توجيه هذا الخطاب المطلق الشامل للشبهة البدوية من قبل الامام (عليه السلام) الى معاصريه يكشف عن سبق منجز في حق المخاطبين بهذا الخطاب في زمانه (عليه السلام)، وهو وصول الامر بالاحتياط في الشبهة البدوية اليهم، حيث انه لا يكفي في تنجز التكليف وجود الامر بالاحتياط واقعا، اذ ليس حاله أحسن من وجود التكليف الواقعي غير الواصل، فلا بد من وصوله الى المكلف، وبضم عدم احتمال الفرق بينا وبينهم في الاحكام فيثبت في حقنا وجوب الاحتياط ايضا.

وقد اشكل المحقق العراقي "قده" على هذا الجواب بأن هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأن إطلاق "قف عند الشبهة" للشبهة البدوية في حق المخاطبين فرع وصول إيجاب الاحتياط إليهم، لأنه مقيّد عقلا ولبّأ بذلك، فمع الشك فيه كيف يمكن التمسك به لإثبات المدلول المطابقي ثم الالتزامي.

ولكن يندفع هذا الاشكال بأن المفروض في هذا الجواب هو افتراض كون خطاب الامر بالوقوف عند الشبهة كقضية خارجية موجّهة الى هؤلاء المخاطبين، وقد ثبت في محله أنه يمكن التمسك باطلاق الخطاب لكشف أن المولى بنفسه لاحظ المصاديق وشخّص وجود تمام غرضه فيها وأنها واجدة لذلك الشرط العقلي ولذلك صدر منه الخطاب العام، نظير ما لو قال المولى لعبده "اكرم جيراني" وعلم بان المولى لا يأمر باكرام عدوه فاذا شك في جارٍ هل انه عدو المولى ام لا، فيمكن التمسك بعموم الخطاب لاثبات وجوب اكرامه وانه ليس عدو المولى، وهذا ما اختاره المحقق العراقي "قده" في محله.

٢٣٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فالمهم في ردّ هذا الجواب أن نقول ان حمل الخطابات الشرعية على كونها بنحو القضية الخارجية وموجهة الى خصوص المخاطبين خلاف الظاهر، على ان الامر بالاحتياط في الشبهات الحكمية في ذلك الزمان الذي كان زمان حضور الامام (عليه السلام) لا يلازم الامر بالاحتياط في حقنا.

الجواب الثالث: ان يقال ان هذا الايراد مبني على كون المراد من الهلكة

في التعليل هو العقاب، وهذا لا يتلائم مع معتبرة مسعدة بن زياد حيث ورد فيها "إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها، أو أنّها لك محرّمة، وما أشبه ذلك، فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة" فان الهلكة فيها ليست بمعنى العقوبة بل مفسدة الوقوع في الزواج مع الأم او الاخت الرضاعية، والا فلا ينبغي الاشكال في أنه ما لم يقم حجة معتبرة على تحقق الرضاع المحرّم فيكون مقتضى استصحاب عدمه جواز الزواج منها مضافا الى موثقة مسعدة بن صدقة "كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وذلك مثل امرأة تكون تحتك لعلها اختك او رضيعتك"، بضم الغاء الخصوصية عرفا عن فرض تحقق الزواج، خاصة ولعل الشك كان سابقا عليه، فتكون الهلكة اعم من العقوبة ومفسدة ارتكاب الحرام.

لكن الانصاف أن هذا البيان وان تم في الامور المهمة كالزواج بالاخت الرضاعية مثلا، حيث ان التعبير بالهلاك فيما اذا تبين أنه تزوج بأمه او اخته صحيح عرفا ولو ادعاء، لكنه لا يتم في ارتكاب مطلق الحرام غير المنجز، كأكل النجس الواقعي مع جريان اصل الطهارة فيه.

مضافا الى ما في مصباح الاصول من أن الترخيص في ارتكاب الشبهة في الشبهة الموضوعية التحريمية مما لا خلاف فيه بين الاصوليين والახباريين، ولازم هذا الوجه شمول التعليل بكون الوقوف في الشبهة خيرا من الوقوع في

اصالة البراءة ٢٣٧

مفسدة ارتكاب الحرام الواقعي لمثل الشبهات الموضوعية التحريمية فيكون مآله الى الالتزام بالتخصيص فيها، مع أنه يقال بآباء هذا التعليل عن التخصيص عرفا.

الا أنه يمكن أن يقال بأن الترخيص في الشبهات الموضوعية يعني رفع اليد عن ظهور كون الوقوف خيرا من الاقتحام في الهلكة بمعنى المفسدة في لزوم الوقوف، فيكون الوقوف فيه راجحا، وهذا ليس مستنكرا عرفا كما هو الواقع في مورد معتبرة مسعدة بن زياد.

وكيف كان فالمهم في دفع هذا الايراد هو الجواب الاول.

الايراد الثاني: ما في البحوث من أن الوقوف جعل مقابلا للاقتحام وليس الاقتحام بمعنى الاجتناب، مقابل الارتكاب، بل هو عبارة عن الإقدام فجأة، وبلا تريث وروية، فالنهى عن الاقتحام في الشبهة يكون بمعنى النهي عن الدخول بلا تريث ومبالاة، فيكون الحديث من قبيل سائر ما دلّ على انه لا بد من مستند للاقتحام، ومن الواضح أن الأصولي يستند في ارتكابه للشبهة إلى مدرك شرعي أو عقلي وليس مقتحما للشبهة^(١).

وقد يستشهد لذلك ما في لسان العرب: **تَقَحِّمُ** النفس في الشيء إدخالها فيه من غير روية، ولكن الظاهر أن متعلق الاقتحام في الحديث حيث كان هو الهلاك فلا يناسب أن يكون بمعنى جواز الورود في الهلاك مع التريث والروية، بل ظاهره أن الهلاك شيء لا يرد فيه العاقل الا بدون تريث، بل لا يبعد أن يكون الظاهر عرفا من الاقتحام في الحديث هو الورود في الشيء، نظير قوله تعالى "فلا اقتحم العقبة"، وهذا هو مورد معتبرة مسعدة بن زياد.

٢٣٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الايراد الثالث: ما في البحوث ايضا من أن كلمة الشبهة لا ينبغي ان تحمل على مصطلحات الأصوليين للشبهة أي الشك، بل معناها اللغوي المثل والمماثلة، وباعتبار تماثل الطرفين في مورد الشك سمي بالشبهة، ومن يتتبع موارد استعمال كلمة الشبهة في الروايات يستنتج أنها كانت تستعمل بالمعنى اللغوي أي التشابه والتماثل في مورد يراد فيه بيان ان هذا المطلب بظاهره يشبه الحق ولكنه في باطنه ضلال وانحراف، ففي نهج البلاغة "و انما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق، فاما أولياء الله فضيأؤهم فيها اليقين، ودليلهم سمت الهدى، واما أعداء الله فدعأؤهم فيها الضلال، ودليلهم العمى"^(١)، وفي بعض الروايات "ان الشبهة من الشيطان لأن الخديعة والمكر منه" وفي رواية عن الباقر (عليه السلام) انه قال قال جدي رسول الله (صلى الله عليه وآله) أيها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام إلى يوم القيامة الا وقد بينهما الله عزّ وجل في الكتاب وبينتهما في سنتي وفي سيرتي وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي فمن تركها صلح له امر دينه وصلحت له مروءته وعرضه" فساق البدع والشبهات مساقا واحدا مما يعني إرادة ذلك المعنى من الشبهة لا مجرد الشك وعدم العلم، ومما يؤيد هذا المعنى رواية أخرى عنه (عليه السلام) انه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) "يا أبا ذر ان المتقين الذين يتقون الله من الشيء الذي لا يتقى منه خوفا من الدخول في الشبهة" أي يكون بابا للدخول في بدعة من الدين ونحو ذلك.

فمجموع هذه القرائن توجب الاطمئنان بأن المراد بالشبهة في الطائفة

الأولى، بل في أكثر كلمات الأئمة (عليهم السلام) معنى آخر غير المعنى الأصولي لكلمة الشبهة أي المراد بها الضلالة والخديعة والبدعة التي تلبس ثوب الحق ومن الواضح ان لزوم الوقوف عند الشبهة بهذا المعنى مما لا إشكال فيه ولكنه أجنبي عن محل الكلام^(١).

اقول: ظاهر الشبهة حسب الفهم العرفي والاستعمالات الكثيرة في الروايات هو ما يوجب التردد والريب في النفس، وتستعمل عادة في اشتباه الشيء بين كونه حقا او باطلا، ففي مقبولة عمر بن حنظلة "إنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله؛ قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم" فترى أنه جعل ما عدا الحرام البين والحلال البين في دائرة الشبهات، وذكر أن من اخذ بالشبهات هلك -بوقوعه في المحرمات- من حيث لا يعلم، ويؤيده ظاهر التفرع في ما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها^(٢)، وفي رواية فضيل بن عياض عن أبي عبد الله (عليه السلام) فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه^(٣).

وفي الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان (عليه السلام) أنه كتب

١- بحوث في علم الاصول ج٥ ص٩٣

٢- وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١٧٥

٣- وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١٦٢

٢٤٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

إليه يسأله عن رجل ادعى عليه رجل ألف درهم وأقام به البينة العادلة وادعى عليه خمسمائة درهم في صك آخر- وله بذلك كله بينة عادلة- وادعى أيضا عليه ثلاثمائة درهم في صك آخر ومائتي درهم في صك آخر وله بذلك كله بينة عادلة ويزعم المدعى عليه أن هذه الصكوك كلها قد دخلت في الصك الذي بألف درهم، والمدعى منكر أن يكون كما زعم... فأجاب: يؤخذ من المدعى عليه ألف درهم مرة واحدة وهي التي لا شبهة فيها وترد اليمين في الألف الباقي على المدعى^(١).

وفي معتبرة معمر بن خلاد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: كنت جالسا عنده آخر يوم من شعبان ولم يكن هو صائما فأتوه بمائدة، فقال ادن وكان ذلك بعد العصر، فقلت له جعلت فداك صمت اليوم فقال لي ولم، قلت جاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) في اليوم الذي يشك فيه أنه قال يوم وفق له قال: أليس تدرون أنما ذلك إذا كان لا يعلم أ هو من شعبان أم من شهر رمضان فصام الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له، فأما وليس علة ولا شبهة فلا^(٢)، وفي رواية عن الصادق (عليه السلام) من أراد التجارة فليتنفق في دينه ليعلم بذلك ما يحل له مما يحرم عليه ومن لم يتفق في دينه ثم اتجر تورط الشبهات^(٣)، وفي رواية عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث أنه قال لزيد بن علي: إن كنت على بينة من ربك ويقين من أمرك وتبين من شأنك فشأنك وإلا فلا ترومن أمرا وأنت منه في شك وشبهة^(٤).

الايراد الرابع: ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" حول روايات الوقوف

١ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ٢٧٣

٢ - وسائل الشيعة ج١٠ ص ٢٤

٣ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٣٨٢

٤ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص ١٥٧

عند الشبهة أن الشبهة على معنيين:

١- قد يطلق الشبهة على ما يكون له حكاية عن الواقع ولا يدري أنه حق او باطل، ومعنى الامر بالتوقف فيها النهي عن الاعتماد على الدليل الموصوف بالشبهة، فوزانه وزان النهي عن اتباع غير العلم، وهذا لا يرتبط بالمقام اصلا، ومن هذا القبيل رواية جميل بن دراج "الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه" فانها تدل على لزوم الاخذ بشواهد الكتاب والسنة وأنه لا يجوز الأخذ بالحديث الا مع وجود شاهد على كونه حقا وصوابا، فالمراد بالشبهة ما اشتبه فيه الحق والباطل، وورد في مقبولة عمر بن حنظلة بعد فرض فقد المرجحات، أنه اذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، فهي تعني أنه مع فقد المرجحات فلا يعتمد على أي من الحديثين المتعارضين، وفي رواية ابي سعيد الزهري عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه، فهي تعني ان الانسان ما لم يجزم بأن ما ينقله كلام الامام (عليه السلام) فانه لا يجوز له ان ينقله منسوبا الى الامام.

ولا يخفى أن الشبهة قد تطلق على ما من شأنه ان يلبس الحق بالباطل وان احرز أنه باطل ومنه قول علي (عليه السلام) انما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق.

٢- قد تطلق الشبهة على اشتباه الحلال بالحرام، ويكون الامر بالتوقف فيها بمعنى الامر للزومي او الاستحبابي بالاجتناب عنها، وقد ورد في ذلك روايات كثيرة، والظاهر منها استحباب الاحتياط إما حذرا من الوقوع في ابتلاء دنيوي او من حصول الاستعداد في الوقوع في الحرام، فمن هذا القبيل

٢٤٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

معتبرة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه (عليه السلام) 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 اشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، فإنها تدل على أن ما يحتمل فيه الحرمة الواقعية وإن علم حليته ظاهرا يحسن الاجتناب عنه حتى لا يقع في المحذور لو انكشف الخلاف، فإنه لا اشكال في عدم وجوب الاحتياط في مورد المعتبرة فإنه شبهة موضوعية مضافا الى جريان استصحاب عدم الرضاع فيه، وقد ورد في رواية مسعدة بن صدقة جواز ذلك.

ومن هذا القبيل أيضا رواية النعمان بن بشير "ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، كما لو أن راعيا رعى الى جانب الحمى لم تثبت غنمه أن تقع في وسطه، فدعوا المشتبهات، وكذا مرسله الصدوق، عن امير المؤمنين (عليه السلام) حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشبهه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها، فمفاد هاتين الروايتين الترغيب في ترك ما احتملت حرمة، لأن تركه يوجب قوة الاستعداد لترك المحرمات البيّنة، ولذلك اعتبر الاقتحام في الشبهات من قبيل الرتع حول الحمى، مع أنه ليس بحرام.

ولا يخفى عدم الاشكال في عدّ الحلال في رواية النعمان بن بشير من حمى الله، لأن الحلال غير المباح، وانما هو ما حلّ عنه الاسلام عقدة الحظر الثابت له في الجاهلية او في بعض الشرايع السابقة، فالحلية بهذا المعنى حكم هدمي للاسلام، ولذا التزمنا بأن شرط تركه فاسد، بمقتضى قوله "المؤمنون عند شروطهم الا شرط احلّ حراما او حرّم حلالا.

ومما ذكرناه في هاتين الروايتين يتضح مفاد ما في مقبولة عمر بن حنظلة

اصالة البراءة ٢٤٣

من أنه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) "حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم" فان ظاهرها كون اللام في قوله "المحرمات" للعهد الذكري، فيكون مفادها أن من اخذ بالشبهات ارتكب الحرام البين، فتدلّ على استحباب ترك الشبهات استعدادا لترك الحرام البين^(١).

اقول: -مضافا الى أننا لم نفهم القرينة التي اوجبت الفرق بين مفاد رواية جميل بن دراج وما في ذيل مقبولة ابن حنظلة ورواية ابي سعيد الزهري، وبين رواية النعمان بن بشير ومرسلة الصدوق وصدر مقبولة ابن حنظلة، بحمل الامر بالوقوف في الشبهة في الطائفة الاولى على عدم الاستناد الى الأمانة المشكوكة وان جاز العمل بمضمونها استنادا الى أصل البراءة، وحمل الطائفة الثانية على الاحتياط العملي- لم يتضح لنا نكتة حمل روايات الطائفة الثانية كصدر المقبولة على الاستحباب، فان ظاهرها خصوصا المقبولة كون نكتة النهي هي معرضية ارتكاب الشبهات لكونه ارتكابا للحرام والهلاك من حيث لا يعلم، والا فارتكاب الحرام البين ليس هلاكا من حيث لا يعلم، على أن حمل اللام في "المحرمات" على العهد الذكري خلاف الظاهر خصوصا بعد اختلاف التعبير فيه عن التعبير الذي قبله بالحرام البين، كما أن الرتع حول الحمى من دون تجاوز فيه وان لم يكن محرما نفسيا، لكن يمكن المنع عنه منعا طريقيا حيث يكون في معرض الوقوع في الحمى اتفاقا.

الايراد الخامس: ان دليل حلية ارتكاب الشبهة البدوية بعد الفحص

٢٤٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

والبراءة الشرعية فيها وارد على عنوان الشبهة، فان ما ورد الترخيص القطعي من الشارع في ارتكابه لا يكون شبهة بقول مطلق، فان الشبهة ما وقع التردد بين كونه حقا او باطلا، والعمل بما رخص فيه الشارع ولو لاجل الشك في الحكم الواقعي حق وليس بباطل.

ولذا لم يستشكل احد في جريان الاصول المؤمنة في الشبهات الموضوعية التحريمية، كقاعدة اليد في مورد الشك في كون ما في ايدي الناس سرقة، او قاعدة سوق المسلمين لنفي احتمال كون اللحم غير مذكى ونحو ذلك، فبناء على الالتزام باباء قوله "فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة" عن التخصيص فيكون ذلك قرينة واضحة على ورود الاصل المؤمن على هذا الخطاب، وهذا ما ذكره السيد الخوئي "قده"^(١).

لكن قد يخطر بالبال عدم اباءه عن التخصيص، وذلك بتقريبين:

١- ان الشبهة ان كانت بمعنى مطلق مشكوك الحرمة الواقعية فالامر بالوقوف عندها ليس مما يأنى عن التخصيص، وما قد يكون آيبا عنه هو الكبرى المذكورة في ذيله من ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وبوصول الترخيص في ارتكاب الشبهة الموضوعية التحريمية يرتفع موضوع هذا التعليل أي المعرضية للهلكة وجدانا.

٢- ان الكبرى المذكورة في الذيل ايضا ليست آيبة عن الحمل على الرجحان وعدم اللزوم، بناء على تفسير تلك الكبرى بأن الاجتناب عن مشكوك الحرمة اولى من أن يرتكبه الانسان فيكون في معرض أن يصير متجرئا ولو تدريجا على ارتكاب الحرام القطعي فيهلك.

وهذا التقريب الثاني قد لا يتلائم مع ما ورد في بعض تلك الروايات من قوله

"و هلك من حيث لا يعلم" فانه لا يبعد أن يقال انه بمعنى أنه قد يصادف ارتكاب الشبهة الوقوع في المعصية والوقوع في الهلاك، وان احتمل فيه أن يكون بمعنى أن نفسه تجرّه شيئاً فشيئاً الى ارتكاب الحرام القطعي وان لم يكن يعلم بانجراره الى ذلك من الاول.

ان قلت: ان ما ذكر من كون الشبهة ما وقع التردد بين كونه حقا او باطلا، لا يتلائم مع معتبرة مسعدة بن زياد "لا تجامعوا في النكاح على الشبهة (و قفوا 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" فان مقتضى الاستصحاب عدم تحقق الرضاع بينهما وقد ورد في رواية مسعدة بن صدقة عدم الاعتناء باحتمال الرضاع وان كان موردها المرأة التي تزوج منها الرجل، وهذه المعتبرة مطلقة.

قلت: بعد ثبوت جواز الزواج من هذه المرأة ما لم يثبت الرضاع بحجة شرعية كما دل عليه رواية مسعدة وغيرها فتطبيق الشبهة والهلكة على المورد يكون قرينة على كونه بلحاظ احتمال الوقوع في مفسدة مهمة، وهي مفسدة الزواج بالام او الاخت الرضاعية، ولا موجب لتعميم ذلك الى بقية الروايات وبالنسبة الى الامور غير المهمة.

ثم انه اتضح بهذا الجواب الاخير الجواب عما دل على لزوم التوقف عند الشبهة من دون تعليقه بكون الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وذلك مثل قوله في ذم جماعة "و لا يقفون في الشبهات" و" لا ترومن امرا وانت منه في شك وشبهة" ونحوهما "دع ما يريك الى ما لا يريك" فان مضمونها امر عقلي وهو لزوم الركون الى العلم، والمفروض أن الاصولي الذي يفتي بجواز ارتكاب مشكوك الحرمة يركن في ذلك الى دليل

البراءة الشرعية بل البراءة العقلائية والعقلية على القول بها، هذا مع غمض العين عن ضعف سند هذه الروايات.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" في الاشكال على ورود اصل البراءة على الامر بالتوقف عند الشبهة أنه ان اريد من الشبهة ما لم يعلم فيه بالوظيفة الشرعية والعقلية معا فمع أنه خلاف ظاهر اشتباه الحلال بالحرام، لا يوجد له مورد، اذ يجب الاحتياط في الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي، وتجري البراءة العقلية في الشبهة البدوية بعد الفحص، وان اريد منه ما لم يعلم حليته وحرمة الواقعتان والظاهريتان، فيقال بأنه بعد ثبوت الحلية الظاهرية لمشكوك الحرمة الواقعية فيصير من الحلال البيّن، ففيه **اولا:** انه متوقف على الالتزام بكون الحلية الظاهرية في روايات الحلّ مجعولة ثبوتا مع انه لا يستفاد منه أكثر من بيان المعذرية، فحلية مشكوك الحرمة ليست حكما قانونيا، وانما هي تنزيل ادبي، **وثانيا:** ان دليل البراءة في الشبهات الحكمية ليس هو روايات الحلّ لاختصاصها بالشبهات الموضوعية، ومثل حديث الرفع لا يستفاد منه الحلية، وانما يستفاد منه جعل عدم الحكم الالزامي في مرحلة الظاهر.

وأما دعوى أن شمول روايات الوقوف عند الشبهة للشبهة الحكمية الوجوبية مع التسالم على عدم وجوب الاحتياط فيها يمنع من حمل الامر فيها بالوقوف على لزوم الاحتياط، ففيه أنه وان قلنا بأن الامر يقتضي النهي عن ضده العام فكان ترك الواجب حراما فمع ذلك لا يشمل التعبير بالوقوف، اذ هو يناسب الشبهة التحريمية دون الوجوبية.

اقول: نسلّم أن حكم العقل بالبراءة لا يخرج الشبهة عن كونها شبهة ويدرجه في الحلال البيّن، فان الظاهر من الشبهة في قبال الحلال البيّن

والحرام البين هو ما اشتبه حكمه الشرعي ولو ظاهرا، ولكن الحلال البين يشمل عرفا مورد الترخيص القطعي من الشارع بالارتكاب كالشبهة التحريمية الموضوعية، وصياغة الحكم الظاهري من انشاء المعذرية او اعتبار عدم الحرمة او انشاء الحلية غير مهمة، والمهم روح الحكم الظاهري، وهي رضى المولى بالارتكاب، فانه يجعل الفعل من الحلال البين.

ثم انه لم يجب عن اشكال السيد الخوئي "قده" بالنسبة الى شمول أخبار الوقوف للشبهة الموضوعية التحريمية، الا أن يمنع من اباء لسانها عن التخصيص كما تقدم منا توضيحه.

هذا وقد يورد على ما ذكرناه من كون البراءة الشرعية يجعل المشكوك من الحلال البين، أن ما وجب الاجتناب عنه ظاهرا يصير من الحرام البين، فلا يبقى مصداق للشبهة، ولكن يرد عليه **اولا**: ان وجوب الاجتناب عن الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي عقلي، وهكذا على الأظهر الشبهة البدوية قبل الفحص، وقد سلمنا أن حكم العقل بالمعذرية او المنجزية لا يخرج المورد عن صدق الشبهة عرفا، **وثانيا**: لا يبعد أن يقال ان الامر الشرعي الطريقي بالتوقف في الشك في الحرمة قبل الفحص مثلا لا يجعل المورد عرفا من الحرام البين، والبين الغي الموجب للهلاك، فيختلف عن الحلال البين.

الطائفة الثانية: أخبار التلث:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة فانه بعد ما امر الامام في الخبرين المتعارضين بالاخذ بالخبر المجمع عليه بين الاصحاب وترك الشاذ النادر قال (عليه السلام) "إنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله؛ قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من

٢٤٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم^(١).

فيقال بأن مفاد هذه الرواية أن ما ليس بين الرشد ولا بين الغي -أي مشكوك الحرمة- امر مشكل، فيجب رد علمه الى الله والرسول، وهو الشبهة التي من اخذ بها هلك من حيث لا يعلم.

اقول: ان كان المراد من رد علم الامر المشكل الى الله هو لزوم الاحتياط والاجتناب العملي بترك مشكوك الحرمة اتحد حكمه مع بين الغي الذي امر بالاجتناب عنه، مع وضوح المقابلة بينهما في الرواية، فيفهم من ذلك أن رد علم الامر المشكل الى الله يعني التوقف عن اتخاذ رأي فيه لكونه مندرجا في القول بغير علم، فيكون ذلك قرينة على أن المراد من الاجتناب عن البين الغي الاجتناب عنه بعنوان أنه حرام، نعم ما استشهد به من كلام النبي (صلى الله عليه وآله) فهو ظاهر في نفسه في أن ما ليس بحلال بين ولا بحرام بين فهو من الشبهة التي لا بد أن تترك، والا فيقع الانسان في المحرمات، ويهلك من حيث لا يعلم، فيكون وزانه وزان الطائفة الاولى، وقد يكون ذلك قرينة على كون الفارق بين الامر البين الغي والامر المشكل أن البين الغي يجتنب عنه بعنوان أنه حرام ولكن الامر المشكل الذي يكون مشكوك الحرمة يترك لا بعنوان أنه حرام جزما، بل بعنوان التوقف في حكمه.

وما في البحوث (من أن الاخذ بالشبهة يناسب الاعتماد عليها دون مجرد ارتكاب المشتبه، فيكون المراد من تركها هو عدم الاستناد اليها لا الاحتياط والا لم يناسب ذكره علة للحكم المذكور في كلام الامام (عليه السلام) من

رد علم الامر المشكل الى الله ورسوله^(١) ففيه أن ظاهر قوله "فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم" هو أن العمل بالشبهات في معرض الوقوع في الحرام من حيث لا يعلم، بخلاف ترك الشبهات، وأما الالتزام بالحكم المشكوك فهو من التشريع والحرام القطعي، على أنه لا يساوق المعرضية للوقوع في المحرمات، فقد يلتزم هو بحرمة فعلٍ ومن الواضح انه لا يكون في معرض ارتكاب المحرم، ولعل استشهاد الامام (عليه السلام) به بلحاظ أن العمل بالخبر المجمع عليه كان من الحلال البين وكان مندرجا في القسم الاول من كلام النبي (صلى الله عليه وآله) والعمل بالخبر الشاذ قد يؤدي الى ارتكاب الشبهة، وذلك فيما اذا دلّ على حلية شيء مشكوك الحرمة، وهذا لا يمنع من اطلاق امر النبي (صلى الله عليه وآله) بترك الشبهات للشبهة قبل الفحص.

وعليه فينحصر الجواب عنها بما مرّ من أنه بعد ورود النص على الترخيص الشرعي لارتكاب مشكوك الحرمة الواقعية فيدخل في بين الرشد، بل قد يقال انه بعد حكم العقل او العقلاء بجواز ارتكاب الشبهة البدوية بعد الفحص فيكون من بين الرشد، ويخرج عن الشبهة التي هي بمعنى المشتبه بين الحق والباطل، والا فماذا يقال عما هو المسلم عند الكلّ من جواز ارتكاب الشبهات الموضوعية التحريمية، فانه لا يمكن الالتزام بتخصيصه، اذ الكبرى المذكور في كلام النبي (صلى الله عليه وآله) آية عن التخصيص.

هذا وقد ذكر السيد الامام "قده" ان هذه الفقرة من المقبولة حيث وردت في مورد تعارض خبر مجمع عليه بين الاصحاب مع خبر شاذ نادر، والذي

٢٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ذكر الامام (عليه السلام) أن المجمع عليه يؤخذ به، ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند الاصحاب، فان المجمع عليه لا ريب فيه، وقد ثبت في محله أن المراد من الشهرة في المقبولة هي الشهرة العملية دون مجرد الشهرة الروائية، (اذ الخبر المشهور شهرة عملية بمرتبة صار مقابله من الشاذ النادر هو الذي يصدق عليه بقول مطلق أنه ما لا ريب فيه، والا فالخبر المشهور شهرة روائية اذ لم يشتهر العمل به بين الاصحاب او اعرضوا عنه فلا يصدق عليه أنه مما لا ريب فيه بل يكون فيه كل الريب) فلا محالة يكون الخبر الشاذ المضاد لهذا الخبر المشهور شهرة عملية مما لا ريب في بطلانه، لكونه مضادا لما لا ريب في صحته، فيكون بين الغيِّ، ولا يكون من الأمر المشكل الذي يرَدُّ حكمه إلى الله، فيكون مثال الأمر المشكل هو الخبر الذي ليس مجمعا على صحته او بطلانه، وهذا هو الذي عبّر عنه في رواية جميل بن صالح بأمر اختلف فيه، ولا أظنّ أنّ الأخباري يلتزم فيه بوجود التوقّف والرّدّ إلى الله تعالى، فإنّه لا يجتنب عن الإفتاء في المسائل التي اختلف فيها الأصحاب، وإن كان الأرجح عقلاً هو التوقّف والاحتياط وإرجاع الأمر فيه إلى الله.

وبما ذكرنا يظهر المراد من قوله "حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن اجتنب الشبهات نجى عن المحرّمات" فإنّ الحلال البين والحرام البين ما اجتمعت الأمة على حليّته وحرّمته، والمشتبه ليس كذلك، فهو ممّا يحسن فيه الاحتياط بالاجتناب، ويشهد على كون الاحتياط راجحا في المقام لا واجبا، التعليل بأنّ من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات؛ بمعنى أنّ النفس مهما تعوّدت على ارتكاب المشتبه فلا محالة تحصل فيه جرأة الارتكاب بالمحرّمات، ولكن مجرد ذلك لا يوجب حرمة ارتكاب المشتبه، وما أحسن وأبلغ ما في بعض الروايات من تشبيه مرتكب الشبهات بالراعي حول الحمى

لا يطمئن عن هجوم القطيعة على نفس الحمى، وإلا فالرعاية حول الحمى من دون تجاوز إليه ليس أمراً محرماً بلا إشكال^(١).

اقول: يلاحظ عليه أولاً: ان ما ذكره من كون المراد من الشهرة في المقبولة وان كان هو الشهرة العملية، ولكن يمكن ان يندرج الخبر الشاذ النادر في الامر المشكل الذي يرد علمه الى الله، بأن يلحظ هذا الخبر في حد ذاته من دون فرض كونه مبتلىً بالمعارضة مع الخبر المشهور، فهو وان كان لا يتبع، لعدم حجيته، لكن لا يجتنب عنه أي لا يحكم ببطلان مضمونه.

وثانياً: ان اندراج الخبر الشاذ في البين الغي لا يختص بتفسير الشهرة في المقبولة بالشهرة العملية، بل بناء على ما اختاره جماعة، كالسيد الخوئي "قده" من كون المراد من الشهرة في المقبولة الشهرة الروائية، بأن يكون الخبر واضح الصدور، كما يقال شهر سيفه أي اظهره، فيقال بأن الخبر المشهور مما لا ريب في صدوره، فيكون صدوره بين الرشد، كما أن اتباعه ايضا بين الرشد حيث يقطع بحجيته، وان لم يكن مضمونه مقطوعاً به، وأما الخبر الشاذ النادر المعارض له فيقطع بعدم حجيته، لكونه مخالفاً للسنة القطعية أي الكلام القطعي الصدور من المعصوم (عليه السلام) فيكون اتباعه بين الغي، وان كان يحتمل أن يكون مضمونه هو المطابق للواقع لا مضمون الخبر القطعي الصدور، لكن لا يصح أن ندرجه بلحاظ مضمونه في الامر المشكل الذي يرد علمه الى الله، حيث انه بعد حجية الخبر المشهور والالتزام بمضمونه فيتعبد بعدم صحة مضمون الخبر الشاذ، فلا يكون امراً

٢٥٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

مشكلا حتى يرد علمه الى الله.

وثالثا: ما ذكره من أن الخبر الذي ليس مجمعا على صحته او بطلانه يكون من الامر المشكل ومن الواضح أنه لا يجب التوقف فيه وانما يستحب، ففيه ان الاختلاف في صحة شيء وبطلانه ليس له موضوعية، فلو اتضح الحق للانسان فلا بد أن يتبعه وان وقع فيه الخلاف، وعليه فمن الواضح أن ما هو مصداق للامر المشكل هو الخبر الذي لا يتبين للانسان صحة مضمونه او بطلانه ولا يكون واجدا لشرائط الحجية، فلا يقبل مضمونه كما لا ينكر، بل يلزم التوقف فيه.

ورابعا: ما ذكره من أن من يرتع حول الحمى من دون تجاوز فيه ليس محرما، ففيه انه وان لم يكن محرما نفسيا، لكن يمكن المنع عنه منعا طريقيا حيث يكون في معرض الوقوع في الحمى اتفاقا.

ومنها: رواية الحسن بن سعيد عن الحارث بن محمد بن النعمان الاحول (لا يبعد وثاقته لرواية ابن ابي عمير عنه) عن جميل بن صالح (وثقه النجاشي) عن الصادق عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) الأمور ثلاثة أمر تبين لك رشده فاتبعه وأمر تبين لك غيه فاجتنبه وأمر اختلف فيه فرده إلى الله عز وجل^(١).

اقول: قد يورد على الاستدلال بها على وجوب الاحتياط في الشبهات بما في البحوث من أن عنوان بين الرشد وبين الغي انما يناسب مدركات العقل العملي، أي ما يكون رشدا وحسنا وهداية في قبال ما يكون ظلما وضلالة، فتكون دالة على ان ما لم يدرك العقل العملي حسنه بشكل بين فلا تحكم

فيه ذوقك واستحساناتك، بل رد حكمه إلى الله والرسول فتكون من أدلة النهي عن إعمال الرأي في الدين ولا أقل من احتمال ذلك، كما يحتمل ان يكون المراد بين الرشد وبين الغي المجمع على جوازه والمجمع على حرمة، بقريئة جعل القسم الثالث ما اختلف فيه لا ما شك فيه فان المختلف فيه قد يكون بين الرشد أو الغي لدى الإنسان وهذا ان لم يكن هو الظاهر فلا أقل من احتمال وبناء عليه تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

وفيه أن حمل بين الرشد او الغي على خصوص مدركات العقل العملي بلا وجه، وهكذا حمل قوله "تبين لك رشده" و" تبين لك غيه" على خصوص المجمع عليه، على انه لو كان جواز شيء واضحاً لدى المكلف فلا يناسب أن يؤمر برده الى الله، بمجرد اختلاف جمع من الناس فيه.

فالصحيح في الجواب عنه أن يقال -مضافاً الى ما مر آنفاً من ورود دليل الترخيص الشرعي عليه حيث يصير بذلك بين الرشد- أن الظاهر من رد الامر المختلف فيه -أي المشكوك بقريئة مقابلته مع قوله تبين لك رشده وقوله تبين لك غيه- الى الله هو التوقف عن اظهار الرأي بالنسبة الى حكمه الشرعي الواقعي لا الاحتياط بالاجتناب العملي عنه والا اتحد مع بين الغي الذي امر بالاجتناب عنه.

ومنها: ما في غوالي اللثالي عن النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: حلال بين وحرام بين وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه إلا إن لكل

ملك حمى وإن حمى الله تعالى محارمه^(١).

وتقريب الاستدلال بها أنها قسّمت الوقائع الى الحلال الواقعي البين والحرام الواقعي البين والشبهات، ثم نهت عن ارتكاب الشبهات نهيا ظاهريا طريقيا، ولكن يرد عليه -مضافا الى ضعف سندها- أنه لا يستفاد منها النهي الشرعي عن ارتكاب الشبهات، بل لعلها ارشاد الى ما هو نتيجة ارتكاب الشبهات من كونه موجبا للوقوع في الحرام احيانا، ولو من باب أنه قد يوجب الجرأة على الحرام، على أنه لا وجه لتخصيص الحلال البين بالحلال الواقعي البين، بل يشمل الحلال الظاهري البين، وورود الترخيص في ارتكاب الشبهات الموضوعية التحريمية بل الحكمية بعد الفحص يدرج الواقعة في الحلال البين، والشبهة تختص بالشبهة بعد الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي حيث لم يعلم بتحريمه ولا ترخيصه ولو ظاهرا، وانما حكم العقل فيه بالاحتياط.

وبما ذكرناه اتضح الجواب عما في امالي الشيخ الطوسي عن النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول إن لكل ملك حمى وإن حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك كما لو أن راعيا رعى إلى جانب الحمى لم تثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات^(٢)، فانه مضافا الى ضعف سندها يكون دليل الترخيص في ارتكاب المشتبه موجبا لاندرج الفعل في حلال الله، نعم مجرد البراءة العقلية لا يكفي في ذلك فانه يختلف عن عنوان بين الرشد، نعم لا مانع من دعوى كفاية البراءة العقلائية غير المردوعة لكونه رخصة شرعية في الحقيقة.

١ - مستدرک الوسائل ج١٧، ص: ٢٢٢

٢ - وسائل الشیعة ج٢٧ ص ١٦٧

اصالة البراءة ٢٥٥

هذا وقد استدل صاحب الحدائق على القول بوجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية بأنه لو تم ما ذكره الاصوليون من البراءة دخل المشتبه في الحلال البين، وتعين القول بالثنوية وهو الحلال والحرام^(١).

وأجاب عنها بعض السادة الاعلام "دام ظله" بأن الاصولي لا ينكر التثليث، فان التزامه بجواز ارتكاب المشتبه لا يجعله من قبيل الحلال البين، كما أن التزام الاخباري لا يجعله من الحرام البين.

ثم قال: ان مقبولة عمر بن حنظلة ورواية الحارث بن محمد الاحول (الذي ناقش في وثاقته ولكنه غير متجه لرواية ابن ابي عمير عنه وهو يعترف بالتوثيق العام لمشايعه) عن جميل بن صالح، دلّتا على أن الامور ثلاثة بين رشده وبين غيه وامر مشكل يرد علمه الى الله، ومفاده انه لا يجوز اتباع ما يحكي عن الواقع من دون أن يقترن بشواهد تجعله من بين الرشد، بل لا بد من رده الى الله ورسوله وخلفاءه حتى يبينوا الحق عن الباطل، وقد طبقت المقبولة ذلك على مورد الخبرين المتعارضين، ولا نظر له الى وجوب الاحتياط في المشتبه.

وقد ورد تثليث آخر في المقبولة حيث ورد فيها "قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) حلال بين وحرام بين وشبهات، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم" ولا ظهور له في حد ذاته في وجوب الاحتياط في الشبهات، بل لا يبعد أن يكون مفاده حسن الاحتياط استعدادا لترك المحرمات.

لكن قد يقرب دلالاته على اللزوم بما اشار اليه الشيخ الأعظم "ره" من أن هذا التثليث ذكر استشهادا على التثليث المتقدم، وهذا يعني كون القسم

٢٥٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الثالث فيهما متناسبا، وحيث أن الحكم بوجوب رد علم الامر المشكل الزامي فيكون الامر بالاجتناب عن المشتبه الزاميا، (الا أنه تمسك في اثبات كون الامر برد المشكل الزاميا بأنه طبق على الخبر الشاذ والذي لا ريب في وجوب طرحه، ولكنه لا حاجة اليه لان المراد بالمشكل ما اشبه فيه الحق بالباطل، ولا ريب في لزوم التوقف في مثله) ثم اجاب عنه الشيخ بانه يكفي في مناسبة ذكر كلام النبي (صلى الله عليه وآله) ولو لم يكن الامر بترك الشبهات الزاميا أنه اذا الاحتياط فيه راجحا حذرا من الوقوع في مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحري عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو اقرب الى الواقع.

وما ذكره لا يخلو من وجه، فان الامام (عليه السلام) لم يذكر كلام النبي (صلى الله عليه وآله) استدلالا، لاختلافهما موضوعا، وانما ذكره استيناسا من باب ذكر شواهد وأشباه من الكتاب والسنة القطعية، لبيان موافقة الحكم الذي ذكره مع الكتاب والسنة روحا، وان لم يكونا ظاهرين في ذلك الحكم المذكور، ويوجد لهذا امثلة كثيرة في الروايات^(١).

اقول: قد مر أنفا ظهور قوله في المقبولة "حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم" في لزوم ترك الشبهات، لأنه ان ارتكبها فقد يصادف كونها الحرام فيهلك من حيث لا يعلم، والا فكون ارتكاب الشبهة غير المتنجزة موجبا لجرأة النفس على ارتكاب الحرام البيّن، لا يوجب كون ارتكاب الحرام البيّن موجبا للهلاك من حيث لا يعلم.

الطائفة الثالثة: واهمها ثلاث روايات:

الرواية الاولى: رواية سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال: كتبت الى العبد الصالح (عليه السلام) يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الليل (هكذا في الاستبصار وفي الوسائل، ولكن في التهذيب: فوق الجبل) حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الليل (هكذا في الاستبصار وفي الوسائل، ولكن في التهذيب: فوق الجبل)، فكتب إلي أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك^(١).

وليس في السند من يتأمل فيه عدا سليمان بن داود المنقري، فانه وان وثقه النجاشي، لكن نقل العلامة الحلي في رجاله عن ابن الغضائري أنه قال انه ضعيف جدا لا يلتفت اليه، يوضع كثيرا على المهمات، فمن يرى اعتبار نقل العلامة لكلام ابن الغضائري ويرى حجية تضعيفات ابن الغضائري فيتعارض مع توثيق النجاشي، الا أنه يبدو في الذهن عدم اعتبار نقل العلامة، حيث ان احتمال وصول كتاب ابن الغضائري الى العلامة بطريق حسي، بنحو تجري أصالة الحس في نقله بأن نحتمل كونه من الكتب المشهورة، موهوم جدا، لا لأجل عدم ذكر العلامة لهذا الكتاب في اجازاته الكبيرة المحكية عنه في اجازات البحار، لعدم قرينة على كونه في مقام حصر ما وجده من الكتب، بل لأجل ما ذكره الشيخ في اول الفهرست من أن أحمد بن الحسين بن عبيد الله كان له كتابان، ذكر في أحدهما المصنفات وفي الآخر الأصول، غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا واخترم (أي مات

٢٥٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فجعة، ولعله كناية عن موته في ايام شبابه) هو "ره" وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم^(١)، وأما عدم تعرض النجاشي له (مع أنه كان بصدد بيان الكتب التي صنفتها الإمامية، حتى أنه يذكر من الكتب ما لم يره وإنما سمع اسمه من غيره أو رآه في كتاب، وقد تعرض لترجمة الحسين بن عبيد الله وذكر كتبه، ولم يذكر فيها كتاب الرجال، كما أنه حكى عن ابنه أحمد بن الحسين في عدة موارد، ولم يذكر أن له كتاب الرجال) فلعله لأجل كونه كتاب احمد بن الحسين، والنجاشي وان كان ينقل عنه في مجالات مختلفة من رجاله، لكن حيث كان زميله (فقد ذكر في مورد "قرأته أنا وأحمد بن الحسين ره على أبيه"^(٢)) فلم يترجمه لأنه لم يعهد منه ترجمة لمعاصريه، ولذا لم يترجم الشيخ الطوسي، وعليه فيطمأن بعدم اشتهاار كتاب رجال ابن الغضائري الى زمان العلامة ولا وصوله اليه بواسطة مشايخه الذين كانت سلسلتهم تصل الى الشيخ الطوسي، فيبقى توثيق النجاشي بلا معارض، وبذلك يثبت تمامية سند الرواية.

وأما دلالة الرواية على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية فتقريبها أن السؤال كان عن مبدأ وقت صلاة المغرب وافتار الصوم وأنه هل هو استتار القرص او ذهاب الحمرة المشرقية، فالامام (عليه السلام) لم يبيّن فيه الحكم الواقعي رعاية لظروف التقية، واكتفى ببيان الوظيفة الظاهرية في الشبهة الحكمية، فامر بالاحتياط، وهذا ايضا وان كان فيه نحو مخالفة للعامّة، حيث ان تسالمهم على كفاية استتار القرص، لكن عدم بيان الحكم الواقعي

١ - الفهرست ص ٢٢

٢ - رجال النجاشي ص ٨٢

المخالف لهم والتنزل الى الامر بالاحتياط الذي هو في مورد الشك اقرب الى مداراة العامة، ولا يكون منافيا لشأن الامام (عليه السلام) وخلاف المتوقع منه من بيان الأحكام، لا بيان الوظيفة الظاهرية عند التحير عن معرفة الحكم الواقعي.

ولكن الانصاف عدم تمامية هذا التقريب، فان الاحتمالات في الرواية ثلاثة:

١- أن يكون المراد من الحمرة الحمرة المغربية، وقد جعله في المستمسك أقوى الاحتمالات، فانه بعد ما قال بأن الحمرة التي ترتفع فوق الجبل ليست ظاهرة في الحمرة المشرقية، ذكر أن ظاهر قوله "و يُقْبَلُ الليل، ثمَّ يزيد الليل ارتفاعاً" تبديل الحمرة المشرقية بالسواد، وزوالها عن المشرق، فتكون الرواية مناسبة لمذهب الخطائية من كون وقت صلاة المغرب زوال الحمرة المغربية^(١).

وعليه فتسقط هذه الرواية عن الاعتبار لموافقته لمذهب الخطائية لعنهم الله.

لكن هذا الاحتمال بعيد جدا، ولا يتناسب مع قوله بعد ذلك "و يؤذّن عندنا المؤذّنون، فأصلي حينئذ او أنتظر حتى تذهب الحمرة"، فان اذان العامة للمغرب كان بمجرد زعمهم لاستتار القرص.

٢- أن يكون المراد من الحمرة، الحمرة في أعلى الجبل، لا الحمرة المشرقية، ويكون ذلك موجبا لاحتمال بقاء الشمس وراء الجبل، وعدم استتارها تحت الافق، ولا فرق في ذلك بين كون الجبل في المغرب او في المشرق، فامر الامام (عليه السلام) بالاحتياط، وهو المطابق لاستصحاب

٢٦٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

عدم استتار الشمس.

٣- أن يكون المراد من الحمرة، الحمرة المشرقية، وهذا ما اختاره المحقق الهمداني "فده" فذكر أن احتمال كون المراد بالحمرة المرتفعة فوق الجبل- أو الليل في خبر ابن وضاح- الصفرة الحاصلة في الأماكن العالية عند إشراف الغروب، التي هي عبارة عن اصفرار الشمس، أو حمرة عارضية موجبة للشك في غيبوبة القرص، حتى يكون الأمر بالاحتياط بواسطة كونه شبهة موضوعية، في غاية البعد عن سياق السؤال، إذ المقصود بذكر ارتفاع الحمرة، كذكر ارتفاع الليل، وسائر الفقرات المذكورة في السؤال ليس إلا تأكيد ما ذكره أولاً من موارد القرص، فغرضه ليس إلا الاستفهام عن أنه هل تجوز الصلاة والإفطار عند موارد القرص، أم يجب الانتظار إلى أن تذهب الحمرة التي يتعارف ارتفاعها بعد الغروب وهي الحمرة المشرقية؟، نعم بناء على أن يكون متن الرواية "فوق الجبل" كما في بعض النسخ، لا "الليل" كما في بعضها الآخر، لا يبعد أن يكون المراد بها الحمرة الحادثة في الأماكن العالية بواسطة انعكاس الحمرة الحاصلة في ناحية المغرب بعد غيبوبة القرص، وعلى هذا التقدير أيضاً تدلّ على المطلوب^(١).

اقول: ان المذكور في سؤال السائل هو تواري الشمس واستتارها عن نظرهم، وهذا لا يعني احراز استتارها تحت الأفق، وهذا واضح بناء على ما في التهذيب من لفظ الجبل، وعليه فالاحتمال الثالث ليس بمتعين في قبال الاحتمال الثاني.

هذا مضافاً الى أنه بناء على الاحتمال الثالث فالذي يتوقع من الامام (عليه السلام) بيان الحكم الواقعي، فلا يظهر من الامر بالأخذ بالحائطة للدين هو

وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية بعد الفحص، فان الاخذ بالحائطة للدين انما هو بمعنى جعل الوقاية والحفاظ للدين، من باب حاط الشيء اذا تعاهده وحفظه، نعم لو استعمل في مورد الشك صار ظاهر في الاحتياط بمعناه المعروف، ويشهد على ما ذكرناه أن مورد الرواية من الشبهة الحكمية الوجوبية، ولم يلتزم مشهور الاخباريين بوجوب الاحتياط فيها، على أنه لا يستفاد منه عموم بالنسبة الى الشبهات الحكمية بعد الفحص، وانما امر بالاحتياط في خصوص المورد، والذي قد يكون من الشبهة قبل الفحص، ويكون الداعي منه ايصال وجوب التأخير الى زوال الحمرة المشرقية بهذا البيان الذي هو اللطف في مخالفة العامة من بيان الحكم الواقعي مباشرة.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن التشويش الموجود في متنها (حيث ان قوله "يتوارى عنا القرص" و "ويستر عنا الشمس" و "يؤذن عندنا المؤذنون" يناسب كون مورد السؤال هو القول بكون الميزان زوال الحمرة المشرقية، ولكن قوله "و يقبل الليل -اي الظلمة- ويزيد الليل ارتفاعا" يناسب كون مورد السؤال هو القول بكون الميزان زوال الحمرة المغربية، و كذا قوله "ويرتفع فوق الجبل حمرة" اذا اريد به الجبل في طرف المغرب") فانه يمنع من الوثوق بالصدور الذي هو المعتبر عندنا^(١)، ولكن قد مرّ أن الصحيح حجية خبر الثقة.

الرواية الثانية: رواية أبي هاشم الجعفري عن الرضا (عليه السلام) أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال لكميل بن زياد "أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت"^(٢).

١ - التقرير المخطوط

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٦٧

٢٦٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وتقريب الاستدلال بها على لزوم الاحتياط واضح، والجواب عنها -مع غمض العين عن ضعف سندها- **أولاً:** ما مر آنفاً من أن الاحتياط للدين يعني حفظ الدين وتعاهده، ولا علاقة له بالاحتياط المصطلح، ويكون قوله "بما شئت" بناءً عليه بمعنى "بأية طريقة تراه مناسباً لذلك" و**ثانياً:** انه لو فرض كون المراد منها الامر بالاحتياط في الشبهات فلا يظهر منها الوجوب لمكان قوله "بما شئت"، بعد كونه صالحاً للقرينية على ذلك.

وذكر الشيخ الاعظم "قده" (بعد ما قال بأن حملها على الوجوب حيث يستلزم خروج اكثر الشبهات مما اتفق الاصحاب على عدم وجوب الاحتياط فيها، فإما أن يحمل على جامع الطلب او الارشاد الى حكم العقل المختلف حسب اختلاف الموارد) أن الذي يقتضيه دقيق النظر أن الأمر المذكور بالاحتياط استحبابي، لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط، لا جميع مراتبه ولا المقدر الواجب، والمراد من قوله "بما شئت" ليس التعميم من حيث القلة والكثرة، والتفويض إلى مشية الشخص، لأن هذا كله مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد أن أي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين، لأنه بمنزلة الأخ، وليس بمنزلة سائر الأمور التي لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال وما عدا الأخ من الرجال فهو بمنزلة قوله تعالى فَأَتَقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ^(١)، والانصاف أن التعبير بالمشية مما يصلح لأن يكون منبهاً على مجرد الترغيب الى الاحتياط من دون الزام، فيختلف عن التعبير بالاستطاعة.

الرواية الثالثة: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن

(عليه السلام) عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء فقال: لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا^(١).

والاستدلال بها مبني على كون المراد من قوله "إذا أصبتم بمثل هذا" هو الابتلاء بمثل هذا الصيد فلا تدرؤن ما هي وظيفتكم"، وهذا غير واضح، إذ يحتمل أن يراد به الابتلاء بمثل هذا السؤال عن حكم شيء، فلا تدرؤن ما الجواب فيكون مفاد الحديث النهي عن القول بغير علم في الاحكام الشرعية، بل هذا الاحتمال اظهر، بمقتضى السياق حيث ان المخاطب كان مبتلى بعدم معرفة جواب ما سُئل عنه، فتدل على لزوم الاحتياط في الجواب وان كان القول بغير العلم حراما قطعيا لعدم كون الاحتياط بمعناه المصطلح. هذا مضافا الى أنه لا يدل على أكثر من لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية قبل الفحص، إذ الخطاب كان متوجها الى جماعة كانوا يتمكنون من سؤال الامام (عليه السلام)، ولا يمكن الغاء الخصوصية عنهم الى مثلنا في الشبهات الحكمية بعد الفحص، حيث لسنا قادرين على السؤال والتعلم، بل قد ينصرف قولنا " اذا ابتلي المكلف بواقعة ولم يعرف حكمها فيجب عليه الاحتياط حتى يسأل عن حكمها فيعلم به" الى فرض القدرة على السؤال والتعلم ولو في المستقبل، فلا يشمل عصر الغيبة.

النسبة بين دليل البراءة ودليل الاحتياط

لقد تحصل مما مرّ أن العمدة في ادلة الاحتياط أخبار الوقوف في الشبهة،

والمختار ورود دليل البراءة عليها لكون الظاهر من الشبهة ما لا يعلم رضا الشارع بارتكابه، وقال جماعة منهم السيد الخوئي "قده" بكونها ارشادا الى حكم العقل بلزوم الاجتناب عما قام عليه منجز في رتبة سابقة، وادعى جماعة كالسيد الامام "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" وجود قرينة متصلة على كونها الامر فيها استحبابيا، ولو لم يتم شيء مما ذكر فوقع الكلام في النسبة بين روايات البراءة وروايات الاحتياط، فذكر جملة من الاعلام أن ادلة البراءة اخص مطلقا من ادلة الاحتياط، لاختصاص الاولى بالشبهات البدوية بعد الفحص، بينما ان الثانية تعم ما قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي، واضاف السيد الخوئي "قده" أنه يكفي عدم شمول ادلة البراءة لما قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي بالمخصص المنفصل، كالأجماع، وذلك لأجل انقلاب النسبة، مع ان المانع عن شمول أدلة البراءة لتلك الموارد ان كان حكم العقل باستحالة شمولها لها، فحاله حال المخصص المتصل في منعه عن انعقاد الظهور في العموم أو الإطلاق من أول الأمر.

ثم ذكر أن هنا وجها آخر لتقديم أدلة البراءة على أخبار الامر بالاحتياط، وهو ان قوله "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي" نصّ في عدم وجوب الاحتياط، والأخبار الآمرة بالاحتياط على تقدير تمامية دلالتها ظاهرة في وجوبه، والجمع العرفي يقتضى رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب بسبب النص، وحمله على الرجحان الجامع بين الوجوب والندب، بل ذكر أن تلك الأخبار حيث تشمل الشبهات التي لا خلاف في عدم وجوب الاحتياط فيها كالشبهات الوجوبية والموضوعية فلا بد حينئذ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب، وبعد ذلك لا يبقى وجه للتمسك بظهورها في الوجوب في مورد الشبهة الحكمية التحريمية، نعم هذا الوجه لا يجري بالنسبة إلى اخبار

التوقف، لأن العلة المذكورة فيها وهي الوقوع في الهلكة تجعلها نصا في عدم جواز الاقتحام، إلا انه قد ذكرنا قصورها عن الدلالة على الحكم المولوي في نفسها.

ثم ذكر وجها ثالثا، وهو أن استصحاب عدم جعل الحرمة يكون رافعا لموضوع أخبار الاحتياط، إذ به يحرز عدم التكليف وعدم العقاب، فيتقدم عليها لا محالة^(١).

اقول: يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: ان ما قد يظهر منه هنا من كون حكم العقل بامتناع الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي قرينة متصلة مانعة عن انعقاد ظهور الخطاب خلاف ما صرح به في مجال آخر من ان حكم العقل هذا حيث ليس حكما بديهيا بل هو نظري فيكون بمثابة المقيد المنفصل^(٢).

الجهة الثانية: ان كون حديث الرفع اخصّ مطلقا من دليل الاحتياط انما يتمّ فيما لو كان القدر المتيقن من حديث الرفع فرض الشك والالتفات مع أنه ليس كذلك، اذ يشمل فرض عدم الالتفات الى الحكم ومن الواضح أن دليل وجوب الاحتياط لا يشمل هذا الفرض فتكون النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه فيتعارضان في مورد الاجتماع، وهو الشك البدوي في التكليف بعد الفحص، ولكن بعد تعارضهما وتساقطهما فيمكن الرجوع الى ما يدل على البراءة بالمعنى الأعمّ وهو ما يكون دليل وجوب الاحتياط بوصوله واردا عليه فلا يكون طرفا لمعارضته، أعني بذلك صحيحة عبد الصمد بن بشير "أي

١ - مصباح الاصول ج٢ ص٣٠٢

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٦ ص٩٤

٢٦٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه" نعم لو قُبل ما قلناه سابقا من ورود مثل حديث الرفع -الذي هو دليل البراءة بالمعنى الأخص، وهو ما لا يرتفع موضوعه بدليل وجوب الاحتياط في الشك في التكليف- على روايات الامر بالوقوف عند الشبهة، ولكن قيل بتمامية سائر ادلة الاحتياط سندا ودلالة، كقوله "اخوك دينك فاحتط لدينك"، فبعد معارضة حديث الرفع معها بالعموم من وجه، تصل النوبة الى معارضة دليل البراءة بالمعنى الأعم مع أخبار الوقوف عند الشبهة، وبعد تساقطهما ايضا يكون المرجع البراءة العقلية بناء على القول بها، او البراءة العقلائية كما هو المختار بعد عدم ثبوت الردع عنها، ومن لا يعترف بالبراءة العقلية او العقلائية، فلا بد أن يرجع الى حق الطاعة، ولكن المهم عدم تمامية سائر أخبار الاحتياط سندا او دلالة، عدا اخبار الوقوف.

الجهة الثالثة: مع غمض العين عما ذكرناه من شمول اخبار البراءة لمورد الغفلة نقول: انها اخص مطلقا من أخبار الاحتياط، لأن بناء العقلاء على لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية قبل الفحص والمقارنة بالعلم الاجمالي يكون موجبا لانصراف خطاب البراءة عنهما، فيكون مخصصا متصلا، وبذلك يصير حديث الرفع اخص مطلقا من أخبار الاحتياط، ومن الغريب ما حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن بناء العقلاء كحكم العقل النظري يكون مخصصا منفصلا لدليل البراءة، ثم انه كيف التزم مع ذلك بكون النسبة بين حديث الرفع واخبار الوقوف العموم من وجه، حيث تختص أخبار الوقوف بالشبهة التحريمية، ولكن تشمل الشبهة قبل الفحص والمقارنة بالعلم الاجمالي، بخلاف حديث الرفع، فانه بناء على ما ذكره تكون أخبار الوقوف اخص مطلقا من حديث الرفع، ولا ينافيه وجود مخصص منفصل آخر

لحديث الرفع، يخصصه بالشبهة البدوية بعد الفحص.

نعم الظاهر شمول اخبار الوقوف للشبهة الوجوبية، لما يستفاد منها أن نكتة الامر بالوقوف عند الشبهة هو أنه اذا ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بها وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وهذه النكتة جارية عرفا في الاحتياط في الشبهة الوجوبية، فهذه الجهة لا توجب صيرورة النسبة بينها وبين حديث الرفع العموم من وجه.

الجهة الرابعة: ذكر السيد الصدر "قده" انه يمكن توجيه المعارضة بين حديث الرفع وأخبار الاحتياط بنحو يكون بصالح القول بوجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية بعد الفحص، بالتقريب التالي:

وهو أن اخبار الاحتياط على قسمين: قسم عام: يعمّ مطلق الشبهة، كقوله "أخوك دينك فاحتط لدينك" وقسم خاص: يختص بالشبهة الحكمية، كالمقبولة، حيث ان موردها فرض تعارض الخبرين، وقد ورد فيه بعد فقد المرجحات أنه اذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

والقسم الاول ايضا خرج عنه الشبهة الموضوعية بمخصص منفصل، مثل حديث الحلّ الوارد في الشبهات الموضوعية.

وحيث نقول لا تتم دعوى أخصّية دليل البراءة في نفسه من القسم الثاني من أخبار الاحتياط، أي المقبولة، بل النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، حيث يختص حديث الرفع بالشبهة بعد الفحص، ولكن يشمل الشبهة الموضوعية، بينما أن المقبولة وان كانت شاملة للشبهات قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي ولكن تختص بالشبهة الحكمية، فبعد تساقطهما في مورد الاجتماع فيكون المرجع هو القسم الاول من أخبار الاحتياط، لأن

٢٦٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

حديث الرفع ليس طرفا لمعارضته لكونه اخص منه مطلقا، ولا يصح ملاحظة نسبة حديث الرفع مع القسم الاول، بعد ملاحظة اخراج الشبهة الموضوعية عن هذا القسم حتى تصير النسبة بينهما العموم من وجه، لما تحقق في محله من ان المخصصات الواردة على العام تخصصه في عرض واحد ولا تلحظ نسبة العام الى أي منها بعد تخصيصه بمخصص آخر، فاذا وردنا خطاب "اكرم كل عالم" ثم وردنا خطاب "لا تكرم العالم الكاذب" ووردنا "لا تكرم العالم الفاسق" فانه ان لوحظ العام بعد تخصيصه بالمخصص الاول صار مدلوله "أكرم العالم غير الكاذب" وحينئذ انقلبت النسبة بينه وبين قوله "لا تكرم العالم الفاسق" وتعارضتا في عالم فاسق ليس بكاذب، ولا وجه لذلك ابداء، فان هذا النحو من انقلاب النسبة لا يتم حتى عند القائلين بانقلاب النسبة، وعليه فيكون تخصيص عموم الاحتياط بكل من حديث الرفع مثلا ودليل قاعدة الحل الجارية في الشبهات الموضوعية، في عرض واحد، وعليه فلا يكون حديث الرفع طرفا لمعارضة القسم الاول من اخبار الاحتياط، فبعد معارضة حديث الرفع مع القسم الثاني من اخبار الاحتياط، وهو المقبولة فيكون المرجع القسم الاول من اخبار الاحتياط، هذا بناء على انصراف حديث الرفع عن الشبهات قبل الفحص والمقارنة بالعلم الاجمالي.

وأما بناء على عدم انصرافه عنهما وكون خروجهما عنه لأجل المخصص المنفصل، فتكون النسبة بينه وبين القسم الاول من أخبار الاحتياط التباين، ويكون المرجع بعد تساقطهما هو القسم الثاني من أخبار الاحتياط، لأنه ليس طرفا للمعارضة مع حديث الرفع، لكون هذا القسم الثاني اخص مطلقا من حديث الرفع بلحاظ اختصاص هذا القسم بالشبهة الحكمية، وورود مخصص آخر على حديث الرفع لاجراء الشبهة البدوية قبل الفحص والمقارنة بالعلم الاجمالي لا يوجب انقلاب النسبة بينهما ابدأ حتى عند القائلين بانقلاب

النسبة كما اتضح آنفا.

وهذا الذي ذكرناه -من تعارض حديث الرفع مع القسم الثاني من اخبار الاحتياط وتساقطهما ومرجعية القسم الاول من اخبار الاحتياط- تامّ حتى بناء على القول بانقلاب النسبة، فان غايته أن ورود المخصص المنفصل على القسم الاول من اخبار الاحتياط باخراج الشبهة الموضوعية عنه وورود مخصص منفصل على حديث الرفع باخراج الشبهة قبل الفحص والمقارنة بالعلم الاجمالي يوجب انقلاب النسبة بينهما من التباين الى العموم من وجه، ومورد افتراق الاول الشبهة الحكمية قبل الفحص والمقارنة بالعلم الاجمالي ومورد افتراق الثاني الشبهة الموضوعية، فيتعارضان في مورد اجتماعهما وهو الشبهة الحكمية بعد الفحص، ويكون المرجع هو القسم الاول من اخبار الاحتياط.

هذا وقد ذكر أن هذا كله مع قطع النظر عن تطبيق قواعد الترجيح عند التعارض، وإلا فلا بد من ترجيح اخبار البراءة لموافقته مع الكتاب وهو مقدّم على ما قد يقوله الاخباريون من ترجيح أخبار الاحتياط بمخالفتها للعامة، حتى لو تمّ ذهاب العامة الى البراءة، نعم هذا انما يجدي بناء على القول باختصاص اخبار البراءة بالشبهة البدوية بعد الفحص بمخصص متصل، وإلا فحتى على تقدير ترجيحها على القسم الأول من اخبار الاحتياط تخصص بالقسم الثاني فتختص بالشبهة الموضوعية^(١).

اقول: ان ما في المقبولة من قوله "اذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات" شامل للشبهات الموضوعية، فان المورد لا يكون مخصصا لعموم الوارد، نعم ما ذكره مترتبا

٢٧٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

على اختصاصه بالشبهة الحكمية متين جدا، وما ذكره اخيرا من ترجيح حديث الرفع لموافقته للكتاب فمراده قوله تعالى " وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هدهم حتى يبين لهم ما يتقون" ولكن مر الاشكال في دلالاته.

الجهة الخامسة: اشكل السيد الصدر "قده" على ما ذكره السيد الخوئي "قده" حول حديث "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي" بأنه -مع غمض العين عن عدم تمامية الاستدلال به على البراءة سندا ودلالة- فلا يفيد، لأن في اخبار الاحتياط أيضا ما يكون واردا في الشبهة التحريمية، كالنبوي "حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك" فان هذا لا يمكن تخصيصه بالشبهة الوجوبية كما لا يخفى^(١).

وفيه أن ما ذكره السيد الخوئي "قده" حول حديث "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي" هو أنه حيث ورد في الشبهة الحكمية التحريمية فيجمع بينه وبين دليل الامر بالاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية (كما في المقبولة) بالجمع الحكمي، بحمل الامر بالاحتياط على الاستحباب، وهذا لا اشكال فيه، نعم الاشكال السندي والدلالي عليه تام.

الجهة السادسة: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من حكومة استصحاب عدم جعل التكليف على اخبار الاحتياط لأنه تعبد بالعلم فيلغي موضوع الاحتياط تعبدا وهو الشك والشبهة، ففيه -مضافا الى عدم تمامية مبنى كون الاستصحاب تعبدا بالعلم- ان مفاد اخبار الاحتياط (لو كان مفاده الاحتياط عند الشك في حرمة الفعل) هو الغاء الاصول المؤمنة في مورد الشك في التكليف، ومنها الاستصحاب.

اصالة البراءة ٢٧١

الجهة السابعة: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الأخبار الآمرة بالاحتياط حيث تشمل الشبهات التي لا خلاف في عدم وجوب الاحتياط فيها كالشبهات الوجوبية والموضوعية فلا بد حينئذ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب، ولكن يورد عليه بأنه على مناه من كون مدلول الامر ليس الا اعتبار الفعل على الذمة، وانما العقل يحكم بالوجوب عند عدم وصول الترخيص في الترك، فالمفروض أنه لم يصل الترخيص في الترك في الشبهة الحكمية التحريمية، فيجب فيها الاحتياط، من دون أن يلزم منه استعمال اللفظ في معنيين، وهكذا على المبنى الصحيح من كون الوجوب مستفادا من الاطلاق فلا مانع من الالتزام بوجوب الحصة التي لم يقم قرينة على الترخيص فيها.

الجهة الثامنة: ذكر في البحوث أنه يمكن دعوى أن اخبار الاحتياط مخالفة للكتاب أي لقوله تعالى "ما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون" حيث مر منه دلالته على البراءة في الشبهات الحكمية اذا لم يكن بيان شرعي على الحكم الواقعي في معرض الوصول، وقوله تعالى "لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها" فتكون اخبار الاحتياط بلحاظ اطلاقها للشبهة الحكمية البدوية بعد الفحص مخالفة للكتاب^(١).

كما ذكر أنه لو فرض تساقط ادلة البراءة بالتعارض مع اخبار الاحتياط فلو قلنا بالبراءة العقلية كانت هي المرجع بعد التساقط، وعلى القول بإنكارها أيضا نثبت البراءة على مستوى البراءة العقلية بالدليل الشرعي، فانه قد تقدم عند الحديث عن أدلة البراءة ان فيها ما يدل على البراءة بالمعنى الاعم أي ما

٢٧٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

يكون على وزن البراءة العقلية بحيث يكون وصول دليل وجوب الاحتياط واردا عليه، فلا يكون طرفا للمعارضة معه، وذلك مثل رواية عبد الاعلى بن اعين "سألت ابا عبد الله (عليه السلام) من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا"، وصحيحة عبد الصمد بن بشير "أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه" فإذا فرض التعارض وعدم وصول حتى إيجاب الاحتياط كان دليل البراءة بالمعنى الاعم هو المرجع.

ان قلت: يوجد في اخبار الاحتياط أيضا طائفتان: اوليهما ما تكون دالا على وجوب الاحتياط عند الشك في التكليف الواقعي، مثل قوله "اخوك دينك فاحتط لدينك" فتكون معارضة مع ادلة البراءة بالمعنى الاخص، وطائفة ثانية تدل على وجوب الاحتياط عند الشك في الحلية الشرعية الاعم من الحلية الواقعية والظاهرية كقوله "قف عند الشبهة" فتعارض هذه الطائفة مع ادلة البراءة بالمعنى الاعم، قلت: لا يوجد في ادلة الاحتياط شيء يكون من الطائفة الثانية، فان مفاد "قف عند الشبهة" ان تمت دلالاته على الاحتياط فهو يدل على منجزية الشك في التكليف الواقعي^(١).

اقول: أما الآيات فلم يتم دلالة أي شيء منها على البراءة، فقد مر أن معنى قوله "ما كان الله ليضل..." أنه لا يتركهم بعد ان هداهم ببعث الرسل يتيهون الطريق بل يبين لهم ما يجب عليهم بالنحو المتعارف-الذي قد يخفى عليهم بسبب ظلم الظالمين ونحوه- على أن حرمة ارتكاب الشبهة لو بينت للناس يكون مصداقا لقوله "حتى يبين لهم ما يتقون"، وأما "لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها" فقد مر أن مفاده عدم ايقاعه تعالى شخصا في مشقة شيء

اصالة البراءة ٢٧٣

الا الشيء الذي آتاه اليه فهذا الشيء متعلق للتكليف وابتاءه هو الاقدار عليه، على أن دليل وجوب الاحتياط وارد عليه، لأن التكليف يكون بسببه والمفروض وصوله الى المكلف.

ولو تمت دلالة الآية الاولى على البراءة فقد يقال بانها اعم من الشبهة الحكمية التحريمية والوجوبية فيمكن اخراج الشبهة الحكمية التحريمية بما دل على وجوب الاحتياط فيها، كذيل المقبولة، ولكن الظاهر أن الآية آية عن التخصيص عرفاً، على أنه قد مر أن الظاهر شمول اخبار الوقوف للشبهة الوجوبية، لما يستفاد منها أن نكتة الامر بالوقوف عند الشبهة هو أنه اذا ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بها وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم، وهذه النكتة جارية عرفاً في الاحتياط في الشبهة الوجوبية، وهكذا الامر بالارجاء في ذيل المقبولة معللاً بكون الوقوف عند الشبهات خيراً من الاقتحام في الهلكات.

نعم قد مرّ أنه لا بأس بما ذكر من مرجعية ما يدل على البراءة بالمعنى الاعم، ولكن يختص ذلك بصحيفة عبد الصمد، وأما رواية عبد الاعلى فقد مرّ أنه يحتمل أن يراد من "من لم يعرف شيئاً" المستضعف الذي لا يعرف أي شيء.

الجهة التاسعة: قد يقال بإمكان الرجوع الى عموم دليل الاستصحاب النافي للتكليف فانه بمنزلة العام الفوقاني، ولكنه انما يتم على مبنى من لا يرى انصرافه عن الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي او البدوية قبل الفحص، والا فتصير النسبة بينه وبين ادلة الاحتياط عموماً من وجه كما هو واضح.

الجهة العاشرة: ذكر بعض الاعلام أن أنقى الروايات سنداً ودلالة على البراءة كان هو حديث الحجب وهو قوله "ما حجب الله علمه عن العباد فهو

٢٧٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

موضوع عنهم" وهذا ظاهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية أو على الأقل لا يمكن تخصيصه بالشبهات الموضوعية بالخصوص فيكون متعارضاً مع القسم الثاني من أخبار الاحتياط أي ذيل مقبولة عمر بن حنظلة الدال على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية، كما يتعارض مثل حديث الرفع الدال على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية مع القسم الأول من أخبار الاحتياط وهو ما دل على وجوب الاحتياط في مطلق الشبهة الأعم من الحكمية والموضوعية، فلا يتم الوجه الفني لمدعى الأخباري من وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية، بل بناء على أن خروج الشبهة قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي بالتخصيص المتصل يكون مثل حديث الحجج بحكم الأخص من كلاً قسمي أخبار الاحتياط.

ثم ذكر أنه بناء على شمول حديث الحجج للشبهة قبل الفحص والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي فتجدي نظرية انقلاب النسبة، حيث أن المخصص المنفصل أخرج الشبهة البدوية والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي عن حديث الحجج، واختص مورده بالشبهة الحكمية البدوية بعد الفحص، فبناء على انقلاب النسبة يصير الحديث أخص مطلقاً من كلاً قسمي أخبار الاحتياط، فما ذكره في البحوث من أنه لا تأثير لقبول نظرية انقلاب النسبة لا يتم بالنسبة إلى حديث الحجج، وأن تم بالنسبة إلى حديث الرفع^(١).

أقول: يرد عليه **اولاً**: أن حديث الحجج كما اعترف به في كتاب الأضواء ضعيف سنداً ودلالة، وأن كان اشكاله في دلالته يختلف عن اشكالنا، حيث ذكر أن اسناد الحجج إلى الله لا يصدق في مورد حجج

الظالمين.

وثانيا: يوجد مورد افتراق لحديث الحجب، وهو شموله لموارد الغفلة والجهل المركب، بخلاف اخبار الاحتياط، وحينئذ فان كان حديث الحجب منصرفا عن الشبهة قبل الفحص والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فتكون النسبة بينهما العموم من وجه، ويتعارضان ويتساقطان في مورد الاجتماع، وهو الشك البدوي بعد الفحص، وان لم يكن منصرفا عنهما كانت أخبار الاحتياط اخص مطلقا منه، فتخصمه بمورد الغفلة والجهل المركب.

كما أنه لو قلنا بكون ذيل المقبولة مختصا بالشبهة التحريمية كانت نسبتها مع حديث الحجب العموم من وجه، ولو لم يشمل حديث الحجب مورد الغفلة والجهل المركب، حيث يكون مورد افتراق حديث الحجب الشبهة الوجوبية، ومورد افتراق المقبولة الشبهة قبل الفحص، والمقرونة بالعلم الاجمالي، فلا يجدي تبديل حديث الرفع بحديث الحجب.

وثالثا: ان كون الشبهة الحكمية هو القدر المتيقن من حديث الحجب ان لم يختص بها، ليس بذلك الوضوح، فانه بعد ما يصدق على موارد الجهل المركب بتحقق الموضوع او الشك فيه بعد الفحص أن الله قد حجب علمه عن هذا المكلف، للشبهات الموضوعية، فلا يأبى العرف من امكان تخصيصه كحديث الرفع لو قام دللّ خاص على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية.

هذا وقد ذكر في كتاب الأضواء أنه لو لم يتم ما ذكر من ظهور اخبار الوقوف عند الشبهة في الارشاد الى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الشبهة المنجزة لما فيه من معرضية العقاب، اشكل الامر، لأن مورد ذيل المقبولة الشبهة البدوية بعد الفحص، حيث فحص ورأى تكافؤ الخبرين المتعارضين

٢٧٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

من حيث المرجحات، فقال له الامام (عليه السلام) أرجئه حتى تلقى امامك، فلا يمكن حمله على الشبهة قبل الفحص، كما أن المورد لم يكن من الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، كما لا يصح حمله على استحباب الاحتياط جمعا بينه وبين دليل البراءة، لأن الجمع الحكمي انما يكون من الجمع العرفي في الاحكام النفسية، لا الطريقية، فان الامر الطريقي بالاحتياط يعني تنجز الواقع والبراءة تعني عدم تنجزه، وهما متناقضان، وحمله على كونه ارشادا الى حسن الاحتياط خلاف الظاهر جدا^(١).

وفيه **اولا:** ان مورد ذيل المقبولة لم يكن من الفحص التام، لامكان انتظاره حتى يسأل الامام (عليه السلام) **وثانيا:** ان مورده القضاء وتنازع شخصين في دين او ميراث، وهذا مما لا معنى فيه للرجوع الى البراءة، او التخيير بين الخبرين المتعارضين، فلا يتعدى من مورده الى غيره.

ولست ادري كيف جمع بين دعوى كون مورد المقبولة الشبهة البدوية بعد الفحص من غير تقييده بشيء، وبين كونه ارشادا الى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الشبهة المنجزة.

وأما ما ذكره من كون الجمع الحكمي بالحمل على الاستحباب انما يتم في الاحكام النفسية، فهو ممنوع بعد عرفية الاستحباب الطريقي للاحتياط، وهو لا يستلزم تنجز الواقع، وانما يعني رجحان حفظ الغرض اللزومي بنظر المولى.

الجهة الحادية عشر: ذكر صاحب الوسائل أن حديث "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي" وان كان يدل على البراءة، لكن لا بد من ترجيح معارضه

من أخبار الاحتياط لمخالفتها للعامة^(١)، وفيه أنه لم يحرز ذهاب العامة الى البراءة، فانه غير مطروح في كثير من كلماتهم.

هذا ولو اريد ترجيح أخبار وجوب الاحتياط مطلقا الشاملة لجميع الشبهات على مثل حديث الرفع بمخالفة العامة فنقول مضافا الى هذا الاشكال، ان المرحج الاول عند المشهور هو موافقة الكتاب، فمن يرى دلالة الآيات على البراءة - مثل ما كان يرى في البحوث تامة دلالة قوله تعالى "ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون" وان لم نقبل ذلك- كان الترجيح مع حديث الرفع لموافقته للكتاب، هذا كله بناء على كون النسبة بين المتعارضين التباين، دون العموم من وجه والا فقد ذكرنا في بحث التعارض أن المرجحات تختص بالمتباينين، كما أن الجمع الحكمي بحمل أخبار الامر بالاحتياط على الاستحباب يختص بما اذا كانت النسبة بينها وبين دليل البراءة التباين، والا كان مثل ما لو ورد "أكرم العالم" و"لا باس بترك اكرام الهاشمي" حيث لا يجعل العرف الخطاب الثاني في مورد العالم الهاشمي قرينة على حمل الخطاب الاول على الاستحباب فيه.

تنبيه

يظهر من المحقق في المعارج أنه وان دل خبر معتبر على وجوب الاحتياط لكن الخبر الواحد لا يعوّل عليه في الاصول، وقد وجّه بعض السادة الاعلام "دام ظله" بأنه كلما كان المعنى اوسع اثرا واكثر اهمية كان بحاجة الى مثبت اقوى، ولذا يكتفى في الامور العادية بمستوى من النقل مما لا يكتفى به فيما كان امرا مهما، وحيث ان المسألة الاصولية ذات اثر واسع اذ تشكل

جذور الفقه وتبني اساسه، فالاعتماد فيها على الخبر الواحد غير عقلائي .
اقول: ما قد يقال فيه بعدم حجية خبر الثقة في الامور المهمة انما هو بالنسبة الى المعذرية دون المنجزية، وكيف كان فقد مر أن دليل حجية خبر الثقة عندنا هو صحيحة الحميري "العمري وابنه ثقتان..."، وهي شاملة لآخبار الثقة في الامور المهمة.

تنبيهات البراءة

التنبيه الاول: في تقدم الاصل الموضوعي على البراءة

ذكر الشيخ الأعظم "قده" أن جريان أصالة البراءة مشروط بعدم وجود أصل موضوعي في مورده ينقح موضوع التكليف وإلا قدم عليه بالحكومة، وذلك من قبيل استصحاب عدم التذكية عند الشك في تذكية لحم، فانه مقدم على أصالة الحلّ، ثم شرع في البحث عن تفاصيل جريان استصحاب عدم التذكية، وكان ينبغي أن يضيف الى اعتبار عدم وجود الاصل الذي يثبت موضوع التكليف، عدم وجود الاصل الذي يثبت نفس التكليف، كاستصحاب حرمة ما علمنا بحدوث الحرمة له وشككنا في بقاءها، كما في الشك في بقاء حرمة وطء الحائض بعد انقطاع دمها وقبل اغتسالها، ولعل مراده من الاصل الموضوعي هو الاصل الرافع لموضوع البراءة، لا خصوص الاصل الجاري في موضوع الحكم، وان كان خلاف الظاهر، لصيرورته قضية ضرورية بشرط المحمول، حيث يقول بأنه يشترط في جريان البراءة عدم جريان اصل رافع لموضوعها.

وكيف كان فقد ذكر في وجه تقدم الاستصحاب المثبت للتكليف الوجوبي او التحريمي على البراءة او قاعدة الحل عدة وجوه ستأتي في آخر بحث الاصول العملية عند الكلام حول نسبة الاصول العملية، واهمها ما

يلي:

١- ما يقال - كما عليه السيد الخوئي "قده"- من ان مفاد دليل الاستصحاب هو اعتبار العلم بالبقاء، فيكون استصحاب بقاء التكليف بمعنى العلم بقاء التكليف وبذلك يكون حاكما على اصالة البراءة والحل حيث ان موضوعهما عدم العلم بالتكليف.

ولكن المبني غير تام، فانه لا يستفاد من دليل الاستصحاب اكثر من النهي عن النقض العملي لليقين بالشك، دون اعتبار العلم، فلا يستفاد منه اكثر من التنجيز والتعذير بالنسبة الى الواقع.

٢- ما يقال من أن مفاد دليل الاستصحاب ترتيب آثار اليقين، وعدم جريان البراءة والحل من آثار اليقين بالتكليف.

وفيه أن النهي عن نقض اليقين بالشك ليس ظاهرا عرفا في ترتيب آثار اليقين الموضوعي، فاذا قال المولى لعبده "اذا تيقنت بوجود زيد في الدار في يوم الجمعة فيجوز لك أن تدخلها، واذا شككت فلا يجوز" وتيقن العبد بوجود زيد في الدار يوم الخميس وشك في بقاءه فيها الى يوم الجمعة فدخل الدار، فلم يكن زيد فيها، فالعرف لا يقبل اعتذاره بأن المولى قال لي مرة حينما شككت في بقاء وضوئي "انك كنت على يقين من طهارتك وليس ينبغي أن تنقض يقينك بالشك ابدا"، حيث لا يفهم منه اكثر من ترتيب آثار الواقع، او فقل: آثار القطع الطريقي المحض، أي المنجزية والمعذرية للواقع.

٣- ما هو الصحيح من أن دليل الاستصحاب آب عن التخصيص عرفا بموارد لا تكون نتيجته مخالفة للبراءة والحل، حيث ان لسان الاستصحاب "عدم انبغاء نقض اليقين بالشك ابدا" وتكون نتيجة تقديم البراءة والحل، أنه اذا تعلق اليقين بموضوع الحكم الترخيصي او بنفس الحكم الترخيصي ثم شك في بقاءه فلا ينبغي نقض اليقين بالشك وأما اذا تعلق اليقين بموضوع

٢٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الحكم الالزامي او نفس الحكم الالزامي فلا مانع من نقض اليقين بالشك، فانه خلاف ما يفهم من كون نكتة النهي عدم مناسبة نقض اليقين لمكان ابرامه بالشك، ويلغو حينئذ دليل الاستصحاب عرفا لعدم بقاء خصوصية فيه بعد جريان قاعدة الحل فيه، وهذا هو الموجب لتقدم دليل الاستصحاب على البراءة والحل.

وهل جريان البراءة مشروط بعدم وجود اصل موضوعي او استصحاب حكمي نافٍ للتكليف، ام لا؟، اشترط ذلك جماعة من الاعلام، كالسيد الخوئي "قده" بدعوى حكومة الاستصحاب على البراءة وان كانا متوافقين في النتيجة، لرفعه موضوعها وهو الشك تعبدا، وفيه أنه مضافا الى ابتناؤه على مسلك اعتبار اليقين بالبقاء في مورد الاستصحاب ولم نسلم ذلك، ان موضوع ادلة البراءة عدم العلم بوجود التكليف واستصحاب عدم التكليف يعتبر العلم بعدم التكليف، ولا يكفي مجرد ذلك في ارتفاع موضوع البراءة، وهو عدم العلم بوجود التكليف تعبدا، والحاصل أن موضوع البراءة ليس هو الشك، حتى يقال بارتفاعه تعبدا، عند حصول العلم التعبدي بعدم التكليف، لدلالة التعبد بالعلم بعدم التكليف على رفع الشك بالملازمة، بل موضوعه عدم العلم بالتكليف.

هذا كله في البراءة الشرعية، وقاعدة الحل، وأما البراءة العقلية والعقلائية فدليل الاستصحاب المنجز للتكليف وارد على موضوعها، وهو عدم وصول الواقع او ما يبرز اهتمام المولى بالواقع، حتى مثل دليل وجوب الاحتياط فكيف بالاستصحاب.

استصحاب عدم التذكية

ان صاحب الحدائق تعجب من حكم الاصوليين بحرمة اللحم المشكوك

تمسكاً بأصالة عدم التذكية، مع أنهم يقولون بعدم جريان الأصل مع وجود الدليل، والدليل على الحلّ موجود في المقام، وهو قوله (عليه السلام): "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه"^(١)، وضعفه وان كان ظاهراً، لحكومة استصحاب عدم التذكية على مدلول حديث الحلّ الذي يكون اصلاً عملياً ويتقدم عليه الاستصحاب المثبت لموضوع الحرمة بلا اشكال، ولعله لأجل كلامه تعرض الأعلام هنا الى مسألة استصحاب عدم التذكية عند الشك فيها، ونحن نقضي اثرهم فنقول: انه تارة يراد اجراء استصحاب عدم التذكية لإثبات حرمة اكل لحم الحيوان مشكوك التذكية، وأخرى لإثبات نجاسة هذا الحيوان من لحمه وجلده، وثالثة لإثبات حرمة الصلاة في جلده، ورابعة لإثبات حرمة بيعه.

حكم مشكوك التذكية بلحاظ حرمة الاكل

أما بلحاظ اثر حرمة الاكل فاعلم: أن الشك في حرمة اللحم له صور اربعة:

الصورة الأولى: أن يكون الشك في حرمة اللحم بعد الفراغ عن تذكية الحيوان، فان التذكية لا تختص بالحيوان المحلل الاكل، ففي موثقة سماعة قال سألته عن جلود السباع ينتفع بها، فقال (عليه السلام): اذا رميت وسميت فانفع بجلده وأما الميتة فلا^(٢)، وفي صحيحة زرارة "ما حرم عليك اكله فالصلاة في وبره... فاسد ذكاه الذبح ام لم يذكه"^(٣) والشبهة في هذه الصورة قد تكون حكمية، كما لو شكّ في حلية لحم الأرنب، مع العلم

١ - الحدائق ج٥ ص٥٦

٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص٨٩

٣ - وساظل الشيعة ج٤ ص٣٤٥

٢٨٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بوقوع التذكية عليه، وقد تكون موضوعية، كما لو شكّ في أن الحيوان الذي وقعت عليه التذكية هل هو شاة او ثعلب.

فذكر جمع من الاعلام أن المرجع في الشبهة الحكمية عمومات الحلّ ان كانت، والا فأصالة الحلّ، وفي الشبهات الموضوعية وان لم يمكن التمسك بعمومات الحلّ، لكونه من التمسك بالعامّ في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل، وهو دليل حرمة السباع، لكن بناء على القول بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، وامكان اثبات موضوع العامّ باجراء هذا الاستصحاب لنفي العنوان الخاص، يمكن التمسك بالعام ببركة التعبد بانتفاء العنوان المخصص، وان لم نقل بجريان استصحاب العدم الازلي او امكان تنقيح موضوع العام به فيكون المرجع أصالة الحل.

والمهم عندنا الاشكال في جريان استصحاب العدم الازلي، وأما شبهة عدم امكان تنقيح موضوع العام به فتوضيحتها أنه حتى لو فرض جريان استصحاب العدم الازلي في حد ذاته، لكن يوجد اشكال اثباتي في خصوص اثبات موضوع العام باستصحاب العدم الازلي لنفي كون الفرد المشكوك من افراد المخصص المنفصل، وهو أنه لا يظهر عرفا من الخطاب المنفصل أن موضوع الحكم في المراد الجدي من العام مركب من جزئين: احدهما وجود موضوع العام، وثانيهما عدم اتصافه بعنوان المخصص، فلو ورد في خطابٍ "أكرم كل عالم" وورد في خطاب منفصل "لا تكرم العالم الاموي" فلا يظهر منه أن موضوع وجوب الاكرام هو من كان عالما ولم يكن امويا، حتى يحرز ذلك في العالم الذي يشكّ في كونه امويا بواسطة استصحاب عدم كونه امويا قبل وجوده، فلعل موضوعه هو العالم غير الاموي، وهذا يعني كون الموضوع هو العالم المتصف بعدم كونه امويا، وهذا مما لا يثبت باستصحاب عدم اتصافه بكونه امويا قبل وجوده الا بناء على حجية الاصل

المثبت.

ولكن الانصاف أن الظاهر من المخصص المنفصل او ما يكون كالاستثناء من المتصل أن المأخوذ في موضوع العام هو عدم كون المرأة قرشية مثلاً، وهذا في المخصص المتصل واضح، مثل قوله "كل امرأة تحيض الى خمسين سنة الا أن تكون امرأة من قریش" والظاهر أنه المتفاهم عرفاً من المخصص المنفصل ايضاً، كما لو ورد في خطاب "كل امرأة تحيض الى خمسين سنة" وورد في خطاب منفصل "القرشبية تحيض الى ستين سنة" فان العرف يحتج بما هو المذكور في خطابات المولى، فلا يعتنى باحتمال أن الملحوظ في المراد الجدي للعام هو المرأة غير القرشبية.

نعم يبقى اشكال ذكرناه في بحث حجية الظواهر وهو ان جواز النقل بالمعنى كما هو منصوص، بل شياع النقل بالمعنى في الروايات، كما يساعده الاعتبار ويشهد عليه اختلاف التعابير فيها، يمنع من احراز العنوان المأخوذ في كلام الشارع، فلعل الوارد في كلام الشارع هو أن كل امرأة غير قرشبية تحيض الى خمسين سنة، ولكن الراوي لكلامه نقله بالمعنى فقال "كل امرأة ليست بقرشبية تحيض الى خمسين سنة" وهكذا في الخطاب المنفصل الدال على أن القرشبية تحيض الى ستين سنة، فانه يحتمل عرفاً أن الشارع قال: كل امرأة غير قرشبية تحيض الى خمسين سنة، والقرشبية تحيض الى ستين سنة، ولكن الراوي اكتفى ببيان الجملة الثانية.

وهذا الاختلاف بين نقل الراوي وكلام الشارع الحاصل من النقل بالمعنى او التقطيع مما لا يمكن نفيه بوثاقة الراوي او أصالة عدم خطأه، بعد عدم كونه مما يلتفت اليه الانسان العرفي حين نقله لكلام الآخرين، واذا علم بخروج افراد معنون عن العام ولم يعلم العنوان الخارج، فيكون من الموارد التي علم بخروج فرد وشك في كيفية خروجه، حيث لم يثبت بناء العقلاء

٢٨٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

على نفي تخصيصه بالعنوان الذي لا يمكن معه اجراء الاستصحاب للاحق الفرد المشكوك بالعام، مثل ما ورد الأمر بغسل الميت، ثم ورد في خطاب "ان غسل الميت المسلم واجب" وورد في خطاب آخر "غسل الميت الكافر غير واجب" ثم وجدنا ميتا مشكوك الاسلام، فلم يثبت بناء العقلاء على نفي التخصيص بعنوان المسلم، كي يمكن التمسك بالعام بعد اجراء استصحاب عدم كفره بنحو استصحاب عدم الازلي.

وكيف كان فالمتحصل عدم جريان الاستصحاب في عدم الازلي لنفي حكم الخاص، فضلا عن جريانه لتنقيح موضوع العام وترتيب حكمه، فيكون المرجع قاعدة الحلّ.

نعم قد يكون الحيوان المشكوك حلالا ذاتيا، ويشكّ بنحو الشبهة الموضوعية في طرؤ الحرمة له لعارض، كاحتمال شرب شاة اللبن خنزيرة، بناء على كونه سببا لحرمة اللحم من دون أن يمنع عن قبولها للتذكية، فلا اشكال في امكان احراز موضوع الحلّية باستصحاب عدم النعتي.

والعمومات التي استدلت بها للحلّ إما قوله تعالى "قل لا اجد فيما اوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير، فانه رجس او فسقا اهلّ لغير الله به" او ما ورد في بعض الروايات، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيول فقال ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم خيبر عنها وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوها وليس الحمر بحرام ثم قال اقرأ هذه الآية قل لا أجد...^(١).

وفي صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية فقال نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت، لأنها كانت حمولة الناس وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن^(١)، وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كلُّ كلٍّ شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمرتدية وما أكل السبع وهو قول الله عزوجل إلا ما ذكيتم فإن أدركت شيئاً منها وعين تطرف أو قائمة تركض أو ذنب يمصع فقد أدركت ذكاته فكله^(٢).

وقد ناقش بعض السادة الاعلام "دام ظله" في دلالة الآية بأنه في الآيات السابقة على هذه الآية، نقل عن المشركين ما حرّموا على انفسهم من الطيبات، كبعض الأنعام، فردّ عليهم بطرق شتى، منها: أنه افتراء على الله، ومنها: أنني لا أجد فيما اوحى الي محرماً الا الخبائث التي انتم تُحلّونها وترتكبونها، ولم يكن يناسب المقام ذكر ما لا يتعارف اكلهم له كالكلب، او كان متعارفاً ولم يكن من الخبائث كالارنب، وأما الروايات الدالّة على أن الحصر في الآية حقيقي، فغير معمول بها عندنا فهي إما مطروحة او مؤوّلّة.

وقد ذكر في موضع آخر أن الحرمة اخصّ من النهي الالزامي، وما يظهر منها الآن أعم مما كان يظهر منها في عصر الأئمة (عليهم السلام) فانه كان الحرام يطلق آنذاك على ما كان ثابتاً بالكتاب والسنة القطعية، ويظهر هذا المعنى من الحرام من جملة من الروايات ايضاً.

ففي رواية الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن علي بن يقطين قال:

١ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١١٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ٢٢

٢٨٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

سأل المهدي أبا الحسن (عليه السلام) عن الخمر هل هي محرمة في كتاب الله؟ فان الناس يعرفون النهى عنها ولا يعرفون التحريم لها...^(١)، ولا يقدح ضعف سند الرواية بالحسن بن علي بن ابي حمزة وابيه، فهب انها موضوعة من الحسن، ولكنها تدل على تفكيك اصطلاح الحرام والمنهي عنه في تلك الأعصار، ثم ذكر مثل صحيحة محمد بن مسلم السابقة، فيظهر بالتأمل في الروايات ان عنوان الحرام كان خاصا بما حرم الله في كتابه او حرّمه رسوله بدليل قاطع، ولأجل ذلك التزم بأن ما ورد في موثقة ابن بكير من ان الصلاة في كل شيء حرام اكله فاسد^(٢) لا يشمل الا الصلاة في أجزاء الخنزير حيث حرّمه الله في كتابه، والسباع حيث حرّمه رسوله (صلى الله عليه وآله) دون مطلق ما حرم أكله في الروايات مثل الجلال والموطوء ونحوهما، والحاصل ان الحرام في مصطلح الروايات هو ما كان حراما في القرآن والسنة القطعية ويطلق على غيره المكروه او المنهي عنه.

اقول: يمكن أن يراد من الحصر في الآية الكريمة حصر الحرام الإلهي الى زمان نزول الآية فيما يتعارف اكله في المذكورات، ولذا لم يذكر الكلب لأنه لم يكن مما يتعارف اكله، كما أنه لا ينفي تحريم النبي (صلى الله عليه وآله) لبعض الاشياء، والروايات الظاهرة في حصر الحرام فيما حرم الله في القرآن لا بد أن تحمل على التقية، لضرورة كثرة الأطعمة والاشربة المحرمة التي لم ترد في القرآن، كالمسكرات غير الخمر، وكل سمك لا فلس له، والسباع والمسوخ، فهذا المضمون موافق للعامة، وقد ورد في موثقة عبيد بن زرارة

١ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٣٠١

٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٥

عن ابي عبد الله (عليه السلام) ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية^(١)، وقد أول الشيخ الطوسي "ره" هذه الروايات بأن المعنى أنه ليس الحرام المغلظ الشديد الخطر إلا ما ذكره الله في القرآن وإن كان فيما عداه محرمات كثيرة إلا أنها دونه في التغليظ^(٢).

وعليه فيشكل التمسك بعمومات الحلّ، وأما الرجوع الى قاعدة الحلّ، فقد منع منه الشهيد "ره" وذهب الى أن الاصل في اللحوم الحرمة، ويمكن أن يذكر له اربعة وجوه:

١- ما قد يقال من أن الظاهر من قوله تعالى "يسألونك ماذا أحلّ لهم قل أحلّ لكم الطيبات، ان الحلال هو الطيبات دون غيرها، فاستصحاب عدم الطيب يخرج المشكوك عن الحلية، او يتمسك بقاعدة أسسها المحقق النائيني "قده" وهي لزوم التمسك بالعام المتضمن لحكم الزامي في الشبهة المصادقية لمخصصه الترخيصي في الحرام، كقوله "لا تكرم احدا الا من كان هاشميا".

ولكن هذه القاعدة ممنوعة، والطيب هو الطيب العرفي، ولحم الارنب مثلا طيب عرفي، وليس المراد الطيب الشرعي والا لصار قضية ضرورية بشرط المحمول، كما أنه لا يناسب أن يكون موضوع تشريع الحلية هو الطيب الواقعي، والذي يكون من الامر المبهم الذي لا يدركه الناس عادة، وأما اجراء استصحاب عدم الطيب بنحو العدم الازلي فمضافا الى توقفه على قبول جريان الاستصحاب في الازلية، يمكن أن يقال ان الطيب من عوارض المهية عرفا، فلحم الشاة طيب عرفا، وجد او لم يوجد، والخنفساء

١ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٢٣

٢ - تهذيب الاحكام ج ٩ ص ٤٢

٢٨٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

خبيث عرفا وجد او لم يوجد، فلا حالة سابقة للمشكوك كي تستصحب.
٢- ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن موضوع حلية اللحم مرتبة من التذكية، وهي منفية بالاستصحاب.

ولكنه مندفع بعدم شاهد على ما ذكره، بل الظاهر عرفا أن التذكية شيء واحد، يثبت للحيوان المحلل او المحرم كالسباع على نحو واحد، كما يشهد لذلك معتبرة ابن بكير حيث كرّر فيها استعمال التذكية في كل منهما، وظاهره أنه بمعنى واحد.

٣- قد يستفاد من بعض الروايات حصر اللحم الحلال في بهيمة الانعام، فقد روى البرقي في محاسنه عن أبيه عن محمد بن يحيى الخزاز عن غياث^(١) عن أبي عبد الله عن آبائه عن علي (عليهم السلام) أنه سئل عن لحم الفيل فقال ليس من بهيمة الأنعام^(٢)، فيستفاد من جواب الامام (عليه السلام) أن كل لحم ليس من بهيمة الانعام فليس بحلال، ولعله لاجل هذه الرواية ذكر الشهيد ان الاصل في اللحوم الحرمة.

ولكن يرد عليه أنه لم يذكر فيه حكم ما ليس بهيمة الانعام، فلعله هو عدم الحلّ بالمعنى الاخص، المستفاد من قوله تعالى "احلت لكم بهيمة الانعام" فيجتمع مع الكراهة، وهذا لا ينافي ثبوت الحرمة في لحم الفيل واقعا.
هذا مع ان البهيمة مجملة مفهوما، فان كان المراد منها خصوص الاهلي من الحيوانات لم يكن الحصر حقيقيا، حيث انه لم يكن جميع الحيوانات

١ - هو غياث بن ابراهيم الذي يروي عنه محمد بن يحيى الخزاز وقد وثّقه النجاشي، وما ذكره الشهيد الثاني من أنه الذي جعل حديثا في جواز اللعب بالحمام فليس له سند معتبر، وقد نسبت هذه الواقعة الى وهب بن وهب.

غير الاهلية حراما.

٤- انه يوجد أصل حاكم عليها، وهو استصحاب بقاء حرمة الاكل الثابتة حال حياة الحيوان.

وفيه اولاً: أن حدوث حرمة الأكل حال حياة الحيوان غير معلوم، فان قوله "الا ما ذكيتم" ظاهر في الاستثناء عن الحيوان الزاهق الروح، فلو بلع سمكا صغيرا حيّا داخل الماء فلا دليل على حرمة، وأما لو اخرج من الماء فهو مذكى فيجوز بلعه حيّا، فما في مصباح الاصول من أن تذكية السمك بموته خارج الماء لا بمجرد اخلجه منه، ولذا التزموا بعدم جواز اكل القطعة المبانة من السمك الحي بعد اخلجه من الماء حيا^(١)، ففيه أن مقتضى اطلاق ما دلّ على أن ذكاة السمك اخلجه من الماء حيا، عدم اعتبار موته، ولذا لا مانع من الحكم بجواز اكل تلك القطعة المبانة، وقد افتى هو "قده" في المنهاج أنه إذا أخرج السمك من الماء حيا فقطع منه قطعة وهو حي وألقى الباقي في الماء فمات فيه حلت القطعة المبانة منه وحرم الباقي^(٢). وكيف كان فلا دليل على حرمة اكل الحيوان الحي ان امكن، بل جعل الحرمة فيما لا يمكن بلعه حيّا لغو محض.

وثانيا: من المحتمل كون الحرمة ثابتة لعنوان الحيوان المتقوم بالحياة، والموجود بعد زهاق الروح ليس الا اللحم، دون الحيوان، فلا يجري الاستصحاب لتعدد الموضوع، نعم لو احرز كون الحرمة ثابتة لعنوان اللحم فبناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري استصحاب

١ - مصباح الاصول ج٢ ص٣١١

٢ - منهاج الصالحين ج٢ ص ٣٣٤

٢٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الحرمة، (مع عدم جريان عموم الحل) ويكون هذا من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلي، حيث لا يعلم ان الحرمة الثابتة لهذا اللحم المشكوك هل هي الحرمة المغيية بعدم التذكية ام هي الحرمة الذاتية المطلقة، نعم لو علم بأنه في اللحم المحرم ذاتا يثبت حرمتان، احديهما لأجل عدم تذكيته، وثانيتها: لأجل كونه لحما محرما ذاتا، فيكون استصحاب كلي الحرمة من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلي. وعليه فالصحيح الحكم بحلية اللحم في هذه الصورة.

وأما الصورة الثانية: فهي كون الشك في حرمة اللحم لاجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية ذاتا، فالكلام يقع تارة فيما لو كانت الشبهة حكمية، كما في الشك في قابلية المسوخ مثل القرد، او سباع الطيور للتذكية، وأخرى فيما لو كانت الشبهة موضوعية، كما لو شك في كون المذبوح شاة او كلبا.

الشك في القابلية الذاتية للتذكية بنحو الشبهة الحكمية

أما الشك في قابلية الحيوان للتذكية ذاتا بنحو الشبهة الحكمية فالمشهور بين الألسنة جريان استصحاب عدم التذكية لاثبات حرمة الأكل، ولكن يورد عليه بعدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره صاحب الجواهر "ره" من وجود عموم يقتضي

قابلية كل حيوان للتذكية، وهو ظاهر معتبرة ابن بكير حيث ان مفاد قوله "فان كان غير ذلك مما نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة، ذكاه الذابح أو لم يذكه" هو أن الذبح تذكية لكل حيوان، وكذا لو كانت الرواية "ذكاه الذبح او لم يذكه" بناء على أن المراد منه ذبح أو لم

يذبح، وأظهر منه صحيحة علي بن يقطين قال: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود قال: لا بأس بذلك" إذ لو لم تقبل التذكية كانت ميتة لا يجوز لبسها^(١).

اقول: الظاهر عدم تمامية الاستدلال بهاتين الروايتين، أما معتبرة ابن بكير فلا يستفاد منها قابلية كل حيوان للتذكية، فان قوله "و أما ما حرم عليك اكله فالصلاة فيه فاسد، ذكاه الذبح او لم يذكه" لا يعني أن كل حيوان قابلاً لأن يذكيه الذبح، بل يمكن أن لا يذكيه الذبح، لأجل عدم قابليته للتذكية.

وأما صحيحة علي بن يقطين فالاستدلال بها على قابلية كل حيوان ذي جلد للتذكية يكون بثلاث تقاريب:

١- ما ذكره السيد الخوئي "قده" في بحث الطهارة من أن معنى نفي البأس في جميع الجلود أنه لا مانع من لبسها مطلقاً ولو في حال الصلاة، فتدلّ بالدلالة الالتزامية على تذكيتها، إذ لو لم تكن كذلك لم يجز لبسها إما مطلقاً لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة أو في خصوص حال الصلاة، فما نقطع بوقوع التذكية عليه مع الشك في قابليته لها فعموم نفي البأس في جميع الجلود يشملها، وبه نحكم بقبول كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل، ومع هذا العموم لا مجال لاستصحاب عدم التذكية^(٢).

وفيه أنه كما ذكر في بحث لباس المصلي أن صحيحة ابن يقطين ناظرة إلى مجرد اللبس، وغير متعرضة للصلاة^(٣)، فنفي البأس فيها ناظر إلى الحكم التكليفي للباس الجلود في حد ذاته، من غير نظر إلى حيث مانعيته في الصلاة

١ - جواهر الكلام ج ٣٦ ص ١٩٥

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢ ص ٤٠٩

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٢ ص ١٩٦

٢٩٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وعدمها، فالاستدلال باطلاقها لاثبات الحلية الوضعية لبسها في الصلاة نظير التمسك باطلاق دليل حلية اكل الجبن، لاثبات حليته الوضعية وعدم مانعيته في الصلاة، على أن لبس أجزاء الحيوان الذي يحرم اكله مانع في الصلاة جزماً، فهو خارج عن مورد الصحيحة، ومما يؤكد ما ذكرناه أنه ذكر في السؤال بعض الحيوانات المحرمة كالثعلب.

٢- أن يقال: انه بناء على حرمة الانتفاع بالميتة يثبت عدم كون جلد الحيوان الذي اجريت عليه عملية التذكية جلد الميتة، ولكن الصحيح جواز الانتفاع بالميتة.

وقد يورد على هذين التقريبين بأنه بعد ورود الدليل على عدم الانتفاع بالميتة وحرمة الصلاة فيها فيكون المشكوك شبهة مصداقية للمخصص المنفصل، فلا يمكن التمسك فيه بالعموم، وفيه أن العرف يستظهر من هذا العموم كونه بصدد بيان أن جلد كل نوع من انواع الحيوانات ليس جلد الميتة، فهو من قبيل ما لو امر المولى باكرام جماعة معينة، وقد ورد عنه في خطاب آخر النهي عن اكرام الفاسق، فانه يظهر من الخطاب الاول أن المولى بنفسه تصدى لاحراز أنه ليس بين تلك الجماعة فاسق والا لما امر باكرامهم مطلقاً.

٣- أن يقال بأن الانتفاع بالميتة وان لم يحرم بحرمة نفسية، لكن حيث يكون المكلف في معرض الابتلاء بالنجاسة فلا يناسب نفي البأس عن الانتفاع بها، وقد ورد في رواية الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) فقلت جعلت فداك إن أهل الجبل تنقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها قال هي حرام قلت فنستصبح

بها قال أ ما تعلم أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام^(١)، وعليه فيكون نفي البأس عن لبس الجلود ظاهرا في عدم كونه ميتة.

وفيه أن لبس الجلد ليس مثل الانتفاع بدهن الميتة ولو في الاستصباح، فإنه لا يخلو عن تنجيس المكلف، بخلاف لبس جلد الميتة.

وعليه فيمكن أن يكون نفي البأس عن لبس الجلود من باب أنها ولو كانت جلود الميتة جاز لبسها، وعلى اي تقدير لا تشمل هذه الصحيحة مثل سباع الطيور التي ليس لها جلد ينتفع به.

والمقدار الذي دل عليه الدليل هو قابلية بهيمة الانعام والخيل والبغال والحمير الاهلية والوحشية، والسباع من حيوانات البرّ للتذكية، والجراد والسماك حيث ورد أن ذكاة الجراد اخذه حياً، وذكاة السمك اخراجه من الماء حياً، وان كان قد لا يوجد اثر ظاهر لذكاة السمك الذي لا فلس له، لكونه طاهرا ولو كان ميتة، وحراما ولو حكم بتذكيته، وأما المسوخ كالفيل والدبّ والقرود فلا دليل على قابليته للتذكية، وكذا السباع من الطيور.

هذا وقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أنه يمكن الاستدلال على قبول كل حيوان للتذكية برواية علي بن محمد عن عبد الله بن اسحق العلوي عن الحسن بن علي عن محمد بن سليمان الديلمي عن علي بن أبي حمزة قال سألت أبا عبد الله وأبا الحسن (عليهما السلام) عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها إلا فيما كان منه ذكيا، قال قلت: أ وليس الذكي مما ذكّي بالحديد؟ قال: بلى، إذا كان مما يؤكل لحمه^(٢)، فإن ظاهرها كون ذبح الحيوان بالحديد ذكاته، وقوله "إذا كان مما يؤكل لحمه" راجع

١ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ٧١

٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٣٤٦

٢٩٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

إلى جواز الصلاة، وليس بقيد للذكاة ليكون جواز أكل الحيوان مأخوذاً في ذكاته، ولكنها لضعف سندها غير صالحة للاعتماد عليها^(١).

وفيه أنها ليست ظاهرة في كفاية الذبح بالحديد في تحقق الذكاة مطلقاً من دون اعتبار القابلية في المذبوح، بل قد يكون المراد منها السؤال عن شرطية الذبح بالحديد، خصوصاً وأنه لم يرد التعبير بأنه أ وليس الذكي ما ذبح بالحديد، وإنما ورد بأنه أ وليس الذكي ما ذكي بالحديد، وصدقه على الخنزير المذبوح اول الكلام.

الايراد الثاني: ان جريان استصحاب عدم التذكية لاثبات حرمة اللحم متوقف على تنقيح معنى التذكية، فانه يوجد في معنى التذكية عدة احتمالات:

الاحتمال الاول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن التذكية ليست الا فعل المكلف مع الشرائط الخاصة، من دون اخذ قابلية الحيوان، ومعه فلا مجال لاستصحاب عدم التذكية بعد احراز وقوع التذكية على الحيوان، وان شكّ في تأثيرها في طهارة المذبوح وحليته.

وقد استظهر المحقق النائيني "قده" هذا الاحتمال من قوله تعالى "إلا ما ذكيتم" بدعوى أنّ نسبة التذكية إلى المكلفين تدل على أنّها من فعلهم^(٢).

وفيه **اولاً:** النقض بأن لازم ما ذكره صدق المذكي على الكلب او الخنزير المذبوحين، مع أنه خلاف الارتكاز المتشرع، فهو لا يقبل أن يكون الكلب المذبوح مع التسمية مذكي، و لا تكون الشاة المذبوحة من دون تسمية بمذكي.

١ - تنقيح مباني العروة ج ٣ ص ٤١٦

٢ - فوائد الاصول ج ٣ ص ٣٨١

وثانيا: الحلّ بأنه يكفي في استناد التذكية الى المكلف هو كون ذكاة الحيوان فعلا توليديا له، فيمكن أن تكون التذكية مثل التطهير الذي هو ايجاد الطهارة التي لا اشكال في كونها امرا مسببا عن غسل المتنجس بالماء مثلا، مع أن التطهير يستند الى المكلف نفسه، بل يمكن ان يكون التذكية هو الفعل المباشري للمكلف ولكنه هو الذبح الخاص، مثل ان البيع تمليك خاص، وهو الذبح الواقع على حيوان خاص، فيشك في كون ذبح المسوخ تذكية ام لا، حيث اخذ في مفهوم التذكية هذا القيد عرفا او شرعا.

وثالثا: ان كون التذكية هو الذبح مخالف لما في معتبرة ابن بكير من قوله "ذكاه الذبح" وقوله "ذكاه الذبح ام لم يذكه" فانه لا معنى لأن يقال "ذبحه الذبح" وما في الجواهر من نقل "ذكاه الذابح" و"ذكاه الذابح ام لم يذكه" فلم نجده في النسخ التي بايدينا من الكتب الروائية، نعم هو موافق لما في كتاب المعتمر للمحقق الحلبي "ره"، وبناء على نقل المعارج تكون المعتمدة مثل الآية ولا يظهر منها شيء.

كما أنه مخالف لمثل موثقة عبد الله بن بكير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يبول، ولا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط، قال كل شيء يابس ذكي^(١)، فان من الواضح أنه ليس معنى الذكاة فيه الذبح وما شابهه، وانما المراد منه أنه طاهر ولو ادعاء بلحاظ عدم تنجيسه لما يلاقيه، وهكذا نقل ابن اثير في موضع أن في حديث محمد بن علي (يعني الباقر عليه السلام) ذكاة الأرض يبسه: يريد طهارتها من النجاسة، جعل

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٥١ و لكن المنقول في الاستبصار ج ١ ص ٥٧ "كل شيء يابس ذكي" وهو الموافق لنقل المنتهى والوافي، وعدة كتب أخرى.

٢٩٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

يسها من النجاسة الرطبة في التطهير بمنزلة تذكية الشاة في الإحلال؛ لأن الذبح يطهرها ويحل أكلها^(١)، ولكن رواها في موضع آخر عن الباقر (عليه السلام) "زكاة الأرض يسها" يريد طهارتها من النجاسة كالبول وأشباهه بأن يجف ويذهب اثره^(٢)، وهكذا قوله ""إن كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه إن شاء الله^(٣)" وقوله "كل شيء يحل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكي منه وصوفه وشعره ووبره، وإن كان الصوف والشعر والريش والوبر من الميتة وغير الميتة ذكيا، فلا بأس بلبس ذلك والصلاة فيه^(٤)"، وقوله "عشرة أشياء من الميتة ذكية: القرن والحافر والعظم والسن والإنفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض^(٥)"، وفي رواية إسماعيل بن مرار عن يونس عنهم (عليهم السلام) قالوا خمسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق الإنفحة والبيض والصوف والشعر والوبر^(٦)، وفي رواية حريز "اللبن واللبأ والبيضة والشعر والصوف والقرن والنااب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه^(٧)"، وفي رواية الحسين بن زرارة قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) وأبي يسأله عن السن من الميتة والبيضة من الميتة وإنفحة الميتة فقال كل هذا ذكي، قال الكليني وزاد فيه علي بن عقبة وعلي بن الحسن بن رباط قال: والشعر والصوف كله ذكي^(٨)، وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله (عليه

١ - النهاية في غريب الحديث والأثر ج ٢ ص ١٦٤

٢ - النهاية في غريب الحديث والأثر ج ٢ ص ٣٠٨

٣ - وسائل الشيعة؛ ج ٤ ص ٣٧٧

٤ - وسائل الشيعة؛ ج ٤ ص ٣٤٧

٥ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٨٢

٦ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٧٩

٧ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٨٠

٨ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ١٨٠

السلام) إني أدخل سوق المسلمين أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام، فأشترى منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها أ ليس هي ذكية، فيقول بلى فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية، فقال لا ولكن لا بأس أن تباعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية قلت وما أفسد ذلك قال استحلال أهل العراق للميتة وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله (صلى الله عليه وآله)^(١).

وفي رواية الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) قال: إنما لم يجب الغسل على من مس شيئاً من الأموات غير الإنسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك، لأن هذه الأشياء كلها ملبسة ريشاً وصوفاً وشعراً ووبراً، وهذا كله ذكي لا يموت، وإنما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت^(٢).
ورواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشترى الخف لا يدري أ ذكي هو أم لا^(٣)، ونحوها رواية الحسن بن الجهم قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام) أعترض السوق فأشترى خفا لا أدري أ ذكي هو أم لا^(٤)، وكذا رواية جعفر بن محمد بن يونس أن أباه كتب إلى أبي الحسن (عليه السلام) يسأله عن الفرو والخف ألبسه وأصلي فيه ولا أعلم أنه ذكي فكتب لا بأس به^(٥)، وفي رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي جرير القمي قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن الريش أ ذكي هو فقال كان أبي يتوسد الريش^(٦)، وفي

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٥٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٠٠

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٩٢

٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٩٣

٥ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥٦

٦ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥٧

٢٩٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

رواية أبي البختری عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) أن عليا (عليه السلام) قال: غسل الصوف الميت ذكاته^(١)، وقوله "الحوت ذكي حيه وميته".
ورواية أنس بن عياض عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السلام) أن عليا (عليه السلام) كان يقول الجراد ذكي والحيتان ذكي فما مات في البحر فهو ميت، ونحوها رواية عمر بن هارون الثقفي^(٢).

فيتضح من خلال هذه الروايات واشباهها أن الذكاة ليست بمعنى الذبح ونحوه، فانه لا يوصف الشيء اليايس او الارض اليابسة او الوبر او الصوف او الشعر او الريش او البيض او الجلد وما شابه ذلك بكونه مذبوحا، ويدلّ عليه ايضا ما قد يقال "رائحة ذكية" أي طيبة، وفي الحديث "أذك بالادب قلبك، كما تُذكي النار بالحطب"^(٣) فقد فسّره في مجمع البحرين بقوله "أي طهره ونظفه عن الأدناس والرذائل"^(٤)، كما يقال: أرضٌ زَكِيَّةٌ وفسّره في تاج العروس بقوله: طَيِّبَةٌ سَمِيَّةٌ^(٥)، ويؤيد ذلك ايضا قوله (عليه السلام) "ذكاة الجنين ذكاة أمه" اذ لا يناسب أن يقال ذبح الامّ ذبح لجنينه".

وما ورد في كلمات بعض اللغويين مما قد يلوح منه تفسير التذكية بالذبح (مثل ما ذكر الخليل في كتاب العين: التذكية في الصيد والذبح إذا ذكرت اسم الله وذبحته، ومنه قوله تعالى: إلا ما ذكيتم، وذكر الراغب في المفردات: ذكيت الشاة: ذبحتها، وحقيقة التذكية: إخراج الحرارة الغريزية، وذكر ابن اثير في النهاية: التذكية: الذبح والنحر، يقال: ذكيت الشاة تذكية،

١ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٤٥٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ٧٤

٣ - من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٣٨٥

٤ - مجمع البحرين ج ١ ص ١٥٩

٥ - تاج العروس ج ١٩ ص ٤٩٦

والاسم الذكاة، والمذبوح ذكي، وذكر الطريحي في مجمع البحرين: قوله تعالى: إلا ما ذكيتم أي إلا ما أدركتم ذبحه على التمام، ومعنى "ذكيتم" ذبحتم، أي قطعتم الأوداج وذكركم اسم الله عليه إذا ذبحتموه، و"التذكية" الذبح والنحر، والاسم الذكاة، والمذبوح ذكي) فليس ظاهرا في اكثر من بيان مصاديق التذكية بالاجمال، كما هو دأبهم من تفسير المفهوم بذكر المصداق، فلا يستفاد منه صدق التذكية على وقوع الذبح مع التسمية في الحيوان الذي لا يؤثر في حليته او طهارته ابدأ، كالكلب والخنزير او الحشرات، على أن قول اللغوي ليس بحجة بالتوضيح الذي مرّ في محلّه. وعليه فليست الذكاة والتذكية مرادفة لمعنى الذبح ونحوه، وبذلك تبين بطلان الاحتمال الاول.

هذا وأما ما حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه استدلّ في بعض كلماته على صحة هذا الاحتمال الاول برواية علي بن ابي حمزة السابقة بدعوى أن الظاهر من قوله "بلى" في جواب "أ وليس الذكي ما ذكي بالحديد" هو أن التذكية فعل المكلف وهو الذبح بالحديد^(١)، وفيه أنه لا يستفاد من الرواية كون الذكاة مطلق الذبح بالحديد، ولو لم يكن الحيوان قابلا للتذكية، كما مر سابقا.

الاحتمال الثاني: ما هو ظاهر المشهور من كون التذكية امرا مسببا عن وقوع الذبح او الصيد بشرائطهما على الحيوان الخاصّ الذي يعبر عنه بالحيوان القابل للتذكية.

وبناء على هذا المعنى يتم دعوى جريان استصحاب عدم التذكية فيما اذا

٣٠٠ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

شك في قابلية الحيوان المذبوح للتذكية.

ويمكن أن يستدل على هذا المعنى بما في معتبرة ابن بكير من قوله "ذكاه الذبح، ام لم يذكه"، فان ظاهره أن الذكاة مسببة من الذبح، وهذا يعني وجود حالة اعتبارية بسيطة في الحيوان تحصل بسبب الذبح.

كما يقال بأن التذكية هي ايجاد الذكاة، فالاختلاف بينهما بالاعتبار، كاختلاف اليجاد والوجود، وحيث ان الظاهر كون الذكاة هو الطهارة والطيب والنقاء عمّا يوجب النفرة، والذبح ونحوه يكون علة ايجاد تلك الحالة في الحيوان، وليس نفس ايجادها، فيكون ايجاد تلك الحالة أي التذكية مسببة عن الذبح الخاص في حيوان خاصّ.

وقد اشكل بعض الاعلام "قده" على هذا الاحتمال الثاني وهو كون التذكية امرا بسيطا مسببا عن هذه الافعال في المحل القابل، بأنه إما ان يكون ذلك الامر البسيط امرا واقعيا تكوينيا أو يكون أمرا اعتباريا مجعولا، أما الأول: فممنوع للجزم بعدم وجود أثر واقعي يختلف الحال فيه وجودا وعدما بقول بسم الله وعدمه، وأما الثاني: فهو يقتضي فرض حكم وضعي متوسط بين الأفعال الخاصة والحكم الوضعي بالطهارة والتكليف بالحلية، وهو مما ليس له اثر فيكون لغوا^(١).

ويلاحظ عليه أن اشكاله على كون الامر البسيط المسبب تكوينيا صحيح، لكن اشكاله على كونه امرا اعتباريا شرعيا غير صحيح، اذ لا مانع لأجل تنظيم قانون طهارة الحيوان المذبوح الواجد لشرائط خاصة وسهولة تفهيمه للناس أن يجعل الطهارة لحيوان تحقق فيه الذكاة ثم يعتبر تحقق الذكاة عقيب افعال خاصة في موارد مختلفة، والا فيأتي اشكال اللغوية في جعل

جميع الاحكام الوضعية كالزوجية والملكية والقضاوة وما اشبه ذلك .
 فهذا الاحتمال الثاني لمعنى التذكية معقول، بل هو ظاهر معتبرة ابن بكير،
 لكن الذي يمنعنا من اختياره أنه توجد عدة روايات طبقت الذكاة على نفس
 العملية التي يقوم بها المكلف، من صيد او ذبح ونحوهما، في حيوان خاصّ
 مما يترتب عليه أثر كالطهارة او حلية الاكل، ومن جملة تلك الروايات قوله
 (عليه السلام) "إذا أرسلت الكلب المعلم فاذكر اسم الله عليه فهو ذكاته"^(١)،
 وقوله "أ وليس قد جامعوكم على أن قتله -أي قتل الكلب المعلم- ذكاته"^(٢)،
 وصحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام)
 قال: سألته عما أصاب المجوس من الجراد والسّمك أ يحلّ أكله، قال صيده
 ذكاته لا بأس^(٣).

ومقتضى هذه الروايات كون النسبة بين الذكاة وتلك العملية نسبة العنوان
 الى المعنون، كما قال جمع مثل السيد الخوئي "قده" بذلك في نسبة عنوان
 الطهارة الى الوضوء والغسل والتيمم، وتكون التذكية ايجاد هذه العملية،
 فيكون المراد من الحيوان الذكي هو الحيوان الذي تحققت فيه الذكاة أي
 تلك العملية، نعم لو وصف الجلد او الوبر او البيض بكونه ذكيا فيراد به نفس
 معنى كونه طاهرا.

وحمل هذه الروايات على التجوز بارادة كون التسمية او قتل الكلب المعلم
 او صيد السمك والجراد سببا للذكاة، من باب اطلاق اسم المسبب على
 سببه، ليس باولى من حمل معتبرة ابن بكير على التجوز من جهة أن الذكاة

١ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٢

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ٧٧

٣٠٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وان كانت عنوانا منطبقا على عملية خاصة لحيوان خاص، لكن قيل بأن الذبح اوجد الذكاة، حيث ان وجود هذا العنوان تابع لوجود معنونه، فكأنه اوجد المعنون أي الذبح ذاك العنوان، نظير ما لو قيل أن قيامك أمام الضيف حين مجيئه موجب لتعظيمه، مع أن التعظيم عنوان منطبق على نفس هذا القيام، وليس علة له حقيقة، فلا يتم دعوى أن قوله في الروايات السابقة "ان قتله ذكاته" او "صيده ذكاته" يكون من باب حمل اسم المسبب على السبب، وشاهده أن الصيد ونحوه فعل المكلف، وحمله على الذكاة التي ليست فعل المكلف وانما هي ظاهرة في حالة حاصلة للحيوان، يحتاج الى مؤونة وعناية زائدة، فلا يدري أن هذه المؤونة والعناية هي عناية التطبيق التعبدي بتطبيق الذكاة تعبدا على فعل المكلف بل لعلها عناية حمل اسم المسبب على السبب، فيحتمل كون المراد به أن صيده سبب لذكاته، وحينئذ فتكون معتبرة ابن بكير "ذكاه الذبح" قرينة على هذا الاحتمال الثاني. فالانصاف أن الجزم بهذا المعنى الثاني الذي هو مسلك المشهور مشكل بعد وجود هذه الروايات.

هذا وأما الجواب عن هذا الاحتمال الاول (بقبول أن الذكاة امر بسيط مسبب من ذبح الحيوان الخاص، لكن عنوان التذكية الذي هو الموضوع للحلّ في مثل قوله تعالى "الا ما ذكيتم" منطبق على نفس السبب، فلا يكون مجال لجريان استصحاب عدم التذكية كما يتضح في تقريب الاحتمال الثالث، قياسا للمقام بما قلناه في بحث الطهارات الثلاث من أن الطهارة وان كانت مسببة عن الوضوء والتيمم والغسل، لما ورد من الروايات من التعبير بأنه دخل في الصلاة بطهر بتيمم، وظاهر الباء السببية والآلية، بل نفس تطبيق الطهور على الوضوء والغسل والتيمم في الروايات ظاهر في ذلك، حيث ان الطهور ليس هو الطهارة، وانما هو ما يتطهر به كالوقود الذي هو ما يتوقد به

اصالة البراءة ٣٠٣

والسحور الذي هو ما يتسحر به، الا أنه يحتمل أن يكون شرط الصلاة هو نفس الطهور -لا الطهارة المسببة منه- ان لم يظهر ذلك من آية " اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم..." والروايات الدالة على أنه لا صلاة الا بطهور، وعليه فيمكن الرجوع الى البراءة في الشك في اشتراط الوضوء مثلا بشيء، ولا يضر بما ذكر وجود روايات فرض فيها حلية الحيوان الذكي في قبال الميت، فانه لو لم يتعين تقديم الآية الكريمة لكون الروايات في طولها فغايتها اجمال النصوص في أن موضوع الحرمة الحيوان الذي ليس بذكي او الحيوان الذي ليس بمذكي، والاجمال كافٍ في امكان الرجوع الى الاصل الحكمي من قاعدة الحل والطهارة بعد عدم احراز جريان استصحاب عدم التذكية كأصل موضوعي منقح لموضوع الحرمة والنجاسة).

فغير متجه، فان التذكية ليست الا ايجاد الذكاة، والاختلاف بينهما كاختلاف الایجاد والوجود واین هذا من الطهور الذي هي آلة التطهير، فالحيوان المذكي ليس الا ما وجد فيه الذكاة، ولا أقل من أن يكون ما ذكرناه مقتضى الجمع بين مثل قوله تعالى "الا ما ذكيتم" وبين الروايات الكثيرة الواردة في كون موضوع الحلية الحيوان الذكي.

فالمهم في المنع عن مسلك المشهور من جريان استصحاب عدم التذكية عدم تعين الاحتمال الثاني في قبال الاحتمال الثالث.

الاحتمال الثالث: ما اختاره جماعة من كون التذكية عنوانا منطبقا على نفس الفعل الخاصّ الواقع على حيوان خاص يعبر عنه بكونه قابلا للتذكية، ويكون هذا القول نظير القول بكون الطهارة من الحدث عنوانا منطبقا على نفس الوضوء والغسل والتيمم، لا امرا مسببا عنها، فكما تجري البراءة هناك في موارد الشك -في جزئية شيء او شرطيته او مانعيته في تلك الافعال-

٣٠٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فكذلك تجري البراءة هنا في موارد الشك، حيث لا يدري أن الكنغر المذبوح هل هو حرام ام حلال فتجري قاعدة الحل، كما تجري قاعدة الطهارة فيه لنفي احتمال نجاسته.

وقد اورد بعض الاعلام "قده" على هذا الاحتمال أنه ان اريد من كون التذكية عبارة عن المركب من الأفعال الخاصة ومن قابلية المحل، كون قابلية المحل مأخوذة في معنى التذكية بنحو الجزئية، ففيه أن التذكية من المعاني الحديثة، ولا معنى لأن تكون القابلية التي ليست من المعاني الحديثة، بل هي من الجوامد، جزءاً لها.

وان اريد منه كون قابلية المحل شرطاً بأن تكون التذكية الافعال الخاصة في المورد القابل، فيرد عليه أنه لا يتلاءم مع بعض استعمالات لفظ التذكية في النصوص، وذلك كاستعمالها بإضافتها ونسبتها إلى المورد المعلوم القابلية كالغنم فيقال: "ذكّاه الذابح" وفي مثله لا يمكن ان يراد منه الذبح في المورد القابل، فانه لا معنى لأن يكون قوله "ذكّ الغنم" مرادفاً لقوله "اذبح في المورد القابل الغنم"^(١).

اقول: اشكاله على جزئية القابلية صحيح، ولكن اشكاله على الشرطية غير متجه، فانه نظير تعريف البيع بأنه تمليك العين بعوض، حيث يعني وضع لفظ البيع على حصة خاصة من التمليك وهي الحصة التي يكون متعلقها العين، ولكنه لا يعني كون معنى بيع العين تمليك العين بالعوض، وعليه فالتذكية تكون حصة خاصة من الذبح، وهي الحصة من الذبح التي تقع على الحيوان المخصوص كالشاة دون الخنزير.

فهذا الاحتمال الثالث ايضا معقول، ونحن وان لم نجزم بتعين هذا

اصالة البراءة ٣٠٥

الاحتمال الثالث لمعنى التذكية، لكن احتمالاه كافٍ للرجوع الى قاعدة الحل والظهارة في مشكوك التذكية، بعد أن لم نحرز جريان اصل موضوعي حاكم عليه وهو استصحاب عدم التذكية.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه بناء على هذا المعنى من كون التذكية مركبة من الذبح بشرائطه ومن قابلية المحل، فيجري ايضا استصحاب عدم تحقق التذكية^(١)، ففيه أنه بناء على هذا المعنى تكون التذكية عنوانا منطبقا على موضوع خارجي مركب، وهو ذبح الحيوان القابل، فاذا ذبح ما يشك في قابليته، كالحيوان المتولد من الشاة والخنزير، فان اريد من استصحاب عدم تذكيتة استصحاب عدم اعتبار الشارع ذبحه تذكية، ففيه **اولاً:** النقص بموارد الشك في شرطية شيء كتقديم مسح الرجل اليمنى على اليسرى، في الوضوء ونحوه، فانه قد التزم بجريان البراءة عن شرطيته، بتقريب أن الطهارة التي هي شرط في الصلاة عنوان منطبق على الوضوء، وليس امرا مسببا عنه، مع أن شبهة جريان استصحاب عدم اعتبار الشارع الطهارة للوضوء لفاقد لما يشك في شرطيته موجودة فيه، ولأجل ذلك ذكر بعض الاعلام "قده" أن انطباق عنوان الطهارة على الوضوء الفاقد للشرط المشكوك غير معلوم، فيكون من الشك في حصول الطهارة التي هي شرط الصلاة، فتجري فيه قاعدة الاشتغال، وان سلمنا كون نسبة الطهارة الى الوضوء نسبة العنوان الى المعنون لا المسبب الى السبب^(٢).

وثانيا: ان ظاهر جعل الحكم على العنوان كونه مشيرا الى معنونه، فالأمر

١ - موسوعة الإمام الخوئي، ج ٢، ص: ٤٠٩

٢ - منتقى الاصول ج ٢ ص ٢٦٥

٣٠٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بالطهارة عرفا يكون امرا بواقع معنونها وهو الوضوء الذي يدور امره بين الاقل والاكثر، نظير ما لو امر المولى بتعظيم زيد، وقد اعتبر المولى كون التعظيم هو القيام بعملية خاصة، فلو شك في شرطية شيء او جزئيته لما اعتبره تعظيما فلا ينبغي الاشكال في جريان البراءة عنه، لان الأمر بالتعظيم يكون ظاهرا في الأمر بالقيام بتلك العملية، بعد ان كان التعظيم الذي تعلق به امره ماهية اعتبارية، وعليه فيكون نسبة عنوان الطهور الى معنونه بحسب اللب نسبة الاسم الى المسمى، ولا اشكال في ان الأمر بالاسم امر بالمسمى عرفا، فلو شك في دخل شيء في المسمى فتجري البراءة عنه، وبذلك اتضح أن ظاهر الخطابات في المقام كون معنون التذكية، وهو ذبح الحيوان القابل موضوعا للحل والطهارة.

وان اريد اجراء استصحاب عدم قابلية الحيوان بنحو العدم الازلي، ففيه أن القابلية التكوينية للتذكية لا تعني الا المصلحة في اعتبار التذكية في هذا الحيوان المذبوح، واحتمال اخذ ذلك في موضوع الحكم بالطهارة والحلية موهوم، ولا أقل من عدم دليل عليه، وما هو مأخوذ في الموضوع هو العنوان الذاتي للحيوان، وحينئذ فيكون مرجع الشك في الشبهة الحكمية كما في ذبح الحيوان المتولد من الشاة والخنزير الى الشك في أنه مثلا هل اعتبر الشارع الطهارة على الحيوان المذبوح الذي ليس بكلب ولا خنزير، حتى يشمل ذبح هذا الحيوان، او اعتبر الطهارة على الحيوان المذبوح الذي ليس بكلب ولا خنزير ولا متولدا منهما، حتى لا يشمل هذا الحيوان، فكيف يجري الاستصحاب، فان الامر دائر بين كون موضوع الحكم هو العنوان المعلوم الوجود او العنوان المعلوم العدم فلا مجال لاجراء الاستصحاب النافي لما هو موضوع المخصص لعموم حرمة الحيوان المذبوح حتى لو فرض وجود عموم من هذا القبيل، والا لأمكن اجراء الاصل الموضوعي في جميع

اصالة البراءة ٣٠٧

الشبهات الحكمية، فاذا لم نعلم أن الشارع هل اوجب اكرام العالم او اوجب اكرام خصوص الفقيه ففي العالم غير الفقيه نجري استصحاب عدم تحقق ما هو الموضوع لوجب الاكرام، ومن الواضح أن العرف يرى كون الشك فيه شكاً في الحكم الشرعي، فلا مجال الا أن يتمسك فيه بالاصل الحكمي، بل لا يجري الاصل الموضوعي في الشبهة المفهومية للحيوان القابل للتذكية، كما لو علمنا بأن الشارع حكم بعدم قابلية أي حيوان للتذكية عدا الحيوان الاهلي للتذكية وشككنا في أن المراد منه ما يعم المتولد من أم اهلية، واب وحشي فلا يجري استصحاب عدم كونه اهلياً لاثبات حرمة ونجاسته بعد الذبح.

كما أنه في الشبهة الموضوعية للحيوان القابل كما في الحيوان الذي شك أنه شاة او خنزير، فان كان الموضوع للتذكية كل حيوان ليس بخنزير، فان جرى استصحاب فانما هو استصحاب عدم كونه خنزيراً بنحو العدم الازلي، وهو بصالح اثبات التذكية لا نفيها، لكن جريانه مبني على القول بجريان استصحاب العدم الازلي حتى في العناوين الذاتية، ولو كان الموضوع الحيوان الاهلي والسبع فمقتضى استصحاب العدم الازلي -بناء على جريانه حتى في العناوين الذاتية- عدم كونه حيواناً اهلياً او سباعاً، وان امكن أن يقال ان الاهلية والسبعية من عوارض الوجود، الا أن تكون الاهلية عنواناً مشيراً الى الغنم والبقر و....

وقد ذكر المحقق العراقي "ره" في وجه عدم جريان استصحاب عدم التذكية بناء على كونه عنواناً مركباً منطبقاً على ذبح الحيوان القابل أنه ان كانت التذكية مركبة من فري الأوداج مع القابلية للتذكية، فليس لعدم القابلية حالة سابقة متيقنة ولو بنحو العدم الازلي حتى تستصحب، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، فان القابلية وعدمها من ذاتيات الحيوان، ولا

٣٠٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

يجري استصحاب العدم الأزلي في الذاتيات^(١)، وقد اتضح مما ذكرناه أن اخذ القابلية لا تعني الا اخذ العنوان الذاتي للحيوانات في الموضوع كأن يقول "الحيوان الذي ليس بكلب ولا خنزير"، فمرجع الشك في الشبهة الحكمية للقابلية كالشك في قابلية للفيل للتذكية، الى الشك في أن موضوع الحكم الشرعي هل هو العنوان المقطوع الوجود كالحيوان الذي ليس بكلب ولا خنزير او العنوان المقطوع العدم، كالحيوان الاهلي والسبع، وأما في الشبهة الموضوعية كما لو تردد الحيوان بين كونه شاة او خنزيرا، فان احرزنا أن الموضوع للتذكية كل حيوان مذبوح ليس بكلب ولا خنزير، فيجري استصحاب عدم كونه خنزيرا بناء على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، فيحرز به موضوع التذكية، وان كان الموضوع كل حيوان اهلي فيصحب عدم كونه اهليا.

وأما اشكاله في جريان الاستصحاب في العناوين الذاتية (بعدم الحالة السابقة المتيقنة لها ولو بنحو العدم الأزلي، فان هذا الحيوان المشكوك ان كان خنزيرا فهو من الازل خنزير، وان كان معدوما سابقا) فيندفع بأن ما ذكره خلط بين الحمل الاولي والحمل الشايع، فاننا حينما نشك في كون كون حيوان شاة ام لا، فتارة نلحظ ماهيته فلا يصح أن نقول ان ماهية هذا الحيوان لم تكن ماهية الشاة قبل وجودها، فان ماهيته من الازل إما شاة او ليس بشاة، وأخرى نلحظ وجوده فنقول ان هذا لم يكن مصداقا للشاة قبل وجوده، والشاهد على ما ذكرناه أن الله تعالى يقول بالنسبة الى الانسان "ألم يكن نطفة من مني يمى" فنفى عن الانسان عنوان الانسانية في السابق، وأنه كان نطفة، ثم صار انسانا.

اصالة البراءة ٣٠٩

نعم ما ذكره تام بالنسبة الى عوارض الماهية التي ذكرنا أن مرجعها الى الامور الثابتة للماهية في عالم الواقع الذي هو اوسع من عالم الوجود، مثل الزوجية والفردية في الاعداد، فكل عدد من الازل اما زوج او فرد، فلا يصح أن يقال عدد الاربعة قبل وجوده لم يكن زوجا، حتي يستصحب ذلك في فرض الشك، وهكذا امكان الانسان، فانه ممكن وجد ام لم يوجد، وكذا حسن فعل وقبحه.

هذا ولا يخفى أنه لو تم اشكال المحقق العراقي "ره" فلا يأتي اشكاله في استصحاب عدم كون المشكوك اهليا او سبعا لو فرض كونه موضوع التذكية، فان الاهلية والسبعية من لوازم وجود بعض انواع الحيوانات كالشاة والثعلب.

وكيف كان فالمهم أن استصحاب عدم الاهلية والسبعية لا يثبت كون الحيوان المذبوح غير مذكى، فانه انما ينفي الحصة الخاصة من التذكية المترتبة على عنواني الاهلية والسبعية، ولا ينفي طبيعي التذكية، الا اذا كان هناك عموم يدل على أن كل حيوان مذبوح لا يكون اهليا او سبعا فهو ليس مذكى.

والحاصل أنه لا مجال حينئذ لاستصحاب عدم التذكية مع الشك في خصوصية الحيوان بنحو الشبهة الحكمية او الموضوعية.

ان قلت: اذا فرضنا كون خصوصية الحيوان قيذا لا جزء، فتكون التذكية امرا مقيدا، وهو ذبح الحيوان المخصوص، كذبح ما ليس بخنزير، فاذا شك في كون المذبوح شاة او خنزيرا فلا مانع من اجراء استصحاب عدم تحقق المقيد وهو ذبح ما ليس بخنزير، فيكون نظير ما اذا امر المولى بغسل الوجه بالماء، وشككنا في أن ما غسلنا به الوجه كان ماء ام لا، لتوارد الحاتين فيه

٣١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

مثلا، فلا مانع من جريان استصحاب عدم تحقق المقيّد أي الغسل بالماء. نعم لا يأتي هذا البيان في الشبهة الحكمية لما مر من عدم الشك في الخارج وانما الشك في ما هو الموضوع للحكم.

قلت: الظاهر من الادلة أن الحيوان المذكى محكوم باحكام كالطهارة، وكذا الحلية مع اجتماع بعض الشرائط، دون الحيوان الذي ليس بمذكى، فلو فرضنا أن المذكى كل حيوان مذبوح ليس بكلب ولا خنزير، وشككنا في كون هذا الحيوان المذبح شاة او خنزيرا، وقلنا بأنه لا يجري استصحاب عدم كونه خنزيرا إما لكونه عدما ازليا او كونه من العناوين الذاتية، فلا مجال عرفا لأن نستصحب عدم وقوع ذبح ما ليس بخنزير عليه، فان المشكوك عرفا كونه خنزيرا، لا وقوع ذبح ما ليس بخنزير عليه، فلا يقاس بمورد الشك في تحقق الغسل بالماء.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" في تقريب الاحتمال الثالث أن الذكاة في اللغة بمعنى الاتمام، ففي كتاب معجم مقاييس اللغة: الذكاء يدل على حدة في الشيء ونفاذ، ومن الباب ذكيت الذبيحة، وذكيت النار، والفرس المذكى: الذي يأتي عليه بعد القروح -أي بعد خروج نابه- سنة، يقال ذكى يذكى، والذكاء: سرعة الفطنة.

وفي كتاب العين قلب ذكي، وصبي ذكي، إذا كان سريع الفطنة، وأذكيت الحرب: أوقدتها، والذكاة في السن أن يأتي على قروحه سنة، وذلك تمام استتمام القوة.

وفي لسان العرب "اصل الذكاة في اللغة كلها اتمام الشيء، قال الخليل الذكاء في السن أن ياتي على قروحه- أي خروج نابه- سنة، وذلك تمام استتمام القوة، وايضا: الذكاء تمام ايقاد النار، يقال: ذكيت النار اذا اتممت

اشعالها ورفعتها، وقال ايضا: الذكاء في الفهم أن يكون فهما تاما .
ثم تحول من هذا المعنى الى ماهية اعتبارية وهي الكيفية التي تزهرق بها
روح الحيوان بحيث يكون قابلا للانتفاع منه، وهذه الماهية امر معترف بها
لدى العرف والشرع، وقد اعتبرا لها مصاديق، كالذبح والنحر والصيد، ونحو
ذلك، من الكيفيات المشروعة التي تزهرق بها روح الحيوان، وان كانا قد
يختلفان في بعض تلك المصاديق، والذكي هو الحيوان المتلبس بهذه الماهية
الاعتبارية، ويقابله الميتة، فان الميتة بحسب المعنى الاصلي خصوص ما
مات حتف انفه، ويعبر عنه في الفارسية بـ "مردار" كما في منتهى الارب،
وقد تكرر استعماله بهذا المعنى في القرآن الكريم، كقوله تعالى "انما حرم
عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به"^(١)، وقوله تعالى
"حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به والمنخنقة
والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على
النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق"^(٢)، وقوله تعالى "لا اجد فيما
اوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم
خنزير، فانه رجس، او فسقا أهلّ لغير الله به"^(٣) فانه بقرينة المقابلة مع بقية
اقسام الحيوان الزاهق روحه بغير السبب الشرعي يفهم أن المراد منه ما مات
حتف انفه، وقد تحوّل من هذا المعنى الى ماهية اعتبارية، وهي ما زهرق
روحه بطريقة غير قابلة للانتفاع منه، وان كان يختلف مصاديق هذه الماهية
الاعتبارية باختلاف الأعراف والأديان، وقد اشير الى هذا المعنى في كتب

١ - البقرة الآية ١٧٣ المحل الآية ١١٥

٢ - المائدة الآية ٣

٣ - الانعام الآية ١٤٥

٣١٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

اللغة، ففي الصحاح والقاموس وتاج العروس "الميتة ما لم تلحقه الذكاة" وفي المصباح المنير أن المراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف انفه او قتل على هيئة غير مشروعة، فهو يرى ان المصاديق اعتبارية على نحو متمم الجعل التطبيقي^(١).

اقول: بناء على كلامه من أن موضوع الطهارة والحلّ ماهية اعتبارية، ويكون ذبح الشاة مثلا مصداقا جعليا لها، فمع الشك في جعل شيء مصداقا للتذكية يجري استصحاب عدم جعله مصداقا لها، فيكون حاكما على أصالة الطهارة والحل، فهو نظير أن يجب اكرام القاضي، ويشكّ في شرائط من يكون قاضيا، فيستصحب عدم كون المشكوك قاضيا، وهذا يختلف عما ذكرناه من كون عنوان التذكية المأخوذ في موضوع الخطاب الشرعي بالحلّ مجرد عنوان مشير الى واقع معنونه وهو ذبح الحيوان الخاصّ، فيكون هذا المعنون هو الموضوع للحلّ^(٢).

وأما ذكره من أن التذكية والميتة حقيقتان شرعيتان، فهو غير ثابت لنا، حيث ان الثابت صيرورتهما حقيقة متشرعية، ولم يثبت استعمالهما في لسان

١ - التقرير المخطوط

٢ - ومن هنا تبين عدم كفاية ما في مباحث الاصول ج٣ ص٤٨١: من أن الذكاة بمعنى الطيب وملائمة الطبع وعدم التنفر، كما اتضح ذلك من مثل قوله "كل شيء يابس ذكي" والروايات التي وصف فيها الجلد او الصوف او البيض بكونه ذكيا، ثم انه ومن اطلاق الذكاة في بعض الأخبار على نفس العملية عرفنا أن هذا العنوان البسيط عنوان منطبق على نفس العملية، فالذبح فرد اعتباري للطيب والطهارة، نعم يمكن توجيه الاخبار بنحو آخر، وهو أن يكون المقصود من كون التسمية ذكاة كونها سببا لها، لكن ما ذكرناه اقرب عرفا، ويكون الكلام ظاهرا فيه، فانه لا بد من كون هذا العنوان البسيط حين اخذه في موضوع الحلية ونحوها مجرد عنوان مشير الى واقع معنونه، والا فلو كان ظاهر الخطاب كونه موضوعا للحكم حريجري استصحاب عدم تحقق مصداقه.

اصالة البراءة ٣١٣

الروايات بحدّ يصل الى الحقيقة الشرعية، فعنوان المذكى عنوان مشير الى ما زهق روحه بكيفية شرعية، ولكن لعل الميتة كانت مستعملة بمعنى ما مات حتف انفه، وكان اطلاقها الميتة على ما ذبح بنحو غير شرعي في عدة من الروايات من باب العناية للاحاقه تعبدا بما مات حتف انفه.

وأما ما ذكره من كون معنى الذكاة التمام استنادا الى قول بعض اللغويين وبعض الاستعمالات التي لا تتناسب مع الطيب والنقاء والنزاهة، فمن المحتمل قويا -و ان كان خلاف قول بعض اللغويين- أن ما يكون مبدأه الذكاة يكون بمعنى النزاهة عما يوجب النفرة والشين، وما يكون مبدأه الذكاة يكون بمعنى تمام توقّد النار، ولذا يكون المتعدي في الاول "ذكى تذكية" وفي الثاني "اذكى اذكاء" فحينما يقال "اذكيت الحرب" فيكون بعناية أنه يرى الحرب نارا يتمّ ايقادها، وحينما يقال "صبي ذكي" فكأنه فهمه يفور كالنار.

وقد يستشهد على ما ذكرناه بأنه لا يصدق على الاتمام في كل شيء كالخبائة والقسوة او الكراهة او المحبة التذكية، ولكن يقال لكل شيء نقي وطاهر أنه ذكي حتى الثوب المغسول، لكنه لم يعهد التعبير بتذكية الثوب بدل التعبير بتطهيره، وحلّه ان الاستعمال سماعي وليس قياسيا.

الاحتمال الرابع: ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من أن الذكاة بمفهومها العرفي عبارة عما يساوق النزاهة والنظافة والطهارة، فالتذكية هو التطهير، فيقال ذكّه اي أبقه على طهارته، (كقوله تعالى "اهدنا الصراط المستقيم" بناء على كون معناه الدعاء للابقاء على الهداية)، فانه لو ذبح بغير السبب الشرعي لصار نجسا.

وحيث انه لا وجه لصرف اللفظ عما له من المعنى العرفي إلى معنى جديد

٣١٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

مستحدث، لاحتياجه إلى قرينة مفقودة في المقام، فيكون المراد بها في موارد الاستعمالات الشرعية هو هذا المعنى العرفي، فتكون التذكية هي الطهارة، لا أنها موضوع للحكم بالطهارة، والشاهد عليه أنه لم نعثر على مورد رتب الحكم بالطهارة فيه على التذكية، بحيث يظهر منه أن التذكية غير الطهارة، فهذا مما يشهد بأن المراد بالتذكية هو الطهارة، وتكون الأفعال الخاصة دخيلة في بقاء تحقق الطهارة إلى بعد الموت، وعلى هذا فالشك في قابلية الحيوان للتذكية يعني الشك في طهارته بعد الذبح، ومقتضى الاستصحاب وقاعدة الطهارة بقاء الطهارة، فيكون الأصل متكفلا لإثبات التذكية، لا لنفيها.

فالتذكية بحسب ما نراه هي الطهارة لا غير، فيصح لنا ان نقول انها اسم للمسبب، لا للسبب الذي هو الأفعال الخاصة، وإن أطلق عليها في بعض الأحيان لفظ التذكية، لكنه كإطلاق لفظ التطهير على الغسل، من باب إطلاق لفظ المسبب على السبب وهو كثير عرفا.

ان قلت: انه ورد في الروايات أن ذكاة السمك اخذه من الماء حيا، مع أن تذكية السمك لا تؤثر الا في حليته، والا فهو طاهر، ولو كان ميتة، فكيف تقولون بأن التذكية عين الطهارة.

قلت: نلتزم فيه بكون الاستعمال من باب التنزيل والحكومة، وهذا ليس خلاف العرف بعد ورود التعبير عن السمك بأنه ذكي -أي طاهر- حيّه وميتّه، وبعد فرض أن أثر الطهارة في غير مورد السمك هو حلية الأكل، فهو نظير ما إذا كان المتعارف أن تكون الأجرة على عمل ما ديناراً، فإذا لم يرد الأجير أن يأخذ الدينار وإنما أراد شيئاً آخر، فقد يقول مثلاً: أجرتي أن تكون أخلاقك

حسنة^(١).

اقول: يرد عليه أنه و ان كان لا يبعد أن يكون المعنى الاصلي للذكاة هو النقاء والنزاهة عما يوجب النفرة، لكنه ليس مساوقا للطهارة في قبالة النجاسة، فذكاة السمك بأن لا يكون بنحو يشمئز منه الطبع ولا يكون قابلا للأكل، فان الانصاف أنه لا يحسن بالفرق بين قولنا "ذكاة السبع صيده" وقولنا "ذكاة السمك اخراجه من الماء" فان نقاء الحيوان الزاهق روحه هو أن يكون صالحا للانتفاع به في الجهة الملحوظة كأكله في محلل اللحم كالسمك او لبس جلده في السباع، او كليهما كما في الشاة، كما أنه بناء على كون معنى الذكاة تمام الشيء، فالسمك الزاهق روحه تمامه الذي ينبغي وصوله اليه كي ينتفع به هو أن يكون قد اخرج من الماء حيا.

وكيف كان فقد اتضح مما ذكرناه تمامية الايراد الثاني في عدم جريان استصحاب عدم التذكية، لعدم ثبوت كون معنى التذكية الاحتمال الثاني، الذي يبتني عليه جريان استصحاب عدم التذكية، اذ من المحتمل كون التذكية بالمعنى الثالث، أي تكون عنوانا منطبقا على نفس العملية التي يقوم بها المكلف في مورد حيوان مخصوص من ذبحه او صيده، فان الذكاة وان كانت في أصل اللغة بمعنى الطيب والنقاء والنزاهة عما يوجب النفرة، لكن المحتمل أنها صارت ظاهرة حين توصيف الحيوان بها في ما وقع عليه عملية خاصة مع خصوصية في الحيوان بحيث يصلح بها للانتفاع به بعد موته، ومعه فلا يحرز جريان استصحاب عدم التذكية وحكومته على قاعدة الحل والطهارة، وبذلك يحكم بحلية الحيوان الذي يشك في قابليته للتذكية وطهارته بمقتضى أصالة الحل والطهارة.

الايراد الثالث: ما حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" من أنه لم يثبت كون عدم تذكية الحيوان موضوعا لحرمة اللحم، فلعل موضوعها عنوان الميتة، واستصحاب عدم التذكية لا يثبت عنوان الميتة، فان عمدة ما استدللّ به على حرمة ما ليس بمذكى هو قوله تعالى "الا ما ذكيتم" ولكنه إما استثناء منقطع، باعتبار أن الظاهر من كون المراد بما اكله السبع ما زهق روحه بذلك، كما في العناوين السابقة عليه، فيكون الاستثناء المنقطع بمنزلة الاستدراك، فكأنه قيل "و ما ذكيتموه حلال" فيدلّ على انتفاء الحرمة بالنسبة الى المذكى، ولا يدل على حرمة ما ليس بمذكى، وان كان الاستثناء متصلا، بأن كان المراد من اكل السبع افتراسه، ولو لم يقتله، فمن المعلوم أن عنوان "ما أكل السبع وليس بمذكى" لا يكون موضوعا للحرمة، فهذه الآية تذكر بعض مصاديق موضوع الحرمة، كما في جملة من الخطابات الواردة على مستوى تفهيم الاحكام للعوام، من دون أن تكون بصدد بيان القضية الحقيقية، فلا يمكن استكشاف موضوع الحرمة منها، وأنه هو الحيوان الذي ليس بمذكى، فلعله هو الميتة.

اقول: الانصاف أن العرف يفهم من الآية كون الاستثناء متصلا ، وأن ما أكله السبع الا ما ذكيتم مثال عرفي للحيوان الزاهق روحه وليس بمذكى، كما ان المجيء من السفر في آية التيمم مثال عرفي لعدم وجدان الماء، ويؤيد ذلك الاستشهاد بالآية في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كلّ كلّ شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمرتدية وما أكل السبع وهو قول الله عزوجل إلا ما ذكيتم فإن أدركت شيئا منها وعين تطرف أو قائمة

اصالة البراءة ٣١٧

تركض أو ذنب يمصح فقد أدركت ذكاته فكله^(١).

الايراد الرابع: ما عن الشيخ الأعظم "قده" من أن استصحاب عدم

التذكية معارض باستصحاب عدم كون هذا الحيوان ميتة.

وفيه أنه ان كان موضوع الحرمة خصوص عنوان الميتة، وقلنا بأنه امر وجودي كأن قلنا بأنه زهوق روح الحيوان بسبب غير شرعي، فلا مجال لاستصحاب عدم التذكية، لانه لا يثبت موضوع الحرمة، ولا يكفي مجرد نفي موضوع الحلية في لسان الدليل وهو التذكية، لأن المهم في التنجيز اثبات موضوع الحرمة، ونفي موضوع الحلية لا ينجز الحرمة، وأما ان قلنا بأنه امر عدمي، بأن قلنا بأنه عنوان مركب من زهوق الروح وعدم وقوع التذكية عليه حال حياته او قلنا بأن موضوع الحرمة في لسان الدليل هو ما ليس بمذكى، فيجري استصحاب عدم التذكية بلا معارض، لأن استصحاب عدم كونه ميتة لا يثبت كونه مذكى حتى ينفي به حرمة، لأن استصحاب عدم الضد لا يثبت وجود ضده الآخر، ومجرد ورود رواية تدل على حرمة الميتة لا يعني كفاية استصحاب عدم كون المشكوك ميتة لنفي حرمة، حيث ان هذا الاستصحاب انما ينفي شخص الحرمة الطارئة على عنوان الميتة ولا ينفي طبيعي الحرمة، فلا ينافي اثبات الحرمة باستصحاب عدم كونه مذكى، نعم لو ورد انه كل حيوان حلال الا الميتة، فاستصحاب عدم كونه ميتة يثبت موضوع الحلية.

والحاصل أنه يلزم في الضدين ملاحظة أنه ما هو الموضوع للاثر الشرعي منهما، فلو قال الشارع "كل حيوان حلال الا الميتة، فيستصحب عدم كونه

٣١٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ميتة بلا معارض، ولو قال "كل حيوان ليس بمذكي فهو حرام" فيستصحب عدم التذكية بلا معارض، ولو ورد في الخطاب الشرعي "كل حيوان ليس بمذكي فهو حرام" وورد في خطاب آخر "حرم عليكم الميتة" فاستصحاب عدم كونه ميتة انما ينفي الحرمة المترتبة على الميتة، وهذا لا يكفي في الحلية، بل يمكن اثبات طبيعي الحرمة باستصحاب عدم التذكية.

الايراد الخامس: ما ذكره بعض الأعلام "قده" ومحصله بتوضيح منّا أن النصوص مختلفة، فبعضها تدلّ على حرمة ما ليس بمذكي، كقوله تعالى "الا ما ذكيتم"^(١)، وبعضها تدلّ على حرمة الميتة، منها صحيحة الحلبي قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة وأكل ثمنه^(٢)، وصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) في العجين من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة^(٣)، وموثقة سماعة قال: سألته عن أكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت^(٤) والفراء فقال لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة^(٥)، وحينئذ فإما ان تتعارض النصوص في كشف الموضوع الواقعي للحرمة او أن العرف يستظهر أن الموضوع للحرمة يناسب أن يكون امرا وجوديا وهو الميتة، ويكون هو المقتضي للحرمة، وعليه فلامجال لاثبات حرمة الاكل باستصحاب عدم

١ - عنوان الميتة الوارد في تلك الآية ليس موضوعا للحرمة جزما، حيث انه بقرينة المقابلة مع المتردية ونحوها يكون بمعنى ما مات حتف انفه وليس ذلك موضوع الحرمة جزما، وهكذا قوله تعالى "حرم عليكم الميتة" لمقابلتها مع ما أهلّ لغير الله،

٢ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٩٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ١٠٠

٤ - في مجمع البحرين الكيمخت جلد الميتة المملوح.

٥ - وسائل الشيعة ج ٢٤ ص ٩٠

التذكية^(١).

وفيه أنه لم يحرز انعقاد ظهور لفظ الميتة في الروايات في اكثر مما مات حتف انفه، ولا ريب في عدم كون ما مات حتف انفه موضوع حرمة الأكل، فيكون المحكم ظهور آية "الا ما ذكيتم" و"لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه" ومثل صحيحة زرارة السابقة.

بل لو قلنا بأن لفظ الميتة كان ظاهرا في زمان صدور الروايات في ما مات بكيفية غير مشروعة، فاحتمال كونه موضوع حرمة الاكل وان كان موجودا، لكن حيث ان ظاهر القرآن الكريم كون موضوع الحرمة ما ليس بمذكى، فيرى العرف تقدم ظهوره على الروايات، لكونه المصدر الاصلي للتشريع، وتكون الروايات في امتداده.

ومنه ظهر الجواب عن صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يدا أو رجلا فذروه فإنه ميت وكلوا ما أدركتم حيا وذكركم اسم الله عليه، ونحوها صحيحة عبد الرحمن بن ابن ابي عبد الله وصحيحة زرارة^(٢)، فانه وان كان الجزء المبان من الحي فرد تعديا للميتة، لا فرد حقيقيا، فيستظهر العرف من هذه الروايات كون التنزيل بلحاظ الحكم الثابت للميتة وهو حرمة الاكل، لكن الظهور الكتابي مقدّم.

الايراد السادس: ما يقال من أنه حتى بناء على كون التذكية امرا بسيطا مسببا عن ذبح الحيوان القابل، فلا يجري استصحاب عدم التذكية لكونه من قبيل الاستصحاب في العدم الازلي، فان المقسم للمذكى -الذي هو موضوع

١ - منتقى الأصول ج ٤ ص ٥٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٣٧٦

٣٢٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الحلية- وما ليس بمذكى -الذي هو موضوع الحرمة- هو الحيوان الزاهق روحه، فلا يصدق على الحيوان الحي أنه مذكى او ليس مذكى، الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، كما يقال بأن المقسم لكون الدم دم حيض او عدم كونه دم حيض هو الدم الخارج، فالدم الذي في العروق لا يصدق عليه أنه دم حيض او ليس بدم حيض الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

وان شئت قلت: ان المذكى هو الحيوان الذي كان زهوق روحه مستندا الى السبب الشرعي، والحالة السابقة المتيقنة لعدم استناد زهوق الروح الى السبب الشرعي تكون بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وكلما كان كذلك فيكون من استصحاب العدم الأزلي، فمن لا يعترف بجريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية لا يمكنه اجراء هذا الاستصحاب.

وفيه أن الظاهر عرفا كون سلب التذكية عن الحيوان الحي من باب السالبة بانتفاء المحمول، وهذا لا ينافي انصراف التعبير بالحيوان الذي ليس بمذكى الى الحيوان الزاهق الروح، ولكن انصراف الاطلاق اليه لا ينافي كون التصريح بخصوص الحالة السابقة العدمية لتذكية الحيوان من السالبة بانتفاء المحمول، فقد يسأل من اشترى شاة فيقول "هل ذكيتم الشاة" فيقال في جوابه "لم نذكها بعد، وانما نذكيها بعد ساعة" وعليه فلا يكون استصحاب عدم تذكيته من قبيل الاستصحاب في العدم الازلي، وهذا يعني أن الموضوع للتذكية ليس هو زهوق الروح، وحينئذ فبناء على كون التذكية امرا بسيطا مسببا عن ذبح الحيوان القابل فيجري استصحاب عدم التذكية سواء المأخوذ في الموضوع عدمها المحمولي أي عدم اتصاف الحيوان بالتذكية او عدمها النعتي أي اتصافه بعدم التذكية، ولا يتوقف جريان الاستصحاب على القول بجريان الاستصحاب في العدم الازلي.

هذا اذا اضيف عدم التذكية في خطاب الحرمة الى ذات الحيوان، وأما لو

اضيف في خطاب الحرمة الى الحيوان الزاهق الروح، كأن قيل "الحيوان الزاهق روحه اذا لم يكن مذكى فهو حرام"، فظاهر اخذ عرضين لجوهر واحد في موضوع الحكم اخذهما في موضوع الحكم في عرض واحد، كما هو كذلك في التكوين، فيكون موضوع الحرمة مركبا من عدم كون الحيوان مذكى وزهوق روحه، واحتمال كون المأخوذ في موضوع الحرمة عدم اتصاف الحيوان الزاهق الروح بما هو كذلك بكونه مذكى، خلاف الظاهر، ولو فرض وجود قرينة على ارادة هذا الخلاف للظاهر احتجنا الى الاستصحاب في العدم الأزلي، ولو قامت زيادة على ذلك، قرينة على كون المأخوذ في الموضوع العدم النعتي، اي اتصاف الحيوان الزاهق الروح بما هو كذلك بعدم كونه مذكى، كان مقتضى استصحاب العدم الأزلي عدم اتصافه بعدم كونه مذكى، فينفى به موضوع الحرمة، ولكنه اشدّ مخالفة للظهور، لأنه نظير ان يستظهر من قول المولى "ان كان العالم عادلا فأكرمه" او "اكرم العالم العادل" لزوم اتصاف العالم بما هو عالم بالعدالة، فيقال بأنه لو احرز فعلا كون زيد عالما، واستصحب بقاء عدالته قبل صيرورته عالما فانه لا يمكن ان يثبت به موضوع وجوب الاكرام وهو اتصاف العالم بالعدالة، فانه وان ادعاه السيد الامام "قده" في موضع، لكنه خلاف الظاهر جدا.

وكيف كان فتحصل مما ذكرناه في الصورة الثانية وهو الشك في حلية الحيوان المذبوح لاجل الشك في قابليته الذاتية للتذكية هو الحكم بالحلية بالذبح.

الصورة الثالثة: الشك في طرؤ مانع عرضي عن قابلية الحيوان للتذكية،

سواء كان بنحو الشبهة الحكمية كما لو شك في كون شرب الشاة لبول الانسان مثلا مانعا عن قبوله للتذكية، او بنحو الشبهة الموضوعية كما لو شك

٣٢٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

في صيرورته جلالا او موطوءا، ففي الشبهة الحكمية ان كان عموم يثبت قابليته للتذكية كما هو موجود في الحيوان الاهلي والسباع فهو المرجع والا فيجري فيه استصحاب عدم التذكية بناء على كونها امرا بسيطا مسبا.

ومن الغريب ما في مصباح الاصول من أنا اذا شككنا في انّ الجلل الحاصل مانع عن التذكية أم لا، فيرجع إلى أصالة عدم تحقق المانع^(١)، فان الشك راجع الى بقاء الحكم الشرعي بأنه لو ذبح صار مذكى، واستصحاب عدم مانعية الجلل عن بقاءه ليس اصلا موضوعيا بالنسبة اليه، فالمهم ملاحظة جريان استصحاب نفس الحكم بأنه لو ذبح يصير مذكى، ولكنه يبتني على القول بجريان استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية، وهو لا يقول به كما هو الصحيح، كما يبتني على القول بجريان الاستصحاب التعليقي وهو لا يقول به مطلقا، ونحن ايضا لا نقول به الا فيما اذا كان الحكم التعليقي مجعولا كذلك من قبل الشارع، كما لو قال "العنب يحرم اذا غلا" فلا يجري في ما لو قال المولى "العنب المغلي حرام" فان قولنا مشيرا للعنب "أنه اذا غلا يحرم" انتزاع عقلي يمكن فرضه عند وجود احد جزئي موضوع الحكم واستصحابه لاثبات الحكم الشرعي عند وجود جزئه الآخر اصل مثبت، ولعل المقام من هذا القبيل بأن قال الشارع "اذا ذبح الحيوان الذي ليس بحلال يصير مذكى"، وأما قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة في جلود السباع "اذا رميت وسميت فانتفع بجلده" فان كان وحده كان كاشفا عن الحكم التعليقي، ولكنه مذيّل بقوله "و أما الميتة فلا".

وعليه فان قلنا بأن التذكية امر مسبب من ذبح الحيوان القابل فيجري استصحاب عدم التذكية، بخلاف ما لو قلنا بأن التذكية عنوان منطبق على

اصالة البراءة ٣٢٣

فعل المكلف فانه كما مرّ لا يجري استصحاب عدم التذكية، ويكون المرجع قاعدة الحل والطهارة.

وأما في الشبهة الموضوعية فلا اشكال في جريان استصحاب عدم المانع، حتى ولو كانت التذكية امرا مسببا فان الظاهر كونه مسببا شرعيا فيمكن اثباته بالاصل الموضوعي، بل ولو احتملنا كونه مسببا عقليا مبهما فحيث لا يعرف وجوده ولا اسبابه الا من قبل الشارع فيرى العرف كون اثباته باجراء الاصل في موضوعه مشمولاً لخطاب الاصل، ولا يراه العرف اصلا مثبتا، كما هو الحال في اجراء الاصل الموضوعي في الطهارة المقابلة للنجاسة او الحدث، بناء على ما قد يقال من كونها من الامور التكوينية كما هو مختار الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية "قدهما" في الطهارة والنجاسة.

نعم اذا توارد في الحيوان حالتا الجلل وعدمه وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فتصل النوبة الى جريان استصحاب عدم التذكية لو قلنا بكونها امرا مسببا شرعيا او عقليا.

الصورة الرابعة: الشك في تحقق التذكية بعد احراز قابلية الحيوان للتذكية

سواء كان بنحو الشبهة الحكمية كما لو ذبحه كافر مع التسمية، او بنحو الشبهة الموضوعية كما لو شك في وقوع الذبح بشرائطه.

ففي الشبهة الحكمية اذا كان اطلاق في دليل سببية الذبح مثلا للتذكية كما هو الظاهر من قوله تعالى "فكلوا مما ذكر اسم لله عليه" او قوله (عليه السلام): اذا فرى الاوداج فكل، فينفى به اعتبار هذا الشرط المشكوك، وأما قوله تعالى "الا ما ذكيتم" فلا يمكن الاستدلال باطلاقه، فان معنى التذكية مبهم كالتيميم، فانطباقه على موارد الذبح مع الاخلال بالشرط المشكوك غير معلوم، فلا يمكن التمسك به لنفي شرطية الشرط المشكوك.

٣٢٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وان لم يكن اطلاق في البين فتصل النوبة الى الاصل العملي، فان قلنا بكون التذكية امرا بسيطا مسببا فيجري استصحاب عدم التذكية، ودعوى (وجود اصل حاكم عليه، وهو إما استصحاب عدم تقييد موضوع التذكية التي هي مسبب شرعي بهذا القيد الزائد وبذلك يثبت الاطلاق في موضوعها، او أصالة البراءة عن شرطيته) غير متجهة، أما اثبات الاطلاق باستصحاب عدم التقييد -فمضافا الى ابتناؤه على كون الاطلاق هو عدم التقييد، وكذا ابتناؤه على انكار الانحلال في الجعل والا فمن يعترف بالانحلال في الجعل في الاطلاق الشمولي فجعل التذكية في الذبح بالحديد معلوم وفي الذبح بغير الحديد مشكوك، وليس جعله فيه اثرا شرعيا لعدم تقييد موضوع الجعل - يرد عليه أن ثبوت التذكية في مورد الذبح بغير الحديد الذي يعني الانحلال في مرحلة المجمعول وتطبيق الجعل على موضوعاته يكون لازما عقليا لعدم تقييد الجعل وليس اثرا شرعيا له، ولذا لو شك في كون موضوع حرمة الاكرام الفاسق او الفاسق المتجاهر، فلا يصح عرفا اجراء استصحاب عدم تقييد موضوع جعل الحرمة بقيد المتجاهر لغرض تنقيح اطلاق موضوع حرمة الاكرام، واما البراءة عن الشرطية فلا تثبت تحقق التذكية عقيب الذبح بغير الحديد لعدم كونها اصلا منقحا لموضوع التذكية، فان البراءة عن التقييد لا تثبت الاطلاق وثبوت الاثر أي التذكية للذبح بغير الحديد، كما أن البراءة عن شرطية العربية لا تثبت ترتب الزوجية في العقد الفارسي الا بنحو الاصل المثبت.

وأما لو قلنا بكون التذكية اسما للسبب، فيكون مرجعه الى الشك في كون موضوع حلية الاكل لحم الحيوان المذبوح مطلقا او لحم الحيوان المذبوح بالحديد، وأن موضوع حرمة الاكل هل هو الحيوان الذي ليس بمذبوح او ليس بمذبوح بالحديد، فتجري البراءة عن حرمة أكل المذبوح بغير الحديد

كما تجري فيه قاعدة الطهارة، وأما البراءة عن تقيد موضوع الحلية بالذبح بالحديد، فاثبات آثار جعل الحلية للمذبوح بغير الحديد بهذه البراءة من الاصل المثبت، كما مر نظيره آنفاً، وأما التأمين عن حرمة المذبوح بالحديد فهو يحتاج الى اجراء اصل البراءة عن حرمة مباشرة، كما ان اثبات طهارته يحتاج الى اجراء قاعدة الطهارة فيه، والا فليست البراءة عن شرطية الذبح للحلية اصلا موضوعيا بالنسبة الى نفي حرمة المذبوح بغير الحديد، وأما البراءة عن موضوعية مطلق المذبوح للحرمة فليست الا براءة عن حرمة المذبوح بغير الحديد.

هذا كله في الشبهة الحكمية من الصورة الرابعة، وأما في الشبهة الموضوعية فيجري استصحاب عدم تحقق الذبح بشرائطه بلا اشكال، وبذلك يثبت حرمة اكله، ان لم يكن اصل حاكم عليه كما لو كان البايع مسلما، ولو شك في اسلام الذابح في غير بلاد المسلمين فيجري استصحاب عدم اسلامه، وكثيرا ما لا يتوقف جريانه على قبول الاستصحاب في العدم الازلي، حيث نجري استصحاب عدم اسلام آباءه وبذلك يثبت كفره شرعا. نعم اذا كان لحم مطروح لا يدري هل هو جزء من هذه الشاة الميتة جزما او من تلك الشاة المذكاة جزما فقد يقال بأن استصحاب عدم تذكية تلك الشاة التي يكون هذا اللحم جزءا منها يكون من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، فلا يجري هذا الاستصحاب، فيحكم بحلية هذا اللحم، ولكن الصحيح عندنا جريان الاستصحاب في الفرد المردد، كما سنبينه ان شاء الله في بحث الاستصحاب.

بل الحكم بالحرمة في مشكوك التذكية في الشبهة المصادقية للصورة الرابعة مستفاد من الروايات الواردة في التفصيل في اللحم المشكوك بين ما اذا اشترى من بايع مسلم فيجوز اكله وبين ما لو اشترى من غيره فلا يجوز

٣٢٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

اكله أن جواز الاكل بحاجة الى احراز التذكية ولو تعبدا، ففي صحيحة ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر (عليه السلام) عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدرى ما صنع القصابون فقال كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه^(١).

ويشهد له ايضا معتبرة عيسى بن عبد الله (القمي)^(٢) قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صيد المجوس فقال لا بأس إذا أعطوكه حيا والسمك أيضا وإلا فلا تجوز شهادتهم عليه إلا أن تشهده^(٣)، فممنوع من اكل السمك مع الشك في اخراج المجوسي له من الماء حيا، وهذا الغاء لجريان استصحاب بقاء حياته الى زمان اخراجه من الماء لو جرى في نفسه وقتلنا بعدم معارضته مع استصحاب عدم اخراجه من الماء الى زمان موته.

حكم مشكوك التذكية بلحاظ النجاسة

هنا جهات من البحث:

الجهة الاولى: ينبغي أن نشير اولاً الى أنه ذهب بعضهم الى أن النجس هو خصوص ما مات حتف انفه، دون مطلق ما مات بسبب غير شرعي، فلو ذبح كافر شاة من دون تسمية، حرم لحمها ولكنها لا يحكم بنجاسته، لأن

١ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص ٧٠

٢ - هو من الاجلاء لما روى الكشي عن حمدويه بن نصير، قال: حدثنا محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن يونس بن يعقوب، قال: وحدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن يعقوب، قال: دخل عيسى بن عبد الله القمي على أبي عبد الله (عليه السلام) فأوصاه بأشياء، ثم ودعه وخرج عنه، فقال لخادمه: ادعه، فانصرف إليه فأوصاه بأشياء ثم ودعه وخرج عنه، فقال لخادمه ادعه، فانصرف إليه فأوصاه بأشياء، ثم قال له: يا عيسى بن عبد الله، إن الله عز وجل يقول: "و أمر أهلك بالصلاة" وإنك منا أهل البيت.

٣ - وسائل الشيعة ج٢٣ ص ٣٨٦

اصالة البراءة ٣٢٧

الوارد في الروايات نجاسة الميتة، ولم يظهر نقل الميتة من معناها اللغوي الذي هو بمعنى الموت حتف الانف الى المعنى الشرعي، كما لم يثبت اجماع تعبدي على كون الميتة الشرعية محكومة بحكم الميتة اللغوية، وهذا ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" في بعض ابحائه السابقة، وان عدل عن ذلك والتزم بظهور الميتة في الروايات في الماهية الاعتبارية وهي زهوق روح الحيوان بكيفية غير مشروعة.

وبناء على هذا القول فما يعلم بعدم كونه مذكى يكون محكوما بالطهارة، فكيف بمشكوك التذكية، ولكن الانصاف أن الجزم بصيرورة الميتة في عصر الأئمة (عليهم السلام) حقيقة شرعية فيما زهق روحه بكيفية غير شرعية مشكل، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الميتة وان كانت بمعنى ما مات حتف انفه، ولكن ورد الحكم في عدة من الروايات بنجاسة الجيفة، وعنوان الجيفة يشمل حتى المذكى، وانما يحكم بطهارته لأجل المخصص^(١)، وفيه أن الظاهر ولا اقل من كونه المحتمل انصراف الجيفة الى ما مات حتف انفه وقد انتن ريحه، فلا شاهد على شمولها لغير المذكى، لكن يمكن التمسك بموثقة سماعة قال سألته عن جلود السبع أ ينتفع بها فقال: اذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا^(٢)، فان ظاهر التقييد بقوله "و سميت" هو أنه لو لم يتحقق التذكية الشرعية فلا ينتفع بجلد السباع، ومن الواضح ان نكته تنحصر في النجاسة، والا فلا أثر آخر لمذكى السباع غير الطهارة، حيث يحرم اكله والصلاة فيه، كما يمكن التمسك باطلاق التنزيل في معتبرة اسحاق بن عمار عن جعفر (عليه السلام) أن عليا (عليه السلام) كان يقول

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢ ص ٤٦٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٨٩

٣٢٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم وإذا ذبح المحل الصيد في جوف الحرم- فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم^(١).

الجهة الثانية: بناء على ما هو المشهور الصحيح من الحكم بنجاسة ما ليس بمذكي، فان قلنا بكون موضوع النجاسة هو نفس هذا العنوان، كما هو مدعى صاحب الكفاية -تمسكا بالاجماع الذي مرت المناقشة فيه- فيجري فيه ما مرّ حول حرمة الاكل حرفا بحرف.

لكن لو قلنا بكون موضوع النجاسة هو الميتة إما جزما او احتمالا، فيقع الكلام في امكان اثبات كون المشكوك ميتة باستصحاب عدم تذكّيته، فقد منع عن ذلك جماعة، منهم السيد الخوئي "قده" حيث قال إنّ المترتب على أصالة عدم التذكية خصوص حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة فيه دون النجاسة، لأنّ حرمة أكل اللحم مترتبة على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى "إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ" وهكذا عدم جواز الصلاة، بخلاف النجاسة، فإنّها مترتبة على عنوان الميتة، والموت في عرف المتشعبة -على ما صرح به مجمع البحرين^(٢)- زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي، كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق ونحوها، فيكون أمراً وجودياً، ولا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية، وعليه فيجري استصحاب عدم تذكّيته لاثبات حرمة اكله او الصلاة فيه، كما يجري استصحاب عدم كونه ميتة لنفي نجاسته، والعلم الاجمالي بمخالفة احد الاصلين للواقع ليس بقادح، ما دام لا يلزم من جريانها الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، فإنّ

١- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ١٢٢ ص ٤٣٢

٢ مجمع البحرين ج ٢ ص ٢٢٣ وفيه: الموت ضدّ الحياة. وفي المصباح المنير: ٥٨٤ الميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئة غير مشروعة

التفكيك بين اللوازم في الاصول العملية غير عزيز، كما في المتوضئ بمائع مردد بين الماء والبول مثلاً، فإنه يجري في حقه استصحاب بقاء الطهارة من الخبث وبقاء الحدث.

وأما ما استدل به المحقق الهمداني "قده" على كون النجاسة مترتبة على عدم التذكية، من ذيل مكاتبة قاسم الصيقل قال: كتبت إلى الرضا (عليه السلام) أني أعلم أعماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي فأصلي فيها فكتب إلي اتخذ ثوبا لصلاتك، فكتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) كنت كتبت إلى أبيك بكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب إلي كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس^(١)، باعتبار أن مفهوم الجملة الشرطية في الذيل أنه لو لم يكن ذكياً ففيه بأس، والمراد بالباس النجاسة، لأنها هي المسؤل عنها في المكاتبة.

وفيه أنه لا يظهر منه أكثر من التأكيد على فرض السائل، لا تبين موضوع النجاسة، ولذا ذكر قيد الوحشي مع عدم دخله في الحكم قطعاً، مضافاً إلى جهالة قاسم الصيقل.

فتحصّل أنّ مقتضى أصالة عدم التذكية إذا جرت في مورد إنّما هي حرمة أكل اللحم وعدم جواز الصلاة في جلده، وأمّا النجاسة فهي غير مترتبة على هذا الأصل، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة. وعلى هذا يحمل ما أفاده الشهيد "قده"^(٢) من أنّ الأصل في اللحوم هي الحرمة والطهارة^(٣).

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٦٢

٢ - الروضة البهية ج ١ ص ٤٩

٣ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣١٤

٣٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

اقول: ما ذكره من اختصاص موضوع النجاسة في الروايات بالميتة منافٍ لما نقلناه عنه آنفاً من اشمال عدة من الروايات على نجاسة الجيفة وهي تشمل حتى المذكى اذا اتن، وانما التزمنا بطهارته بالتخصيص، وان ناقشنا في كلامه.

وأما استشهاده على كون الميتة ما استند موته الى سبب غير شرعي^(١)، بكلام مصباح المنير فغير متجه، لعدم حجية قول اللغويين، خاصة مع عدم كونهم في مقام بيان الدقائق التي هو بصدد اثباتها، الا اذا كان بصدد ابداء الاحتمال، ولكنه غير تامّ فقهيًا، كما سيأتي، والمهم أنه بعد عدم دليل على كون موضوع النجاسة ما ليس بمذكى، واحتمال أن موضوعها الميتة، فحتى ولو كانت الميتة بمعنى ما مات ولم يستند موته الى السبب الشرعي، او ما مات ولم يقع عليه التذكية، لم يمكن احرازها باستصحاب عدم التذكية، حيث ان المحتمل كون معناها بسيطاً منتزعا من هذين الجزئين، بل هذا هو الظاهر من الكلمات المفردة كالميتة، وعليه فيتم ما ذكر من أن استصحاب عدم التذكية لا يثبت النجاسة.

وينبغي ذكر ايرادين على كلام السيد الخوئي "قده" والجواب عنهما:

الايراد الاول: ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أن النجاسة كما ترتبت

في النصوص على عنوان الميتة، كذلك ترتبت على عنوان الميت وعنوان ما

١ - لا بد أن يريد أن الميتة ما استند موته الى السبب غير الشرعي ولو بنحو جزء السبب، والمذكى ما استند موته الى السبب الشرعي وحده، وذلك لأن الصيد اذا استند موته الى مجموع السبب الشرعي وغير الشرعي، كما لو تقارن رمى مسلم سهما الى صيد مع ترديّه من شاهق فاستند موته الى مجموعهما، فلا اشكال في أن مقتضى روايات الصيد كونه ميتة، مع أنه لا يستند موته الى التردي فقط.

اصالة البراءة ٣٣١

مات ونحوهما، ومن الواضح ان عنوان الميت او ما مات عنوان مطلق يشمل كل غير ذي روح، سواء كان زهاق روحه حتف انفه أو بسبب شرعي أو غير شرعي، ومقتضاه نجاسة المذكي كغير المذكي، لكن قيام الدليل على اخراج المذكي عنه يستلزم تقييد موضوع الحكم بغير المذكي، ولازم ذلك أخذ عدم التذكية في موضوع النجاسة.

على أن مفهوم موثقة "إذا رميت وسميت فانتفع بجلده" هو أنه اذا لم يتحقق التذكية فيحرم الانتفاع بجلده، وظاهره أن نكته النهي هو نجاسته، فيدل على نجاسة ما ليس بمذكي.

نعم ذكر في آخر البحث أنه بعد اختلاف النصوص في موضوع النجاسة كاختلافها في موضوع الحرمة، فإما أن نجزم بأن العرف يحكم في مثل هذه الموارد بأن الموضوع هو الأمر الوجودي وهو الميتة، او لا اقل من أن نشك في الموضوع، فلا يمكننا إثبات النجاسة باستصحاب عدم التذكية^(١).

اقول: ما اشتمل على عنوان الميت ثلاث روايات فيما نعلم:

١- رواية زرارة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) بئر قطرت فيها قطرة دم أو خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير في ذلك كله واحد ينزح منه عشرون دلوا فإن غلب الريح نزحت حتى تطيب^(٢).

٢- رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) بئر يستقى منها ويتوضأ به وغسل منه الثياب وعجن به ثم علم أنه كان فيها ميت قال لا بأس ولا يغسل منه الثوب ولا تعاد منه الصلاة^(٣).

١ - منتقى الأصول ج٤ ص٥٣

٢ - وسائل الشيعة ج١ ص١٧٩

٣ - وسائل الشيعة ج١ ص١٧١

٣٣٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

٣- صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل تصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا بأس^(١).

أما الروايتان الاوليان فمن المحتمل أن يكون الميت فيهما بتشديد الياء، وهو ظاهر في الانسان الميت، على أنه لو كان بتخفيف الياء وتسكينه، وكان ظاهرا في الحيوان الميت، فالمتبادر منه عرفا ليس مطلق ما زهق روحه ولو بكيفية شرعية حتى يخرج منها المذكى بالمخصص المنفصل، فهو إما ما مات حتف انفه او غايته أن يكون بمعنى ما زهق روحه بغير كيفية شرعية. وأما الرواية الثالثة فان ظاهرها وان كان هو نجاسة الحمار الميت على تأمل فيه، لكن لا ريب في انصرافه عن المذكى خصوصا أن موردها الحمار الذي لا يذكى عادة.

وأما عنوان ما مات فقد ورد في بعض روايات نزح البئر أنه ان وقع فيه حيوان فمات فيه فينزح منه كذا او أنه ان مات فيه حيوان فينزح منه كذا، فلا ريب في انصرافه فيما مات بالوقوع في ماء البئر. وأما موثقة سماعة فانه قوله "اذا رميت وسميت فانفج بجلده" مذيل بقوله "و أما الميتة فلا" فلا يدري هل موضوع النجاسة هو عنوان ما ليس بمذكى، او عنوان الميتة، ودعوى كون الظاهر من سياق هذه الجمل أن الذيل تابع لمفهوم الجملة الشرطية المذكورة في الصدر ليس بواضح.

الايراد الثاني: ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" ومحصله بتوضيح منا أن منشأ كلام السيد الخوئي "قده" أنه فرض كون المذكى ما استند زهوق روحه

اصالة البراءة ٣٣٣

الى سبب شرعي، والميتة ما استند زهوق روحه الى سبب غير شرعي، فذكر أن استصحاب عدم استناد زهوق الروح الى السبب الشرعي لا يثبت استناده الى السبب غير الشرعي الا بنحو الاصل المثبت، ولكن لا يتم ذلك في الذبح وان تمّ في الصيد.

توضيح ذلك أن المستفاد من الروايات أن المذكي في مورد الذبح ما مات ووقع عليه الذبح حال الحياة، والميتة في قبال ذلك، فهي ما مات ولم يقع عليه الذبح حال الحياة، ولم يؤخذ في تذكية المذبوح استناد زهوق روحه الى السبب الشرعي أي الذبح، وبالتالي لم يؤخذ في كونه ميتة استناد زهوق روحه الى سبب غير شرعي أي غير الذبح، فيكفي في تذكية الحيوان وقوع الذبح عليه بشرائطه حال حياته، وان وقع بعد ذلك من شاهق او وقع في الماء فمات، وذلك اخذا باطلاقات الذبح، وخصوص صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: وإن ذبحت ذبيحة فأجدت الذبح فوقعت في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكل، ولا يعارضها رواية علي بن إبراهيم عن أبيه عن أبي هاشم الجعفري عن أبيه عن حمran بن أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث أنه سأله عن الذبح فقال إن تردى في جب أو وهدة من الأرض فلا تأكله ولا تطعم فإنك لا تدري التردى قتله أو الذبح^(١)، لضعف سندها بجهالة والدايي هاشم الجعفري، وعلى فرض التعارض يكون المرجع هو الاطلاقات، وعليه فالمذكي في الذبيحة ما زهق روحه ووقع عليه الذبح مع الشرائط حال حياته، والميتة ما زهق روحه ولم يقع عليه الذبح مع الشرائط حال حياته، وحينئذ فبضم استصحاب عدم وقوع الذبح بشرائطه على الحيوان الى احراز زهوق

٣٣٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

روحه فعلا يثبت لنا كونه ميتة، فيحكم بنجاسته.

وهذا بخلاف ما يحتمل تذكّيته بالصيد فانه استفيد من الروايات أنه يعتبر في تذكّية الصيد استناد زهوق روحه الى الصيد، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن رجل رمى صيدا وهو على جبل أو حائط فيخرق فيه السهم فيموت فقال كل منه وإن وقع في الماء من رميتك فمات فلا تأكل منه^(١)، فيتم فيه كلام السيد الخوئي "قده".

وفيه أنه حتى لو قيل بأن الميتة ما مات ولم يقع عليه الذبح حال حياته فلم يثبت كونه بنحو التركيب، فلعله عنوان بسيط منتزع منهما، كعنوان العمى الذي هو عنوان بسيط منتزع من عدم البصر وقابلية المحل، فلا يجدي احراز القابلية للبصر فعلا مع استصحاب عدم البصر لاثبات عنوان العمى، وهذا هو المتناسب مع كون اللفظ مفردا لا جملة.

على أن التفصيل بين ما تكون تذكّيته بالذبح وبين ما تكون تذكّيته بالصيد فيما ذكره من كون الميتة في الاول مركبا من زهوق الروح ومن امر عدمي، أي عدم ذبحه حال حياته، وفي الثاني مركبا من زهوق الروح واستناده الى سبب غير شرعي، مما لا محصل له، اذ يرد عليه اولاً: أنه يستلزم كون عنوان الميتة مشتركا لفظيا، فكان في ما لا يقبل الصيد كالشاة الاهلية بمعنى ما مات ولم يقع عليه الذبح حال حياته، وفيما يقبل الصيد فكان يمكن اثبات كون المشكوك التذكّية منها ميتة باستصحاب عدم الذبح، مع أنه خلاف الظاهر، فان لفظ الميتة مشترك معنوي بينه وبين ما يقبل الصيد كالظبي، فتكون الميتة ما زهق روحه ولم يذكّ، ولا ينافيه اختلاف كيفية التذكّية في الحيوانات.

وثانيا: ما ذا يقال بالنسبة الى ما يقبل الصيد كالظبي، فانه قابل للذبح ايضا، ولو ذبح فلا يحتاج الى استناد موته الى الذبح، فلا يمكن أن يكون الميتة فيه ما استند موته الى سبب غير شرعي.

وعليه فلا يبعد التفصيل في مشكوك التذكية بالحكم بطهارته وان حرم اكله في موارد جريان استصحاب عدم التذكية - كما في الشبهة الموضوعية من الصورة الرابعة من الصور السابقة- وقد يتوهم أن نتيجة ذلك جواز شرب ماء اللحم المشكوك التذكية، لكنه ليس بصحيح، لعدم استهلاك دهن ذلك اللحم المنتشر في ماء اللحم.

الجهة الثالثة: ان ما ذكرناه من الحكم بطهارة مشكوك التذكية كان ناشئا عن عدم احراز كون موضوع النجاسة هو ما ليس بمذكى او الميتة، لا ما قد يظهر من السيد الخوئي "قده" من كون موضوعها الميتة وأنها عنوان وجودي بشهادة المصباح المنير، وهذا ما يوجب وقوعنا في مشكلة، وهي: أنه لو لاقى الجلد المشكوك التذكية مثلا للنجس، فيعلم بجامع نجاسته المرددة بين كونها نجاسة ذاتية تبقى بعد غسله بالماء، وذلك فيما اذا لم يكن مذكى واقعا، وبين كونها نجاسة عرضية ترتفع بغسله بالماء، فمقتضى استصحاب القسم الثاني من الكلبي بقاء نجاسته بعد غسله بالماء، نعم لو كان النجس بالذات يتنجس بالملاقاة، كان استصحاب النجاسة من استصحاب القسم الثالث من الكلبي، حيث انه يحتمل ان يكون مع النجاسة الزائلة بالغسل نجاسة ذاتية، لكن هذا الاحتمال غير عرفي.

وهذا من استصحاب الحكم الجزئي الجاري في الشبهة الموضوعية، والمختار جريانه، خلافا للسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما".

نعم لو احرز كون موضوع النجاسة الذاتية هو الميتة امكن نفيها

٣٣٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

باستصحاب عدم كونه ميتة، وينقح بذلك موضوع ما يطهر بالغسل، فان كل شيء جامد نجس يطهر بالغسل الا اذا كان كلبا او خنزيرا او ميتة ونحوها، وأما بناء على ما ذكرناه من احتمال كون موضوع النجاسة الذاتية هو ما ليس بمذكي دون الميتة فلا نحرز كون الاصل الموضوعي بصالح تنقيح موضوع ما يطهر بالغسل.

وينحصر حل المشكلة باحد وجهين:

١- أن نستظهر من مثل قوله (عليه السلام) في موثقة عمار "يغسل كل ما اصابه ذلك الماء" كونه بصدد بيان ما يطهر بالغسل لا مجرد الارشاد الى نجاسة ملاقي ذلك الماء القدر، ونستظهر ايضا انصرافه الى كون موضوعه كل جسم طاهر، وحينئذ يمكن تنقيح موضوعه باجراء قاعدة الطهارة او استصحاب الطهارة في مورد الجلد المشكوك قبل أن يلاقي النجس.

والا فلو احتمل كون موضوعه "كل جسم ليس بكلب او خنزير او ميتة.." فيشكل الامر، اذ لو احتملنا كون الميتة مركبا من الحيوان الزاهق الروح وعدم كونه مذكي او احتملنا أن الخارج من عموم الموثقة عنوان الحيوان الزاهق الروح وليس بمذكي، فلا يحرز كون استصحاب عدم كون المشكوك ميتة اصلا موضوعيا منقحا لموضوع العام، فلعل استصحاب عدم التذكية يكون اصلا موضوعيا منقحا لموضوع المخصص، فحينئذ تصل النوبة الى الاصل الحكمي وهو استصحاب بقاء النجاسة، والانصاف أن احتمال أن لا يكون الموضوع لما يطهر بالغسل كل جامد لا يكون من العناوين التفصيلية لآعيان النجاسة كالكلب والخنزير ونحوهما، احتمال غير عرفي، اذ بعد وجود عنوان جامع كعنوان الطاهر قبل اصابة النجس يكون لحاظ هذه العناوين التفصيلية خلاف الظاهر.

هذا وقد يورد على ما ذكرناه أنه موضوع ما يطهر بالغسل هو الطاهر

اصالة البراءة ٣٣٧

بالذات، لا خصوص الطاهر بالفعل قبل اصابة النجس، فان النبات الذي ينبت في الماء النجس يطهر بالماء الطاهر، وان لم يسبق عليه حالة الطهارة ابدا، وقاعدة الطهارة انما تثبت الطهارة الفعلية، لا الطهارة الذاتية.

وقد اشكل السيد الخوئي "قده" بمثل ذلك في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك المررد كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه او من اجزاء ما يؤكل لحمه، حيث قال انه لا يمكن احراز كون الحيوان المتخذ منه هذا اللباس حلالا بالذات باجراء قاعدة الحل، فانها لا تثبت الا كونه حلالا بالفعل، وبين الحلال الذاتي والحلال بالفعل عموم من وجه، فتجوز الصلاة في اجزاء شاة يحرم لحمها لكونه مسموما مضرا بالبدن، كما تحرم الصلاة في اجزاء حيوان محرم بالذات وان اضطر الى اكل لحمه للعلاج ونحوه^(١).

لكن يمكن أن يجاب عنه بأنه يمكن في المقام استصحاب كونه طاهرا بالذات للعلم بكونه كذلك قبل زهوق روحه، نعم لو احتمل كونه من اجزاء حيوان نجس العين كالخنزير احتاج لاحراز كونه طاهرا بالذات الى استصحاب عدم كونه جزء الخنزير بنحو العدم الازلي.

٢- يمكن أن يقال بأنه مع جريان قاعدة الطهارة فالغفلة النوعية تشكل دلالة التزامية للخطاب، في انه يترتب عليه جميع آثار الطهارة الواقعية، ومنها أنه لو اصابه النجس فيمكن تطهيره بال غسل.

حكم مشكوك التذكية بلحاظ الصلاة فيه

ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه يجوز الصلاة في مشكوك التذكية ايضا كما يحكم بطهارته، وانما لا يجوز اكله فقط (ولعله للروايات المتقدمة

٣٣٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

أنفا، والا فهو احتمال سابقا كون موضوع الحرمة هو الميتة لا ما ليس بمذكى) واستند في ذلك الى ما رواه الصدوق في الفقيه باسناده عن جعفر بن محمد بن يونس أن أباه كتب إلى أبي الحسن (عليه السلام) يسأله عن الفرو والخف ألبسه وأصلي فيه ولا أعلم أنه ذكي، فكتب لا بأس به^(١)، واسناده اليه ما في مشيخة الفقيه من أن ما روته عن جعفر بن محمد بن يونس فقد روته عن ابي عن سعد بن عبد الله عن ابراهيم بن هاشم عنه، فالرواية صحيحة، واطلاقها شامل لفرض عدم أمانة التذكية كما لو صنع الفرو او الخف في ارض ليس الغالب فيها المسلمين.

ولكن توجد روايتان مخالفتان لها:

١- صحيحة ابن ابي عمير عن ابن بكير قال سأل زرارة أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب- والفنك والسنجاب وغيره من الوبير فأخرج كتابا زعم أنه إمام رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله... فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز، إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح...^(٢)، حيث انها علققت جواز الصلاة في جميع أجزاء ما يحل لحمه على العلم بكونه مذكى، وان كان جواز الصلاة في اجزائه التي لا تحلها الحياة غير مشروط بالتذكية.

٢- معتبرة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح (عليه السلام) أنه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام قلت فإن كان

١- وسائل الشيعة ج٤ ص ٤٥٦

٢- وسائل الشيعة ج٤ ص ٢٤٥

اصالة البراءة ٣٣٩

فيها غير أهل الإسلام قال إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس^(١)، فتكون هذه المعتبرة شاهدة جمع بين صحيحة ابن يونس ورواية ابن ابي عمير. ولكن اجاب "دام ظله" عن رواية ابن ابي عمير بأن الحجة عندنا هو الخبر الموثوق صدور دون خبر الثقة، وبلحاظ متنها لا يحصل لنا الوثوق بصدورها، لغرابة تكرار الوبير في قوله "ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره..."، ولعله كان في الاصل "ان الصلاة في كل شيء وبر حرام اكله"، وغرابة قوله "لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلي في غيرها" مع ان الصلاة في ما لا يؤكل لحمه لا تصير صحيحة بعد الصلاة في غيره، ومنشأ ذلك ان ابن ابي عمير بعد ما وقع المطر على كتبه فبلحاظ السند كثر مراسيله وبلحاظ المتن كان يحاول معرفة الكلمات الضائعة بالتصحيح القياسي، وكان يقع احيانا في الخطاء.

وأما بالنسبة الى معتبرة اسحاق بن عمار فذكر أنه لا بد من حملها على الحكم التنزيهي، حيث ان صحيحة ابن يونس واردة في مقام الافتاء، وبيان الوظيفة الفعلية للسائل كي يعمل بها، دون تعليم الاحكام الكلية لفقهاء الاصحاب، فحملها على خصوص ما صنع في ارض يغلب فيها المسلمون بسبب معتبرة اسحاق بن عمار ليس مقبولا لدى العرف، لأن ارادة المقيد من الخطاب الترخيصي المطلق الوارد في مقام الافتاء، والاعتماد في بيان قيده على الخطاب المنفصل الظاهر في الالزام خارج عن الطريقة العرفية في المحاورات، وموجب لوقوع المخاطب في مفسدة خلاف الواقع، فلا يُسمع من الطبيب اذا صدر منه خطاب مطلق ترخيصي في مقام علاج المريض في مركز العيادة أن يعتذر بانه ذكر قيده في مجلس آخر، بخلاف ما اذا كان

يلقي الكليات على تلامذته في كلية الطب.

اقول: أما ما ذكره حول رواية ابن ابي عمير فمضافا الى أن الصحيح عندنا حجية خبر الثقة، انه لا يوجد شيء يمنع من حصول الوثوق بالصدور، فان التعبيرين عرفيان، على أنه لا علاقة لهما بالذيل، وهو قوله "ما جاز لك اكله فالصلاة في كل شيء منه جائز اذا علمت أنه ذكي" فتقع المعارضة بينه وبين صحيحة ابن يونس بالتباين، وحمل العلم بالتذكية في رواية ابن ابي عمير على كونه طريقا محضا الى الموضوع الواقعي فكأنه قال "اذا كان ذكيا" الغاء لعنوان العلم الظاهر في دخله في الحكم الظاهري، وأنه لا تجوز الصلاة فيه مع الشك في أنه ذكي.

نعم لو كنا نحن وهاتين الروايتين لأمكن حمل تقييد جواز الصلاة في معتبرة ابن ابي عمير بفرض العلم بالتذكية على الحكم التنزيهي بقريئة صحيحة ابن يونس، الا أن المهم كون معتبرة اسحاق المشتملة على التفصيل اخص مطلقا من كلتا الروايتين، وما ذكره من اباء صحيحة ابن يونس من التقييد بمقيد منفصل، ففيه -مع غمض العين عن البحث المبناي حول تفصيله بين روايات مقام الافتاء والتعليم- ان من المحتمل كون الغالب في الفرو او الخف في المكان الذي كان يعيش فيه ابن يونس مما كان عليه أمانة التذكية كسوق المسلمين، فيكون هذا هو القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد ذكر في محله أن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن الاطلاق في روايات مقام الافتاء، ولو لم نقبل ذلك منه فندعي أنه لا يكون اخراج ما عداه من الاطلاق ولو بمقيد منفصل خارجا عن الطريقة العرفية في المحاورة، بعد ندرة ما يراد اخراجه.

على أنه حيث يكون عدم لبس الميتة في الصلاة شرط ذكري فلا تبطل الصلاة بالاخلاق به عن جهل قصوري لشمول حديث لا تعاد له، فتاخير

البيان بالنسبة اليه لا يكون موجبا للالقاء في مفسدة ابطال الصلاة، ولذا ذكرنا أنه لا مانع من اعطاء الثوب النجس لمن يجهل بنجاسته ليصلي فيه بخلاف اعطاء الماء النجس للجاهل ليتوضأ به، فانه من التسبب الى الحرام، وعليه فلا يأبى العرف عن تقييد اطلاق مثل صحيحة ابن يونس بمقيد منفصل.

حكم مشكوك التذكية بلحاظ حرمة بيعه

ان قلنا بحرمة بيع الميتة تكليفا، فاستصحاب عدم التذكية لا يثبت هذه الحرمة، ولكن لا نحتاج في اثبات حرمة الوضعية الى هذا الاستصحاب، بل هو مقتضى الاصل الحكمي وهو أصالة الفساد، نعم لو احرز كون موضوع الحرمة الوضعية بيع الميتة، واحرز أن الميتة امر وجودي فيمكن نفيها باستصحاب عدم كونه ميتة، ولكنه مشكل، كما تقدم نظيره في بحث النجاسة.

هذا ولو كان مشكوك التذكية هو اللحم الذي يكون محكوما بحرمة الاكل ظاهرا فلا يكون له منفعة محللة مقصودة فيبطل بيعه من هذه الجهة ايضا.

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط

ذكر الاعلام كصاحب الكفاية "ره" أنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا وعقلا واستحقاق الثواب عليه في مورد الشبهة التحريمية او الوجوبية في التوصليات، بل في العبادات مع احراز الامر بالعبادة وان شك في كونها واجبة او مستحبة كغسل الجمعة، وانما طرحوا اشكالا في امكان الاحتياط في عبادة مع الشك في اصل الامر بها، من جهة أنه يعتبر في العبادة قصد القرية، وقد فسّر قصد القرية في كلمات جماعة بقصد امتثال الامر، فيقال انه يتوقف على العلم بأمر الشارع، فيتوقف الاحتياط في العبادة على العلم بالامر

٣٤٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بها ومع عدمه فلا يتمكن المكلف من الاحتياط فيها، ولا يجدي الامر الاستحبابي بالاحتياط شرعا، فان الاتيان بالعبادة بقصد هذا الامر موقوف على شمول هذا الامر لها، وشمول الامر لها موقوف على انطباق عنوان الاحتياط عليها، والمفروض توقف انطباق عنوان الاحتياط عليه على قصد هذا الامر، وهذا دور واضح، ثم حاولوا حلّ هذا الاشكال بطرق: منها: التمسك بأخبار من بلغ، اذا فرض قيام خبر ضعيف على الامر بتلك العبادة، على ما سوف يأتي توضيحه.

فلنتكلم في عدة جهات:

الجهة الأولى: ان حسن الاحتياط شرعا في جميع موارد الشبهة الموضوعية او الحكمية البدوية بعد الفحص، خلاف ما يستفاد من جملة من الروايات، من عدم الترغيب الى الاحتياط في مورد الشك في النجاسة، او حرمة اللحم الموجود في السوق اذا شك في تذكّيته، ففي صحيحة زرارة: قلت فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه^(١) قال لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك^(٢)، فانه لو كان الاحتياط مطلوباً لما حصر الامام (عليه السلام) فائدة الفحص والنظر في أنه يذهب الشك.

وفي صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره أغتسل من مائه قال نعم، لا بأس أن يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي وما غسلتهما إلا مما

١ - في علل الشرايع ج٢ ص٣٦١ "أن انظر فيه فأقلبه"، ولكنه لا يقدر بما هو المقصود في المقام.

٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٦٦

لزرق بهما من التراب^(١).

وفي صحيحة أخرى له قال: رأيت أبا جعفر (عليه السلام) جائئاً من الحمام وبينه وبين داره قدر- فقال لو لا ما بيني وبين داري ما غسلت رجلي ولا نحيت ماء الحمام^(٢).

وفي رواية حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام) قال: ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم^(٣).

وفي صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أ ذكية هي أم غير ذكية أ يصلي فيها فقال نعم ليس عليكم المسألة إن أبا جعفر (عليه السلام) كان يقول إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم إن الدين أوسع من ذلك^(٤).

وفي رسالة الحسن بن الجهم قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام) أعترض السوق فأشتري خفا لا أدري أ ذكي هو أم لا قال صل فيه قلت فالنعل قال مثل ذلك قلت إني أضيق من هذا قال أ ترغب عما كان أبو الحسن (عليه السلام) يفعل^(٥).

وفي رواية محمد بن سنان عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن فقلت له أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة فقال أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة- حرم في جميع الأرضين إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل- والله إني لأعترض السوق فأشتري

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٤٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٤٩

٣ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٦٧

٤ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٩١

٥ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٩٣

٣٤٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بها اللحم والسمن والجبن والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان^(١)

وفي رواية حماد بن عيسى قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول كان أبي يبعث بالدرهم إلى السوق فيشتري بها جبنا ويسمي ويأكل ولا يسأل عنه^(٢).

وبذلك اتضح أن سيرة الأئمة (عليهم السلام) لم تقم على الاحتياط في مجالات الطهارة والنجاسة او الشك في عدم تذكية ما يشترونه من السوق من اللحوم والأجبان، ولا على الترغيب الى ذلك، ولو كان خيرا لسبقونا اليه، فيكون ذلك مخصصا لمثل قوله "اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت" وقوله "اورع الناس من وقف عند الشبهة" مع غمض العين عن ضعف سندهما، على أنه مر عدم استفادة حسن الاحتياط المصطلح من الحديث الاول، بل هو بمعنى الاحتفاظ على الدين، ومن يعمل بالحجة الشرعية فهو حافظ لدينه، كما أنه يخرج المورد بالحجة الشرعية عن الشبهة بقول مطلق، كما مر توضيحه سابقا.

ومجرد ثبوت الحكم الواقعي في مورد الجهل لا يلازم حسن الاحتياط عقلا ولا شرعا، بل يتبع داعي المولى، فقد لا يكون له داعٍ اصلا الى انبعاث المكلف نحو الفعل الا بعد وصول الحكم، فيكون مثل مورد قيام الحجة الالزامية على خلاف الحكم الالزامي الواقعي كانحصار ماء الوضوء في ماء مغصوب واقعا، فقد مرّ أنه لا يوجب ارتفاع حرمة الغصب واقعا، لكونها ثابتة بالاطلاق الذي لا مؤونة فيه عرفا، ومع ذلك ليس له اثر فعلي حتى بنحو

١ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ١١٩

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ١١٩

حسن الاحتياط.

الجهة الثانية: وقع الكلام في امكان الاحتياط في العبادات عند عدم العلم بتعلق الامر بها ولو استحبابا، كقضاء الصلاة والصوم مع الشك في فوتهما، فقد ذكر الشيخ الاعظم "فده" أن الأقوى عدم جريان الاحتياط فيها، لأن العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا كما في كل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة، ويحتمل الجريان، بناء على منع توقف نية التقرب على ورود أمر بالعبادة، بل يكفي الإتيان بها لاحتمال كونه مطلوبا، ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملا على إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص غير المعتبرة والفتاوى النادرة.

واستدل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلاة لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى "فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" و"اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ" و"وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ".

والتحقيق أنه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبة في صحة العبادة فهو، وإلا فما أورده في الذكرى كأوامر الاحتياط لا يجدي في صحتها، لأن موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الأوامر لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب وإلا لم يكن احتياطا فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأ للقربة فيها^(١).

٣٤٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ولست ادري كيف قوى الشيخ الأعظم اولاً عدم امكان الاحتياط في العبادة المشكوك تعلق الامر بها، مع اعترافه بالسيرة على الاحتياط، والحاصل أن منشأ الاشكال تخيل تقوم قصد القربة بقصد امتثال الامر الجزمي، وهذا غير صحيح، وان ذكر صاحب الجواهر لزوم قصد امتثال الأمر في العبادة^(١)، فانه يكفي في تحقق قصد القربة إضافة العمل اليه تعالى ولا يلزم قصد امتثال الأمر الجزمي، وذلك لأنه لا يظهر من مثل قوله تعالى "وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ"^(٢)، او قوله (عليه السلام): قال الله عز وجل: من عمل لي ولغيري فهو لمن عمل له^(٣)، وكذا قوله (عليه السلام) في صحيحة عبدالله بن سنان فقال: فلمن تصلي؟ قال: لله عز وجل، قال: فكيف تكون منافقا وأنت تصلي لله عز وجل لا لغيره^(٤)، وكذا قوله: لا صدقة ولا عتق الا ما اريد به وجه الله^(٥)، اكثر من إضافة العمل اليه تعالى، ولا اشكال في تحقق اضافة العمل اليه تعالى بإتيان العمل برجاء كونه محبوبا للمولى.

ثم انه لا فرق فيما ذكرناه من كفاية الاتيان بالعبادة برجاء محبوبيته له تعالى بين فرض التمكن من تحصيل العلم بتعلق الامر بهذه العبادة اجتهادا او تقليدا ام لا، فما صورّه المحقق النائيني "قده" من مراتب الامتثال، وأن العقل يتنزل من مرتبة الامتثال العلمي مع عدم تمكن المكلف منها الى مرتبة الامتثال الاحتمالي، فمما لا وجه له، كما سبق الكلام فيه في محله.

وكيف كان فالمهم أنه يكفي في قصد القربة الاتيان بالعبادة برجاء

١ - جواهر الكلام ج ٩ ص ١٢١ و ١٥٥ و ١٥٧

٢ - سورة البقرة الآية ١٩٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٦٧

٤ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٦٠

٥ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٢١٠

اصالة البراءة ٣٤٧

محبوبيتها والامر بها، وبذلك يصدق عليه الاحتياط، فلا دور ابدأ، ولكن لو فرض القول بتقوم قصد القربة بقصد امتثال الامر الجزمي، فقد يحاول تطبيق الامر بالاحتياط على العبادة المشكوك امرها بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره الشيخ الأعظم "قده" بعد كلامه الذي نقلناه آنفاً، (من عدم صدق الاحتياط الا بالاتيان بالعبادة مع جميع ما يعتبر فيها ومنه قصد القربة فلو لم يكف في قصد القربة الاتيان برجاء الامر لم يمكن التمسك بخطاب الامر بالاحتياط في موردها) بقوله: اللهم إلا أن يقال ان المراد من الاحتياط في خطاب الامر بالاحتياط هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة، وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبية، فانه لو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه، فيعلم أن المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي^(١).

وقد اورد عليه في الكفاية بأنه -مضافا الى كونه تسليما للاشكال- لا يساعد دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهة أنه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً والعقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه، نعم لو كان هناك

٣٤٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة^(١) لما كان محيص عن دلالة اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى، بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة^(٢).

وما ذكره متين جدا.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية من أن منشأ الإشكال هو تخيل

كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر، فقال بعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها مع الشك في تعلق الامر بها، ولكنك عرفت في بحث التعبدية والتوصلي أن قصد القربة انما اعتبر في العبادة عقلا، لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه، وعليه كان جريان الاحتياط فيها بمكان من الإمكان، ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمام شرائطه الشرعية، وهذا هو الاحتياط المأمور به، غاية الأمر أن العقل يحكم بأنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوبا له تعالى فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالا لأمره تعالى وعلى تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك وتعالى ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد^(٣).

وفيه أن معنى الاحتياط الاتيان بالعمل المشكوك بنحو يعلم بسقوط امره على تقدير ثبوته، فالإتيان بذات العبادة المحتمل تعلق الامر بها من دون قصد القربة ليس احتياطا، وان فرض عدم كون قصد القربة مأخوذا شرعا في متعلق

١ - اي في خصوص العبادة المشكوك تعلق الامر بها، والا فلو دليل الدليل على الاحتياط في العبادات فلعل موردها فرض العلم باصل الامر، وان شك في كونه بنحو الوجوب او الاستحباب.

٢ - كفاية الاصول ص ٣٥٠

٣ - كفاية الاصول ص ٣٥١

الامر بالعبادة، لعدم امكان اخذه فيه شرعا مطلقا، كما عليه صاحب الكفاية "ره" فضلا عن مبنى المحقق النائيني "ره" من امكان اخذه في متمم الجعل، بأن يأمر المولى بذات الصلاة مثلا، ثم يأمر ثانيا بالاتيان بمتعلق الامر الاول بقصد امتثال امره، وعليه فان دل الدليل على أن قصد القرية هو قصد امتثال الامر الجزمي وانه لا يكفي فيه رجاء امتثال الامر، فلا يتمكن الشاك في الامر بعبادة من الاحتياط فيها، فتكون تلك العبادة غير مقدورة فيسقط الامر بها، وحينئذ لا يمكن التمسك باطلاق الامر بالاحتياط للتمكن من قصد امتثال الامر بالاحتياط، حيث انه فرع انطباق عنوان الاحتياط عليه مع قطع النظر عن الامر بالاحتياط، كما هو شأن كل متعلق بالنسبة الى حكمه.

الوجه الثالث: ما حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن

الاحتياط يطلق على معنيين:

احدهما: الاتيان بالشيء بداعي احتمال امره، وهو بهذا المعنى مما يعتبر فيه قصد القرية حيث يساق التذلل والانقياد، ولجل ذلك يحكم العقل بحسنه، وهذا الحكم في سلسلة معاليل الأحكام.

ثانيهما: الاتيان بما يحتمل الامر به، ولو بدواعي نفسانية، وهذا هو الظاهر من الروايات الآمرة بالاحتياط والانتقاء، وحكم العقل بحسن الاحتياط بهذا المعنى يكون في سلسلة علل الاحكام من جهتين: من جهة أن الاتيان بمحتمل الوجوب مظنة الحصول على المصلحة، او الاجتناب عن المفسدة، فيكون حسنا، وعلى هذا فالملاكات الواقعية التي هي من قبيل علة تشريع الاحكام الازامية تكون حكمة للامر بالاحتياط، وذلك مناسب للمولوية، ومن جهة أن الاحتياط يوجب تقوية الارادة لارتكاب الواجبات واجتناب المحرمات، كما في الحديث "من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما

٣٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

استبان له اترك"، وعليه فالامر بالاحتياط بهذا المعنى الثاني يكون مولويا استحبابيا.

ثم ذكر انه بناء على مسلك المشهور من عدم امكان اخذ قصد القربة في متعلق الامر، فلا يكون قصد القربة مشمولاً للامر بالاحتياط ايضاً، اذ ليس هو الا انعكاساً للامر الواقعي المحتمل فليس متعلقه الا نفس متعلق الامر المحتمل، من دون اخذ قصد القربة فيه، لما مر من أن الاحتياط بالمعنى الثاني الذي هو متعلق الامر المولوي ليس الا الاتيان بذات العمل المتعلق للامر الواقعي المحتمل، فيكون الاتيان بذات العمل المحتمل تعلق الامر به متعلقاً للامر بالاحتياط، وعليه فحتى لو قلنا بكون قصد القربة هو قصد امتثال الامر الجزمي فيمكن الاحتياط في العبادة بقصد امتثال الامر الجزمي بالاحتياط، ولكن حيث انه في العبادة لا يحصل الغرض الا باتيانه بقصد القربة فإما أن نقول بوجود قصد امتثال الامر بالاحتياط عقلاً، او نقول بوجود متمم الجعل، أي تعلق أمر ثانٍ بالاحتياط بقصد امتثال الامر بالاحتياط في العبادة المشكوك تعلق الامر الواقعي بها^(١).

ويلاحظ عليه **اولاً**: ما مر في الجواب عن الوجه السابق من أن الاحتياط المتعلق لأي امر ولو كان امراً نفسياً ليس الا الاتيان بالعمل المشكوك بنحو يعلم بسقوط امره على تقدير ثبوته، فالاتيان بذات العبادة المحتمل تعلق الامر بها من دون قصد القربة ليس احتياطاً، ولو كان اعتبار قصد القربة فيها عقلياً او بمتمم الجعل، فانه لا يستلزم ما ذكرناه أن يؤخذ في متعلق الامر بالاحتياط قصد امتثال الامر بالاحتياط، حتى يرد عليه المحاذير المدعاة في اخذ قصد

امثال الامر في متعلق نفس هذا الامر.

ولو تمّ ما ذكره من اتحاد متعلق الامر الواقعي بالعبادة والامر بالاحتياط، فلا يتجه ما ذكره من أنه لو كان متعلق الامر الاول ذات العبادة من دون اخذ قصد القرية فيه، تعلق الامر بالاحتياط بالاتيان بذات العبادة، ثم تعلق امرًا ثانٍ على نحو متمم الجعل بالاتيان بها بقصد امثال الامر الاول، وذلك لأنه لا يوجد خطاب لفظي يدل على هذا الامر الثاني في مورد الاحتياط في العبادة المشكوك تعلق الامر بها، فانه لم يرد الامر بالاحتياط في خصوص هذه العبادة، حتى ينكشف الامر الثاني بنكته لغويته بدونه من باب دلالة الاقتضاء، حيث لا تتم دلالة الاقتضاء فيما لو كان يلزم من اطلاق الخطاب اللغوية بدون ضم التعبد بشيء آخر اليه، فان كشف ذلك التعبد من الاطلاق ليس عرفيا، بل العرف يقيد ذلك الاطلاق بموارد لا يلزم منه اللغوية.

وثانيا: ان حكم العقل بحسن الاحتياط من شؤون حسن طاعة المولى، فلو كان الامر الواقعي بفعلٍ توصليا، كوجوب اداء الدين، فكما يكفي في امثال حكم العقل بلزوم طاعة الامر المعلوم اتيان ذات العمل ولو بدون قصد القرية، وان كان لا يستحق الثواب عليه فكذلك يكون الاتيان بذات العمل المشكوك تعلق الامر به حسنا عقلا ولو بدون قصد القرية، نعم لا يستحق الثواب عليه، وهكذا الامر المولوي الطريقي بالاحتياط.

الوجه الرابع: ما يقال من أن وجود الاحتياط في العبادة في الخارج وان توقف على شمول الامر بالاحتياط لها، حتى يتمكن من الاتيان بالعبادة بقصد الامر الجزمي، لكن الامر بالاحتياط كالأمر بأي عنوان آخر، لا يتوقف على امكان وجود ذلك العنوان في الرتبة السابقة على الامر، بل يكفي امكان وجوده ولو في طول وجود الأمر، ولذا مرّ في بحث التعبد والتوصلي أنه لا

٣٥٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

مانع من الامر بالصلاة مثلا بقصد امتثال امرها الواصل، فان هذا الامر بوصوله يوجب اقدار المكلف على امتثاله، وعليه فنقول في المقام ان حصة من الاتيان بصلاة القضاء مع الشك في فوتها، وهي الاتيان بها بقصد امتثال الامر الواصل بالاحتياط بالنسبة اليها، مما ينطبق عليها عنوان الاحتياط، وان لم يمكن ايجادها الا بعد شمول الامر بالاحتياط له، فيشملة خطاب الامر بالاحتياط، وبذلك يتمكن المكلف من ايجاد هذه الحصة.

وفيه أن قياس المقام بالامر بالاتيان بالصلاة مثلا بقصد امتثال امرها قياس مع الفارق، حيث ان المولى يبين تعلق الامر بذات الصلاة في خطاب الامر، وحينما يأتي المكلف بالصلاة بقصد امتثال امرها فانطبق المأمور به عليه قهري، فلو امر الشارع في خصوص صلاة القضاء عند الشك في فوتها بالاتيان بها بقصد امتثال الامر بالاحتياط فيها كان القياس صحيحا، لكن المفروض في المقام عدم تبين الشارع لذلك وانما امر بشكل عام بالاحتياط، وذكر ان الصلاة لا تصح الا بقصد امتثال الامر المعلوم بها، وتكون نتيجة الجمع بينهما أن الاتيان بصلاة القضاء عند الشك في الفوت في فرض وصول الامر بالاحتياط فيها يكون متعلقا للامر بالاحتياط، وحيث لا تتكفل أية قضية حقيقية لاثبات وجود موضوعها في الخارج، فهذه القضية ايضا لا تتكفل لاثبات وصول الامر بالاحتياط بالنسبة اليها.

وبذلك تبين أنه لو تقومت صحة العبادة بقصد امتثال الامر الجزمي كان تصحيح الاحتياط في العبادة التي يشك في تعلق الامر الواقعي بها بالتمسك بخطاب الامر العام بالاحتياط دوريا.

نعم لو غمضنا العين عن هذا الاشكال، والتزمنا بشمول خطاب الامر بالاحتياط لهذه العبادة، باحد هذه الوجوه فهل يمكن قصد القرية فيها بقصد امتثال الامر بالاحتياط ام لا؟، فقد منع منه المحقق النائيني "فده" بدعوى أنه

امر توصلي فلا يكفي قصد امتثاله في عبادية العبادة، توضيح ذلك أنّ الأمر إمّا أن يكون بنفسه تعبديا، كالأمر المتعلق بالصلاة، وإمّا أن يكتسب التعبدية من أمر آخر لأجل اتحاد متعلقهما، كوجوب الوفاء بالنذر بالاتيان بصلاة الليل، فإنّ الأمر بالوفاء بالنذر بنفسه ليس تعبديا، ولكن لو تعلق النذر بالعبادة كصلاة الليل، يكتسب الأمر بالوفاء بالنذر التعبدية من الأمر بصلاة الليل، كما أنّ الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بالوفاء، فإنّ النذر إنّما يتعلق بذات صلاة الليل، لا بها بما أنّها مستحبة بحيث يؤخذ استحبابها قيّدا في متعلق النذر، وإلاّ كان النذر باطلا، لعدم القدرة على وفائه، اذ تصير صلاة الليل بالنذر واجبة، فلا يمكن بعد النذر الاتيان بها بقيد كونها مستحبة، فلا بد وأن يتعلق النذر بذات صلاة الليل، والأمر الاستحبابي الذي تعلق بها أيضا قد تعلق بذات صلاة الليل لا بوصف كونها مستحبة، فإنّ هذا الوصف إنّما جاء من قبل الأمر بها فلا يمكن أخذه في متعلق الأمر، فيكون كل من الأمر الاستحبابي والأمر بالوفاء بالنذر قد تعلق بذات صلاة الليل، ولمكان اتحاد متعلقهما يكتسب كل منهما من الآخر ما كان فاقدا له، هذا إذا اتحد متعلق الأمرين.

وأما إذا لم يتحد متعلقهما: فلا يكاد يمكن أن يكتسب أحد الأمرين التعبدية مع كونه فاقدا لها من الآخر الواجد لها، كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلق الإجارة أمرا عباديا، كما لو أستؤجر شخص على الصلاة الواجبة او المستحبة عن الغير، فإنّه أستؤجر لتفريغ ذمّة الغير، فالإجارة إنّما تتعلق بما في ذمّة المنوب عنه، وما في ذمّة المنوب عنه، إنّما هي الصلاة الواجبة او المستحبة بوصف كونها واجبة او مستحبة على المنوب عنه لا بذات الصلاة بما هي هي، بينما أنّ متعلق الأمر المتوجه الى المنوب عنه إنّما هو نفس الصلاة، ومع عدم اتحاد المتعلق لا يمكن أن يكتسب الأمر بالوفاء بالإجارة

٣٥٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

التعبدية من الأمر المتوجه الى المنوب عنه، كما لا يكتسب الأمر الاستحبابي المتوجه الى المنوب عنه وصف الوجوب من أمر النائب بالوفاء بالإجارة، وعليه فالأمر بالوفاء بالإجارة وإن صح التقرب به كسائر الأوامر التوصيلية، إلا أن قصد امتثاله لا يوجب صحة العبادة المستأجر عليها، فإنّ المعتبر في صحة العبادة قصد أمر نفسها والأمر بالوفاء بالإجارة لم يتعلق بذات العبادة، ليكتسب العبادة من الأمر المتعلق بها.

وحيث نقول: انّ الأمر بالاحتياط ليس تعبديا في حد ذاته ولا يمكن أن يكتسب التعبدية من امر آخر، أما الاول فواضح والا لزم بطلان الاحتياط في التوصليات، وأما الثاني فلأنّ الأمر بالاحتياط لم يتعلق بذات العمل، كي يتحد متعلقه مع متعلق الامر الواقعي العبادي، بل تعلق باتيان العمل بداعي احتمال الامر، والا لم يكن احتياطا، فان كان إتيان العمل بداعي الاحتمال كافيا في العبادة فلا يحتاج إلى أوامر الاحتياط، وإن لم يكن كافيا فأوامر الاحتياط لا توجب عبادية العمل^(١)

ويرد عليه **اولا:** ان عدم كون الامر بالاحتياط تعبديا كما في مورد الاحتياط في التوصليات يعني عدم توقف سقوط امره من حيث هو على قصد القربة، واين هذا من عدم تحقق عبادية العبادة بقصد امتثاله، فانه بعد امكان التقرب بقصد امثال الامر التوصلي كما اعترف به نفسه، فلا دليل على أنه يعتبر في العبادة اتيانها بقصد امثال الامر العبادي المتوجه اليها، بل يكفي اتيانها بأي داع قربي، ولذا نلتزم بأنه لو امر الاب ولده بغسل الجمعة فاتي به الولد قاصدا امثال الامر باطاعة الوالدين صح غسله، وان كان غافلا عن

استحبابه النفسي .

وثانيا: ان العبادية ليست الا دخل قصد القرية في سقوط الامر، وهذا ينطبق على الامر بالاحتياط في مورد العبادة، فيكون الامر بالاحتياط فيها تعبديا .

وثالثا: ان ما ذكره من التفصيل بين مثل الوفاء بنذر صلاة الليل وبين الوفاء بالاجارة للصلاة عن الغير مما لا محصل له، فان متعلق النذر لا بد أن يكون راجحا فيتوقف وجوب الوفاء بالنذر على اصل رجحان المنذور وارتفاع حد استحبابه على القول به لا ينافي بقاء الرجحان، فلم يتحد متعلق الامر بالوفاء بالنذر وهو الاتيان بصلاة الليل بداعي مطلوبيتها شرعا مع متعلق الامر الاولي بصلاة الليل وهو ذات صلاة الليل، على أن الصحيح كون متعلق الامر الاولي ايضا ولو بنحو متمم الجعل هو الاتيان بصلاة الليل بداعي مطلوبيتها .

هذا مضافا الى أن وحدة متعلق امرين لا يوجب انداكهما واكتساب كل منهما وصف الآخر، فلو امر الاب ابنه بذات عمل عبادي كغسل الجمعة، فيتحد متعلق الامر باطاعة الاب مع متعلق الاستحباب النفسي لغسل الجمعة، ولكن لا موجب لانداكهما بعد أن كانت النسبة بينهما العموم من وجه، ومن الغريب أن يلتزم هو في هذا المثال بكفاية قصد امثال الامر باطاعة الاب في عبادية غسل الجمعة، ولا يلتزم بكفاية قصد امثال الامر بالوفاء بالاجارة في عبادية عمل النائب، ولا يخفى انه لا معنى لأن يقصد النائب امثال الامر المتوجه الى المنوب عنه، لأن الامر المتوجه الى أي مكلف لا يصلح الا لداعويته دون داعوية غيره، بل يستفاد من الأدلة توجه امر استحبابي الى سائر المكلفين بالعمل النيابي عن الغير، ويمكن للنائب أن يقصد امثال هذا الامر. ثم لا يخفى أن مقصوده من أن الامر بالاحتياط تعلق باتيان العمل بداعي

٣٥٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

احتمال الامر هو الاحتياط في خصوص العبادة، والا فقد اعترف في كلماته بأن الاحتياط في التوصليات لا يتقوم الا بالاتيان بذات العمل في حال الشك في كونه مأمورا به واقعا، ولو لم يكن بداعي امتثال الامر المحتمل، فالوجه في كون الاحتياط في العبادة متقوما باتيان العمل بداعي امتثال الامر المحتمل، توقف صحة العبادة عليه وانما قيده بالاحتمال لاجراجه قصد امتثال الامر المعلوم فانه يخرج بذلك عن الاحتياط، ولكنك ترى أنه في مورد العلم باصل الامر والشك في وجوبه واستحبابه لا يوجب التقييد باتيان العمل بقصد امتثال الامر المعلوم الخروج عن الاحتياط، وأما في مورد الشك في اصل الامر فلو كان قصد امتثال الامر المعلوم شرط صحة العبادة كما هو المفروض في الاشكال في المقام، فيكون تبديله بقصد امتثال الامر المحتمل مصادرة، اذ غايته عدم جريان الاحتياط فيه، ان لم يكف فصد امتثال الامر المعلوم بالاحتياط.

وكيف كان فالصحيح كفاية قصد امتثال الامر بالاحتياط في قصد القربة في العبادة المشكوك تعلق الامر بها، انما الكلام في ثبوت الاستحباب الشرعي بالاحتياط، فانه لا يمكن استكشافه من خلال حكم العقل بحسن الاحتياط من باب الملازمة بين حكم العقل والشرع، لا لما ذكره الميرزا الشيرازي الكبير "فده" وقبله أكثر المتأخرين، من أن هذه القاعدة لا تجري في حكم العقل في مرحلة امتثال الحكم الشرعي كوجوب الاطاعة وقبح المعصية، وقد يعبر عنه بحكم العقل في سلسلة معاليل الحكم الشرعي، وحكم العقل بحسن الاحتياط من هذا القبيل، وانما تختص قاعدة الملازمة بحكم العقل في مرحلة ملاكات الاحكام او فقل في سلسلة علل الاحكام كقبح قتل النفس.

فانه قد مرّ في مباحث القطع أنه لا دليل على الملازمة بين حكم العقل

والشرع في حد ذاتها، فانه اذا حكم العقل بقبح فعل ولابدية الاجتناب عنه بنحو التنجيز، أي بنحو لا يرتفع قبحه حتى لو فرض ترخيص الشارع في ارتكابه، كتعذيب شخص على عدم اتيانه الفعل مع عجزه عنه، فيقبح للشارع الحكيم أن يرخص في ارتكابه، لأن الترخيص في ارتكاب القبيح قبيح، لكن يمكن للشارع ايكال الناس الى حكم عقلهم، من دون أن يحرم عليهم ذلك الفعل شرعا، وهذا المقدار كافٍ في صحة عقاب المولى عبده على ارتكابه للقبيح والظلم، فان الوجدان حاكم بصحة عقابه تعالى قابيل على قتله لهاييل بمجرد أنه كان يدرك بعقله كون عمله ظلما قبيحا، بلا حاجة الى تحريمه شرعا.

وان لوحظت قاعدة الملازمة مع ضميمة ما ورد من عدم خلوّ أية واقعة من حكم شرعي، كصحيحة حماد عن ابي عبدالله (عليه السلام) ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة^(١)، فيقال ان الحكم الشرعي الثابت في كل واقعة من الوقايح حيث لا يمكن أن يكون مخالفا لحكم العقل، فلا بد أن يكون موافقا له، فيقال حينئذ ان الاحتياط في العبادات واقعة من الوقايح فلا يخلو عن حكم شرعي، بعد أن لم يكن جعل الحكم الشرعي لغوا، بخلاف حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية، ولا يحتمل ان يكون الحكم الشرعي للاحتياط مخالفا لحكم العقل بحسن الاحتياط، فيثبت بذلك استحبابه شرعا.

فالمهم في الجواب عنه أن عدم خلو كل واقعة عن حكم لا يعني ثبوت الحكم لكل فعل بجميع عناوينه، فمن الممكن أن يكون حكم الفعل هو الاباحة واقعا ولو في حال الاحتياط، ولا يتعرض الشارع لحكم الفعل من

٣٥٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

حيث انطباق عنوان الاحتياط عليه، على أن حكم الشارع بعدم استحباب الاحتياط ليس قبيحا، فان حكم العقل بحسنه يكون بنحو الاقتضاء لا الفعلية.

نعم توجد روايات قد يستظهر منها الامر الشرعي بالاحتياط، ولكن ذكر المحقق النائيني "قده" أنه يحتمل أن تكون تلك الروايات للإرشاد إلى ما يستقل به العقل من حسن الاحتياط بملاك حفظ الواقع، نعم يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعي من بعض الأخبار الواردة في الترغيب على الاحتياط بملاك نفسي، كقوله (عليه السلام) "من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك" وإن كان للمنع عن ذلك أيضا مجال^(١).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن مجرد ورود الأمر في مرحلة معلولات الأحكام لا يستلزم كونه إرشاديا، فلا يجوز رفع اليد عن ظهور اللفظ في المولوية، ولا يقاس المقام بالأمر بالطاعة، لأن الأمر بالطاعة يستحيل فيه المولوية، ولو لم نقل باستحالة التسلسل، لأن مجرد الأمر المولوي ولو لم يكن متناهيا لا يكون محركا للعبد ما لم يكن له إلزام من ناحية العقل فلا بد من أن ينتهي الأمر المولوي في مقام المحركة نحو العمل إلى الإلزام العقلي، فلا مناص من أن يكون الأمر الوارد في مورد إرشادا إلى ذلك، وهذا بخلاف الأمر بالاحتياط، فان حسن الاحتياط وإن كان من المستقلات العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية الواقعية، إلا أن العقل بما أنه لا يستقل بلزوم الاحتياط في كل مورد فلا مانع من ان يأمر به المولى مولويا بنحو الوجوب او الاستحباب، حرصا على إدراك الواقع لزوما او استحبابا، وعليه

فالامر بالاحتياط مولوي^(١) .

وما ذكره وان كان متينا، فان مجرد ورود خطاب شرعي في مورد حكم العقل في مرحلة الامتثال لا يوجب رفع اليد عن ظهوره في الجعل المولوي، بعد وجود اثر له وهو تشديد المحركية والداعوية، لكن الكلام في وجود حديث معتبر يدل على استحباب بالاحتياط، فقد مر أن قوله "اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت" ليس ظاهرا في اكثر من الاحتفاظ على الدين، ومن يرتكب مشكوك الحرمة استنادا الى الترخيص الشرعي الظاهري يكون محتفظا على دينه، كما ان الأئمة (عليهم السلام) كانوا يرتكبون الشبهات الموضوعية التحريمية، كأكل مشكوك التذكية ونحوه، وأما بقية الروايات فيظهر حالها مما سبق من الكلام فيها، فراجع

وأما ما في البحوث في مقام الرد على المحقق النائيني "قده" من أن الذي هو في سلسلة معلولات الأحكام هو حكم العقل بإطاعة المولى المتوقف على قصد الإطاعة، وما ورد الأمر به في هذه الأوامر مجرد الاحتياط وعدم اقتحام الشبهة، ولو لم يكن بقصد الإطاعة والامتثال، فليس المأمور به شرعا نفس ما حكم به العقل في مرتبة معلولات الأحكام ليستحيل تعلق حكم شرعي به^(٢)، ففيه ما مر من أن حسن الاحتياط في التوصلي ليس منوطا بقصد قربي، كما أن حكم العقل بلزوم طاعته تعالى في التكليف التوصلي المعلوم كذلك، وعليه فموضوعه متحد مع موضوع خطاب الامر بالاحتياط والوقوف في الشبهة.

هذا وقد ذكر أن ظاهر خطاب الامر بالاحتياط كونه مولويا طريقيا وفائدته

١ - مصباح الأصول ج ٢ ص ٣١٧

٢ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١١٨

٣٦٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

تأكد حسن الاحتياط عند العقل ومزيد تحريك للمكلف، نعم لو تم سند مثل قوله "من ترك ما اشبهه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك" فيثبت استحباب آخر للاحتياط ايضا، ويكون هذا الاستحباب نفسيا^(١)، ولكن من الممكن أن تكون تقوية الارادة فائدة مترتبة على الاحتياط من دون أن تكون هي الغرض للأمر بالاحتياط، نعم اجتماع الملاك الطريقي والنفسي في الامر بالاحتياط يوجب تعدد روح الاستحباب، بلحاظ أن روح الحكم الظاهري يختلف عن روح الحكم الواقعي، ولعل هذا مراده من تعدد الاستحباب.

أخبار من بلغ

ثم انه تمسك جماعة لحلّ اشكال عدم جريان الاحتياط في العبادة المشكوك تعلق الامر بها من ناحية عدم امكان قصد امتثال الامر فيها، بأخبار من بلغ، لاثبات استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف، ولكنه كما ذكر صاحب الكفاية يوجب خروج المورد عن محل النزاع، حيث ان الكلام في مورد الشك في تعلق الامر بعبادة، هذا اذا كان مفاد تلك الاخبار استحباب ما بلغ عليه الثواب بخير ولو كان خيرا ضعيفا، إما بنحو حجية ذلك الخبر كما هو ظاهر المشهور او بنحو استحباب العمل البالغ عليه الثواب بعنوان ثانوي كما هو مختار صاحب الكفاية، وأما اذا كان مفاده الترغيب الى الاحتياط، والاتيان بالعمل برجاء المطلوبة، فتكون كسائر ادلة استحباب الاحتياط التي مرّ أن التمسك بها موقوف على تمشي قصد القرية في العبادة المشكوك تعلق الامر بها مع قطع النظر عن استحباب الاحتياط.

مفاد أخبار من بلغ

وحيث وصل الكلام الى أخبار من بلغ فينبغي البحث تبعا للأعلام عن تلك الاخبار وما هو مفادها:

فقد روى في الوسائل عن الصدوق في كتاب ثواب الاعمال عن ابيه قال حدثني علي بن موسى (هو الكُنداني الذي هو احد من يقصد الكليني في الكافي بقوله "عن عدة من اصحابنا" ولا يبعد وثاقته، لاكثر الكليني الرواية عنه، كما نقل الصدوق في الفقيه عن والده عنه روايات مالك الجهنبي وجعفر بن عثمان) عن احمد بن محمد (بن عيسى) عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله لم يقله^(١)، ونحوه ما في الوافي^(٢)، وما هو الموجود في نسخ ثواب الاعمال "هاشم بن صفوان"^(٣)، خطأ جزماً، لعدم عين منه ولا أثر في سائر الروايات ولا الرجال، بل الظاهر أن الصحيح "هشام و صفوان" فانه مضافا الى عدم معهودية نقل هشام بن سالم عن صفوان أنه روى في المحاسن عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله^(٤)، كما نقل في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان

١ - وسائل الشيعة ج١ ص٨٠

٢ - الوافي ج٤ ص٣٧٠

٣ - ثواب الاعمال ص١٣٢

٤ - المحاسن ج١ ص٢٥

٣٦٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

له (في عدة من نسخ الكافي: كان له اجره) وإن لم يكن على ما بلغه^(١).
وروى في المحاسن ايضا عن احمد بن النضر عن محمد بن مروان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي كان له ذلك الثواب، وإن كان النبي لم يقله^(٢)، ولا يبعد تمامية سند الرواية فان احمد بن النضر وثقه النجاشي، كما يمكن اثبات وثاقة محمد بن مروان برواية صفوان بن يحيى عنه، في المحاسن والكافي^(٣)، وان كان قد روى عنه في بعض روايات أخرى بواسطة ابن مسكان^(٤).

وفي الكافي بسنده عن محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه^(٥)، ولكن عمران الزعفراني مجهول.

وقد ادعى العلامة المجلسي كون روايات التسامح في ادلة السنن مستفيضة^(٦)، وهو غير بعيد، لأن اسانيد تلك الروايات لا تقل من اول السند الى آخره عن ثلاثة طرق، وينتهي آخرها الى هشام وصفوان ومحمد بن مروان.

والمحتمل في هذه الأخبار عدة اقوال:

القول الاول: ما يقال من أن موضوع هذه الأخبار هو بلوغ الثواب على

١ - الكافي طبع دار الحديث ج٣ ص٢٢٥

٢ - المحاسن ج١ ص٢٥

٣ - المحاسن ج١ ص٢٠٢ الكافي طبع دار الحديث ج١ ص٤٠٥ و ج٢ ص٢٥٠ و ج٣ ص٥٣٩

٤ - المحاسن ج٢ ص ٦١٥ والكافي ج٦ ص٣٨٠

٥ - الكافي طبع دار الحديث ج٣ ص٢٢٥

٦ - مرآة العقول ج٨ ص١١٣

عمل مفروغ عن استحبابه، فلا يشمل البلوغ بخير ضعيف، وذلك لأحد وجهين:

١- ما حكى عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" بالنسبة الى صحيحة هشام على نقل الكافي أن الموجود فيها "و ان لم يكن على ما بلغه" فان المتبادر منه أن اصل الثواب في العمل كان ثابتا، وانما لم يكن الثواب بمقدار ما بلغه، فلا يدل على استحباب ما لم يثبت استحبابه بدليل معتبر. على أن الموجود في هذه الصحيحة بعض نسخ الكافي "كان له اجره" فيكون التصريح به بدل أن يقول "كان له ذلك" قرينة على ارادة اعطاء الاجر الواقعي للعمل، أي اذا اتى المكلف بعمل له اجر واقعي، بداعي الحصول على ثواب بالغ، لا يمنع المولى من اعطائه ذلك الاجر الواقعي وان كان داعيه الى الاتيان بذلك العمل امر موهوم.

وأما صحيحة هشام على نقل المحاسن فالموجود فيه وان كان قوله "كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله" وقد يوهم التعبير بأن رسول الله لم يقله، هو عدم صدور بيان اصل الثواب عليه واستحبابه، لكن يمكن أن يكون المراد ولو بمناسبة التعبير بـ "كان له اجر ذلك" أنه يعطى الاجر الواقعي لذلك العمل وان كان لم يصدر من النبي (صلى الله عليه وآله) الوعد بذلك الثواب البالغ، لا أنه وان كان لم يصدر من النبي اصل الثواب واستحباب العمل، على أن الاعتماد على كتاب المحاسن في قبال نقل الكافي غير صحيح، لأن كتب الكافي منذ تاليفه كان مقرّوا على العلماء ولم يزل كذلك، وأما المحاسن فهو مضافا الى عدم وصول جميعه الى المتأخرين قد كان مهجورا منذ اعصار فليست نسخه مشهورة.

وأما رواية صفوان حسب نقل ثواب الاعمال، فقد ورد فيها التقييد ببلوغ الثواب على شيء من الخير، فيكون مقيدا لاطلاق سائر الأخبار، بكون العمل

٣٦٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الذي بلغ عليه الثواب خيرا أي مستحبا في حد نفسه .
وأما رواية مروان فالموجود في نقل الكافي "و ان لم يكن الحديث كما
بلغه" فقد يكون معناه أن الحديث ليس بالحد الذي وصل اليه من مقدار
الثواب، وان كان اصل الثواب ثابتا.

فيكون موضوع هذه الأخبار العمل المستحب في حد ذاته، فلا يشمل
موارد قيام الخبر الضعيف على استحباب عملٍ.

٢- ما يقال من ان موضوع هذه الأخبار بلوغ الثواب بخبر معتبر، فلا
يشمل البلوغ بخبر ضعيف، إما لما يقال من ظهور لفظ البلوغ في ذلك،
ففي لسان العرب أن العرب تقول للخبر الذي يبلغ احدهم ولا يحققونه
"سمع لا بلغ" أي نسمعه ولا يبلغنا^(١)، او لما جاء في كلام المحقق النائيني
"ره" من أن الظاهر من قوله "فعمله" أن يكون العمل اعتمادا على البلوغ،
والعامل لا يعتمد على خبر بالغ الا اذا كان معتبرا.

والانصاف عدم تمامية أي من الوجهين، أما الوجه الاول، فلأنه ان اريد
من التعبير الموجود في الكافي "و ان لم يكن على ما بلغه" أنه لم يكن العمل
على ما بلغه من اعطاء ذلك الثواب عليه فاطلاقه يشمل ما لو لم يكن يعطى
واقعا أي ثواب عليه، وهكذا لو اريد منه أنه لم يكن الواقع على ما بلغه، بل
لو اريد منه أنه لم يكن الثواب على ما بلغه" يشمل ما لو تبين أن الثواب لم
يكن يعطى على هذا العمل اصلاً.

واما ما في الكافي من قوله "كان له اجره" فان ظاهره نفس هذا الاجر
البالغ، والا فلا يتوهم ان الاتيان بعمل مستحب بداعي الحصول على الثواب
البالغ الموهوم يمنع من اعطاء اصل الثواب الثابت له.

وأما اشكاله على كتاب المحاسن فهو تامّ عندنا، حيث انكرنا وجود سند معتبر لمثل صاحب الوسائل الى نسخ الكتب التي ينقل عنها، فلا بد من حصول الوثوق الشخصي بصحة النسخة، وقد لا يحصل بعد عدم كونه من الكتب المتداولة المشهورة، لكن لا يبعد حصول الوثوق بأن النسخة الاصلية للمحاسن ايضا كانت "و ان كان رسول الله لم يقله" لعدم اضطراب وتشويش فيه، كما أن توجيه قوله "و ان كان رسول الله لم يقله" بأن رسول الله لم يقل هذه المرتبة من الثواب، فهو خلاف اطلاق العبارة، اذ تشمل العبارة ما لو لم يقل بالنسبة الى اصل ثواب العمل و استحبابه شيئا.

أما ذكر كلمة "الخير" في صحيحة صفوان في نقل الصدوق في كتاب ثواب الاعمال فليس له مفهوم مطلق، بل له مفهوم في الجملة والقدر المتيقن منه الاحتراز عما قامت الحجة على حرمة، بل ما احتمل حرمة، فيكون المرجع اطلاق صحيحة هشام، نعم ما في تعليقة البحوث من أن ظاهره الخير العنواني اي ما بلغ المكلف أنه خير، لا الخير الواقعي فالانصاف كونه خلاف الظاهر.

وكذا ظاهر قوله في رواية محمد بن مروان "و ان لم يكن الحديث كما بلغه" هو فرض كذب الحديث، ولم يفرض فيه ثبوت اصل الثواب.

وأما الوجه الثاني وهو ظهور الأخبار في بلوغ الثواب بخبر معتبر ففيه أن لفظ البلوغ يشمل عرفا البلوغ بخبر ضعيف، وما في لسان العرب فلعل المراد من قولهم "سمع لا بلغ" أنه لم يؤثر علينا هذا المسموع، كما في قوله تعالى "أيمان علينا بالغة" اي مؤثرة في نفوسنا، والا فلا يكاد يشك في صدق البلوغ على البلوغ بخبر ضعيف، وأما ما ذكره المحقق النائيني "ره" ففيه أن كون بلوغ الثواب داعيا الى الاتيان بالعمل يشمل ما لو بلغ الثواب بخبر ضعيف فصار داعيا الى اتيان ذلك العمل برجاء ذلك الثواب.

٣٦٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وعليه فلا يتم هذا القول الاول.

القول الثاني: ما قد يقال من كون مفادها الترغيب الى الاحتياط بداعي الارشاد الى حسن الاحتياط مع بيان تفضله تعالى بالاثابة بنفس الثواب البالغ.

وهذا هو الذي يظهر اختياره من السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول حيث ذكر من جملة الاحتمالات احتمال أن يكون مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، وترتب الثواب على الإتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب وان لم يكن الأمر كما بلغه، ثم قال: المتعين هو هذا الاحتمال، فان مفادها مجرد الاخبار عن فضل الله تعالى، وأنه سبحانه بفضله ورحمته يعطي الثواب البالغ، وإن كان غير مطابق للواقع^(١).

وفيه أنه ان كان الظاهر منها الترغيب الى الاحتياط فلا وجه لحملها على الارشادية بعد كون الظاهر من الترغيب الصادر من الشارع هو الامر المولوي.

القول الثالث: ما يقال من كون مفادها بيان استحباب الاحتياط شرعا مع بيان تفضله بالاثابة بنفس الثواب البالغ.

القول الرابع: ما ينسب الى المشهور من كون مفادها حجية الخبر الضعيف القائم على استحباب عمل، وقد يناسب هذا القول التعبير بقاعدة التسامح في ادلة السنن.

القول الخامس: ما اختاره جماعة من كون مفادها استحباب العمل البالغ عليه الثواب بهذا العنوان الثانوي، وقد صرح صاحب الكفاية "قده" باختيار هذا القول، وكذا المحقق النائيني "قده" في دورته الاصولية التي قرّرت عنه

اصالة البراءة ٣٦٧

في اجود التقارير، وقد اختار السيد الخوئي "قده" هذا القول في دورة اصولية سابقة له حسب تقرير الدراسات، كما ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه لو لم يتم الوجه الذي دعاه الى القول الاول وهو القول باختصاص أخبار من بلغ بالعمل المستحب في حد ذاته لكان الأقوى هو هذا القول.

القول السادس: ما ذكره الشيخ الأعظم "قده" بعنوان احد الاحتمالات

ولكن اختاره بعض الاعلام في المنتقى بتقريب أن مفاد أخبار "من بلغ" مجرد الإخبار عن تفضله تعالى وإحسانه وأنه لا يخيّب رجاء من رجاه وأمل من اتى بعمل بلغه الثواب عليه، فيثيبه بنفس الثواب البالغ، ولا ظهور لها في الترغيب نحو العمل وان حصلت الرغبة فيه بعد ملاحظة هذا الوعد، فيكون نظير قول القائل "ان من قصد داري بتخيل وجود الطعام فيه لا أحرمه من ذلك وأطعمه"، فانه في مقام بيان كرمه، وليس في مقام الترغيب إلى قصد داره، بل قد يكون كارها له لضيق ما في يده^(١).

اقول: هذا القول الأخير لا يخلو من قوة، فانه لا يظهر من هذه التعابير أكثر من الاخبار عن فضله تعالى وكرمه، دون كونه بصدد الترغيب الى الاتيان بذاك العمل، فلا يبقى مجال للبحث عن كون مفادها استحباب الاحتياط او حجية الخبر الضعيف في المستحبات، او استحباب العمل البالغ عليه الثواب بعنوان ثانوي، ولكن لو غمضنا العين عن هذا الاشكال وقلنا بظهورها في الترغيب الى الاتيان بذاك العمل فلا يظهر منها القول بحجية الخبر الضعيف او الاستحباب الثانوي، وتكون القدر المتيقن حسب النتيجة استحباب الاحتياط.

٣٦٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

أما أنه لا يظهر منها القول بحجية الخبر الضعيف، فقد ذكر في اجود التقريرات في وجه ذلك أن لسان هذه الروايات هو ترتب الثواب مع احتمال كذب الخبر، كما هو صريح قوله "و إن كان رسول الله لم يقله" وهذا لا يتناسب مع جعل الحجية، لأن الحجية سواء كانت بمعنى جعل العلمية، كما هو المختار عندنا أو بمعنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع، لا بد وأن تكون متكفلة لإلغاء احتمال الخلاف وإثبات الواقع بعد قيام الحجة عليه فكيف يجتمع مع بيان احتمال عدم مطابقة الخبر للواقع، وبالجملة دليل حجية الأمانة لا بد وأن يكون ناظرا إلى الواقع ومثبتا له بإلغاء احتمال خلافه والرواية صريحة في عدم الغاء احتمال الخلاف، ولأجل ذلك قوى القول بالاستحباب الثانوي^(١).

ولكن يرد عليه أنه لا مانع من أن يقول المولى "ان اخبرك ثقة بشيء فيجب عليك العمل بخبره ما دمت تحتمل صدقه وان كان كذبا واقعا" حتى لو قبلنا كون الحجية في الامارات بجعل العلمية لها كما هو مبناه "قده" فضلا عما هو المختار من عدم انحصار صياغة جعل الحجية فيه، هذا مضافا الى أنه لا يعني عدم دلالة تلك الأخبار على جعل الحجية دلالتها على جعل الاستحباب الثانوي، بعد احتمال كون مفادها استحباب الاحتياط.

والصحيح أن يقال: ان الامر بالاتيان بعمل قام الخبر على الثواب فيه، يجتمع مع كونه من باب الامر الطريقي بالاحتياط ولا يظهر منه الحجية بجعل الحكم الظاهري بترتيب آثار استحبابه كإغناء الغسل الذي قام خبر ضعيف على استحبابه عن الوضوء، بناء على اغناء كل غسل مستحب او واجب عن الوضوء، فلا يتم القول الخامس المنسوب الى المشهور.

وأما أنه لا يظهر منها استحباب العمل البالغ عليه الثواب بالعنوان الثانوي، فلأن غاية ما يقال في تقريب القول بظهورها في الاستحباب الثانوي ما ذكره صاحب الكفاية من أن ظاهر تلك الأخبار الوعد باعطاء الثواب بإزاء الاتيان بذلك العمل البالغ عليه الثواب مطلقا، من غير تقييده باتيانه برجاء استحبابه والوصول الى ثوابه الواقعي المحتمل، وحينئذ يكون نظير سائر موارد بيان استحباب عملٍ بالوعد بالثواب عليه، نعم لو كان مفاد تلك الأخبار الوعد باعطاء الثواب البالغ على عملٍ، بإزاء الاتيان بذلك العمل برجاء استحبابه والثواب عليه لم يظهر منه أكثر من بيان الثواب على الاحتياط، فان استظهر منه حكم شرعي فانما هو استحباب الاحتياط.

ولكن قد يورد عليه عدة ايرادات:

الايراد الاول: ان فاء التفرع في قوله "من بلغه ثواب على عمل فعمله" يقتضي كون السبب والمحرك نحو العمل بلوغ الثواب عليه، فيختص بالعمل الصادر بداعي الوصول الى ذلك الثواب المحتمل، وهذا هو الاحتياط، فتكون هذه الاخبار بصدد الترغيب الى الاحتياط ببيان الثواب عليه.

ويجاب عن هذا الايراد بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني "ره" من أن التفرع على

قسمين:

أحدهما: تفرع المعلول على علته الغائية، (بأن يكون ما قبل الفاء داعيا ومحركا لايجاد مدخول الفاء) ومعناه هنا انبعث العمل عن داعي الوصول الى الثواب البالغ المحتمل.

ثانيهما: مجرد الترتيب، (بأن يكون ما قبل الفاء بيانا لمجرد ظرف تحقق مدخول الفاء) نظير أن يقال "من سمع الأذان فبادر الى المسجد فله كذا من

٣٧٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الثواب" فان الداعي والمحرك إلى المبادرة إلى المسجد فضيلة المبادرة، لا سماع الأذان، وإن كان لا يدعو فضيلة المبادرة إلا في ظرف دخول الوقت المكشوف بالأذان، فعلى هذا المعنى الثاني قد يكون الاتيان بالعمل لاجل استحبابه الثانوي بعنوان ما بلغ عليه الثواب، وان كان محركة هذا الاستحباب يكون في ظرف بلوغ الثواب المحتمل، ولأجل هذا رتبّه عليه بالفاء، فلا يتعين التفريع في الأول حتى يختص باتيان العمل بداعي ذلك الثواب المحتمل.

وأما ما ذكره الشيخ الأعظم "قده" من منع دلالة الفاء على السببية، بل هي عاطفة، فهو خلاف الاصطلاح، لعدم التقابل بين السببية والعطف، بل العاطفة تارة للسببية، وأخرى للترتيب، وهكذا، والامر سهل^(١)..

وفيه -مع غمض العين عن كون مجرد احتمال كون الفاء للترتيب لا يكفي في الاستدلال على الاستحباب الثانوي، بل لا بد من دفع احتمال كون الفاء للسببية- ان الظاهر من التعبير بقوله "من بلغه ثواب على عمل فعمله" هو السببية والداعوية لا مجرد الترتيب، ولا يقاس بمثال "من سمع الاذان فبادر الى المسجد فله كذا من الثواب" فان سماع الأذان ليس له شأنية المحركية والداعوية نحو المبادرة الى المسجد، فانه ليس غاية مترتبةً عليها، بحيث يؤتى بها لاجل تحصيله، بخلاف بلوغ الثواب على عمل، فان له شأنية المحركية والداعوية نحو الاتيان بالعمل لغاية تحصيل ذلك الثواب البالغ، وما كان من هذا القبيل فيكون ما قبل الفاء ظاهرا في كونه داعيا ومحركا بالفعل نحو مدخول الفاء، دون مجرد بيان ظرف تحققه.

الجواب الثاني: ما عن بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أنه توجد في هذه الاخبار قرينة على كون الفاء فيها لمجرد الترتيب، وهي أن هذه الأخبار بنفسها مسوقة لايجاد الداعي الى العمل، فلا يناسب فرض صدور العمل بداعوية الثواب البالغ المحتمل مع قطع النظر عن هذه الروايات. وفيه أنه يمكن أن تكون هذه الأخبار من قبيل الداعي على الداعي، أي ان هذه الأخبار ترغّب الى الاتيان بالعمل بداعوية ذلك الخبر الضعيف والتي تكون داعوية انقيادية واحتياطية، فان من يقول "بلغني ثواب على عمل كذا فعملت به" حيث يكون ظاهرا في العمل بداعي الوصول الى ذاك الثواب رجاء، فاذا ورد في خطاب المولى الترغيب الى ذلك ببيان اعطاء الثواب القطعي على هذا العمل الصادر بداعي الرجاء، فيكون ترغيبا الى العمل الصادر بداعي الرجاء، لا الى ذات العمل عقيب بلوغ الثواب عليه، ويشهد على ما ذكرناه خبر محمد بن مروان "من بلغه عن النبي شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي كان له ذلك الثواب" او "من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه"، حيث لا يوجد فيه توجيه آخر غير ما ذكرناه.

الجواب الثالث: ما قد يقال بأن الظاهر في موارد العطف بفاء التفريع على مدخول أداة الشرط، هو كون الحكم ثابتا لذات مدخول الفاء، وأن ما قبله ذكر توطئة وتمهيدا، كما لو قال: إذا رأيت زيدا فاحترمته كان لك كذا من الأجر، فان ظاهره أن رؤية زيد ذكرت توطئة لذكر موضوع الحكم. وفيه أنه ممنوع، الا اذا اوجب الفهم العرفي الغاء الخصوصية عما قبل الفاء، فلو قال المولى "اذا احتاج زيد فاعطيته درهما فلك كذا" فلا اطلاق له لفرض اعطاءه درهما مع عدم حاجته.

الجواب الرابع: ما يظهر من صاحب الكفاية "قده" من أن الفاء وان كانت للسببية، فيكون بلوغ الثواب على العمل داعيا ومحركا نحو الاتيان به، لكن لا يوجب ذلك تعنون العمل بعنوان هذا الداعي، فان الداعي يدعو الى ذات العمل، لا العمل المعنون بذلك الداعي والثواب المترتب في هذه الأخبار يكون على ذات العمل، فان العمل المنبعث عن داعوية الثواب المحتمل باقٍ على ما هو عليه من عنوانه، ولا يتعنون من قبل داعوية الثواب المحتمل بعنوان خاصٍ بحيث يدعو الثواب المحتمل إلى هذا العنوان الخاص، وهو عنوان العمل بداعي الثواب المحتمل، وحينئذ فلا ينافي ظهور الأخبار في ترتب الثواب على العمل غير المتقيد بداعي الثواب المحتمل.

هذا وقد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" اشكالا على هذا الجواب وهو أنه مع فرض انبعاث المكلف عن الأمر الأولي المحتمل لا يعقل جعل الداعي بجعل الاستحباب بالعنوان الثانوي، وذلك لأن الفعل ما لم ينبعث عن هذا الاستحباب الثانوي فلا يترتب عليه ثواب إمتثال هذا الاستحباب، فجعل هذا الاستحباب الثانوي يكون بغرض داعويته الى العمل، ومع فرض كون العمل بداعي الامر الاولي المحتمل فيستحيل انبعاثه عن هذا الداعي الثانوي، فان انبعاث عمل واحد عن داعيين متماثلين مستقلين في الدعوة محال، فجعل الداعي مع فرض وجود الداعي المؤثر بالفعل محال.

ثم اجاب عنه بأن الغرض من الاستحباب الثانوي جعل الداعي نحو ذات العمل الذي يوجد له داع شأني يصلح أن يدعو نحوه وهو الامر الاولي المحتمل، وليس الغرض منه جعل الداعي نحو العمل الذي كان الامر الاولي

المحتمل محركا نحوه بالفعل^(١).

وكيف كان فيرد على جواب صاحب الكفاية أنه وان لم يكن العمل في قوله "فعمله" مقيدا لحاظيا، باتيانه بداعي الوصول الى ذلك الثواب المحتمل، لكنه مقيد ذاتي بعد كونه مدخول فاء السببية، نظير ما يقال من أن الحرارة الصادرة من النار مثلا ليست الحرارة المقيدة بوصف صدورها عن هذه النار، بل ذات الحرارة ولكنها مقيدة ذاتا، أي لا اطلاق لها بحيث تشمل الحرارة غير الصادرة عن هذه النار، فظاهر الأخبار أن الثواب على هذا العمل المتضيق قهرا بحيث لا اطلاق له يشمل العمل الصادر لا بداعي الوصول الى الثواب المحتمل.

وان كان مقصوده كفاية عدم ذكر هذا القيد في الخطاب في انعقاد ظهور صحيحة هشام في كون الثواب على طبيعي العمل، لا العمل المقيد بكونه بداعي الوصول الى الثواب المحتمل، ففيه أن الظاهر كفاية التضيق القهري في المنع من هذا الاطلاق، فيكون نظير ما لو قال شحص لآخر "لو طلب منك زيد مالا فاعطيته كان لك عليّ الف درهم" فلا يستحق هذا الجعل لو كان اعطاه المال من دون طلب زيد.

كما أنه لو كان مقصوده أن ظاهر صحيحة هشام كون الثواب على ذات العمل لا على عنوان الانقياد، فيدل على استحباب العمل لا الانقياد والاحتياط، فيرد عليه أنه لا يكون الثواب على ذات العمل ابدا، بل هو إما على الاطاعة لو كان الامر معلوما، او على الانقياد لو كان الامر محتملا، والحاصل انه لا ينافي ترتب الثواب على العمل في ظاهر الرواية ترتبه على الانقياد، كما لم يكن ينافي ترتبه على الاطاعة في موارد العلم بالامر، نعم ان

٣٧٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الثواب التفضلي يمكن ان يترتب على ذات العمل، ولكنه لا يكشف عن الاستحباب.

الجواب الخامس: ما يقال من أن الظاهر من أخبار من بلغ هو كونها في مقام تثبيت ذلك الثواب البالغ على ذات العمل، فلو كان مفاد هذه الأخبار ترتب الثواب على العمل المتقيد بكونه بداعي الوصول الى ذلك الثواب المحتمل، كان ثوابا آخر لموضوع آخر.

وفيه أنه لم يظهر من هذه الأخبار وحدة الثواب البالغ مع الثواب الموعود في هذه الاخبار بهذه الدقة، بل الظاهر منها وحدتهما في مقدار الثواب واشتراك ذات العمل فيه، لا أكثر، والا فان الثواب على العمل بعنوان البالغ عليه الثواب ايضا غير الثواب على نفس العمل.

الجواب السادس: ما يقال أن اطلاق قوله "من بلغه ثواب على عمل فعمله"، وان كان مختصا بما لو كان الداعي الى العمل بلوغ الثواب المحتمل، لكن يشمل فرض ما لو اتى بالعمل بقصد الامر الجزمي به، لا بعنوان الاحتياط، وهذا يكشف بالالتزام عن تعلق الامر الثانوي بذات العمل، والا كان تشريعا محرما لا يستحق عليه الثواب.

وفيه أنه يوجد مقيد لبي لخطابات الوعد بالثواب، وهو صدور العمل بقصد القربة وبحسن فاعلي، لا بداع التشريع ونحوه، فلا يمكن كشف أن العمل الصادر بقصد الامر الجزمي به باطلاقه موعود عليه الثواب، حتى يثبت به تعلق الامر بذات العمل بالعنوان الثانوي.

ومن جميع ما ذكرناه تبين تمامية الايراد الاول.

الايراد الثاني: ما يقال من أنه حتى لو فرض خلو الاخبار عن الفاء، بأن قيل "من أتى بالعمل الذي بلغ عليه الثواب اوتي ذلك الثواب وان لم يكن

كما بلغه" فلا يكشف ذلك عن استحباب العمل بالعنوان الثانوي، فان بيان الثواب على عملٍ انما يكشف عن رجحان ذلك العمل شرعا إما بالملازمة او بالكناية، ولا يجدي ايّ منهما في المقام:

أما الملازمة فلأن المفروض أن الاتيان بالمستحب الواقعي من دون علم باستحبابه لا يلزم الثواب، نعم ان العلم بالاستحباب قد يلزم الثواب، ولكن لامعنى لاستكشاف العلم بالاستحباب من ترتب الثواب، فانه امر وجداني لا معنى لاستكشافه من الخارج، حيث يكون نظير استكشاف الانسان عطش نفسه من خلال اعطاء شخص آخر الماء اليه، وأما احتمال الاستحباب فلو فرضت ملازمته مع الثواب فلا يمكن أن يكشف عن ثبوت الاستحباب واقعا.

أما الكناية فهي انما تتمّ فيما اذا انحصر عرفا الوعد بالثواب على عمل في بيان استحبابه، كما في قوله "من سرح لحيته فله كذا من الثواب" فانه لا منشأ للوعد بالثواب عليه الا بيان رجحان الفعل والترغيب اليه، وأما اذا كان لا ينحصر منشأ الوعد بالثواب في ذلك، بل يمكن ان يكون بنكتة أخرى، كنكتة بيان فضله وكرمه تعالى وأنه لا ييخل عن اعطاء الثواب البالغ على عملٍ فيما اذا اتى المكلف بالعمل البالغ عليه الثواب، او نكتة الثواب على الاحتياط، فحينئذ لا يستظهر عرفا كون الخطاب بصدد بيان استحباب العمل بالعنوان الثانوي.

ولا بأس بهذا الايراد ابضا.

الايراد الثالث: ما يقال من أن التقييد الوارد في خبر محمد بن مروان من قوله "فعمله التماس ذلك الثواب" او "...طلب قول النبي" ظاهر في العمل بداعي الوصول الى الثواب المحتمل وهو العمل بداعي الاحتياط، وهذا

يوجب حمل بقية المطلقات عليه.

وقد اجاب صاحب الكفاية عن هذا الايراد بأن اختصاص هذا الخبر بفرض الرجاء والاحتياط لا يوجب تقييد صحيحة هشام الظاهرة بمقتضى اطلاقها في ترتب الثواب على نفس العمل، والمطلق انما يحمل على المقيد في فرض المنافاة بينهما، ولكن لا منافاة بين أخبار من بلغ في المقام، فلو أتى بالعمل طلب قول النبي أو التماس ذلك الثواب، لأوتي الثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد.

توضيح كلامه أن حمل المطلق على المقيد انما يكون في موردين، احدهما: مورد اختلافهما في النفي والاثبات، مثل "أكرم العالم" و"لا تكرم العالم الفاسق" ثانيهما: مورد احراز وحدة الحكم، كما في قوله "ان افطرت فاعتق رقبة" و"ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة"، وذلك لعدم احتمال اكثر من وجوب واحد لعتق رقبة عند الافطار، ولكن أخبار من بلغ كلها مثبتة للثواب بنحو الانحلال، لا بنحو وحدة الحكم، فلا منافاة بين اثبات الثواب على العمل بداعي الثواب البالغ، واثبات الثواب على مطلق العمل البالغ عليه الثواب، فالمقام مثل قوله "أكرم العالم" وقوله "أكرم الفقيه"، حيث لا يمنع الثاني من العمل باطلاق الخطاب الأول.

الا أن الانصاف تمامية هذا الايراد الثالث ايضا، فانه يوجد مفهوم لخبر محمد بن مروان، وليس هذا مفهوم الشرط، لما مر منا مرارا أن الجملة الشرطية التي يكون الشرط فيها الموصول وصلته لا ينعقد لها مفهوم الشرط، مثل قوله "من كان عالما فأكرمه" حيث يكون الظاهر من الضمير في الجزاء هو رجوعه الى من كان عالما، فيكون انتفاء الجزاء بانتفاءه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلا يكون من مفهوم الشرط في شيء، بل يكون من مفهوم الوصف، على أن ظاهر خبر محمد بن مروان كون نكتة اعطاء الثواب البالغ

اصالة البراءة ٣٧٧

هو الاحتياط باتيان العمل بداعي الثواب البالغ، فلو كان هناك نكتة أخرى للثواب وهو الاتيان بذات العمل لكونه مستحبا نفسيا بعنوان ثانوي، لزم اعطاء ثوابين، مع أنه خلاف الظاهر.

هذا وقد يقال في تقريب جواب صاحب الكفاية بأنه لا يحمل المطلق على المقيد في المستحبات، بل يحملهما العرف على اختلاف مراتب الفضل، ولكنه لا وجه له بعد كون المحمول فيهما واحدا وهو اعطاء الثواب البالغ، فلا يتصور فيه مراتب الفضل.

وقد يقال ايضا في تقريب جوابه أنه يشترط في حمل المطلق على المقيد الاتحاد في سنخ المحمول والحكم، والحكم في الخبر المقيد كقوله "من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتي ذلك الثواب" هو الارشاد الى حسنه العقلي، وفي الخبر المطلق هو الاستحباب المولوي بذات العمل.

ولكن يورد على هذا التقريب أن المهم وحدة المدلول المطابقي في تلك الاخبار وهو بيان الثواب، فالمحمول يكون واحدا، على أن الارشاد الى الحسن العقلي في الخبر المقيد مما لاوجه له بعد ظهوره في الترغيب المولوي لو تمّ اصل ظهوره في الترغيب.

الايراد الرابع: ما يقال من أنه إذا كان عنوان البلوغ من العناوين الثانوية الموجبة لاستحباب العمل بملاك نفسي واحد، فالمرتکز العرفي أن يكون له حكم واحد وثواب واحد، لا ان يختلف شدة وضعفا وكثرة وقلة باختلاف المقدار البالغ من الثواب، فينكشف من اختلاف مقدار الثواب عدم تمامية القول بالاستحباب النفسي.

وفيه أن ملاك بلوغ الثواب ليس ملاكا عرفيا للاستحباب النفسي للعمل،

٣٧٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

حتى يرجع فيه الى مرتكز العرف، بل ملاك تعدي، ولا مانع من أن يكون بلوغ الثواب الأشد موجبا لملاك نفسي اشد وبلوغ الثواب الأخف موجبا لملاك نفسي اخف، فيكون استحبابه اخف.

وكيف كان فقد تحصل عدم ظهور أخبار من بلغ في استحباب العمل البالغ عليه الثواب بالعنوان الثانوي، ولا حجية الخبر الضعيف، فان استفيد ترغيب الى العمل في هذه الأخبار فنلتزم بظهورها في استحباب الاحتياط، مع الوعد باعطاء الثواب البالغ عليه، لكن سبق المنع عن اصل ظهورها في الترغيب الى العمل غير واضح.

ثم انه يقع الكلام في جهات:

الثمرة بين القول بحجية الخبر الضعيف على استحباب عمل وبين

القول باستحبابه الثانوي

الجهة الاولى: ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا ثمرة فقهية بين القول بالاستحباب النفسي والقول بحجية الخبر الضعيف في المستحبات، إذ يثبت استحباب ذلك العمل على أي تقدير، وما قيل من انه على التقدير الثاني لو دل خبر صحيح على حرمة عمل وبلغ عليه الثواب بخبر ضعيف تعارض الخبران وتساقطا فلا تثبت الحرمة بخلافه على الأول حيث يدخل في باب تراحم الملاكين ملاك الاستحباب وملاك الحرمة فقد تثبت الحرمة بمقتضى إطلاق دليله غير تام لأن هذه الاخبار لا إطلاق لها لفرض بلوغ الثواب على مورد بلغ العقاب عليه وتنجزت حرمة^(١).

اقول: توجد ثمرات فقهية بين القولين:

الثمرة الاولى: أنه لو دل خبر ضعيف على استحباب غسل المسترسل من اللحية، فانه حيث دل الدليل المعتبر على أن من نسي مسح رأسه وتذكر في اثناء الصلاة -أي جفت يده- أنه ان كان في لحيته بلل فيأخذ منها ويمسح على رأسه^(١)، فان قلنا باطلاق اللحية لما يكون خارجا عن حد الوجه وصدق أن بلتها بلة الوضوء عرفا كما هو المختار وفاقا للمحقق الهمداني "ره" فهو، والا فلا ينبغي الاشكال في شمول اطلاقها لفرض استحباب غسلها بالعنوان الاول، ولو قلنا بكونه مستحبا نفسيا ظرفه الوضوء، -كما هو الصحيح بناء على انكار الجزء المستحب، كما هو مختار السيد الخوئي "قده"-، وعليه فاذا صار هذا الخبر الضعيف حجة كان مقتضاه جواز الأخذ من بلة المسترسل من اللحية اذا جفت رطوبة اليد، بخلاف ما لو قلنا بالاستحباب الثانوي، فانه لا يظهر منه اكثر من كون العمل البالغ عليه الثواب مستحبا نفسيا ولا يستفاد منه ترتيب آثار الجزئية للوضوء مثلا.

وما ذكره بعض الأعلام "قده" من أنه ان قام خبر ضعيف على كون عمل مستحبا في ضمن مركب ارتباطي، فمدلوله الالتزامي هو استحباب المركب المشتمل عليه، فيمكن تطبيق أخبار من بلغ على هذا المدلول الالتزامي، بلا فرق بين القول بالحجية او الاستحباب الثانوي، فيرد عليه أنه لو كان مقتضى القاعدة الاولى مبطلية الاتيان بذاك العمل، كالشهادة الثالثة في الصلاة، حيث انه تكلم خارج عن ذكر الله ورسوله والدعاء، فينصرف عنه أخبار من بلغ، لانصرافها عما قام دليل معتبر خاص او عام على حرمة، نعم لا يرد هذا الاشكال في مثل مسألة قيام خبر ضعيف على غسل مسترسل اللحية في

٣٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الوضوء، فان الدليل المعتبر دلّ على كبرى جواز الأخذ من بلة الوضوء لأجل المسح، والخبر الضعيف الدال على استحباب غسل مسترسل اللحية في الوضوء بعد حجيته ينقح الصغرى لها.

الثمرة الثانية: انه بناء على اجزاء كل غسل مستحب عن الوضوء فاذا قام خبر ضعيف على استحباب غسل كما في استحباب غسل زيارة الحسين (عليه السلام) من بعيد، فبناء على حجية الخبر الضعيف فيكون هذا الغسل مجزيا عن الوضوء ظاهرا، وأما بناء على استحباب كل عمل بالغ عليه الثواب، فيشكل القول باجزائه عن الوضوء، فان دليله مثل صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: الغسل يجزي عن الوضوء وأي وضوء أطهر من الغسل^(١)، فان قلنا بأن مقتضى اطلاقها اغناء الغسل عن الوضوء مطلقا ولو من دون تحقق أي سبب من اسباب الغسل فهو، ولكنه بعيد جدا، لقوة انصرافها الى الغسل المفروغ عن وجوبه او استحبابه، وتمخضها في بيان حكم آخر، وهو اغناء الغسل المشروع عن الوضوء، وحينئذ فيوجد مجال لدعوى انصرافها عن الغسل الذي لم يثبت استحبابه بعنوانه الاولي أي الغسل، وانما كان مصداقا لعنوان ثانوي مستحب، وهو عنوان العمل البالغ عليه الثواب.

الثمرة الثالثة: ما في البحوث من أنه إذا دل خبر ضعيف على استحباب فعل، ودل خبر آخر صحيح على عدم استحبابه، فبناء على القول بالحجية يتعارض الخبران ولا يثبت الاستحباب، وبناء على القول بالاستحباب الثانوي

١ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٢٤٤ في السند عبد الحميد بن عواض، وقد وثقه الشيخ في رجاله وكذا روى عنه ابن ابي عمير.

اصالة البراءة ٣٨١

يثبت الاستحباب بالعنوان الثانوي، وان حكم بمقتضى الخبر الصحيح بعدم استحبابه الاولي.

اقول: الظاهر انصراف اخبار من بلغ عن المورد الذي جاء خبر صحيح على عدم الاستحباب.

الثمرة الرابعة: ذكر المحقق العراقي "قده" ما محصله أنه اذا دلّ الخبر الضعيف على استحباب عمل مطلقا، ودلّ خبر خاصّ معتبر على عدم استحبابه في زمان معين، فحيث انه مخصص منفصل ولا يسلب ظهور الخبر الاول، فيصدق عرفا بلوغ الثواب على العمل في ذلك الزمان، فان حجية الخبر الخاص لا تنافي بلوغ الثواب حسب ذلك الخبر العام، ولا يتمّ توهم أن ذلك الخبر الخاص موجب للعلم التعبدي بعدم استحباب العمل في ذلك الزمان فلا يصدق بلوغ الثواب، وعليه فبناء على الاستحباب الثانوي يكون العمل في ذلك الزمان مستحبا بالعنوان الثانوي، وان قامت الحجة على عدم استحبابه الاولي، وأما بناء على القول بحجية الخبر الضعيف يكون الخبر الخاص المعتبر موجبا لتخصيصه، وأما اذا كان الخبر الخاص ضعيفا فلا اشكال في صدق بلوغ الثواب حسب الخبر العام فيكون حجة على القول بحجية الخبر الضعيف كما يكون العمل مستحبا ثانويا على القول بالاستحباب الثانوي^(١).

وقد اورد عليه بعض الاعلام "قده" بأنه ان كان الخبر الخاص معتبرا فلا يصدق بلوغ الثواب على خلافه، فان ظاهر البلوغ هو قدام خبر كاشف عن المراد الجدي، والخبر الخاص على عدم استحباب العمل في زمان معين

٣٨٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

يكشف عن ضيق المراد الجدي في الخبر العام، فكأنه قال المولى "لم اقصد من كلامي الاول استحباب العمل في هذا الزمان، وهذا يختلف عن فرض كون الخبر الخاص ضعيفا، فان انتسابه الى الشارع غير معلوم، فلا يكشف عن ضيق المراد الجدي من الخبر العام، كما يختلف عما لو كان في قبيل الخبر الضعيف على الاستحباب خبر معتبر نافٍ للاستحباب من دون ان يكون أخص من الخبر الاول، فانه لا يمنع من صدق البلوغ، لعدم كون المعارض قرينة على كشف المراد الجدي، فيثبت الاستحباب بعنوان ثانوي وان قامت الحجة على عدم استحبابه بالعنوان الأولي، وبناء على القول بحجية الخبر الضعيف فيتعارضان، ويتساقطان.

اقول: الانصاف أن بلوغ الثواب على عمل منصرف او لا اقل من شبهة انصرافه عما اذا قام خبر معتبر على عدم الاستحباب سواء كان اخص من الخبر الضعيف الدال على الاستحباب او معارضا له، فاذا لم تتم هذه الثمرة.

الثمره الخامسة: ما في البحوث من أنه لو قام خبر ضعيف على وجوب

شيء، وقام خبر صحيح على عدم وجوبه، فعلى القول بالحجية فان لم نقل بشمول أخبار من بلغ لاثبات حجية الخبر الدال على وجوب شيء، فلا كلام، وان قلنا بشمولها له واثبات وجوب الفعل به فيتعارض الخبران، وان قلنا بشمولها له ولكن بمقدار اثبات جامع الطلب، فجامع الطلب القابل للانطباق على الوجوب لا يمكن إثباته لدلالة الخبر الصحيح على عدم الوجوب، والجامع غير القابل للانطباق على الوجوب وهو المساوق للاستحباب لم يدل عليه هذا الخبر الضعيف، وبناء على القول بالاستحباب الثانوي يحكم بعدم وجوب ذلك العمل بعنوانه الأولي، واستحبابه بالعنوان الثانوي.

اقول: لا بد أن يكون مفروض كلامه ما اذا كان الخبر الضعيف صريحا في الوجوب، والا فلو كان ظاهرا في الوجوب كصيغة الامر، فلا اشكال في البين حيث يكون مقتضى الاخذ بمدلول الخبر الصحيح من عدم وجوب ذلك الفعل هو حمل الطلب الثابت من الخبر الضعيف على الاستحباب.

وعليه فاذا كان الخبر الضعيف صريحا في الوجوب، فلا بد أن ان نلاحظ أنه لو لم يكن له معارض فهل كان يشمل أخبار من بلغ "من بلغه ثواب على عمل فعمل به اوتي ذلك الثواب" لاثبات حجيته أم لا؟، الظاهر أنه لا ينبغي الاشكال في أنه لا يستفاد منها عرفا حجية هذا الخبر لاثبات الوجوب، واستحقاق العقاب على ترك الفعل، بعد كون تلك الأخبار بلسان اعطاء الثواب، وأما حجية هذا الخبر لاثبات جامع الطلب الاعم من كونه بنحو الوجوب او الاستحباب، فاشكالها أن جامع الطلب مدلول تضمني تحليلي للخبر الصريح في الوجوب، فهو نظير ما لو اخبر ثقة بكون زيد في الدار ونفى ثقة آخر كونه في الدار، فنأخذ بالمدلول التضمني التحليلي للخبر الاول وهو وجود جامع الانسان في الدار، فانه لا يظن أن يلتزم به احد، وعليه فما في البحوث (من أنه حيث لم يكن الخبر الضعيف حجة في مدلوله المطابقي وهو الوجوب، فعلى مبنى السيد الخوئي "قده" من امتناع حجية الدلالة الالتزامية مع عدم حجية الدلالة المطابقية لا يكون هذا الخبر الضعيف حجة في مدلوله الالتزامي، ولكنه حيث لا يتم هذا المبنى فلا مانع من حجية هذا الخبر في جامع الطلب، بناء على استفادة القول بالحجية من أخبار من بلغ) فغير متجه، على أن مبنى السيد الخوئي "قده" سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية عند سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية بسبب العلم بعدم مطابقتها للواقع او ابتلائها بالمعارض، وأما اذا كان عدم حجية الدلالة المطابقية لأجل عدم شمول دليل لحجية له، فهو ملتزم بالتفكيك في الحجية، كما لو كان

٣٨٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المدلول الالتزامي لكلام المتكلم اقرارا على نفسه دون المدلول المطابقي، كما لو اقر شخص بمال لزيد ثم اقر به لعمرو، فكلامه الثاني انما يكون اقرارا باعتبار مدلوله الالتزامي، حيث ان لازم كون ذلك المال لعمرو أنه قد اتلف باقراره الأول مال عمرو عليه، فيؤخذ بذلك، ويكون المقام مع غمض العين عما قلناه من هذا القبيل.

الثمرة السادسة: اذا ورد خبر ضعيف على استحباب فعل، وخبر ضعيف آخر على استحباب فعل آخر وعلمنا إجمالا بكذب أحدهما، فعلى القول بالاستحباب الثانوي يلتزم باستحباب كلا الفعلين، وعلى القول بالحجية فقد يقال بتعارضهما، وتساقطهما، لكون العلم الاجمالي بكذب احدي الامارتين مانعا عن جعل الحجية لهما معا، كما هو مبني المحقق النائيني "ره"، الا أن يقال بأن منشأ تعارض الأمارتين اللتين علم بكذب احدهما كون المدلول الالتزامي لكل منهما بعد تشكل هذا العلم الاجمالي نفي مدلول الأخرى، فيؤدي ذلك الى المناقضة بينهما، فلا يتحقق التعارض في المقام، لأنه لا دليل على حجية المدلول الالتزامي لهذين الخبرين الضعيفين في نفي استحباب الفعل الآخر.

الثمرة السابعة: ما في البحوث من أنه لو كان هناك دليل عام يدل على عدم استحباب ما يكون مضرا بالنفس مطلقا، ولو بالاستحباب الثانوي، ودل خبر ضعيف على استحباب الاضرار بالنفس في عزاء الحسين (عليه السلام)، فبناء على القول بالاستحباب الثانوي يقع التعارض بالعموم من وجه بين أخبار من بلغ الدالة على استحبابه بعنوان ثانوي وبين ذلك الدليل العام، ويتساقطان في هذا المورد، بينما أنه على القول بالحجية يكون هذا الخبر الضعيف حجة ونخصص به عموم ذلك الدليل العام، ولا تلحظ النسبة بين ذلك الدليل العام

اصالة البراءة ٣٨٥

وأخبار من بلغ، الدالة على حجية ذلك الخبر الضعيف، لأنه لا معارضة بينهما، حيث يمكن اجتماع عدم استحباب شيء مع حجية دليل استحبابه. ولا بأس بهذه الثمرة ايضا.

الثمره الثامنة: ما في البحوث ايضا من أنه لو دلّ خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المجلس، وكان مقدار دلالاته هو ما قبل الزوال من باب القصور في الدلالة من دون أن يدلّ على نفي الاستحباب في ما بعد الزوال، فبناء على القول بالاستحباب الثانوي يكون الاستحباب ثابتا بعنوان البلوغ، وهذا الاستحباب منتف قطعاً بعد الزوال بانتفاء البلوغ فلا مجال للاستصحاب، ولكن بناء على القول بالحجية يكون الاستحباب ثابتا للجلوس في المسجد بعنوانه الأولي، وهذا الاستحباب محتمل الثبوت بعد الظهر فيستصحب.

اقول: هذه الثمرة تامة، الا اذا فرضنا كون بلوغ الثواب بناء على الاستحباب الثانوي حيثية تعليلية لاستحباب العمل بعنوانه الذاتي، وهو الجلوس في المسجد قبل الزوال، وهذه حيثية التعليلية وان كانت بمناسبة الحكم والموضوع دخيلة في ملاك الاستحباب الثانوي حدوثا وبقاء، لكن حيث لا يجتمع هذا الاستحباب مع استحباب العمل بعنوانه الاول، لامتناع اجتماع استحبابين لفعل واحد بعنوان واحد، ولا اقل من عدم احراز تعدد اجتماعهما في هذا العمل، فيعلم حينئذ بثبوت جامع الاستحباب للجلوس قبل الزوال، فيجري استصحابه بعد الزوال من باب استصحاب القسم الثاني من الكلّي، لكون هذا الاستحباب جامعا بين الفرد المحتمل البقاء لو كان هذا الاستحباب ثابتا بملاك اولي، وبين الفرد المعلوم الارتفاع لو كان ثابتا بملاك بلوغ الثواب.

٣٨٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فالمهم أن ظاهر الاستحباب بالعنوان الثانوي كون العمل البالغ عليه الثواب حيثية تقييدية لهذا الاستحباب، ولا اقل من عدم استظهار كونه حيثية تعليلية، وعليه فتتم هذه الثمرة، نعم لا بد من احراز كون زمان قبل الزوال ظرفا لثبوت الاستحباب للجلوس في المسجد، فانه لو احتمل كونه قيذا في المستحب، فاستصحاب كون الجلوس قبل الزوال مستحبا لا يثبت استحباب الجلوس بعد الزوال، لتغاير موضوع الحكمين، وحينئذ فقد يقال بأن زمان قبل الزوال في مفاد الخبر الضعيف قد يكون ظرفا للحكم، ولكن في الاستحباب الثانوي فحيث انه بلغ الثواب على الجلوس قبل الزوال فيكون قبل الزوال قيذا للجلوس، ومن هذه الجهة ايضا يوجد فرق بين القول بالحجية والقول بالاستحباب الثانوي.

الثمرة التاسعة: ما ذكره المحقق العراقي وبعض الاعلام في المنتقى وذكره في البحوث ايضا من أنه بناء على القول بالاستحباب الثانوي لا بد من تحقق بلوغ الثواب الى كل احدٍ حتى يتحقق الاستحباب بالنسبة اليه، فلا يكفي بلوغه الى المجتهد لتحقيق الاستحباب في حق مقلديه، بل لو اراد أن يفتي باستحباب العمل فيقيده بمن بلغه ذلك الخبر الدالّ على استحبابه، ولكن بناء على القول بالحجية يكون الخبر الضعيف كالخبر المعتبر حجة فيفتي الفقيه لاجله بالاستحباب حتى لمقلّديه، وإن لم يتحقّق عنوان البلوغ بالنسبة اليهم.

اقول: جواز الافتاء بالاستحباب بناء على القول بالحجية انما يتم فيما لو قلنا بكون حجية الخبر الضعيف كافية في جواز الافتاء بالواقع، لكنه لا وجه له، لأن مستنده إما دعوى كون الحجية مطلقا بمعنى جعل العلمية، ولكن هذه الدعوى غير ثابتة خصوصاً لو كان دليل الحجية أخبار من بلغ، وإما

دعوى أن الخبر الضعيف حجة ولو قبل وصوله، فيثبت هذا الحكم الظاهري الذي يعبر عنه بالحجية في حق العامي ايضا، فيفتي المجتهد بثبوته في حقه، وهذه الدعوى ايضا غير ثابتة، لأن موضوع الحجية في أخبار من بلغ هو من بلغه الخبر، وليس مفاد هذه الأخبار عرفية، حتى يدعى أن العرف يلغي خصوصية بلوغ الخبر عن الموضوعية للحجية، وإما دعوى نيابة المجتهد عن العامي، فيكون وصول الخبر اليه بمنزلة وصوله الى العامي، فيكون حجة عليه ايضا، فيفتي المجتهد بالحجية في حقه، لكنه لا دليل على النيابة ايضا.

فاذاً لا يبقى فرق بين القول بكون مفاد أخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف او الاستحباب الثانوي، فان قلنا بأن المجتهد يحقق بلوغ الثواب الذي هو موضوع أخبار من بلغ في حق العامي بنفس فتواه بالاستحباب، ويكون ذلك مصححا لفتواه بالاستحباب في حقه، كما لا يبعد، فيتم ذلك على كل من القول بالحجية والاستحباب الثانوي، نعم تكون الفتوى مقيدة لبا بفرض بلوغها الى العامي.

الثمرة العاشرة: ما في البحوث ايضا من أنه لو دلّ خبر ضعيف على استحباب المشي بعد الطعام مثلا، ودلّ خبر ضعيف آخر على استحباب المشي في الثوب الأبيض بعد الطعام، بحيث كان هذا الخبر ناظرا إلى تقييد دائرة متعلق نفس الاستحباب الأول لا إلى استحباب مستقل عن الاستحباب الأول، فبناء على القول بالاستحباب الثانوي يثبت استحبابان ثانويان على عنوانين: أحدهما المشي بعد الطعام، والثاني المشي في الثوب الأبيض بعد الطعام، وكذا لو فرض كون أحدهما صحيحا والآخر ضعيفا، وكذا إذا فرضا صحيحين.

وأما بناء على القول بالحجية فتارة: نفرض كون الخبر المقيّد صحيحا

٣٨٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

والخبر المطلق ضعيفا، فالخبر المقيّد الذي هو حجة في نفسه يقيّد لا محالة الخبر المطلق، فلا يثبت إلا استحباب واحد وهو استحباب المشي في الثوب الأبيض لا مطلق المشي، وأخرى: نفرض كون الخبر المقيّد ضعيفا والخبر المطلق صحيحا، فإن فرض أنّ أخبار من بلغ تجعل الخبر حجة بجميع خصوصياته فصار الخبر المقيّد كأنه خبر صحيح فأیضا يقيّد ذلك المطلق، ولا يثبت إلا استحباب واحد، وإن فرض أنّها إنما تعطي الحجية بمقدار ثبوت الاستحباب لا أزيد من ذلك، فعندئذ نقول: إن إطلاق المطلق ينفي لا محالة استحباب المقيّد بما هو مقيّد، إذ المفروض أنّهما ينظران إلى استحباب واحد، فإن فرض أنّ ظهور المقيّد أقوى من ظهور المطلق في نفي المقيّد قدّم عليه، وثبت أيضا استحباب واحد، وإن فرض تساويهما تساقطا، وثبت أيضا استحباب واحد.

وثالثة: نفرض كون كلا الخبرين ضعيفين فإن فرض أنّ أخبار من بلغ تجعل الخبر حجة بجميع خصوصياته، فالمقيّد يقيّد المطلق لا محالة ويثبت استحباب واحد، وإلا ثبت استحبابان ظاهريان وإن علم بكذب أحدهما. والظاهر تمامية هذه الثمرة أيضا.

الثمرّة بين القول باستحباب الاحتياط وبين القول بالحجية

الجهة الثانية: ذكر الشيخ الاعظم "ره" ثمرتين بين القولين:

الثمرّة الاولى: ما لو دل على استحباب غسل المسترسل من اللحية، فيجوز المسح ببلته لمن جفت يده، بناء على ثبوت الاستحباب الشرعي بالخبر الضعيف، دون القول باستحباب الاحتياط، حيث لا يجوز المسح بها، لعدم إحراز كونه من اجزاء الوضوء حينئذ.

وأورد عليه صاحب الكفاية "قده" في تعليقه على الرسائل بعدم جواز المسح بالبله المذكورة، حتى على القول باستحباب غسل المسترسل من اللحية شرعا، لأنه مستحب نفسي مستقل في الوضوء وليس من اجزاء الوضوء.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول بأن ذلك خروج عن الفرض، إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزء من الوضوء، نعم التزم بالاياد الذي ذكره الشيخ بنفسه من أنه لا دليل على جواز الأخذ من بلة الوضوء مطلقا بحيث يشمل الأجزاء المستحبة، وانما ثبت جواز الأخذ من الاجزاء الأصلية، فالقول باستحباب غسل المسترسل من اللحية لا يستلزم جواز المسح ببلته.

اقول: سبق أن قلنا أنه لا ينبغي الاشكال في شمول اطلاق ما دل على جواز اخذ بلة اللحية لفرض استحباب غسلها، ولو قلنا بكونه مستحبا نفسيا ظرفه الوضوء.

الثمرة الثانية: ما اذا دلّ خبر ضعيف على استحباب الوضوء لغاية خاصة، كقراءة القرآن أو النوم مثلا، فانه على القول بثبوت استحبابه الواقعي بالخبر الضعيف يرتفع به الحدث، وعلى القول بعدمه لا يرتفع به الحدث، نعم هذه الثمرة انما تتم بناء على عدم ثبوت الاستحباب النفسي للوضوء. ثم أورد عليه بأنه لم يثبت أن كل وضوء مستحب رافع للحدث، فانه يستحب الوضوء للجنب والحائض في بعض الأحوال، مع أنه لا يرتفع به الحدث، وكذا الوضوء التجديدي مستحب ولا يرفع الحدث.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن الجنب والحائض محدثان بالحدث الأكبر، فعدم ارتفاع الحدث فيهما انما هو من جهة عدم قابلية المورد، فلا

٣٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ينتقض بذلك على المورد القابل، كما هو محل الكلام، ومن ذلك ظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي، فهذه الثمرة تامة.

هذا ويمكن ذكر ثمرتين أخريين:

الثمرّة الثالثة: ما اذا دل خبر ضعيف على استحباب غسل كغسل زيارة

الحسين (عليه السلام) من بعيد، فانه بناء على حجية هذا الخبر يدخل هذا الغسل في كبرى إغناء كل غسل مشروع عن الوضوء، بخلاف ما لو استفدنا مثلا من أخبار من بلغ استحباب الاحتياط.

الثمرّة الرابعة: ما اذا دل خبر ضعيف على استحباب الغسلة الثانية لليد

اليسرى، حيث مرّ أنه على القول بالحجية يجوز المسح ببلته.

الجهة الثالثة: ذكر بعض الاعلام "قده" أن أخبار من بلغ لا تشمل الخبر

الذال على وجوب فعل او حرمة او كراهته، وانما تشمل الخبر الذال على الاستحباب، أما وجه عدم شمولها للخبر الذال على الوجوب فلأن الداعي فيه نحو العمل عادة ليس هو بلوغ الثواب وانما هو الخوف من العقاب، وظاهر تلك الأخبار هو ما لو كان الداعي الى الفعل عادة هو الوصول الى الثواب، وهكذا يكون الداعي الى الترك عند قيام الخبر على الحرمة هو الخوف من العقاب، على أن المدلول الالتزامي لهذا الخبر ليس هو اعطاء الثواب وانما هو الوعيد بالعقاب، نعم (قد يقال بأنه) يوجد حكم العقل باستحقاق الثواب على الانقياد بترك الحرام، لكنه لا يشكل الظهور العرفي الموجب لصدق البلوغ عرفا.

وهذا البيان يجري في خبر الكراهة، حيث ان استلزامها للثواب على

الانقياد بالترك ليس عرفيا حتى يشكّل الظهور^(١).

ويلاحظ عليه أنه اذا قام الخبر الضعيف على الوجوب مثلا فحيث لا يكون منجزا فلا يوجب الخوف من العقاب حتى يصير هو الداعي عادة الى الفعل، على أنه لا وجه للمنع من شمول تلك الأخبار لما اذا فرض كون الداعي الى الفعل الوصول الى الثواب ويتعدى الى ما عداه بعدم احتمال الفرق. وأما ما ذكره من أنه حيث ليس استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الواجب او ترك الحرام او المكروه مدلولاً التزاميا عرفيا فلا يصدق عليه بلوغ الثواب، ففيه أن الملازمة بين الانقياد بفعل الواجب او ترك الحرام والمكروه واعطاء الثواب ملازمة عقلائية ومرتكزة في ذهن العقلاء فيوجب ذلك صدق البلوغ، بل ولو كانت عقلية كان كذلك لمن التفت الى حكم العقل بالاستحقاق، على أنه لا يبعد الغاء الخصوصية عرفا ولو لم يصدق البلوغ عرفا.

شمول اخبار من بلغ للخبر الدال على الكراهة

الجهة الرابعة: في شمول اخبار من بلغ للخبر الدال على الكراهة، حيث ان المدلول الالتزامي للخبر الدال على الكراهة هو الثواب على الترك على تقدير قصد القرية، فقد يمنع عنه بدعوى ظهور قوله "فعمله" في كون ما بلغ عليه الثواب هو ارتكاب شيء، لا تركه، ولكن الانصاف أن العرف يلغي الخصوصية عنه ويرى أن النكته هي بلوغ الثواب على شيء فعلا او تركا، ولكن لا يثبت به كراهة الفعل وانما هو رجحان الترك، لأنه ما بلغ عليه الثواب، نعم لو كان مفاد اخبار من بلغ هو حجية الخبر الضعيف فلا يمكن

٣٩٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الغاء الخصوصية الى الخبر الدال على كراهة فعل، بأن يكون حجة في اثبات استحباب الترك في موارد احتمال ثبوته واقعا.

الجهة الخامسة: لو قام خبر ضعيف على استحباب شيء وخبر ضعيف آخر على كراهته فحكى عن السيد الخوئي "قده" أنه بناء على القول بالاستحباب الثانوي وشمول أخبار من بلغ للخبر الدال على الكراهة فلا بد من التفصيل بين ما اذا كان الاستحباب والكراهة معا توصليين، فيلغو طلب الفعل وطلب الترك، اذ المكلف لا يخلو منهما، وبين ما لو كان احدهما او كلاهما تعبديين، فلا مانع من جعلهما غايته وقوع التزاحم بين الاستحبابين. وقد اورد عليه في البحوث ثلاث ايرادات:

الايراد الاول: انه اذا بلغ استحباب عمل وكراهته مع تساويهما احتمالا ومحملا فلا معنى لمحركة احدهما، اذ لا مزية له على الآخر، فلا تشمل هذه الأخبار ولو قلنا بعدم شمولها للخبر الدال على الكراهة.

اقول: يرد عليه أنه ان قلنا بعدم شمول أخبار من بلغ للخبر الدال على الكراهة، فيمكن محركة بلوغ الثواب على العمل، بعد شمول أخبار من بلغ للخبر الضعيف الدال على استحباب الفعل، فيكون كمن لم يكن يتحرك من الخبر الضعيف الا بعد وصول أخبار من بلغ، نعم ان قلنا بشمولها للخبر الدال على الكراهة فيشكل الأمر، بناء على ما هو الظاهر من الاتيان بالفعل لله من كون ترجيح الفعل على الترك بداع قربي، فلا يجدي ما قد يقال من أنه بعد ما وصلت اخبار من بلغ الى المكلف وعلم المكلف بترتب الثواب على كل من الفعل بداع قربي او الترك كذلك، فيحصل له الداعي المستقل القربي الى احدهما لا بعينه بحيث لو لم يكن مضطرا الى الجامع بين الفعل والترك لبعثه هذا الداعي القربي نحو هذا الجامع، ولا يضر بقصد القرية اقتران

اصالة البراءة ٣٩٣

الداعي القربي بداع ومحرك نفساني الى العمل، نعم ترجيح احد الخبرين الضعيفين على الآخر يكون بداع غير قربي، ولكنه غير مضر كما ذكرناه في التزاحم بين واجبين تعبديين متساويين، وسيأتي تحقيق ذلك في بحث دوران الامر بين المحذورين.

الايراد الثاني: ان الثابت بهذه الاخبار هو الاستحباب التعبدي دائما، اذ

هي بلسان الوعد بالثواب، والثواب لا يترتب الا في فرض صدور العمل بداعي الامتثال، ولا اقل من عدم احراز كونه استحبابا توصليا.

اقول: يرد عليه أنه بناء على دلالة أخبار من بلغ على استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فيكون على وزان ما دل على استحباب شيء بلسان الوعد بالثواب عليه، حيث لا ظهور له في التعبدية، بل ظاهر اطلاقه كونه مستحبا توصليا، فما ذكره نظير ان يقال ان قوله من كذب يدخل النار، لا يدل على حرمة الكذب بالنسبة الى الجاهل القاصر، حيث انه لا يدخل النار، والجواب انه كناية عن الحرمة كما ان ترتب الثواب على العمل كناية عن استحباب الفعل.

الايراد الثالث: انه لو كان احد الحكمين تعبديا فقط كأن كان استحباب

الفعل تعبديا، فحيث يلزم الترتب في المستحبين المتزاحمين ايضا، (لما يلزم من اطلاقهما الامر بغير المقذور وهو الجمع بين متعلقيهما، ولا يصح الامر بغير المقذور وان كان الامر استحبابيا، لتقوم الامر بكونه بداعي التحريك الى ما يمكن التحرك نحوه) فنقول: لا معنى لاشتراط استحباب الفعل تعبديا بما اذا لم يمثل الامر بالترك، فان عدم امتثاله يعني تحقق الفعل، ويستحيل الامر الترتبي بصدور الفعل بقصد القربة على تقدير صدور الفعل، اذ من دون تحريك مولوي نحو اصل الفعل فكيف يتمشى قصد القربة في صدوره، نعم

٣٩٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

لو كان الامر بالترك ايضا تعديدا، لم يتوجه هذا الاشكال، اذ فرض عدم الترك القربي لا يساوق صدور الفعل.

اقول: يرد عليه **اولاً**: ان مبنى لزوم الترتب في المستحبات المتضادة غير صحيح، كما هو مختار السيد الخوئي "قده"^(١)، فعجز المكلف عن الجمع بين مستحبين كزيارة الإمام الحسين (عليه السلام) يوم عرفة والحج المندوب لا يمنع من ثبوت كلا الحكمين من غير حاجة الى الترتب، كما ذكرناه في محله^(٢).

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٣٠ ص ٥٨

٢ - محصل ما ذكرناه أن الاوامر الاستحبابية لايلزم من اطلاق ادلتها لحال التراحم محذور التكليف بغير المقذور، لجواز ترك المستحب على كل حال، فلا تعارض بين اطلاقاتها لاحتاج الى مقيد لبي يرفع هذا التعارض، كما كان هو الحال في الواجبات، حيث كان التكليف في الواجبات مقيدا بفرض عدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه اهمية؛ ولا يخفى ان ثمرته ثبوت استحباب العلة التامة مع استحباب ترك معلولها او كراهة فعله، كما لو ترتب على الوضوء ضرر على النفس بمرتبة لا تبلغ المرتبة المحرمة وفرضنا كراهة هذا الإضرار، مع انه لا يمكن -على مسلكه- الأمر الترتبي بالوضوء على تقدير حصول هذا الضرر كما مر سابقا.

وما في البحوث من أن الوجه في المنع عن طلب الضدين اقتضاء خطاب البعث لتعلقه بالمقدور حيث أنه متقوم بكونه بداعي التحريك الى الفعل فلا يشمل موارد عدم امكان التحرك، وهذا الوجه يشمل المستحبات أيضا، حيث أن الأمر الاستحبابي الاستحبابي بضد مستحب ان كان بداعي التحريك اليه في عرض داعي تحريك خطاب الأمر الاستحبابي الاستحبابي بالضد الآخر فهذا من داعي التحريك نحو الضدين، وهو غير معقول، وان كان بداعي صرف العبد عن الاشتغال بالأهم او المساوي فهو جزاف.

ففيه أنه بناء على ما اخترناه في بحث التراحم فالامر سهل، حيث ذكرنا أن مقتضى القاعدة الاولى اطلاق خطايي خطايي التكليف لفرض التراحم، وانما أُلجئنا الى اختيار تقييد خطاب التكليف بعدم الاشتغال بضد واجب أهم او مساو لمثل قوله تعالى: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"، او لفحوى قوله "ما جعل عليكم في الدين من حرج" وهذا البيان لا يشمل الاوامر الاستحبابية، لعدم كونها

وثانيا: انه بعد كون استحباب الترك ايضا مشروطا بعدم الاتيان بالفعل القربي، فلا يوجد مرجح قربي في جانب الترك وعليه فيأتي فيه ما مرّ في الجواب عن الايراد الاول، من امكان دعوى كفاية وجود الداعي القربي الى الجامع ولو اقترن بالاضطرار الى ارتكاب هذا الجامع، وان كان يخطر بالبال أن الظاهر من كون الاتيان بالفعل لله او كون تركه لله أن يكون ترجيح احدهما على الآخر بداع إلهي، والمفروض عدم امكانه.

في شمول أخبار من بلغ لفتوى الفقيه بالاستحباب

الجهة السادسة: في شمول أخبار من بلغ لفتوى الفقيه بالاستحباب، والظاهر أنه ان احتمل صحة مستنده فيشملة اطلاق بعض تلك الاخبار، كصحيحة هشام المروية في الكافي "من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه" بل ويشمله مثل صحيحته المروية في المحاسن "من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) ... وان كان رسول

>>>

ايقاعا في الكلفة عرفا، فبقى فيها على مقتضى القاعدة الاولى، وقد قلنا هناك ان الغرض من البعث هو التحريك الى متعلقه في حد ذاته وبالنحو الذي يحدده العقل، أي صيرورته موضوعا لحكم العقل بلزوم الطاعة في الوجوب وحسن الطاعة في الاستحباب، وبالنحو الذي يتناسب مع التراحم، وان شئت قلت: انه توجد قرينة عرفية في الاوامر الاستحبابية في أنها ليست بصدد صرف المكلفين عن الاشتغال بالمستحبات الأخرى، بل بصدد التحريك الى ذلك المستحب في حد ذاته، ولعل منشأ هذه القرينة العرفية كثرة ورود الاوامر الاستحبابية بالاضداد الدائمة، فان زيارة الحسين عليه السلام مستحبة في كل حال كما ان العمرة مستحبة في كل حال وهكذا، مع أن خطابات الأوامر الوجوبية تكون متعارضة في الأضداد الدائمة، هذا وأما على مسلك المحقق الايرواني "فده" (في نهاية النهاية ج ١ ص ٩٠) من كون الاوامر الاستحبابية ارشادا الى الرجحان والمصلحة في المتعلق وليس فيها أي بعث مولوي، فعدم الحاجة الى الترتب واضح جدا، اذ لا مانع من الإرشاد الى رجحان ضدين.

٣٩٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الله لم يقله"، لأن الفقيه يخبر حدسا عن النبي، وعليه فما هو الظاهر من وحدة المروي في الكافي والمحاسن لا يضر بالمقصود.

الجهة السابعة: حكى عن الشهيد الثاني "ره" أنه نسب إلى الأكثر

دعوى شمول أخبار من بلغ للإخبار بفضائل أهل البيت (عليهم السلام) والمراقد الشريفة استنادا إلى الروايات الضعيفة، وحكى عن الشيخ الأعظم "ره" ذهابه إليه في رسالته، وتقريبه أن العمل بكل شيء بحسبه، والعمل بالخبر القائم على الفضيلة نشرها، وكذا العمل بالخبر الدال على مصائبهم، والعمل بالخبر القائم على أن هذا المكان من المراقد الشريفة هو الحضور عنده، فيكون الأخبار بالموضوع إخبارا بالملازمة عن استحباب العمل المتناسب معه، فتشمله أخبار من بلغ بلحاظ مدلوله الالتزامي.

وفيه أن ظاهر أخبار من بلغ ما إذا لم يكن العمل بالخبر محرّما في نفسه مع قطع النظر عن أخبار من بلغ، فإن ظاهرها صلاحية بلوغ الثواب للدعوية نحو صدور العمل، والمفروض أن الأخبار الجزمي بفضائل أهل البيت (عليه السلام) مثلا قول بغير علم وهو حرام عقلا، من باب منجزية العلم الإجمالي إما بكذب الأخبار عن وجود المشكوك أو الأخبار عن عدمه، على أنه ورد في الروايات النهي عنه كقوله (عليه السلام) "حق الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون" وفي نهج البلاغة "لا تقل ما لا تعلم"، على أن ظاهر العمل بما بلغ عليه الثواب هو بلوغ الثواب ولو بالالتزام على نفس العمل الذي بلغ الثواب عليه، والرواية الواردة في فضائل أهل البيت لا تدل على الثواب على عمل لا بالمطابقة ولا بالالتزام.

التنبيه الثالث: أقسام الشبهة الموضوعية التحريمية

ان الشبهة الموضوعية التحريمية على أقسام:

اصالة البراءة ٣٩٧

القسم الاول: ما اذا كان النهي عن الطبيعة بنحو الاطلاق الشمولي، كما في قوله "لا تشرب النجس" فتكون الحرمة منحلة بتعداد افرادها، فتجري البراءة الشرعية وأصالة الحل بالنسبة الى حرمة الفرد المشكوك، كما قد يجري الاستصحاب الموضوعي النافي للحرمة.

وقد وقع الكلام في جريان البراءة العقلية في الشبهة الموضوعية فعن المشهور جريانها فيها، وقد صرح الشيخ الاعظم "قده" بذلك، من غير تفصيل بين أن تكون الشبهة البدوية قبل الفحص او بعد الفحص، وعن صاحب المعالم وصاحب القوانين "ره" جريانها في الشبهة البدوية بعد الفحص، ولكن خالف في ذلك المحقق الايرواني والسيد البروجردى "قدهما".

فذكر المحقق الايرواني: أن البيان الذي يلزم على المولى، ويقبح منه تركه، ويعذر العبد إذا ترك المولى ذلك البيان، هو البيان للحكم الكلّي في الموضوع الكلّي، فإذا حصل هذا البيان انقطع عذر العبد، وكانت مخالفته بعد ذلك مخالفة عن تقصير، وعقابه عقابا بيّنة وبرهان، وأمّا التنبيه على الجزئيات فذلك ليس على المولى كي يعذر العبد عند عدم التنبيه، بل عليه أن يحتاط في الجزئيات المشتبهة حتى يقطع بالخروج عن عهدة الخطاب، نعم، إذا كان الحكم متوجّهاً إلى الجزئيات، ومنحلاً إلى تكاليف حسب كثرة تلك الجزئيات جرت البراءة عن تكاليف الجزئيات المشتبهة، وكان على المولى البيان، والشبهة مع عدم البيان تكون حكمية لا موضوعية^(١).

وفيه أن ما هو من شأن المولى هو بيان الكبريات وجعلها في معرض

٣٩٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الوصول بالطريق العادي، وقد يضيع بيان المولى قبل وصوله الى المكلف او يصل الى جماعة، دون جماعة آخرين، لمناقشتهم في سنده او دلالته، ومع ذلك تجري في حقهم البراءة العقلية بناء على قبول قاعدة قبح العقاب بلا بيان، مع أن ما يلزم على المولى ويقبح منه تركه -على حد تعبيره وان كنا لا نوافق مع هذه التعابير حيث ان نصب البيان تفضل محض منه تعالى- ليس الا نصب بيان قابل للوصول بالنحو المتعارف، لا بأن يكون قابلا للوصول الى كل مكلف، بحيث لا يحجب علمه عنهم ولو بحجب الظالمين، والانصاف أنه لا يفرّق في الوجدان العقلي، او الوجدان العقلاني (بناء على ما مر منا من انكار البراءة العقلية واختيار البراءة العقلانية) بين الشبهة الحكمية بعد الفحص او الشبهة الموضوعية بعد الفحص، فلو قال المولى لعبده "لا تكرم الفاسق" وشكّ العبد في فسق شخص فاكرمه بعد ما فحص فحصا متعارفا فلم يتبين له فسقه، فيقبّح العقلاء عقاب هذا العبد وان كان من أكرمه فاسقا واقعا.

وأما ما ذكره في آخر كلامه من أنه تتم البراءة العقلية لو توجه النهي على الافراد فلم نفهم مقصوده، فانه ان اراد منه توجه خطاب النهي الى كل فردٍ فردٍ على نحو القضية الخارجية، فنشكّ في وجود خطاب زائد بالنسبة الى حرمة اكرام عمرو المشكوك الفسق مثلا، فلا كلام في الحاقه بالشبهة الحكمية، وان كان من الشبهة المصدقية لما احرز كونه متعلق غرض المولى، وهو الاجتناب عن اكرام الفاسق، لكنه لا مجال له في الاحكام الشرعية التي تكون بنحو القضايا الحقيقية، وان اراد منه أن يكون خطاب النهي بنحو العموم كما لو قال "لا تكرم أي فاسق" او قال "كلّ من كان فاسقا فلا تكرمه" فالفرق بينه وبين الخطاب المطلق كقوله "لا تكرم الفاسق" خلاف الوجدان.

وأما السيد البروجردى "قده" فإنه حكى عنه أنه نقل أولاً تقريب المحقق النائيني "قده" لجريان البراءة العقلية في الشبهة الموضوعية ثم ذكر إيراد عليه.

أما تقريب المحقق النائيني، فهو أن جريان البراءة فيها يكون نتيجة انحلال النهي بعدد افراد الموضوع الخارجي المأخوذ على نحو الاطلاق الشمولي، كقوله "لا تشرب الخمر" فيكون مآله الى قضية شرطية، مفادها أنه كلما وجد فرد من افراد الخمر فيحرم شربه، وهذه القضية كما ترى يكون تحريم الشرب فيها مترتباً على وجود الخمر، وقبل وجود الخمر يكون التحريم حكماً إنشائياً ولا يترتب على العلم به أي اثر عقلي من التنجيز والتعذير، وإنما يترتب الأثر العقلي على العلم بالحكم الفعلي، فتتجزأ الحرمة في كل فرد من الخمر يتوقف على العلم بحرمة الفعلية، وهو يتوقف على العلم بكونه خمراً، ومن هنا يظهر عدم جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التي لم يتم فيها انحلال الحكم إما لكون متعلق التكليف عنواناً لا يتعلق بالموضوع الخارجي كالنهي عن الضحك أو البكاء ونحوهما، أو لكون متعلق التكليف عنواناً يكون له تعلق بالموضوع الخارجي، ولكن كان ذلك الموضوع أمراً جزئياً متحققاً في الخارج، كاستقبال القبلة واستدبارها، أو لكون متعلق التكليف عنواناً يكون له تعلق بالموضوع الخارجي، ولكن اخذ صرف وجود هذا الموضوع في الحكم كما في الوضوء بالماء، فإذا شك في كون مايع ماء فلا يقتضي جريان البراءة جواز الوضوء منه.

فاورد عليه السيد البروجردى أولاً: بالمنع من انحلال تحريم شرب الخمر مثلاً إلى أحكام كثيرة بعدد افراد الخمر، بل هو تكليف واحد له عصيانات وامثالات متعددة، توضيح ذلك: أن المشهور ذهبوا إلى أن معنى النهي هو

٤٠٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

طلب الترك، وتبعهم جماعة من المتأخرين منهم صاحب الكفاية، ولازمه أن يخالف النهي عن شرب الخمر مثلا مرة واحدة فيسقط النهي عن شرب الخمر عنه رأسا، اذ كان المطلوب منه ترك طبيعة شرب الخمر، والمفروض شربه للخمر، واجتنابه بعد ذلك عن بقية افراد الخمر لا يجدي بحاله حيث لا يصدق في حقه أنه ترك شرب الخمر، وحينئذ يلزم سقوط النهي، بناء على ما يقولون من أنّ العصيان مسقط للتكليف كامتثاله، فيلزم عدم استحقاق العقاب إذا ارتكبه بعد ذلك، وبطلانه واضح، والصحيح أن معنى النهي ليس هو طلب الترك، بل الزجر عن إيجاد الفعل، كما أنّ معنى الأمر هو البعث إلى إيجاد الفعل المأمور به، فمتعلق النهي هو عين متعلق الأمر، غاية الأمر أنّ للنهي عصيانات متعدّدة حسب تعدّد وجود الطبيعة المتعلقة للنهي، لأنّ متعلقه هو الوجود على ما عرفت، فكلما يوجد شرب الخمر فيحصل به العصيان، كما أنّ بوجود متعلّق الأمر يحصل الامتثال.

وتوهم أنّه لا يعقل تحقق العصيان المتعدد بالنسبة إلى تكليف واحد، لأنّ العصيان مسقط للتكليف مندفع بانه لا معنى لكون العصيان مسقطا للتكليف، وسقوطه في بعض موارد العصيان إنّما هو لكون التكليف فيه مشروطا وموقّتا بوقت خاصّ، ولم يؤت به في وقته، فسقوطه إنّما هو لمضيّ وقته، وهو يستلزم سلب القدرة على الامتثال المعتبرة في ثبوت التكليف بلا إشكال، ولا دخل للعصيان فيه أصلا.

وهذا بخلاف الامتثال في الامر، فإنّه بمجرد تحقّقه يسقط الأمر لحصول الغرض به، وانقذح من جميع ما ذكرنا بطلان القول بانحلال النواهي إلى تكاليف عديدة حسب تعدّد الموضوع.

وثانيا: منع كون التكليف في هذا القسم مشروطا بوجود الموضوع، إذ

اصالة البراءة ٤٠١

المراد من التكليف المشروط أن يكون البعث أو الزجر ثابتا على فرض وجود الشرط، وحينئذ لا يمكن أن يقال إنَّ الزجر في النواهي مشروط بوجود موضوعاتها.

وثالثا: لو سلّمنا جميع ذلك، لكن لا نسلم قبح العقاب من المولى في نظر العقل مع احتمال المكلف وجود الموضوع، لأنَّ المفروض أنَّ البيان من قبله تام لا نقص فيه، إذ لا يجب عليه بيان الصغريات حتى على القول بالانحلال^(١).

وقد حكي عنه ايضا أنه قال لو لم يكن قيام الحجّة على الكبرى كافيا في تنجز الحكم بالنسبة الى العبد لزم القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل، كما لو ورد عن المولى خطاب "أكرم كل عالم" ثم ورد خطاب "لا تكرم الفساق منهم" وشك في فسق عالم، فان نكته عدم جواز التمسك هو تمامية البيان من قبل المولى بالنسبة الى حرمة اكرامه لو كان فاسقا واقعا، وبذلك قد تنجزت حرمة اكرامه على تقدير فسقه.

اقول: أما ما ذكره في اشكاله الاول من انكار انحلال تحريم شرب الخمر الى احكام عديدة بعدد افراد الخمر ففيه **اولاً:** انه ان كان مراده انكار الانحلال في الجعل فهذا ليس بمهم، اذ المهم الانحلال في المجعول بالنظر العرفي، ولا اشكال في أن العرف يري ثبوت وصف طبيعة الخمر وهو حرمة الشرب لجميع افراد الخمر، كما هو الحال في سائر اوصاف الطبيعة، فيرى العرف حرمة شرب هذا الفرد من الخمر، سواء حلّ شرب فرد آخر من الخمر

٤٠٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

لاضطراره اليه ونحوه ام لا، و عليه فتكون حرمة الفرد المشكوك الخمرية مشكوكة فتجري البراءة عنه عقلا وشرعا.

وثانيا: قد سبق منا لزوم الالتزام بالانحلال في الجعل، وهذا في العام الشمولي الذي ينصبّ الحكم فيه في الخطاب على الافراد واضح، بل لاموجب لاختلاف قول المولى "اكرم العالم" الذي هو مطلق شمولي، مع المطلق البدلي كقوله "راجع الى الطبيب" او "توضأ بالماء" وكذا النهي عن الطبيعة على نحو المطلق الشمولي مع النهي عن الطبيعة على نحو صرف الوجود، الا باختلاف كيفية الجعل، والا فلماوجب لاختلافه عن النهي عن صرف الوجود.

وثالثا: سلمنا عدم انحلال تحريم شرب الخمر الى احكام عديدة بعدد افراد شرب الخمر، لكن بعد أن كان له عصيانات وامثالات متعددة، فلا يكون العلم بالخطاب منجزا عقلا وعقلاء لوجوب الاحتياط في شبهته الموضوعية، سواء في الشبهة التحريمية كمثال شرب الخمر او شرب النجس، او في الشبهة الوجوبية كمثال وجوب اكرام العالم بالنسبة الى من يشك في كونه عالما.

وأما ما ذكره من عدم سقوط التكليف بالعصيان دون الامتثال فلم نفهم وجه الفرق بينهما، فانه بناء على انكار الانحلال فكما أن تحقق العصيان في فرد لا يوجب سقوط التكليف لما يتصور له عصيان بالنسبة الى سائر الأفراد، فكذلك تحقق الامتثال في فرد لا يوجب سقوط التكليف لما يتصور له امتثال بالنسبة الى سائر الافراد.

وأما ما ذكره في الاشكال الثاني من عدم اخذ الخمر موضوعا لحرمة الشرب، بل الظاهر من الخطابات أن حرمة شرب الخمر فعلية ولو قبل وجود

اصالة البراءة ٤٠٣

الخمر فهو كلام متين، وسيأتي توضيحه، لكن الامر الذي لابد من الالتفات اليه هو أن جريان البراءة في الشبهات الموضوعية تابع لكون الشك شكاً في ثبوت التكليف الزائد، ولذا نلتزم بجريان البراءة في كثير من الأقسام التي ذكرها المحقق النائيني "ره" في رسالة اللباس المشكوك، كما سيأتي توضيحه.

وأما ما حكى عنه من أن وظيفة المولى بيان الكبريات، فقد مر أنه لا يمنع من جريان البراءة عند عدم قيام الحجة على الصغريات والمصاديق، وقياس المقام ببحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية قياس مع الفارق، فإن المانع عن جريان البراءة هو الحجة على التكليف الفعلي، فإن مجرد قيام الحجة على الكبرى أي حرمة اكرام العالم الفاسق، مع الشك في الصغرى أي كون زيد مثلاً عالماً فاسقاً، لا يرفع موضوع البراءة عن حرمة اكرام زيد، فإن موضوعها عدم قيام الحجة على حرمة اكرامه، وأما المانع عن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل فهو قيام الحجة على الكبرى، فإنه إذا ورد "لا تكرم العالم الفاسق" فيكشف عن ضيق المراد الجدي في قوله "اكرم كل عالم" واختصاصه بوجود اكرام العالم الذي ليس بفاسق، فلا يفترق عن قوله "اكرم كل عالم ليس بفاسق" إلا في انكشاف تمام المراد الجدي فيه يكون بتعدد الدال والمدلول، وحينئذ فلا يكون العام حجة في الفرد المشكوك بعد انكشاف اختصاص المراد الجدي منه بالعالم الذي ليس بفاسق.

هذا، وقد خصّ بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية - التي تجري عنده حتى فيما قبل الفحص - بموارد عدم اهمية المحتمل، والا لزم الاحتياط.

وفيه أن الانصاف عدم احراز جريان البراءة العقلائية فضلاً عن العقلية فيما

٤٠٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

اذا امكن رفع الشك بالفحص مع سهولة، وأما موارد اهمية المحتمل فان احرز مذاق المولى من لزوم الاحتياط فيها او كان هناك ارتكاز عقلائي او متشرعي على لزوم الاحتياط فيها كقتل مشكوك الاسلام بناء على كون الاسلام سببا لحرمة القتل كما هو المشهور، فهو والا فالظاهر عدم فرق بينها وبين سائر موارد الشبهة.

ثم ان ثمرة الالتزام بجريان البراءة العقلية في الشبهة الموضوعية أنه اذا تعارضت الاصول المؤمنة الشرعية في طرفي العلم الاجمالي، وكان احد الطرفين مجرى لقاعدة الاشتغال في حد نفسه، بخلاف الطرف الثاني، كما لو علم في وقت صلاة الظهر بأنه لم يصل اليوم من طلوع الفجر الا اربع ركعات، فإما أنه لم يصل الفجر فوجب عليه قضاءها او صلى الظهر ركعتين فوجب عليه اعادةها، فتعارض قاعدة الفراغ في الظهر مع قاعدة الحيلولة والبراءة عن وجوب قضاء الفجر، وتتساقط الجميع، فتصل النوبة في صلاة الظهر الى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم الامتثال وأما في قضاء صلاة الفجر فان قلنا بمسلك حق الطاعة فلا بد من الاحتياط فيه لعدم ثبوت ترخيص شرعي في تركه، وأما بناء على قبول البراءة العقلية حتى في احد طرفي العلم الاجمالي الذي يوجد منجز تفصيلي في طرفه الآخر فتجري البراءة العقلية للتأمين عن وجوب القضاء، لأن القضاء بأمر جديد، فيكون من الشك في حدوث التكليف، نعم قد مر أنه مع قبول البراءة العقلائية في المجالات الشرعية كما هو الظاهر فلا تبقى ثمرة لانكار البراءة العقلية.

بيان ضابط جريان البراءة في الشبهات الموضوعية

ذكر المحقق النائيني "قده" في رسالة اللباس المشكوك ضابطا لجريان البراءة في الشبهات الموضوعية الأعم من الشبهة التحريمية او الوجوبية،

اصالة البراءة ٤٠٥

ومحصله أن الشك إذا كان فيما يستتبع التكليف كان مجرى للبراءة، وأما اذا كان ما يستتبع التكليف معلوما وكان الشك في امر خارجي لا يستتبع التكليف فهو مجرى للاحتياط، لأن الشك حينئذ يكون في الامتثال.

وذكر في توضيح ذلك أن متعلق التكليف لا بد أن يكون دائما هو الفعل الاختياري للمكلف فقد يكون فعلا مباشريا له كالتكلم وقد يكون فعلا تسببيا له كالقتل، والفعل المباشري للمكلف وهو القاءه من شاهق مثلا سبب توليدي له، ولا يمكن تطرق الشك في الاول، اذ لا يعقل شك المكلف حين العمل في فعله الارادي، بخلاف الشك في تحقق المسبب التوليدي للشك في سببية فعله له فيكون من الشك في المحصل، فتجري قاعدة الاشتغال، وأما اذا كان لمتعلق التكليف متعلق، فله ثلاثة اقسام:

اذ قد يكون متعلق المتعلق امرا خارجيا جزئيا مفروغ الوجود، كالقبلة في الامر باستقبال القبلة وعرفات في الامر بالوقوف بعرفات فكذلك تجري قاعدة الاشتغال لكون الشك في كون الاستقبال الى جهة استقبال القبلة شكا في تحقق الامتثال بعد العلم بالتكليف، وكذلك لو شك في مكان أنه من عرفات أم لا؟، ولو تعلق النهي باستقبال القبلة كما في حال التخلي فيجب الاحتياط ايضا للعلم الاجمالي بحرمة استقبال احدى الجهات الاربعة حال التخلي (اذا كان التخلي نحو كل واحد من تلك الجهات مقدورا له، فله عجز عن التخلي نحو واحد منها جرت البراءة عن حرمة التخلي الى سائر الجهات) نعم بالنسبة الى حرمة الافاضة من عرفات قبل غروب الشمس من يوم عرفة، تجري البراءة عن حرمة الافاضة الى المكان المشكوك كونه من عرفات، لان حرمة الافاضة انحلالية، فكلما صدق عليه الافاضة من عرفات فهو حرام، فيشك في انطباقها على هذا الفعل المشكوك.

وقد يكون متعلق المتعلق امرا كليا مأخوذا على نحو صرف الوجود كالماء

٤٠٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

في الامر بالوضوء بالماء، فانه ان علم بصرف وجود ماء فيعلم بوجود الوضوء بالماء، ويكون الشك في كون الوضوء بمايع مشكوك وضوءا بالماء من الشك في الامتثال فتجري قاعدة الاشتغال، نعم لو شك في اصل وجود الماء فيكون من الشك في القدرة مع كون القدرة شرعية فتجري البراءة عن وجوب الوضوء، ثم انه لا يتصور هذا القسم في الشبهة التحريمية.

وقد يكون متعلق المتعلق امرا كليا مأخوذا على نحو مطلق الوجود كالعالم في الامر بوجوب اكرام العالم والعقد في وجوب الوفاء بالعقد والوقت في وجوب الصلاة في الوقت، والخمر في النهي عن شرب الخمر-على اختلاف بين الامثلة في كون وجود العالم والوقت خارجا عن اختيار المكلف، بخلاف العقد والخمر، فحيث ان مرجعه الى اخذ هذه الموضوعات في خطاباتها التي تكون قضايا حقيقية مفروضة الوجود في مقام ترتب الحكم، فالحكم فيها مترتب على الافراد المقدرة الوجود، فينحل حينئذ إلى عدة قضايا شرطية شرطها تحقق فرد من ذلك الموضوع وجزاؤها فعلية الحكم، فمع الشك في كل فرد يتحقق شك في تكليف فعلي زائد مرتبط بذلك الفرد فتجري البراءة عنه.

كما أنه لو شك في بقية شرائط التكليف فتجري البراءة عن التكليف، كما لو شك في الشرائط الخاصة للتكليف كما لو شك في تحقق الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج فتجري البراءة عن وجوب الحج، كما أنه لو شك في الشرائط العامة للتكليف، كالبلوغ، أما الشك في القدرة فهو وان كان موجبا للشك في التكليف ايضا، لكن يلزم فيه الاحتياط اذا كانت القدرة شرطا لاستيفاء الملاك، وذلك فيما اذا كانت القدرة عقلية أي لم تكن القدرة مأخوذة في الخطاب الشرعي، وانما كانت باقتضاء العقل، وتكون هي القدرة التكوينية، دون ما اذا كانت القدرة شرعية أي مأخوذة في الخطاب الشرعي،

اصالة البراءة ٤٠٧

فانها تكون شرطا للاتصاف بالملاك، وتكون بمعنى القدرة العرفية التي تتقوم بعدم التكليف بالخلاف ايضا^(١).

اقول: أما ما ذكره من عدم تطرق الشك في المتعلق اذا كان فعلا مباشريا للمكلف فلا وجه له، فان الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع المطرب او أنه الصوت المناسب لمجالس اللهو واللعب، ويشك الانسان احيانا في أن ما يصدر منه من الصوت هل يشتمل على الترجيع أم لا، وكذا الجهر في القراءة، حيث يشك المكلف احيانا لابتلاءه بثقل الأذن في أنه هل يجهر بقراءته أم لا، او التكلم بجملتين متساويتين، وايجاد خطين متوازيين، وهكذا. وقد حكى عن المحقق العراقي "قده" أنه ذكر له مثالا آخر، وهو الشك في كون كلامه كذبا ام لا، فتجري البراءة، وفيه أن الشبهة المصدقية للكذب مضافا الى كونه قولاً بغير علم وقد ثبت من بعض الروايات حرمة مطلقا، أنه دائما يكون موردا للعلم الاجمالي إما بكون الاخبار عن وجود المشكوك كذبا محرما او الاخبار عن عدمه، فتكون الشبهة منتجزة، لمن التفت الى هذا العلم الاجمالي.

وأما ما ذكره حول متعلق المتعلق كالعالم في وجوب اكرام العالم (من كونه هو الموضوع الذي رتب الحكم على وجوده فيكون مآل الخطاب الى قضية شرطية وهي أنه اذا وجد العالم فيجب اكرامه) ففيه أنه ليس كل متعلق متعلق، موضوعا للحكم، وهذا كالماء في وجوب الوضوء بالماء ولذا التزم الفقهاء بان من تمكن من اذابة ثلج للوضوء وجب عليه ذلك، فيكون نظير الامر باكل المريض ماء اللحم، فانه لا يعني أنه اذا وجد ماء اللحم فيجب اكله، بل يكفي تمكنه من ايجاده.

٤٠٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وقد التزمنا في خطابات التحريم مثل " لا تشرب الخمر" بفعلية الحرمة ولو قبل تحقق متعلق متعلقه وهو الخمر في هذا المثال، فان الموجب للالتزام بكون متعلق المتعلق موضوعا للحكم أي كون فعلية الحكم منوطة بوجوده إما كون فعلية الحكم قبل وجوده مستلزما للتكليف بغير المقدور، مثل "اكرم العالم" فيكون مآله حينئذ الى قضية شرطية وهي أنه اذا وجد العالم فأكرمه، او كون متعلق المتعلق شرطا للاتصاف المتعلق بالملاك عرفا، مثل امر الطبيب بعلاج المريض، فان مرض الغير شرط في اتصاف علاجه بالملاك، فيكون متعلق المتعلق في هذين الموردين شرط التكليف، ويكون وجوده مستتبعا للتكليف الزائد، فمع الشك في وجوده تجري البراءة عن التكليف، وأما في غير هذين الموردين كما في خطاب النهي عن شرب الخمر فلا موجب عقلا ولا عرفا لحمله على قضية شرطية مفادها أنه اذا وجد خمر فيحرم شربه، بل الشارع حرّم علينا شرب الخمر وتركه لايتوقف على وجود الخمر.

ودعوى لغوية جعل الحرمة لما قبل وجود الخمر مندفعة بأنه اولا: قد يتمكن المكلف من ايجاد الخمر فيكون شربه مقدورا له بواسطته، وثمرته انه لو علم شخص انه لو اوجد خمرا لألجئ على شربه فلا يجوز له ايجاده، حتى على القول بعدم لزوم التحفظ على المقدمات المفتوة قبل فعلية التكليف، كما افتي السيد الخوئي "قده" بجواز اهراق ماء الوضوء قبل دخول الوقت، وثانيا: انه لا دليل على كون القدرة على العصيان شرطا للتكليف، بعد أن كان ثبوت التكليف لهذا الفرض مستفادا من اطلاق الخطاب الذي ليس فيه مؤونة عرفا.

فالحاصل انه ليس وجود كل متعلق متعلق شرطا لفعلية التكليف، هذا مع غمض العين عما مر في بحث الواجب المشروط من رجوعه الى الواجب

اصالة البراءة ٤٠٩

المعلق، فيكون وجوب اكرام العالم على تقدير وجوده فعليا وان كان الواجب هو اكرام العالم على تقدير وجوده، والا فالامر هو ابراز الارادة، وقد لا يبقى المولى الى حين تحقق متعلق المتعلق، كما لو قال الاب لابنه "اكرم كل من حضر تشييع جنازتي".

فالمهم في نكته جريان البراءة في الشبهات الموضوعية هو كون الشك راجعا الى الشك في سعة التكليف وضيقة، ويختص المنع عن جريان البراءة بمورد ايجاب صرف الوجود، كما في وجوب صرف وجود الضوء بالماء، فيما اذا شك في كون مائع ماء بنحو الشبهة المصدقية، فتجري فيه قاعدة الاشتغال، مع العلم بفعالية الوجوب لتمكنه من الضوء بالماء، وفيما عدا ذلك تجري البراءة، سواء كان التكليف بنحو وجوب مطلق الوجود، كقوله "اكرم كل عالم من علماء البلد" او مجموع الوجود، كقوله "اكرم مجموع علماء البلد" ومنه ما اذا تعلق الامر بالوقوف في كل مكان من امكنة عرفات، او كان النهي عن مطلق الوجود، كقوله "لا تكذب" او "لا تشرب الخمر" او "لا تستقبل القبلة حال التخلي" فيما اذا لم يتشكل علم اجمالي منجز بان لم يتمكن من التخلي نحو جميع الجهات، او كان النهي عن صرف الوجود، كما سيأتي في القسم الثاني من اقسام الشبهة الموضوعية التحريمية، او النهي عن مجموع الوجود، كما لو قال "لا تتخاصم مع كل اشرار البلد" كما سيأتي في القسم الثالث، فانه لو شك في كون زيد من اشرار البلد يجوز مخاصمة من سواه من اشرار البلد، تمسكا باصل البراءة.

نعم لو علم بانطباق الحرام على فرد وشك في وجوده فلا مجال لاصالة البراءة كما لو نهاه المولى عن النوم، وشك أنه هل يغلب عليه النوم أم لا، فانه لو قبلنا جريان استصحاب عدم النوم على نحو الاستصحاب الاستقبالي فهو والا فلا مجال لجريان البراءة للعلم بحرمة النوم والشك في امثاله،

٤١٠ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فتجري قاعدة الاشتغال، ودعوى كون القبيح عقلا في مورد النهي احراز العصيان ولا يلزم احراز الامتثال بخلاف الواجبات، مخالفة للوجدان. هذا ولا فرق في جميع الموارد التي مرّ جريان البراءة فيها بين كون القضية حقيقية او خارجية، مع أنه صرح بعدم رجوع جعل الحكم على نهج القضية الخارجية الى القضية الشرطية مفادها ثبوت الحكم على تقدير تحقق الشرط، فيعلم أن هذا الامر الذي ركّز عليه المحقق النائيني "ره" في كلماته من أنه حيث يرجع الشك في متعلق المتعلق الى الشك في شرط التكليف أي ما انيط به فعلية التكليف فيكون مجرى للبراءة، ليس بمهم، بل المهم في جري ان البراءة ما ذكرناه من كون الشك في سعة التكليف وضيقه، لا في الامتثال بعد العلم بالتكليف بحده، والثاني يختص بوجوب صرف وجود طبيعة، كوجوب الوضوء بالماء.

وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" في مثال وجوب الوضوء بالماء ايضا من أنه لو شك في امتثاله فان جرى استصحاب عدم الاتيان به فهو وان لم يجز، كما لو توضحاً بمايع توارد فيه حالتا الاطلاق والاضافة، فتجري البراءة عن بقاء التكليف ولكن سيأتي الجواب عنه في مباحث قاعدة الاشتغال.

اما ما اشار اليه المحقق النائيني "قده" من جريان قاعدة الاشتغال عند الشك في القدرة العقلية فهو بحث مهم، فانه قد يناقش فيه بأنه ما هو المقيد لاطلاق دليل البراءة بعد كون الشك في القدرة موجبا للشك في التكليف لكون القدرة شرطا في فعلية التكليف، وقد جعل السيد الامام "قده" الاجماع على لزوم الاحتياط في موارد الشك في القدرة نقضا على القائلين باشتراط التكليف بالقدرة^(١)، وحكي عن السيد الخوئي "قده" أنه التزم

اصالة البراءة ٤١١

بجريان البراءة عند الشك في القدرة^(١)، ولكن الظاهر لزوم الاحتياط لانصراف دليل البراءة عنها قطعاً او احتمالاً بعد كون السيرة العقلانية على الاحتياط، ولعل منشأ السيرة ان القدرة شرط لاستيفاء الملاك في الخطاب المطلق غالباً، فيكون موجباً لظهوره في كون القدرة في جميع الخطابات المطلقة شرطاً لاستيفاء الملاك، ولأجل ذلك لا يعذر العقلاء الشاك في القدرة اذا ترك الاحتياط، بعد احرازه لفوت الملاك الملزم.

وأما النقض المذكور في كلام السيد الامام "فده" ففيه أنه لا بد من علاج هذه المشكلة على اي حال، لان امكان شمول الخطابات القانونية للعاجز لا يحل المشكلة بعد ورود ما يدل على عدم تكليف العاجز كقوله تعالى "لا يكلف الله نفساً الا وسعها" وفحوى قوله تعالى "ما جعل عليكم في الدين من حرج" ونحو ذلك.

فالجواب هو ما مر من كون الارتكاز العقلائي على لزوم الاحتياط في موارد الشك في القدرة موجبا لانصراف دليل البراءة، وقد ذكر السيد الحكيم "فده" في بحثه أنه يوجد في موارد الشك في القدرة اصل عقلائي وهو أصالة القدرة، ولكن الظاهر أنه عبارة أخرى عن بناء العقلاء على لزوم الاحتياط، والا فمع الاحتمال المعتد به لطروء العجز عن امتثال الواجب الموسع لم يحرز بناء العقلاء على بقاء القدرة.

هذا وقد يستدل على لزوم الاحتياط عند الشك في القدرة بأن خطابات التكليف المجعول على نهج القضية الحقيقية حيث تكون مطلقة وانما نرفع اليد عن اطلاقها بالنسبة الى مورد علم المكلف بعجزه، للغوية تكليفه وأما بقاء اطلاقها بالنسبة الى الشك في القدرة، فليس لغوا، فان اثره فحص

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص٢٤٦، ولكن نقل عنه خلافه في ج٣ ص٢٠٧

٤١٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المكلف عن قدرته^(١).

ولكنه غير تام، اذ اولاً: الصحيح أن خطاب البعث منصرف الى موارد امكان الانبعاث، وليس تقييده بالقدرة بمناط اللغوية، وثانياً: ماذا يجاب عن المقيد اللفظي المنفصل كقوله تعالى "لايكلف الله نفسا الا وسعها" فانه يكون التمسك بعموم خطاب التكليف في مورد الشك في القدرة تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل.

القسم الثاني: ما اذا تعلق النهي بصرف وجود الطبيعة، بحيث لو اتى بفرد منها خالف النهي نهائياً وسقط النهي بالعصيان، كما لو نهاه المولى عن التصريح باسمه أمام الناس، لغرض أن لا يعرفوه، فانه ان صرح باسم المولى مرة واحدة سقط النهي بالعصيان، وكذا لو منع المولى عبده من التكلم أمام الناس حتى يزعمون أنه اصمّ، فلو تكلم أمام الناس مرة واحدة انتقض غرض المولى، ومثاله الفقهي وجوب الصوم حيث انه يعني وجوب ترك المفطرات عن نية، بحيث لو ارتكب مفطراً فقد انتقض صومه، وكذا نذر ترك صرف وجود شيء، فان وجوب الوفاء بهذا النذر يعني وجوب ترك صرف وجود ذلك الشيء، وهكذا حرمة ابطال صلاة الفريضة ونقضها فانه لا يصدق الابطال والنقض الا على اول وجود ناقض في الصلاة.

وقد ذكر في الكفاية حول هذا القسم أنه تجري قاعدة الاشتغال في الفرد المشكوك منه، حيث يكون النهي عن صرف وجود الطبيعة معلوما ويكون الشك في أنه لو اتى بهذا الفرد المشكوك فهل امثل هذا النهي ام لا؟، فقد ذكر أن النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث

أصالة البراءة ٤١٣

لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلا كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه، فان الفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلا أن مقتضى لزوم إحراز الترك وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا، نعم إذا كانت الحالة السابقة للمكلف ترك الطبيعة، فتستصحب، إلى ما بعد الاتيان بهذا الفرد المشكوك^(١).

وقد نقل المحقق المشكيني "ره" في حاشيته على الكفاية عن صاحب الكفاية أنه قال إنَّ عدم صرف الوجود أو عدم الطبيعة، عدم بسيط متحصّل من عدم الافراد، فيكون من قبيل الشكّ في المحصّل، وما يقال من أنه كما يكون وجود الطبيعة عين وجود الأفراد، كذلك عدمها يكون عين عدم الأفراد فهو ممنوع في العدم وان تمّ في الوجود، لأنّه لا ميز في الأعدام، فليس للطبيعة الا عدم واحد، ولا يتعدد بعدد عدم الافراد، بينما أن وجود الطبيعة يتعدد بعدد وجود الافراد، وعليه فاذا كان المطلوب ترك الطبيعة فيجب إحراز تركها بترك الفرد المشكوك^(٢).

اقول: محصل كلامه أن النهي حيث يكون بمعنى طلب ترك الطبيعة، وترك الطبيعة وعدمها واحد عرفا ولا يتعدد بعدد عدم الافراد بخلاف وجود الطبيعة حيث يتعدد عرفا بعدد وجود الافراد، فانه اذا وجد انسانان في الدار فيقال اثنان من وجود الانسان واذا لم يوجد فلا يقال اثنان من عدم الانسان، ولذا ذكرنا في بحث الاستصحاب وفاقا لجماعة منهم السيد الصدر

١ - كفاية الأصول ص ٣٥٣

٢ - كفاية الاصول مع حواشي المشكيني ج ٤ ص ١٣٨

٤١٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

"قده"^(١)، أنه لا يمكن نفي صرف وجود الكلي باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمه إلى الوجدان، لأنَّ ترتب انتفاء صرف وجود الكلي على انتفاء الافراد عقلي وليس شرعياً، مثال ذلك أنا لو علمنا بوجود زيد في الدار امس وخروجه منها اليوم واحتملنا وجود عمرو معه في الدار فاستصحاب بقاء صرف وجود الانسان في الدار وان كان لا يجري، لكونه من القسم الثالث من الكلي، لكنه في نفس الوقت لا يمكن نفي وجوده في الدار بضم العلم بعدم زيد في الدار اليوم، الى استصحاب عدم سائر الافراد، لأنَّ انتفاء صرف الوجود لازم عقلي لانتفاء افراده، والا فلو افاد ذلك فيتعارض استصحاب عدم الفرد الطويل المنضم الى العلم الوجداني بعدم الفرد القصير مع استصحاب الكلي في مورد القسم الثاني من الكلي.

وعليه فلو كان مفاد النهي عن صرف وجود الطبيعة طلب ترك صرف وجود الطبيعة اشكل جريان البراءة، ولذا نلتزم بعدم جريان البراءة عن حرمة المايح المشكوك الخمرية فيما اذا قال المولى لعبده "كن تارك شرب الخمر" او "كن لا شارب الخمر"، وهكذا لو قال "كن تارك لبس اجزاء ما لا يؤكل لحمه" فلا تجري البراءة عن طلب ترك لبس هذا اللباس المشكوك، لان الواجب امر وحداني وهو كون المكلف تارك طبيعة لبس ما لا يؤكل لحمه، ومع لبس هذا المشكوك يشك في امثاله، فلو كان حين توجه هذا الخطاب من المولى لابس فرو من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، ولذلك اللباس المشكوك، فلا يكفي أن ينزع الاول فوراً، حيث لا يحرز أنه امتثل الامر بكونه تارك لبس ما لا يؤكل لحمه، ودعوى كون ترك الطبيعة متحداً عينا مع ترك الافراد، فطلب ترك الطبيعة طلب ضمني لترك كل فرد من افرادها، غير متجه، بعد

تغايرهما مفهوما لبساطة احدهما وتركب الآخر.

فينحصر الجواب عن كلام صاحب الكفاية بأحد امرين: إما بأن نقول ان حقيقة النهي هو الزجر عن ايجاد الفعل، دون طلب الترك، والمفروض قبول اتحاد ايجاد الطبيعة مع ايجاد افرادها، وهذا لا ينافي ما اخترناه في بحث النواهي من ان روح النهي ليست هي بغض الفعل وكرهته، فقد ينهى الانسان عن شيء وهو لا يبغضه، كما في من ينهى عن منكرٍ يريد الغير ان يرتكبه وهو يحب ذلك الفعل، وانما ينهاه عنه خوفا من أن يعاقبه المولى على تركه للنهي عن المنكر، فليست روح النهي الا تعلق غرض المولى بعدم صدور الفعل من العبد، الا أن المهم أن المولى قد صاغ حكمه بصياغة الزجر عن ايجاد الفعل، حتى لو قال "اترك شرب الخمر" مثلاً، فانه كناية عن الزجر عن الفعل لاشتماله على المفسدة، نعم لا يتم هذا البيان في طلب ترك المفطرات في الصوم، لنشوءه عن مصلحة في الترك.

وإما بأن نقول بأنه لا يظهر من طلب ترك الطبيعة أكثر من كونه مشيراً الى ترك افرادها، فيكون طلباً لترك كل فرد من افراد الطبيعة بطلب واحد، بل احتمال ذلك كافٍ في امكان اجراء البراءة، نعم لا يتم هذا الجواب فيما لو كان ظاهر الخطاب هو طلب الاتصاف بترك الطبيعة كوصف وحداني كما لا يبعد استظهاره في مثل قوله "كن تارك شرب الخمر" او "كن لا شارب الخمر"، وهذا هو الظاهر من جعل عدم صرف وجود الطبيعة موضوعاً لحكم شرعي، كما لو قال المولى بعبد "اذا لم يكن انسان في الدار فسد الباب" والا فلو كان هو ايضا ظاهراً في اخذ عدم افراد الانسان في الدار موضوعاً لحكمه امكن احراز هذا العدم بضم استصحاب عدم الفرد الطويل الى وجدانية عدم سائر الافراد.

هذا وقد وافق بعض الاعلام "فده" صاحب الكفاية في منعه عن جريان

٤١٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

البراءة في هذا القسم، فذكر بأن النهي عن صرف وجود الطبيعة حيث يعني النهي عن اول وجود الطبيعة فالتكليف معلوم بحده، ولا شك فيه سعة وضيقا، وإنما الشك في انطباق اول الوجود المعلوم بحده على هذا الفرد المشكوك، ومن الواضح أنه بعد ان كان النهي متعلقا باول وجود طبيعة، فكون هذا الفرد المشكوك من افراد الحرام واقعا لا يستلزم سعة وزيادة في التكليف، كما أن عدم كونه من افراده واقعا لا يستلزم نقصا في دائرة التكليف، إذ لا علاقة لانطباق متعلق التكليف المعلوم بمفهومه على فرد وعدم انطباقه عليه بزيادة التكليف او نقيصته.

وإذا تبين ذلك، فلا مجال لإجراء البراءة في هذا الفرد المشكوك لعدم تعلق التكليف به، ولا يكون ثبوت الحكم له على تقدير كونه من أفراد الحرام مستلزما لسعة التكليف وزيادته عما كان معلوما، وقد عرفت ان البراءة إنما تجري فيما إذا كان الشك في أصل التكليف أو زيادته وسعته، وعليه فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم اجتنابه، ليعلم بترك اول وجود الطبيعة فيعلم بالامتثال، نعم لو قلنا بأن النهي عن صرف وجود الطبيعة ينسب على افرادها فتجري البراءة عن حرمة الفرد المشكوك ضمنا.

ثم قال: ان قلنا بأن النهي عبارة عن طلب الترك، كما فرضه المحقق العراقي "قده" فقد يتخيل جريان البراءة للشك في سعة التكليف، لأن الشك في كون هذا فردا للحرام يلازم الشك في أن تركه مشمول للطلب أم لا، فيرجع الشك إلى الشك في سعة التكليف وانبساطه على ترك المشكوك، ولكن فيه أن الالتزام بان النهي عبارة عن طلب الترك مع كونه مخالفا لظاهر النهي في كونه زجرا عن الفعل وردعا عنه، إنما هو من جهة عقلية، وهي أن التكليف لتحريك الإرادة، والمتصور في باب النهي هو تحريك الإرادة الى ترك الفعل.

اصالة البراءة ٤١٧

الا أنه لا يخفى ان هذا المعنى يرجع إلى ان المطلوب في موارد النهي هو عدم إعمال الإرادة في الفعل، وعدم إعمال الإرادة في صرف وجود الفعل لازم للترك المستمر بين المبدأ والمنتهى، فليس المطلوب هو الترك بنفسه، بل ما هو لازمه، وعليه فالشك في فردية فرد للحرام لا يستلزم الشك في سعة التكليف، لأن متعلقه أمر بسيط لازم للمتروك، فلا يكون مجرى للبراءة، بل تجري قاعدة الاشتغال، نعم لو كانت الحالة السابقة ترك صرف وجود الطبيعة او فقل ترك اول وجود الطبيعة او عدم ارادة صرف الوجود جرى استصحابها ونفع بحال الامتثال تعبدا^(١).

اقول: لو كان مآل النهي عن صرف الوجود الى النهي عن اول الوجود، لكان معناه أن كل ما انطبق عليه أنه اول وجود الطبيعة فهو حرام، وحيث يشك في انطباقه على الاتيان بهذا الفرد المشكوك، فيشك في حرمة هذا الفرد فتجري البراءة عنه، بل جريان البراءة فيه اوضح، لعدم توقفه على قبول البراءة في الأقل والاکثر الارتباطيين، بخلاف القول بانبساط النهي عن صرف وجود الطبيعة الى النهي عن جميع افرادها بنهي واحد ارتباطي.

هذا ولا يخفى أن القول بكون متعلق النهي عن صرف وجود الطبيعة هو اول وجودها خلاف الظاهر، حيث ان الظاهر أن متعلق النهي هو الطبيعة على نحو يكون كل فرد منها متعلقا لنهي ضمني، حيث ان الطبيعة عين افرادها، ولما كان المفروض في هذا القسم كون النهي عن الطبيعة نهيا وحدانيا منبسطا على كل الافراد، فامثاله يكون بترك جميع الافراد، وعصيانه يكون بايجاد فرد منها.

على أن القول بكون متعلق النهي عن صرف الوجود هو اول وجود الطبيعة

٤١٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

يورطنا في علم اجمالي لا يمكن التخلص منه، حيث يقال بأنه يعلم اجمالا بأنه إما يحرم ارتكاب هذا المشكوك لكونه اول وجود الطبيعة او يحرم ارتكاب الفرد المتيقن من الطبيعة بعد ارتكاب هذا المشكوك، لكونه اول وجود الطبيعة، واستصحاب بقاء حرمة ارتكاب اول وجود الطبيعة لا يجدي لانحلال هذا العلم الاجمالي، فانه لا يثبت حرمة ارتكاب الفرد المتيقن بعد ارتكاب هذا المشكوك الا بنحو الاصل المثبت، حيث لا يثبت أنه اول وجود الطبيعة.

وأما بناء على كون متعلق النهي هو الطبيعة بحيث يتعلق النهي الضمني بكل فرد من افراد الطبيعة، فقد يقال بانحلال هذا العلم الاجمالي حكما، بسبب جريان استصحاب عدم كون المشكوك من افراد الطبيعة او استصحاب عدم الاثيان بالطبيعة بعد ارتكاب المشكوك، فيثبت بذلك بقاء الحرمة بالنسبة الى سائر افراد الطبيعة، فتجري البراءة عن حرمة هذا الفرد المشكوك بلا محذور ومعارض، وعليه فنحتاج في اجراء البراءة عن الحرمة الضمنية للفرد المشكوك في موارد النهي عن صرف وجود الطبيعة الى استصحاب عدم الطبيعة بعد ارتكاب المشكوك، وبهذا اقتربنا مع مسلك صاحب الكفاية في هذا القسم من اقسام الشبهة الموضوعية التحريمية، ولكن لا لقصور في جريان البراءة عن حرمة الفرد المشكوك كما ادعاه، بل لأن الرافع لمعارضتها مع البراءة عن حرمة ارتكاب الفرد المتيقن من الطبيعة بعد ارتكاب هذا الفرد المشكوك ليس الا استصحاب عدم ارتكاب الطبيعة المنقح لموضوع بقاء حرمة ذلك الفرد المتيقن.

لكن هذا البيان لا يتم في موردين:

المورد الاول: ما لو علم اجمالا بنحو الشبهة الحكمية بتعلق النهي إما

اصالة البراءة ٤١٩

بصرف وجود شرب الماء او بصرف وجود شرب الماء البارد، فانه لو شرب الماء غير البارد فلا يجري الاصل الموضوعي لاثبات بقاء حرمة شرب الماء البارد، فيقال حينئذ بتعارض أصالة البراءة عن حرمة شرب الماء غير البارد، مع أصالة البراءة عن حرمة شرب الماء البارد بعد شرب الماء غير البارد، فيجب الاحتياط.

ولكن توجد لاثبات سلامة البراءة الأولى عن المعارض محاولتان:

المحاولة الاولى: دعوى تنجز حرمة شرب الماء البارد، لكونه من قبيل

تنجز الاقل في موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، نظير ما لو علم بوجود الامساك عن الاكل والشرب إما من طلوع الفجر الى الغروب او من طلوع الشمس الى الغروب، فان وجوب الامساك من طلوع الشمس الى الغروب هو القدر المتيقن فيتنجز تفصيلا، فتجري البراءة عن وجوب الامساك من طلوع الفجر بلا معارض، وفرض ارتفاع تنجز القدر المتيقن بعد العمل بمقتضى البراءة والاكل قبل طلوع الشمس يكون من الخلف الواضح.

وفيه أن التنجز التفصيلي تابع لمقدار انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي باشتغال العهدة بالاكل، وشك في اشتغال العهدة بالزائد، واشتغال العهدة بالامساك من طلوع الشمس الى الغروب في فرض الاكل بعد طلوع الشمس مشكوك وليس معلوما، ولذا لو اكل قبل طلوع الفجر ثم التفت الى التكليف لما وجب عليه الامساك من طلوع الشمس ابدا.

المحاولة الثانية: التمسك باستصحاب حرمة شرب الماء البارد، وفيه

اولا: انه موقوف على قبول جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية،

وثانيا: ان استصحاب حرمة شرب الماء البارد يكون من قبيل استصحاب

الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله، وسيأتي أن ما يكون من هذا القبيل

٤٢٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فلا يكون العلم الاجمالي به منجزا -كما لو علم إما بوجود اكرام زيد المقدور اكرامه او وجوب اكرام عمرو غير المقدور اكرامه- فكيف باستصحابه، نظير استصحاب بقاء الوجوب في الاقل والاكثر الارتباطيين بعد الاتيان بالاقل، فانه ليس بمنجز، اذ لو اريد به اثبات تعلق الامر بالاكثر فهو اصل مثبت، وبدونه لا يجدي شيئا، لأن هذا الوجوب لو كان متعلقا بالاقل لا بشرط فلا يصلح للتنجز لأنه قد امثله، والمقام من هذا القبيل، فان استصحاب حرمة شرب الماء البارد ان اريد به اثبات حرمة الاستقلالية، فهو اصل مثبت، وبدونه لا يجدي شيئا، لأنها لو كانت حرمة ضمنية والحرمة الاستقلالية قد تعلقت بصرف وجود شرب الماء فلا تصلح للتنجز، لعدم امكان امثالها بعد فرض شربه للماء غير البارد قبل ذلك.

وبهذا تحدث مشكلة في الرجوع الى البراءة في موارد الشك في مفطرية شيء في الصوم كالارتماس في الماء، توضيح ذلك أنه يوجد في الصوم مسلكان:

١- ما عليه جماعة من أن قيام الحجة على عدم مفطرية شيء يوجب صحة الصوم واقعا مع ارتكابه استنادا الى تلك الحجة من أمانة او اصل، إما مطلقا بمقتضى معتبرة زرارة وأبي بصير قالوا: سألنا أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل أتى أهله في شهر رمضان وأتى أهله وهو محرم وهو لا يرى إلا أن ذلك حلال له قال ليس عليه شيء^(١)، او في غير فرائض الصوم وهو الاكل والشرب والجماع كما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله" تمسكا بقاعدة أن السنة لا تنقض الفريضة، وحينئذ فلا محذور في جريان البراءة عن مفطرية المشكوك.

٢- ما عليه جماعة آخرون كالسيد الخوئي "قده" من أن مجرد قيام الحجة على عدم مفطرية شيء حكم ظاهري لتصحيح الصوم، بحيث لو ارتكبه ثم انكشف كونه مفطرا حكم ببطلان صومه، فبناء على هذا المسلك فجريان البراءة عن مفطريته تتعارض مع البراءة عن الحرمة التكليفية لارتكاب المفطر القطعي بعد ذلك، في مثل قضاء صوم شهر رمضان بعد الزوال، حيث انه لو بطل صومه بارتكاب ذلك المشكوك المفطرية لم يحرم عليه ارتكاب المفطرات بعد ذلك تكليفا، بخلاف ما لو لم يبطل صومه به فانه يحرم عليه تكليفا افطار ذلك الصوم بعد الزوال اذا كان القضاء لنفسه، فيتجز العلم الاجمالي في حقه، نعم لا يتم هذا العلم الاجمالي في شهر رمضان حيث انه حتى لو بطل صومه بارتكاب ذلك المفطر حرم عليه ارتكاب المفطرات الى الليل من باب لزوم الامسك التاديب، وهذا يؤدي الى نتيجة غريبة وهو جواز ارتكاب ذلك المشكوك في صوم شهر رمضان او صوم القضاء عن الغير دون صوم القضاء لنفسه.

المورد الثاني: ما لو تعلققت الحرمة بعنوان لا ينطبق الا على اول وجود الطبيعة كعنوان ابطال الفريضة ونقضها فانه لو شك في كون شيء قاطعا للفريضة بنحو الشبهة الحكمية او الموضوعية فأجرى البراءة عن قاطعيته فارتكبه فيشك في الحرمة التكليفية لارتكاب ما يبطل الفريضة قطعا كاستدبار القبلة حيث لا يعلم بانطباق عنوان نقض الفريضة عليه، وبهذا يحدث علم اجمالي إما بحرمة الفعل الاول او حرمة الفعل الثاني، فتتعارض البراءتان فيهما، والظاهر انحصار طريق الحل إما بكون أصالة البراءة في الاول موجبة لصحة الفريضة واقعا من باب حديث لا تعاد ونحوه، بناء على شمول الحديث للجاهل القاصر، وعدم اختصاصه بالناسي حسب مبنى المشهور،

٤٢٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فبذلك ينحل العلم الاجمالي وجدانا، وإما باستظهار كون الحرام هو ايجاد ذات الناقض كاستدبار القبلة في اثناء الفريضة الصحيحة، وباجراء أصالة البراءة عن حرمة الفعل الاول يثبت حرمة الفعل الثاني تعبدا، وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكما.

والمسألة مشكلة جدا، ولا بد من مزيد تأمل.

بقيت نكتة في هذه البحث بينغي الإشارة اليه، وهي أننا ذكرنا أنه لو تعلق النذر -ونحوه اليمين او العهد او الشرط- بترك طبيعة، كما لو نذر أن لا يكذب، فان كان مقصود الناذر ترك صرف وجود الكذب، فلا اشكال في أنه بأول ارتكابه للكذب قد خالف النذر وعليه الكفارة، وان كان مقصوده ترك مطلق الوجود -كما هو ظاهر نذر ترك القبيح والحرام، اذ الظاهر أن غرضه ترك الكذب حتى في غير الدفعة الاولى- فقد صدر منه التزامات متعددة بعدد افراد الكذب، ويخطر بالبال حينئذ أنه وان كان النذر في الفرض الثاني غير منحلّ الى نذور متعددة عرفا، فإن النذر اسم لعملية إنشاء الالتزام، وعملية الانشاء واحدة عرفا لوحدة الخطاب الصادر من الناذر، نظير وحدة عملية الوضع في موارد الوضع العام والموضوع له الخاص، ولكن قد يقال بأنه كلما ارتكب الكذب فيصدق عليه أنه حنث أي خالف نذره، وتترتب عليه الكفارة، ونحوه العهد واليمين.

واوضح منها الشرط، فان الظاهر عدم الاشكال من أحد في أنه لو شرط أحد المتعاقدين على الآخر أن لا يدخن عنده او شرط عليه أن يخطط له كل سنة توباً، فترك الوفاء بالشرط مرة، فلا يوجب ذلك انحلال الشرط وعدم وجوب الوفاء به في المرات الأخرى، ولعل نكتة اوضحية الحكم فيه أن وجوب الوفاء في الشرط ثابت ببناء العقلاء، وهم يلحظون انحلالية الغرض، بخلاف وجوب الوفاء بالنذر مثلا حيث انه تعبدي محض، فقد يدعى ان

ظاهر خطاب وجوب الوفاء به وحدته تبعاً لوحدة النذر وان كان متعلق النذر ترك مطلق وجود طبيعة.

هذا ولكن المسألة ليست واضحة في كلمات الاعلام، فقد حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه ذكر ان من عاهد عهداً شرعياً على أن لا يفعل فعلاً معيناً، فإذا خالف عهده مرة فينحل عهده بالمخالفة الأولى ولا كفارة للثانية والثالثة، وهكذا الحكم في اليمين والنذر^(١)، وكذا ذكر السيد الامام "قده" أنه لو كان المحلوف عليه ترك عمل، فحنث اليمين بإرتكاب الفعل ولو مرة واحدة، فلو أتى به حنث وانحلت اليمين، فلو أتى به مرارا لم يحنث إلا مرة واحدة، فلا تتكرر الكفارة^(٢)، وذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أولاً: أنه إذا حلف ان لا يدخن فلو أتى به أكثر من مرة لم يحنث إلا بالمرّة الأولى فلا تتكرر عليه الكفارة، ثم ذكر بعد ذلك أنه إذا كان حلف أن يصوم كل يوم من شهر رجب مثلاً، أو ترك التدخين في كل نهار منه فان قصد تعدد الالتزام والملتزم به بعدد الأيام تعدد الوفاء والحنث بعددها، وإن صدر منه التزام واحد متعلق بالمجموع لم يكن له إلا وفاء أو حنث واحد، فلو ترك الصوم في بعض الأيام أو استعمل الدخان فيه تحقق الحنث وثبتت الكفارة، ولا حنث ولا كفارة بعده وإن ترك الصوم أو استعمل الدخان في سائر الأيام، ولو تردد فيما قصده حين الحلف جرى عليه حكم الصورة الثانية على الأقوى، ومثله ما إذا حلف ان يصوم كل خميس أو حلف ان لا يأكل الثوم في كل جمعة^(٣).

اقول: إن كون المنذور او المحلوف عليه هو ترك اول وجود الطبيعة

١ - صراط النجاة ج١ ص ٢٨٧

٢ - تحرير الوسيلة ج٢ ص ١١٥

٣ - منهاج الصالحين ج ٣ ص ٢٢٧

٤٢٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

كالتدخين بحيث لا يتعلق غرضه بترك الفرد الثاني منه بعد ارتكاب اول فرد منه خلاف الظاهر عرفا بنفس نكتة ظهور خطاب النهي عن الطبيعة في انحلال النهي الى نواهي متعددة بعدد افرادها.

تنبيه: وقع الكلام في اللباس المشكوك في امكان الرجوع الى البراءة عن مانعية الصلاة في اللباس المشكوك كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، فقد وقع الكلام بين الفقهاء في ظهور خطاب النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، في كون الواجب مشروطا بعدم صرف وجود لبس ما لا يؤكل لحمه، او أنه مشروط بعدم كل فرد من افراد لبس ما لا يؤكل لحمه فبناء على الثاني تثبت المانعية لكل فرد منها بنحو الانحلال، بخلاف الاول حيث تثبت المانعية لصرف وجود لبس ما لا يؤكل لحمه.

وتظهر ثمرة الفرق بينهما في موردين:

١- اذا كان المكلف مضطرا الى الصلاة مع الابتلاء بالمانع كنجاسة البدن، فبناء على كون المانع هو صرف وجود نجاسة البدن اذا تمكن من تقليل النجاسة فلا يجب عليه ذلك، بل يجوز له تكثير النجاسة، بينما أنه بناء على الانحلال في المانعية يجب عليه تقليل النجاسة.

٢- في مسألة اللباس المشكوك كما لو شك في لباس أنه هل هو جلد حيوان حرام اللحم او جلد صناعي، فبناء على انحلالية المانعية فتثبت لهذا اللباس على تقدير كونه جلد الحيوان المحرم اللحم مانعية زائدا على ثبوت المانعية لكل فرد من افراد اللباس المتخذ من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فتجري البراءة عن هذه المانعية للشك في كون هذا اللباس جلد الحيوان المحرم اللحم.

قد اختار جماعة -منهم السيد الخوئي "قده"- ظهور خطاب النهي الضمني في الانحلال بنفس نكتة ظهور خطاب النهي الاستقلالي كخطاب النهي عن

اصالة البراءة ٤٢٥

الكذب وشرب الخمر في الانحلال، وقدمر أن نكته ظهور النهي في قيام المفسدة بكل فرد من افراد متعلق النهي، ولذا لو اضطر او أكره على ايجاد فرد من المانع كالصلاة مع ابتلاء يده بالنجاسة فالظاهر عرفا وفقهيا أنه لا يجوز له تنجيس جميع جسده، فهذا يكشف عن انحلالية المانعية والا فلو كان المانع هو صرف وجود نجاسة الجسد فالمفروض اضطراره الى ايقاع الصلاة فيها.

وخالف في ذلك جماعة آخرون منهم السيد الامام "قده" فادعوا عدم ظهور خطاب النهي الضمني في الانحلال، بدعوى أنه يوجد فرق بين النواهي النفسية والنواهي الضمنية؛ فإنه في النهي النفسي لامانع من وقوع جميع مصاديق الطبيعة كالكذب على صفة المبعوضة الفعلية، بخلاف النهي الضمني كالنهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه ارشادا الى مانعيته؛ فانه لو لبس وبراً مما لا يؤكل لحمه ثم لبس وبراً آخر منه لم يمكن اتصاف الوبر الثاني بالمانعية الفعلية مع اتصاف الوبر الاول بها، فلا بدّ من الالتزام بالمانعية الشأنية والتقديرية، وهو خلاف ظاهر الأدلة.

وفيه اولاً: ان المراد من انحلالية المانعية هو ظهور خطاب النهي عن شيء في المركب هو النهي عن كل فرد منه أي يكون المركب مشروطاً بعدم كل فرد من افراد ذلك الشيء لامشروطاً بعدم صرف وجود ذلك الشيء، بل لو ورد في الخطاب مثلاً أن القهقهة مانعة عن الصلاة فظاهرها ان كل فرد من افراد القهقهة مانع عن الصلاة في حد ذاته فان معنى كون الشيء مانعاً أنه اذا وجد المقتضي فيكون ذلك الشيء مانعاً عنه كما يقال الدرع مانع عن القتل، ونتيجته أنه لو اضطر الى فرد من القهقهة فلا يجوز له ارتكاب فرد آخر منها.

وثانياً: انه حتى لو فرض كون النهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه نهياً عن

٤٢٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

صرف الوجود، لكنه مع ذلك يكون من قبيل النهي الاستقلالي عن صرف وجود طبيعة حيث يتعلق نهى ضمني بكل فرد من افراد تلك الطبيعة، وعليه فيمكن اجراء البراءة عن المانعية الضمنية للجلد المشكوك.

وأما ما قد يخطر بالبال من أن مآل النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه حيث يكون الى تقيد الصلاة بعدم كونها فيما لا يؤكل لحمه فيكون نظير ما لو قال المولى لعبده "جئني بماء ليس بمالح"، فان الظاهر منه تقيد بقيد واحد، وهو عدم كونه مالحا، فلو شك في كون مالحا، فلا يكون شكاً في تكليف زائد، بل يكون التكليف فيه معلوما ويشك في امثاله فتجري قاعدة الاشتغال، ففيه أن هذا الاشكال يختص بما اذا كان المانع راجعا الى وصف عرفي في الواجب بحيث يوجب تصنيف الواجب الى صنفين، والأمر بصنف معين منهما، كالمثال المذكور، ومن هذا القبيل مثال مانعية نجاسة ماء الوضوء حيث انها راجعة الى أخذ وصف عرفي عدمي في الواجب، فان معناها وجوب الوضوء بماء ليس بنجس، فاذا شك في طهارة الماء الذي توضأ به ولم تجر أصالة الطهارة فيه لجهة من الجهات، فيكون شكا في الامثال، فتجري قاعدة الاشتغال، وأما اذا كان المانع فعلا آخر للمكلف بحيث يرجع الأمر الى الأمر الضمني بايجاد فعل كالصلاة والنهي الضمني عن ايجاد فعل آخر مقارنة له كلبس ما لا يؤكل لحمه ، فالعرف يلحقه بالنهي الاستقلالي عن الفعل، فكما أنه اذا قال المولى لعبده في يوم من الايام "لاتلبس ثوبا متخذاً من أجزاء ما لا يؤكل لحمه" فالعرف يطبق قول المولى "رفع ما لا يعلمون" على لبس الثوب المشكوك، فكذلك لو قال المولى له "يجب عليك القيام أمام الباب عند مجيئ الضيوف ولا تلبس ثوبا متخذاً من أجزاء ما لا يؤكل لحمه" فان الظاهر جريان البراءة عن تعلق النهي الضمني بلبس الثوب المشكوك.

القسم الثالث: ان يتعلق النهي بالاتيان بمجموع افراد الطبيعة بحيث يكفي في امثاله ترك فرد واحد من افراد الطبيعة، كما لو قال المولى لعبده "لا تشرب جميع المياه الموجودة في الدار"، فشك في مائة مايع في الدار، فحيث ان المتيقن حرمة شرب جميع المياه المعلومة في الدار مع شرب هذا المايح المشكوك، وتكون حرمة شربه في حال ترك شرب هذا المايح المشكوك مشكوكة فتجري البراءة عنها كسائر موارد الاقل والاكثر الارتباطيين، بل حيث ان المورد من الشبهة التحريمية فجران البراءة في الاقل والاكثر الارتباطي فيها اوضح من جريانها في الشبهة الوجوبية، حيث انه كان هناك شبهات كلزوم احراز حصول الغرض او لزوم احراز سقوط الامر بعد العلم بثبوته، بينما أنه يقال في الشبهة التحريمية بكفاية عدم احراز العصيان وعدم مخالفة الغرض.

وما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" من أن استصحاب عدم كون هذا المايح المشكوك ماء ولو بنحو العدم الازلي يثبت كون مجموع المياه تلك المياه المعلومة، فان عنوان المجموع كعنوان بسيط ليس موضوعا للاثر وانما موضوع الاثر واقع المجموع أي كون هذه الأفراد مياة، وعدم كون غيرها ماء، فيثبت ذلك بضم الوجدان الى الاصل، فيرد عليه أن من أمثلة النهي عن المجموع هو النهي عن تجسيم الحيوان حيث يقال بعدم صدقه على تجسيم بعضه فاذا شك في أن هذا الذي يصنعه هل يشتمل على رأس الحيوان او فاقد له فتجري البراءة عن حرمة صنعه، كما أنه لو قال له المولى لا تجعل الدار بلا ماء، فلو ترك المايح المشكوك فيشك في العصيان، ومن الواضح أن استصحاب عدم كون المشكوك ماء لا يثبت أنه جعل الدار بلا ماء، بل لو قال له المولى "لا تشرب كل مياه الدار"، فدعوى كون لفظ كل مشيرا الى

٤٢٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

واقع مركب وهو شرب هذه المياه وعدم كون غيرها ماء فخلاف ظاهر بساطة الالفاظ المفردة.

هذا وقد وقع الكلام في أن حقيقة النهي المجموعي هل هو النهي عن احد الأجزاء ان وجدت دفعة واحدة والا فالنهي عن الجزء الأخير منها او أن النهي متعلق بتمام الأجزاء في حال انضمام بعضها الى بعض؟، فيه قولان: اختار في البحوث الاول، بدعوى أن لازم الثاني هو تعلق الحرمة والمبغوضية الضمنية بكل واحد من تلك الأجزاء وهذا غير معقول، فان البغض الاستقلالي اذا تعلق بمجموع جزئين فيقتضي إعدام المجموع بإعدام أحد جزئيه، لا إعدام كليهما، فلا يمكن ان ينحلّ الى بغضين ضميين على كل من الجزئين، اذ لو كان هناك بغض ضمني فان كان لا يقتضي شيئا فهو خلف البغض، وان كان يقتضي إعدام ذلك الجزء كان معناه زيادة اقتضاء البغض الضمني على البغض الاستقلالي، حيث ان البغض الاستقلالي لم يكن مقتضيا إلا لإعدام المجموع، بينما أن البغض الضمني يقتضي اعدام الجميع، وهو غير معقول أيضا، ولو كان البغض الضمني يقتضي اعدام المجموع فقط فهو خلف كونه ضميا لاقتضاءه تعلقه بكل واحد من الجزئين^(١).

وفيه أنه لا محذور في تعلق النهي الضمني بالجزء الذي ينضمّ اليه سائر أجزاء المركب الذي تعلق به النهي، نعم يختص ذلك بما اذا ساعد عليه ظاهر خطاب التحريم، كما قد يقال به في تحريم التجسيم الكامل لذوات الأرواح، وثمرته أنه لو علم شخص بأنه لو صنع نصف جسد حيوان فسيجيء شخص آخر ويكمله فانه يصدق عليه التعاون على الاتم، حيث صدر الحرام

اصالة البراءة ٤٢٩

منهما معا، بخلاف ما لو كان الحرام هو الجزء الأخير فان الحرام يصدر من الشخص الثاني، فلم يرتكب الاول محرماً.

القسم الرابع: ما لو كان المطلوب عنوان بسيط متحصل عن ترك افراد الطبيعة، بحيث تكون نسبته الى ترك الافراد نسبة المسبب الى سببه عرفاً، لا نسبة العنوان الى معنونه، فلا اشكال في وجوب الاحتياط في هذا الفرض، لكونه من قبيل الشك في المحصل.

وقد مثل له المحقق النائيني "قده" بمثل "كن لا شارب الخمر" ولكن منع منه المحقق العراقي "قده" بدعوى أن المطلوب فيه الاتصاف بعدم شرب الخمر وحيث ان عدم الطبيعة عين عدم افرادها فلا محالة يدور الاتصاف به بين الاقل والاكثر، فتجري البراءة عن لزوم اتصافه بعدم شرب هذا الفرد المشكوك الخمرية.

وقد سبق منا آنفاً تمامية ما استظهره المحقق النائيني "ره" في هذا المثال.

دوران الامر بين المحذورين

يقع الكلام في دوران الامر بين المحذورين، ومورده العلم الاجمالي بكون فعلٍ إما واجبا نفسيا او حراما نفسيا، وانما قيدنا متعلق العلم في الدوران بين المحذورين بكونه واجبا نفسيا او حراما نفسيا لاجل الاحتراز عن موردين:

احدهما: دوران الامر بين الوجوب والحرمة التشريعية، مثل صوم يوم الشك من آخر رمضان، بناء على القول بالحرمة التشريعية لصوم يوم العيد، فيمكن الصوم رجاء، وهذا ليس من العلم الاجمالي بالتكليف.

ثانيهما: دوران الامر بين الوجوب الضمني والحرمة الضمنية، بأن دار امر فعل في المركب الارتباطي بين الجزئية والمانعية، فان كان وقته موسعا فيمكنه تكرار المركب بايجاد ذلك الفعل المشكوك فيه مرة وتركه فيه أخرى، ومع ضيق الوقت يكون من موارد العلم الاجمالي بين المتباينين عدم التمكن من الموافقة القطعية، وسيأتي حكمه، نعم بالنظر الى حرمة قطع الفريضة، فان ثبت حرمة قطع الفريضة الصحيحة واقعا مطلقا وان لم تكن مجزئة ظاهرا فيصير بلحاظه من موارد الدوران بين المحذورين، ومما ذكرنا يظهر الخلل فيما افاده الشيخ الاعظم "قده" في المقام، فراجع.

وكيف كان فاذا حصل العلم الاجمالي بكون فعل معين متعلقا لحكم الزامي، ولم يعلم أن هذا الحكم الازامي هل هو الوجوب او الحرمة، ولم توجد اشارة او اصل مثبت لأحدهما، فيكون من دوران الامر بين المحذورين، وبحكم هذا العلم الاجمالي ما اذا قامت حجة اجمالية على احد الحكمين، ومنه ما اذا قام خبر على وجوب شيء وخبر آخر على حرمة، وقلنا بحجية الخبرين المتعارضين لنفي الاحتمال الثالث، إما من باب بقاء الدلالة الالتزامية لكل من الخبرين المتعارضين وان سقطت دلالتهما المطابقية عن الحجية

٤٣٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بالتعارض، كما هو مسلك الشيخ الاعظم "قده" او من باب حجية احد الخبرين المتعارضين لا بعينه، كما هو مسلك صاحب الكفاية "قده" حيث ذكر أن لا وجه لتساقط الدليلين المتعارضين بنحو مطلق، بل الساقط عن الحجية الدليل الذي علم اجمالاً بكذبه، فيبقى الدليل الآخر على حجيته بلا تعيين له واقعا، وهذه الحجية وان كانت لاتفيد في إثبات المدلول المطابقي لكل منهما بعينه، الا انها مفيدة بلحاظ المدلول الالتزامي لكليهما كنفى الثالث^(٤١٦)، وقد ذكرنا في بحث التعارض عدم تمامية أي من المسلكين.

ثم انه قبل أن نتكلم عن حكم دوران الامر بين المحذورين، ينبغي أن نشير الى بحث فقهي، وهو أنه اذا تمكن المكلف من التخلص عن الوقوع في موضوع دوران الامر بين المحذورين، فهل يجب عليه عقلاً ذلك ام لا؟، مثال ذلك ما اذا علم المكلف بأنه اذا لم يسافر فسوف يقع في محذور دوران الامر بين المحذورين في يوم الشك من آخر رمضان حيث يفتي احد المجتهدين المتساويين بثبوت عيد لاكتفائه برؤية الهلال في أي بلد آخر، وأن صوم يوم العيد حرام ذاتا، في حين أن المجتهد الآخر يفتي بعدم كفايته، فهل يجب عليه عقلاً أن يسافر، حتى يتخلص بذلك عن محذور المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، المسألة غير معنونة في الكلمات، وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظلّه" أنه يلزم ذلك، ويمكن أن يقال بعدم اللزوم، فان العقل كما لا يحكم على العاجز عن امتثال تكليف بحرمة ايجاده لموضوع ذلك التكليف، او بلزوم اعدامه لذلك الموضوع، كمن يعلم بأنه لا يقدر على الانفاق على زوجته، فانه لا يحرم عليه الزواج كما أنه لو تزوج فلا يجب عليه الطلاق، كذلك لا يحكم على العاجز عن احراز امتثال تكليف

دوران الامر بين المحذورين ٤٣٣

بحرمة ايجاده لموضوع ذلك التكليف او لزوم اعدامه له، لأن حكم العقل بوجود طاعة المولى لا يقتضي اكثر من اتيانه بمتعلق التكليف بالمقدار الميسور له، لا اعدام موضوعه مع عدم القدرة على امتثالها، او مع عدم القدرة على احراز امتثاله.

وكيف كان فقد ذكر الأعلام لدوران الامر بين المحذورين ثلاث صور:

الصورة الاولى: أن تكون الواقعة واحدة، مع كون كلا الحكمين

المحتملين على تقدير الثبوت توصيليين

كما لو علم بأنه حلف على فعل شيء مباح في وقت معين او حلف على تركه، (بناء على انعقاد اليمين في مورد شيء مباح يتساوى فعله وتركه شرعا)، وخصوصية هذه الصورة أنه لا يمكن المخالفة القطعية للعلم الاجمالي ولا موافقته القطعية، لأنه إما يكون فاعلا للفعل او تاركا له، وكلّ من الحاليتين يحتمل فيها موافقة التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال، كما يحتمل مخالفته.

ولكن لا وجه لتخصيص هذه الصورة بفرض كون كلا الحكمين توصيليين، بل لو فرض العلم الاجمالي إما بوجود الاتيان بفعلٍ بقصد القربة او بحرمة الاتيان به بقصد القربة كان كذلك، كما لو قلنا بحرمة صوم يوم العيد حرمة ذاتية وفسرنا الحرمة الذاتية بحرمة الاتيان بفعلٍ بقصد القربة ولو رجاء واحتياطاً، (حيث يقال بأن الظاهر من قوله (عليه السلام) "صوم يوم العيدين حرام" أن الصوم المعهود الواجد للشرائط ومنها قصد القربة حرام، لا الصوم الباطل في حد ذاته مع قطع النظر عن هذه الحرمة) ففي اليوم الذي يشكّ في كونه آخر يوم من شهر رمضان او اول يوم من شهر شوال، يحصل العلم الاجمالي بوجود صوم ذلك اليوم بقصد القربة او بحرمة صوم ذلك اليوم

٤٣٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بقصد القربة ولو رجاء واحتياطاً، وهكذا الشك في الحيض وعدمه كما في النقاء المتخلل بأن رأت امرأة دم الحيض ثلاثة ايام ثم طهرت يوماً ثم رأت دم الحيض وانقطع قبل مضي عشرة ايام من بداية رؤية الدم، لو قلنا بالحرمة الذاتية لصلاة الحائض، بمعنى أن الصلاة الصحيحة لولا الحيض حرام عليها بحرمة ذاتية، وليس مجرد حرمة تشريعية حتى لا تتنافى مع اتيانها بالصلاة بقصد الاحتياط.

والاقوال في هذه الصورة خمسة:

القول الاول: لزوم تقديم جانب احتمال الحرمة، فلا بد أن يترك الفعل من باب قاعدة عقلية او عقلائية تحكم بأن دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة.

وفيه **اولاً:** أنه اخصّ من المدعى، فقد يكون طلب الترك من باب المصلحة في الترك لا المفسدة في الفعل، ويكون لزوم الفعل او لزوم الترك احياناً بمناط واحد، كما في مثال العلم الاجمالي بحلفه إما على اتيان الفعل او على تركه له، فمناط الحكم فيهما واحد، وهو وجوب الوفاء باليمين، او حرمة حنثه.

وثانياً: انه لا يوجد شاهد عقلي او عقلائي او شرعي يدلّ على هذه القاعدة ، بل الشاهد على خلافها، فانه قد يتحمل العقلاء بعض المضار والمفاسد لاجل منفعة اهم منه.

وثالثاً: انه لو تمت هذه القاعدة فانما تتم في مورد تزامم المصلحة المعلومة والمفسدة المعلومة، ولا ترتبط بالمقام مما يكون فيه احتمال المفسدة، فلا دليل على لزوم دفع المفسدة المحتملة، كيف وتجري البراءة العقلية والعقلائية والشرعية في مشكوك الحرمة مع عدم احتمال وجوبه، وهذا

دوران الامر بين المحذورين ٤٣٥

يعني أنه لا يجب دفع المفسدة المحتملة مع عدم احتمال جلب المنفعة في ارتكابه، فكيف يجب هنا دفع المفسدة المحتملة مع احتمال كون ارتكابه موجبا لجلب منفعة.

القول الثاني: التخيير بينهما شرعا، فان اريد منه التخيير الاصولي أي

الحجة التخييرية نظير ما التزم به المشهور من الحجية التخييرية في الخبرين المتعارضين او الفتويين المتعارضتين، أي حجية كل منهما مشروطة بالأخذ به، فهذا وان كان معقولا ثبوتا، لكنه لا دليل عليه اثباتا، الا اذا قام على كل من احتمال الوجوب او الحرمة خبر معتبر في حد ذاته، فانه يثبت فيه الحجية التخييرية على مسلك المشهور، وان كان الصحيح فيه تساقط الخبرين وعدم دليل على الحجية التخييرية، وان اريد منه التخيير الفقهي، وهو التخيير العملي فان اريد منه ترخيص الشارع ظاهرا في الفعل والترك، فمرجه الى جريان الاصل المؤمن كاصالة البراءة من الوجوب والحرمة، ولا يكون قولا مستقلا في قبال القول الآتي بجريان البراءة عن الوجوب والحرمة، وان اريد منه الوجوب التخييري بأن يوجب الشارع احد الامرين من الفعل او الترك، فهذا غير معقول، لكونه من طلب الحاصل.

القول الثالث: الاباحة شرعا والتخيير عقلا، وهو مسلك صاحب الكفاية

"قده"، وقد انكر جريان البراءة العقلية في المقام، بدعوى أن قبح العقاب على الفعل او الترك لا يستند الى عدم البيان، لعدم قصور في البيان في المقام، بعد وجود العلم الاجمالي بجامع الطلب الالزامي، وان تردد متعلقه بين كونه هو ارتكاب الفعل او تركه، فالعلم الاجمالي هنا بيان على حد كونه بيانا في سائر الموارد وانما المشكلة هنا ترجع الى عدم تمكنه من الاحتياط التام، فهو مضطر الى الجامع بين الفعل والترك، ويحكم العقل بتخييره بين

٤٣٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الفعل والترك من باب عدم ترجيح احدى الموافقتين الاحتماليتين على الأخرى، وأما الحكم بالاباحة الشرعية الظاهرية فهو لاجل شمول مثل "كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام"^(١٧).

وفيه أن البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان ان كان بمعنى تبيين الواقع فلا يتبين في العلم الاجمالي الا الجامع، دون خصوصية كل من الطرفين، فيكون العقاب على مخالفة خصوصية وجوب الفعل او خصوصية حرمة عقابا بلا بيان، وأما الجامع هنا فهو غير قابل للتنجيز، لعدم امكان ارتفاع الجامع بين الفعل والترك، وان اريد من البيان الحجة فهي لا تتحقق في المقام، فان مثل هذا العلم الاجمالي الذي لا يمكن موافقته القطعية لا يكون حجة ومصصحا للعقاب على طرف معيّن.

وخلاصة الكلام أنه لا يصح قياس فرض العجز عن احراز امثال التكليف المعلوم بالاجمال، كما في العلم الاجمالي بوجوب احد الضدين، بفرض العجز عن امثال التكليف المعلوم، بناء على كون القدرة شرطا لتنجز التكليف دون اصل التكليف كما عليه جماعة كالسيد الامام، فان قبح العقاب فيه لا يستند الى قصور البيان، وانما يستند الى عجزه عن الامثال، وأما فرض العجز عن احراز امثال التكليف المعلوم بالاجمال فحيث ان امثال التكليف الواقعي مقدور، وانما المانع عن احراز الامثال هو الجهل التفصيلي به فيستند قبح العقاب على اختياره لما يخالف الواقع الى جهله.

الا أن يكون مقصوده من نفي جريان البراءة العقلية عند الدوران بين المحذورين الى ان البراءة العقلية هو نفي حق الطاعة، وهو فيما يمكن الاحتياط، فان موضوع حق الطاعة هو امكان الاحتياط، فالبراءة هو نفي حق

دوران الامر بين المحذورين ٤٣٧

الطاعة بنحو السالبة بانتفاء المحمول، وفيما نحن فيه ينتفي حق الطاعة لعدم موضوعه وهو الاحتياط فلاتجري البراءة العقلية، ولكنه لا وجه لاختصاص البراءة العقلية بذلك، وعليه فالبراءة العقلية على القول بها جارية في المقام، وهذا لا ينافي وجود ملاك آخر لقبح العقاب في بعض موارد دوران الامر بين المحذورين، وهو ما اذا تساوى احتمال وجوب الفعل وحرمته من حيث درجة الاحتمال وقوة المحتمل، وهو لابدية الجامع بين الفعل والترك، وعدم ترجيح احدهما على الآخر.

ومن الغريب ما جاء في كلمات المحقق النائيني "ره" من أنه بعد حكم العقل بقبح العقاب بملاك اللابدية بين الفعل والترك وعدم ترجيح احدهما على الآخر، فلا حاجة الى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان^(٤١٨)، ونحو ذلك ما ذكره المحقق العراقي "قده" في المنع من جريان البراءة العقلية في المقام من أن جريانها موقوف على سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، وسقوطه عن المنجزية موقوف على حكم العقل بالتخير بين الفعل والترك بمناط لابدية الموافقة الاحتمالية إما بالفعل او الترك، وعدم المرجح لاختيار جانب الفعل او الترك، ومعه لا يبقى مجال لحكم عقلي آخر بمناط عدم البيان، كما لا يبقى مجال لاثبات العذر بادلة البراءة الشرعية^(٤١٩)، فانه بعد عدم صلاحية العلم الاجمالي بوجوب الفعل او حرمته لتنجيز الجامع، ولا لتنجيز كل من الوجوب او الحرمة، فيدرك العقل قبح العقاب على مخالفة كل من الوجوب او الحرمة لعدم تمامية البيان على اي منهما، وهذا ليس حكما اختياريا ينشأه العقل، حتى يقال بأن الترخيص في كل من الفعل او

٤١٨ - فوائد الاصول ج ٣ ص ٤٤٨

٤١٩ - مقالات الاصول ج ٢ ص ٨٣

٤٣٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الترك بمنط عدم البيان بعد الترخيص فيهما بمنط اللابدية العقلية للجامع بين الفعل والترك وعدم المرحج لاحدهما على الآخر لغو، وان شئت قلت: ان النافي لمنجزية العلم الاجمالي وان كان هو نكته اللابدية العقلية للجامع وعدم المرحج، فصار هذا العلم الاجمالي كالعدم والتحق العلم الاجمالي بوجود فعل وحرمة بفرض ما لو احتمل كون هذا الفعل مباحا لا واجبا ولا حراما فيستند قبح عقابه على مخالفته لتكليف الواقعي المحتمل الى عدم البيان عليه، نعم ان اريد من البراءة العقلية نفي وجوب الاحتياط عقلا لقصور في حق طاعة المولى بحيث لو لم يكن قصور في حق طاعته لاختلف الحال فليس المورد من هذا القبيل، مع تساوى الوجوب والحرمة احتمالا ومحتملا، اذ بعد تكافؤ احتمال الوجوب والحرمة لا يوجد مجال لوجوب الاحتياط عقلا، فالمقام غير قابل لثبوت حق طاعة المولى، حيث ان موضوعه فرض امكان الاحتياط من المكلف، وهذا منتفٍ في المقام، لكنه لا ينافي قبح العقاب بمنط عدم البيان ايضا، بحيث لو ثبت ترجيح لاحد الحكمين من ناحية قوة الاحتمال او اهمية المحتمل فمع ذلك يقبح العقاب عليه بنكته عدم البيان بعد أن لم يكن العلم الاجمالي حجة عليه.

ويمكن ان نذكر ثمرة لهذا النزاع وهو أنه اذا علم المكلف اجمالا بأنه إما يجب اكرام زيد او يحرم اكرامه او يجب اكرام عمرو، فبناء على تمامية البيان واستناد قبح العقاب الى اللابدية فيتجز الطرف الثالث وهو اكرام عمرو، بينما أنه بناء على ما ذكرنا من عدم كون هذا العلم الاجمالي الذي لا يمكن موافقته القطعية ولا مخالفته القطعية ليس بيانا فلا يتجز الطرف الثالث ايضا.

هذا كله بناء على الاعتراف بالبراءة العقلية او ما يقوم مقامها من البراءة العقلائية، وأما بناء على مسلك حق الطاعة ومنجزية احتمال التكليف، ففي البحوث انه مع تساوي الحكمين احتمالا ومحتملا، يتزاحم مقتضي حق

دوران الامر بين المحذورين ٤٣٩

طاعة الوجوب المحتمل، ومقتضي حقّ طاعة الحرمة المحتملة، والانسب ان يقال انه لا مقتضي هنا لحقّ طاعة المولى، حيث مر أن موضوعه امكان الاحتياط، ولا يمكن الاحتياط هنا، بعد أن كان احتمال الوجوب والحرمة متكافئين.

وكيف كان فالصحيح جريان البراءة العقلية في المقام على القول بها او البراءة العقلائية على المختار، من دون فرق بين تساوي الحكمين احتمالا ومحتملا، او رجحان احدهما بعينه.

وما ذكره صاحب الكفاية (من أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه، كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام، ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزامنة) فلا يرى له وجه، فان مجرد العلم بكون الوجوب المحتمل على تقدير ثبوته اهم من الحرمة المحتملة او احتمال اهميته بعينه لا يكون منجزا عقليا بالنسبة الى احتمال الوجوب، او فقل انه لا يوجب منجزية العلم الاجمالي لهذا الوجوب، كما ان قوة احتمال الوجوب مثلا ليس منجزا له عقلا.

ولا يقاس المقام بمرجحية احتمال اهمية احد الحكمين المتزاحمين بعينه في باب التزاحم، فان ما ذكر في وجه لزوم الترجيح باحتمال الاهمية في التزاحم احد وجوه اربعة لا يجري شيء منها في المقام:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "فدهما" من أن اطلاق التكليف الذي لا يحتمل أهميته معلوم السقوط اذ لا اشكال في أن المولى لا يوجب اختياره في حال التزاحم، وأما التكليف محتمل الأهمية

٤٤٠ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فحتمل بقاء وجوبه، فتجري فيه أصالة الاطلاق بلا معارض^(٤٢٠).

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "فده" من كون مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاتيان بمحتمل الاهمية، اذ نعلم بثبوت التكليف فيه ونشك في ان الاشتغال بالواجب الآخر هل هو مسقط للتكليف في محتمل الاهمية ام لا؟ وعند الشك في سقوط التكليف يكون مقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم الاحتياط وعدم الاجتزاء بالاتيان بما يحتمل كونه مسقطا للتكليف^(٤٢١).

الوجه الثالث: ما يقال من أن القدر المتيقن تقييد خطاب التكليف في كل واجب بعدم صرف القدرة في امتثال التكليف الذي يعلم او يحتمل كونه اهم او يعلم بتساويه ولادليل على تقييده بأكثر من ذلك، ولا اشكال في أن بقاء اطلاق التكليف بداعي التحريك الى متعلقه بصرف المكلف عن امتثال التكليف الآخر في فرض احتمال اهمية هذا التكليف بعينه عقلائي، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق الخطاب لإثبات وجوب محتمل الأهمية.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الامام "فده" من أن اطلاق خطاب التكليف في كلا المتزاحمين وان كان ثابتا في حال التزاحم وفقا لمسلك الخطابات القانونية، الا ان العقل لا يعذر المكلف في ترك التكليف محتمل الأهمية. وانت ترى أن جميع هذه الوجوه انما تجري في فرض العلم بخطاب التكليف محتمل الاهمية واين هذا من المقام مما لا نعلم الا بأنه لو كان الفعل واجبا لكان وجوبه اهم او نحتمل كون وجوبه اهم على تقدير ثبوته، لكن المفروض ان اصل ثبوت الوجوب مشكوك، نعم لو كان العلم الاجمالي

٤٢٠ - اجود التقريرات ج١ ص٢٧٩، محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٧٨

٤٢١ - محاضرات في اصول الفقه ج٣ ص٢٧٥

دوران الامر بين المحذورين ٤٤١

مما يمكن مخالفته القطعية، وانما لا يمكن موافقته القطعية، كالعلم الاجمالي بوجوب احد ضدّين لهما ثالث، مثل ما لو علم بان المولى إما امره بالقيام في هذا الآن او امره بالجلوس، فحيث يكون هذا العلم الاجمالي منجزا للتكليف في الجملة، فقد يقال بأنه بعد تعارض الاصول المؤمنة في الطرفين، يحكم العقل بتعيين الاحتياط باختيار الطرف الذي كان وجوبه على تقدير ثبوته اهم او كان احتمال وجوبه اقوى، وان كان الظاهر فيه ايضا عدم حكم العقل والعقلاء بتعيين ذلك، كما سيأتي الكلام فيه في الصورة الثانية من صور دوران الامر بين المحذورين، الا أن العلم الاجمالي في هذه الصورة الاولى كالعدم حيث لا يمكن مخالفته القطعية كما لم يكن يمكن موافقته القطعية، ولو فرض حكم العقل في هذه الصورة بتنجز الوجوب في فرض اهميته على تقدير ثبوته او فرض كون احتمال الوجوب اقوى، فلا ينبغي الاشكال في كونه حكما اقتضائيا يرفعه الاصول الشرعية المؤمنة الجارية في المقام.

هذا وقد يقال بأنه مع تساوي احتمال وجوب الفعل وحرمة وعدم اهمية احدهما بعينه على تقدير ثبوته من الآخر، يكون ثبوت الحكم الواقعي لغوا، بعد أن لم يكن له داعوية الى متعلقه، ففي مثال الحلف على فعل شيء مباح او تركه، فلو كان الحلف على اتيان الفعل، فحيث لا يعلم به تفصيلا فلا اثر لوجوب الوفاء به في هذا الفرض، اذ اثره في فرض الجهل به هو حسن الاحتياط والمفروض هنا عدم حسن الاحتياط باتيان الفعل بعد تكافؤ احتمال الحلف على فعل الشيء وتركه، لتساويهما احتمالا ومحتملا، وهذا يوجب انتفاء الحكم الواقعي، كما أنه لو كان احدهما بعينه اقوى احتمالا او محتملا، فيلغو ثبوت الحكم الآخر، فيخرج بذلك عن مورد دوران الامر بين

٤٤٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المحذورين، ويكون الشك في ثبوت هذا الحكم الاقوى احتمالا او محتملا من الشبهة البدوية المحضة.

واصل هذا الاشكال موجود في كلام المحقق الايرواني "قده" (٤٢٢) والانصاف أنه لا دافع له على مباني المشهور كالسيد الخوئي "قده"، وان كان جوابه عندنا أن الاطلاق وكذا العموم لا تكون فيهما مؤنة زائدة عرفا على أصل الجعل، بل لا تكون مؤنة زائدة عقلا في الاطلاق على القول بانه أمر عديمي، فلو سُمّي الزعيم جميع المولودين في يوم الغدير باسم عليّ، فهذا الاسم يكون لجميع المولودين فيه، وان كان يعلم بأنه سيموت فرد معين منهم، ولا يكون لتسميته أثر، اذ التسمية لم تكن لخصوصه، بل قد صدرت على نحو الوضع العام، وبالجملة لا يرى العقل والعقلاء مانعا من شمول الخطابات القانونية لمثل المقام مما لا يكون فيه اثر الداعوية قبل الوصول التفصيلي، كما في موارد قيام الحجة الإلزامية على خلاف الواقع، كما لو قامت الامارة على وجوب الحرام الواقعي او حرمة الواجب الواقعي، وكذا في موارد الجهل المركب وهكذا، حيث يكفي المحركة على تقدير الوصول.

هذا وأما ما ذكره صاحب الكفاية من جريان اصل الاباحة شرعا في الصورة الاولى من صور دوران الامر بين المحذورين، فلم يُعلم أنه هل اراد بذلك انكار جريان البراءة الشرعية المتمثلة في مثل حديث الرفع او الحجب، او انكار جريان استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحرمة، والبراءة الشرعية، وستكلم في القول الرابع عن الاشكالات التي وُجّهت على اجراء الاصول الشرعية المؤمّنة في المقام فانتظر.

القول الرابع: التخيير بين الفعل والترك عقلا مع عدم جريان أي اصل شرعي مؤمن عن احتمال الوجوب والحرمة من أصالة الحل او البراءة او الاستصحاب، وهذا ما اختاره المحقق النائيني "قده".

وقد ذكر في وجه عدم جريان أصالة الإباحة التي يتمثل دليلها في روايات الحل **اولاً:** انّ دليل أصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية ولا يعمّ الشبهات الحكمية، بينما أن مسألة دوران الامر بين المحذورين لا تختص بالشبهة الموضوعية، وتجري في الشبهات الحكمية.

وثانياً: أن دليلها لا يشمل صورة دوران الأمر بين المحذورين، فانه يختص بما إذا كان الفعل مما يحتمل فيه الإباحة واقعا، كما هو الظاهر من قوله (عليه السلام) "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال" وليس في باب دوران الأمر بين المحذورين احتمال الإباحة في الفعل، بل ان لم يكن حراما فهو واجب.

وثالثاً: إنّ جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام غير ممكن، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالإلزام، فإنه وان لم يكن لهذا العلم أثر عملي، وكان وجوده كعدمه من حيث اقتضاء التنجيز، إلّا أنّ العلم بثبوت الإلزام المولوي حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهرا، فإنّ الحكم الظاهري إنّما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجدانا لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به.

والحاصل: أنّ بين أصالة الإباحة والبراءة والاستصحاب فرقا واضحا، فإنّ مورد أصالة البراءة والاستصحاب- على ما سيأتي بيانه- إنّما يكون خصوص

٤٤٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الوجوب المحتمل او الحرمة المحتملة، فيحتاج كل من الوجوب والحرمة إلى براءة أو استصحاب يخصّه، ولا تغني أصالة البراءة في طرف الوجوب عن أصالة البراءة في طرف الحرمة، وكذا الاستصحاب.

وأما وجه عدم جريان البراءة الشرعية فلأنّ مدرّكها قوله "رفع ما لا يعملون" والرفع فرع إمكان الوضع، وفي موارد الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما ظاهرا، ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع.

وأما وجه عدم جريان الاستصحاب فهو أن الاستصحاب من الأصول المحرزة والتنزيلية ولا يمكن التعبد باستصحابين يعلم بمخالفة احدهما للواقع، وذلك كاستصحاب نجاسة انائين يعلم بتطهير احدهما اجمالا، فان جريان استصحاب نجاستهما مع العلم بطهارة احدهما اجمالا يعني التعبد بالعلم على خلاف العلم الوجداني، وهذا غير معقول وان لم يلزم من جريانهما الترخيص في المخالفة العملية لتكليف معلوم بالاجمال^(٤٢٣).

وقد وافقه السيد الخوئي "قده" في نفي جريان أصالة الحلّ دون نفيه لجريان البراءة والاستصحاب، وانكر في البحوث جريان أصالة البراءة فقط. والصحيح جريان جميع هذه الاصول:

أما أصالة الاباحة فنحن وان كنا نسلم باختصاصها بالشبهة الموضوعية ولكن لا مانع من جريانهما في الشبهة الموضوعية في دوران الامر بين المحذورين، وما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من أنه يعتبر في الحكم الظاهري احتمال مطابقتة مع الواقع، فكيف يتعبد باباحة الفعل في

المقام مع العلم بأنه ليس بمباح جزماً، بل إما واجب او حرام، ففيه اولاً: ان مفاد قاعدة الحلّ الحلية بالمعنى الاعم في قبال الحرمة، كما هو كذلك في قوله "حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك" وهذا مما لا علم بانتفائه في الفعل المعلوم كونه واجبا او حراما اجمالاً، نعم يتوجه الاشكال حينئذ بأنها لا تؤمّن عن احتمال الوجوب، الا أن نجري قاعدة الحل مرة أخرى في ترك هذا الفعل بناء على ما ذكره صاحب الكفاية من أن ترك مشكوك الوجوب مشمول لقاعدة الحلّ، حيث يشك في كونه حراما غيريا، لأن الامر بالشيء يقتضي حرمة ضده العام، فتكون حينئذ حليتان ظاهريتان، احدهما حلية الفعل في قبال حرمة وثانيتها حلية الترك في قبال حرمة، وكل منهما محتمل المطابقة للواقع، وانما يعلم بمخالفة احدهما للواقع، وهذا غير مضر كما يأتي في اجراء البراءة عن الوجوب واجراء البراءة عن الحرمة او استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحرمة.

نعم اننا ذكرنا في الاستدلال على البراءة بروايات الحلّ أنها لا تجري للتأمين عن احتمال الوجوب، فان ظاهر الشيء في قوله "كل شيء لك حلال" هو العين الخارجية التي يشك في حرمة النفسية، ولذا مثل لها في الروايات بالحبين الذي شك في اتخاذه من الميتة والثوب الذي شك في غصبيته والمرأة التي تزوجها الانسان وشك في كونها اختا رضاعية له، وهكذا.

وثانياً: قد مرّ منا مرارا أنه لا يعتبر في الحكم الظاهري اكثر من كونه صالحا لتنجيز الواقع المشكوك او التعذير عنه، ولا يعتبر فيه احتمال وحدة صياغته مع الحكم الواقعي، فانه لا دليل على اشتراط احتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقع، وانما يشترط فيه أن يكون الحكم الواقعي مشكوكا ويكون

٤٤٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الحكم الظاهري صالحا لتنجيذه أو التعذير عنه، وهذا متحقق في المقام. نعم هذا الجواب الثاني لا يدفع الاشكال الاثباتي من أن مورد جريان قاعدة الحلّ كون الشيء مشكوك الحلّية الواقعية، فاذا فسرنا الحلّية بما يقابل الوجوب ايضا، فليس مورد دوران الامر بين المحذورين محتمل الحلّية بهذا المعنى، فالمهم هو الجواب الاول.

وأما البراءة الشرعية فالظاهر عدم مانع عن جريانها في المقام، وما يمكن ان يذكر للمنع من جريانها عدة وجوه كلها مندفة:

١- ما مر عن المحقق النائيني "ره" من أن الرفع الظاهري انما يكون في مورد قابل للوضع الظاهري بإيجاب الاحتياط، والمفروض عدم إمكانه في المقام، فإذا لم يمكن جعل الإلزام لا يمكن رفعه أيضا، فالمورد غير قابل للتعبد الشرعي بالوضع أو الرفع.

وفيه أن بالامكان ان يوجب الشارع الاحتياط بالنسبة الى احتمال الوجوب فيجب الفعل ظاهرا، او يوجب الاحتياط بالنسبة الى احتمال الحرمة، فيحرم الفعل ظاهرا، ولدفع الاحتمال تجري البراءة عن الوجوب ولدفع الاحتمال الثاني تجري البراءة عن الحرمة.

٢- ما يقال من أن الحكم الظاهري لا بد له من أثر، وإلا لكان جعله لغوا، ولا فائدة في جعل حكم ظاهري في المقام، لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك تكويننا.

وفيه أن فائدة جعل البراءة عن الوجوب نفي احتمال جعل وجوب الاحتياط باتيان الفعل، وفائدة جعل البراءة نفي احتمال جعل وجوب الاحتياط بالترك.

٣- ما ذكره المحقق العراقي "قده" في المقالات من أن جريان البراءة الشرعية موقوف على سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بسبب حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك، فلا يبقى مجال لاثبات العذر بادلة البراءة الشرعية.

دوران الامر بين المحذورين ٤٤٧

وفيه أن اثر دليل البراءة الشرعية ليس هو اثبات التعذر العقلي بمناط لا بديّة الجامع بين الفعل والتترك وعدم ترجيح احدهما على الآخر، بل اثره نفى احتمال ايجاب الاحتياط شرعا بالنحو الذي ذكرناه، ولاجل ذلك عدل "قده" عن هذا الاشكال في تعليقه على تقارير النائيني "ره".

٤- ما في البحوث من أن جريان البراءة في المقام موقوف على القول بجريانها مرة عن احتمال الوجوب وأخرى عن احتمال الحرمة، وأما بناء على ما هو الظاهر من مثل حديث الرفع وحديث الحجب، جريان براءة واحدة عن الحكم الواقعي المشكوك، حيث ان معنى قوله "رفع ما لا يعلمون" وقوله "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" أن الحكم الواقعي المجهول مرفوع عن الامة ظاهرا، فانه لا يمكن وضع ذلك الحكم الواقعي ظاهرا في مورد دوران الامر بين المحذورين، حتى يمكن رفعه الظاهري، فان امر الشارع بالاحتياط باتيان الفعل مثلاً في موارد دوران الامر بين المحذورين، لا يكون وضعاً للحكم الواقعي في الموارد التي يكون الحكم الواقعي فيها الحرمة، وان امر بالاحتياط بترك الفعل في موارد دوران الامر بين المحذورين فلا يكون وضعاً للحكم الواقعي في الموارد التي يكون الحكم الواقعي فيها الوجوب.

وفيه أنه يصح ان يقال في كل مورد من موارد دوران الامر بين المحذورين أن حكمه ان كان هو الوجوب واقعا فكان يمكنه وضعه ظاهرا بايجاب الاحتياط باتيان الفعل في جميع موارد دوران الامر بين المحذورين، كما ان حكمه لو كان هو الحرمة كان يمكنه وضعها ظاهرا بايجاب الاحتياط بترك الفعل في جميع موارد الدوران، وحيث لم يوضع ايّا منهما فيصح ان يقال أن الحكم الواقعي المشكوك مرفوع ظاهرا في مورد دوران الامر بين المحذورين، فهنا براءة واحدة في قبال وضعين، وهذا نظير أن الجمع بين وجوب القيام

٤٤٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ووجوب القعود وان كان محالا، لكنه لا يمنع من الترخيص في تركهما.
٥- ما في مباحث الاصول من أن الذي يمنع من جريان حديث الرفع في موارد الدوران بين المحذورين مشكل اثباتي وهو اختصاص حديث الرفع بمورد ترجيح الغرض الترخيصي على الغرض الالزامي لمصلحة التسهيل عند التزاحم الحفظي بينهما، ولا يوجد غرض ترخيصي في موارد الدوران بين المحذورين^(٤٢٤).

وفيه انه لا دليل على اختصاص حديث الرفع بذلك، فانه كان يمكن للمولى ترجيح جانب الوجوب وايجاب الاحتياط بالفعل في جميع موارد دوران الامر بين المحذورين كما كان يمكنه ترجيح جانب الحرمة وايجاب الاحتياط بالترك في جميعها، وانما لا يمكنه الجمع بين ايجاب الاحتياطين، فيستفاد من حديث الرفع أن الشارع لمصلحة التسهيل لم يخترا أيًا منهما، بل خير المكلف بين الفعل والترك، ولولا مصلحة التسهيل فلعله كان يضع الحرمة الواقعية ظاهرا بايجاب الاحتياط بالترك ولعله كان يضع الوجوب الواقعي ظاهرا بايجاب الاحتياط بالفعل.

٦- ما ذكره المحقق الأصفهاني "قده" من أن ظاهر دليل البراءة كونه في مقام معذورية الجهل وارتفاعها بالعلم، فما كان تنجزه وعدمه من ناحية العلم والجهل كان مشمولاً للغاية والمغيب، وما كان من ناحية التمكن من الامتثال وعدمه فلا ربط له بأدلة البراءة، وما نحن فيه من الثاني لعدم القصور في العلم، وانما القصور من جهة عدم التمكن من امتثال الإلزام المعلوم^(٤٢٥).
وفيه أنه حتى لو كان العذر العقلي بمناط اللابدية دون عدم البيان فمع

دوران الامر بين المحذورين ٤٤٩

ذلك لا يوجد أي مانع في تطبيق دليل البراءة على الحكم الواقعي المجهول لنفي ايجاب الاحتياط شرعا بالنحو الذي مر آنفا.

٧- ما عن بعض الاعلام "قده" من أنه بناء على ان النهي عبارة عن الزجر عن الفعل لا طلب الترك فيكون مورد الوجوب والحرمة شيئا واحدا وهو الفعل، فالجامع بين الوجوب والحرمة معلوم التعلق بالفعل، ولنسمّه بالإلزام، فالإلزام الجامع يعلم تفصيلا بتعلقه بالفعل، وإنما الشك في خصوصية الإلزام من وجوب أو حرمة، فان أريد إجراء البراءة من خصوصية الوجوب أو الحرمة. ففيه: انه ان اريد إجراء البراءة من كل منهما باعتبار جهة الإلزام والكلفة التي فيه، فهي معلومة بالفرض، وإن أريد إجراء البراءة بملاحظة الشك في انطباق الإلزام المعلوم على الوجوب أو على الحرمة، نظير الشك في انطباق النجس المعلوم على أحد الإناءين. ففيه: ان الانطباق الواقعي على كل من الحكمين إذا لم يكن بذوي أثر، فلا معنى لنفيه ورفع دليل البراءة مع الشك فيه، لأنه لا يمكن وضع الإلزام ظاهرا لعدم امكان الاحتياط بالنسبة اليه، وان أريد إجراء البراءة بملاحظة جامع الإلزام المعلوم المتعلق بالفعل. ففيه انه معلوم تفصيلا، مضافا الى انه مما لا يمكن جعل الاحتياط بالنسبة إليه ومما لا يتمكن من امثاله.

وهذا البيان لا يتأتى بناء على كون النهي عبارة عن طلب الترك، لاختلاف متعلق الإلزام المعلوم، إذ الوجوب والحرمة لا يردان على شيء واحد، فكل من الفعل والترك مشكوك الإلزام، فقد يقال بجريان البراءة فيه لعدم العلم بالإلزام في كل طرف^(٤٢٦).

وما ذكره غريب جدا، فانا لم نفهم وجه منعه من جريان البراءة عن

٤٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

خصوصية الزجر من الفعل بعد أن كان اثره نفي وجوب الاحتياط بالترك، وكذلك البراءة عن البعث نحو الفعل، على ما ذكره من نكتة المنع عن جريان البراءة عن الخصوصية تجري بناء على كون النهي طلب الترك.

٨- ما قد يقال من أن حديث الرفع منصرف عن اطراف العلم الاجمالي،

فان التكليف في مورد العلم الاجمالي مما يُعلم، وليس مما لا يعلم.

وفيه أن الانصراف انما هو في ما لو كان العلم الاجمالي حجة ومقتضيا

للتنجيز، والعلم الاجمالي في الصورة الاولى كالعدم عرفا.

هذا كله في البراءة الشرعية، وأما الاستصحاب فلا يرى وجه للمنع عن

جريانه لنفي الوجوب والحرمة في الشبهة الموضوعية، بل الحكمية، بناء على

ما هو الصحيح من جريان استصحاب عدم التكليف في الشبهة الحكمية،

وما ذكره المحقق النائيني "قده" من عدم معقولية جريان اصلين محرزين

كالاستصحاب مع العلم بمخالفة احدهما للواقع، فمضافا الى النقص بالتزامه

بجريان استصحاب الحدث والطهارة من الخبث فيما اذا توضع بمابع مشكوك

البولية والمائية، فان ما ذكره من اختلاف نسخ المستصحبين في هذا المثال

لا يرفع المحذور الذي ادعاه من عدم معقولية علمين تعبديين على خلاف

العلم الوجداني الاجمالي، والحلّ أنه لا وجه لدعوى عدم المعقولية بعد فهم

العرف كون اعتبار العلم بغرض التنجيز والتعذير في ترتيب اثار الواقع، فكأنه

قال "اعمل كأنك متيقن ببقاء نجاسة هذا الاناء واعمل كأنك متيقن ببقاء

بنجاسة ذلك الاناء،" مع علمه بطهارة احدهما اجمالا، واثر هذا

الاستصحاب الحكم بنجاسة ملاقي احدهما، على ان مفاد دليل

الاستصحاب ليس هو اعتبار العلم بالبقاء، وانما هو النهي الطريقي عن النقص

العملي لليقين بالشك، وتفصيل الكلام في محله.

تنبيه

ان ما ذكرناه من التخيير بين الفعل والترك بمقتضى البراءة عن كل من وجوب افعال وحرمة، انما كان بالنظر الى العلم الثنائي الاطراف بوجوب الفعل او حرمة، ولكن قد يتعين الاحتياط بسبب علم اجمالي آخر، كما لو علمنا اجمالا بوجوب اكرام زيد او حرمة وعلمنا بوجوب اكرامه او وجوب اكرام عمرو، فانه يجب حينئذ الموافقة القطعية للعلم الاجمالي الثاني باكرام زيد وعمرو، فان العلم الدائر بين المحذورين يكون لا اقتضاء بالنسبة الى التنجيز، ولا يتزاحم مع علم اجمالي آخر له اقتضاء التنجيز، نعم لو كان علم اجمالي آخر بأنه إما يحرم اكرام زيد او يحرم اكرام بكر مثلا فيتزاحم العلمان الاجماليان بالنسبة الى اكرام زيد وعدمه فيتخير بينهما، لكن يجب عليه عقلا اكرام عمرو وترك اكرام بكر، لمنجزية العلمين الاجماليين بالنسبة اليهما، بل يتشكل علم اجمالي بأنه إما أن يكون الواجب المعلوم بالاجمال اكرام عمرو، والا فيكون هو اكرام زيد ويكون الحرام المعلوم بالاجمال هو اكرام بكر .

هذا ولو كان العلم الاجمالي ثلاثي الاطراف بأن علم اجمالا إما بوجوب اكرام زيد او حرمة او وجوب اكرام عمرو، فهل ينتج عليه اكرام عمرو، لتمكنه من هذا المقدار من الموافقة للعلم الاجمالي، الظاهر لا، لان العلم الاجمالي الذي لا يمكن موافقته القطعية ولا مخالفته القطعية كهذا المثال يكون عقلا وعقلاء كالعدم ولا تتعارض الاصول المؤمنة الشرعية في اطرافه .

الصورة الثانية: أن تكون الواقعة واحدة، مع فرض كون احد

الحكمين المحتملين على تقدير الثبوت تعبديا

أن تكون الواقعة واحدة، مع فرض كون احد الحكمين المحتملين على

٤٥٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

تقدير الثبوت تعديدا، وتوجد لها امثلة فقهية، نذكر بعضها:

١- اليوم الذي يشك كونه آخر يوم من شهر رمضان او اول يوم من شهر شوال، حيث يعلم اجمالا بوجوب صوم ذلك اليوم بقصد القرية او بحرمة صوم ذلك اليوم ولو بدون قصد القرية، بناء على القول بالحرمة الذاتية لصوم يوم عيد الفطر، وتفسير الحرمة الذاتية بحرمة ذات الصوم ولو كان بدون قصد القرية، كما هو مختار بعض الاعلام كالسيد الصدر "قده".

٢- لو كان ماء منحصر فيه شبهة الغصبية مما لا تجري فيه أصالة الحل، فانه ان كان مباحا وجب الوضوء منه بقصد القرية، وان كان مغسوبا حرم الوضوء منه ولو بدون قصد القرية.

٣- الصلاة في زمان النقاء المتخلل بين دم الحيض، بناء على الحرمة الذاتية للصلاة بغير طهارة ولو بدون قصد القرية استنادا الى موثقة مسعدة بن صدقة "ان قائلًا قال لجعفر بن محمد (عليه السلام) جعلت فداك إني أمرّ بقوم ناصبية وقد أقيمت لهم الصلاة وأنا على غير وضوء فإن لم أدخل معهم في الصلاة قالوا ما شاءوا أن يقولوا فأصلي معهم ثم أتوضأ إذا انصرفت وأصلي، فقال جعفر بن محمد (عليه السلام) سبحان الله، أ فَمَا يَخَافُ مَنْ يَصَلِّي مِنْ غَيْرِ وَضُوءٍ، أَنْ تَأْخُذَهُ الْأَرْضُ خَسْفًا^(٤٢٧)، فان موردها الصلاة مع عدم قصد القرية.

٤- الطواف في زمان النقاء المتخلل، كما لو كانت حائضا حال الاحرام فاحرمت بقصد ما في ذمتها من حج الافراد او التمتع، ثم حصل لها نقاء متخلل قبل انقضاء وقت عمرة التمتع، حيث انه لو لم يكن النقاء المتخلل حيزا كما عليه جماعة منهم بعض الاجلاء "دام ظله" كانت وظيفتها حج

دوران الامر بين المحذورين ٤٥٣

التمتع ووجب عليها الطواف لعمرة التمتع والتقصير مع قصد القربة، وان كان حيزاً كما عليه المشهور حرم عليها الطواف ولو من دون قصد القربة، لحرمة كون الحائض في المسجد الحرام، كما حرم عليها التقصير ولو بدون قصد قربة، لكونها محرمة باحرام حج الافراد ويحرم عليها اخذ شعرها قبل يوم النحر.

وخصوصية هذه الصورة امكان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، وذلك بأن ياتي بذات الفعل بدون قصد القربة، فانه لو كان حراماً فقد ارتكبه ولو كان واجبا تعبدياً فقد ترك قصد القربة، وانما لا يمكن موافقته القطعية، وأما الصورة الاولى فلم يكن يمكن المخالفة القطعية فيها كالموافقة القطعية.

ومن هذه الصورة ما لو علم بتعلق الطلب اللزومي إما بفعل شيء بقصد القربة او بتركه بقصد القربة، فانه يمكن مخالفته القطعية إما بفعله بلا داع قربي او بتركه كذلك، ويمكن التمثيل له بالغسل الارتماسي في نهار شهر رمضان للجنب الذي لا يقدر على الغسل الترتيبي، فانه ان كان الارتماس في الماء مبطلاً للصوم وجب عليه تركه بقصد القربة، وانتقلت وظيفته الى التيمم، والا وجب عليه الارتماس بقصد القربة.

فاختار صاحب الكفاية "ره" حرمة المخالفة القطعية وعدم جريان الاصل الشرعي هنا وكونه مخيراً عقلاً بين الموافقتين الاحتماليتين، ما لم يكن احد الحكمين اهم او محتمل الاهمية على تقدير ثبوته.

واورد عليه المحقق العراقي "قده" بأن ما ذكره مناف لمبناه من الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة الموافقة القطعية، وأنه اذا اضطر المكلف الى احدى ارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي لا بعينه جاز له ارتكاب الآخر.

وفيه أن مبناه امتناع اجتماع الاذن الشرعي في ارتكاب المشكوك مع فعالية

٤٥٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الحكم الواقعي، فمع الاضطرار العرفي الى ارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي لا بعينه فمقتضى "رفع ما اضطرروا اليه" جواز ارتكاب احدهما تخييرا، ومعه فما ارتكبه لدفع الاضطرار فهو ماذون فيه جزما والفرد الآخر لا يعلم بكونه حراما اصلا، فلا يعلم بوجود تكليف فعلي لا تفصيلا ولا اجمالا، فيجوز ارتكاب الطرف الآخر ايضا، واين هذا من المقام حيث يكون الاضطرار الى ارتكاب الجامع بين الفعل والترك، اضطرارا عقليا، وليس الاذن في اختيار احدهما لا بعينه شرعيا، ولذا التزم صاحب الكفاية في الصورة الثانية بالتخيير العقلي فقط دون اصل الاباحة، والاذن العقلي في ارتكاب احدهما لا بعينه لا ينافي فعلية الحكم الواقعي، فتجوز عقلا مخالفته بالمقدار المضطر اليه لا اكثر.

وبهذا نجيب ايضا عما ذكره في البحوث من أنه على مسلك المحقق العراقي "ره" في الاضطرار الى احد طرفي العلم الاجمالي لا بعينه من أنه لا يمكن الترخيص في ارتكاب احدهما مع بقاء اطلاق الحرمة الواقعية لعلية العلم الاجمالي بالنسبة الى وجوب موافقته القطعية، وعليه فالترخيص في ارتكاب احد الاطراف تخييرا انما هو بتقييد اطلاق حرمة الحرام الواقعي بأن تكون حرمة مشروطة بما اذا ارتكب الطرف الآخر، وحرمة المخالفة القطعية حينئذ تكون بنكته العلم الاجمالي بحرمة مشروطة في احد الطرفين، وهذا لا يتصور في المقام، فانه كيف يمكن اشتراط ايجاب الفعل بقصد القربة بارتكاب محتمل الحرمة وهو نفس هذا الفعل، فانه مع فرض الفعل في المرتبة السابقة يستحيل محركة داعي القربة، وهذا يعني العلم التفصيلي بسقوط وجوب الفعل بقصد القربة، لأن بقاءه مطلقا ينافي الترخيص التخييري، وبقائه مشروطا غير معقول، فتجري البراءة عن حرمة الفعل لكونه شكاً في أصل التكليف، نعم لو كان كل من الحكمين على تقدير الثبوت

دوران الامر بين المحذورين ٤٥٥

تعديا بان علمنا اجمالا إما بطلب فعل شيء بقصد القربة او طلب تركه بقصد القربة لم يتوجه هذا الاشكال لان فرض مخالفة الحكم الثاني المحتمل وهو لزوم الترك القربي ليس مساوقا لفرض وجود الفعل، وعليه فلا يختص هذا الاشكال بصاحب الكفاية^(٤٢٨).

فان ما ذكره المحقق العراقي هناك كان نتيجة ذهابه وفق مسلك العلية الى امتناع الترخيص في ترك الموافقة القطعية للعلم الاجمالي، فاضطر الى الالتزام بالتكليف المشروط، وأما في المقام فليس عدم وجوب الموافقة القطعية الا لعدم التمكن منها تكويننا فلا يؤثر فيه القول بمسلك عليّة وجوب الموافقة القطعية، وأما ما قد يخطر بالبال من الجواب عن الاشكال بأن الالتزام بالامر بالفعل بقصد القربة مشروطا بارتكابه، لما كان لدفع المحذور العقلي المختص بالامر والطلب، دون حبّ المولى، فحبّه للفعل على تقدير ثبوته مطلق، ويمكن تمشي قصد القربة منه، ففيه أنه اذا يلغو الامر المشروط بالفعل، حيث انه ان كان حب المولى كافيا في تحريك العبد فهو والا فهذا الامر لا يصلح لتحريكه.

ثم انه اذا لم يكن الحكم التعبدي المحتمل اقوى احتمالا او محتملا من الحكم الآخر فقد يقال بأنه يستحيل تمشي الداعي القربي نحو الفعل، لعدم وجود مرجح إلهي يحرك المكلف نحو اختيار الفعل، فيكون الاتيان به بداع قربي غير مقدور، فيسقط الوجوب واقعا بملاك العجز عن متعلقه ايضا، وحينئذ يخرج المورد عن فرض العلم الاجمالي بوجوب شيء او حرمة.

والصحيح أن نقول: ان الغرض من جعل الحكم هو المحركة على تقدير الوصول، فيكفي فيه القدرة على الامتثال في فرض الوصول، ولذا لا موجب

٤٥٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

للالتزام بسقوط الوجوب التعبدي، الا أن المهم اضطراره الى ترك امتثاله في المقام، فيكون من قبيل الاضطرار الى احد اطراف العلم الاجمالي بعينه حيث لا يكون العلم الاجمالي منجزا، حتى ان قلنا بأن القدرة شرط التنجز لا التكليف.

وقد يجاب عن اصل الاشكال بما حكي عن السيد الصدر "قده" من أنه يوجد وجهان لامكان قصد القربة في المقام:

١- انه يوجد في المقام داعيان إلهيان متصوران أحدهما احتمال الوجوب الداعي إلى الفعل والآخر احتمال الحرمة الداعي إلى الترك فإذا فرضنا ان كلا من الداعيين علة تامة في نفسه لتحريك المكلف لكنه مبتلى بالمزاحمة بمثله، احتاج المكلف الى تحصيل داع نفساني لترجيح الفعل على الترك، ولكنه غير ضائر، لكفاية هذا المقدار في قصد القربة المعتبر في العبادات لأن أصل الداعي القربي لما كان حاصلًا غاية الأمر تزام بداع قربي آخر مثله فلا يضرّ بالقربية لأن جهة النقص فيها انما نشأت من المزاحمة بداع قربي لا بداع دنيوي، فلا يقاس بموارد المزاحمة مع داع آخر دنيوي يحرك نحو ضده وفرض ترجيح فعله بداع آخر دنيوي.

٢- انه حيث يمكن المخالفة القطعية في الصورة الثانية، فصدور كل من الفعل والترك من المكلف بداعي ترك المخالفة القطعية كاف في القربية اللازمة لتحقق الغرض الشرعي من الفعل أو الترك إذا كان الأمر به قريبا لأن الدليل على اشتراط قصد القربة ليس لفظيا بل مثل الإجماع ونحوه وهو لا يقتضي أكثر من هذا المقدار^(٤٢٩).

فانه يرد على ما ذكره في الوجه الاول ان المستفاد من النصوص مثل قوله

دوران الامر بين المحذورين ٤٥٧

تعالى: اتموا الحج والعمرة لله، او ما ورد في الصدقة والعتق من انه "لا صدقة ولا عتق الا ما اريد به وجه الله" والارتكاز المتشرع في الصلاة والصوم يقتضي لزوم اتيانهما لله، وأنها لا تختلف عن الحج والصدقة والعتق، كون قصد القربة بمعنى اتيان العمل لله، (لا مجرد اقتران العمل بحالة معنوية وهي أن يحصل للمكلف داعٍ إلهي نحو جامع الموافقتين الاحتماليتين، وهما فعل الشيء او تركه، بحيث لو لم يكن مضطرا تكويننا الى الجامع بين الفعل والترك لحركته هذا الداعي القربي نحو اختيار هذا الجامع) ولا يصدق اتيان العمل لله الا مع وجود مرجح إلهي يدعو نحو اختيار الفعل على الترك، والمفروض فقدانه في المقام، الا اذا فرض انطباق عنوان آخر قربي على الفعل، كاجابة دعوة المؤمن، لكنه خلف الفرض، فلا يقاس المقام بمثال التراحم بين واجبين تعبديين متساويين، فان اختيار فعل احدهما المعين على تركه يكون بالمحرك الإلهي نحو الجامع بينهما، بعد أن كان بإمكانه ترك كليهما، او فقل ان المحرك الإلهي يحرك المكلف نحو اختيار فعل هذا المزاحم المساوي في حال تركه للمزاحم الآخر، بينما أن الظاهر من اتيان العمل لله هو أن يكون اختيار الفعل على الترك بمحركٍ إلهي، فلا يمكن تحقيقه في المقام.

وأما ما ذكره من امكان قصد القربة بداعي الفرار من المخالفة القطعية، وأن الدليل على اشتراط قصد القربة ليس لفظيا، بل مثل الإجماع ونحوه، وهو لا يقتضي أكثر من هذا المقدار ففيه أنه تبين أن ما ذكره من انحصار الدليل على اشتراط قصد القربة بالاجماع ونحوه ممنوع، بل المستفاد من النصوص لزوم الاتيان بالعمل لله، ويلزم في صدق اتيان العمل لله أن يكون ترجيح الفعل على الترك بداعي الهي، وفي المقام لا يمكن ذلك.

وأما ما ذكره من امكان قصد القربة بداعي الفرار من المخالفة القطعية ففيه

٤٥٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

أن المقصود من قصد القربة ما يكون محرّكا نحو ذات العمل، فانه لا يعقل داعوية قصد القربة الى العمل بقصد القربة، فلا يمكن اتیان الجامع بين الترك والفعل بقصد القربة بقصد القربة أي بداعي الفرار من المخالفة القطعية.

الصورة الثالثة: فرض تعدد الواقعة

أن تكون الواقعة متعددة، ويوجد لها موردان:

١- ما لو علم بأنه إما يجب عليه فعلا، كاكرام زيد واکرام عمرو، او يحرمان عليه، فيعلم بثبوت تكليفين واقعيين، احدهما متعلق باكرام زيد والآخر متعلق باكرام عمرو، ويتشكل بذلك علوم اجمالية اربعة، علم اجمالي بوجود اكرام زيد او حرمة، وعلم اجمالي آخر بوجود اكرام عمرو او حرمة، وعلم اجمالي ثالث بوجود اكرام زيد او حرمة اكرام عمرو، وعلم اجمالي رابع بوجود اكرام عمرو او حرمة اكرام زيد، فاذا اكرهما او ترك اكرهما فيكون موافقة احتمالية لكلا التكليفين الواقعيين، وان اكرم زيدا مثلا وترك اكرام عمرو، فقد تحقق منه الموافقة القطعية للعلم الاجمالي الثالث والمخالفة القطعية للعلم الاجمالي الرابع، كما أنه لو اكرام عمرو وترك اكرام زيد تحقق منه المخالفة القطعية للعلم الاجمالي الثالث والموافقة القطعية للعلم الاجمالي الرابع.

٢- موارد اشتباه الواجب بالحرام، كما لو حلف على فعل شيء مباح وترك مباح آخر، فاشتبه احدهما بالآخر، او كان في مكان لا يجد ماء فوجب عليه التيمم، وكان عنده ترابان فقط واحدهما مباح والآخر مغصوب، فاشتبه احدهما بالآخر فانه يعلم اجمالا بوجود تيممه باحدهما وحرمة تيممه

دوران الامر بين المحذورين ٤٥٩

بالآخر^(٤٣٠)، فانه يتشكل فيه علوم اجمالية أربعة.

فوق الكلام في أنه هل يتعين موافقتهما الاحتمالية في المثال الثاني وهو اشتباه الواجب بالحرام، بفعل احدهما وترك الآخر، ام يتخير بين ذلك وبين الموافقة القطعية لأحد الحكمين المستلزمة للمخالفة القطعية للحكم الآخر، وذلك بأن يأتي بالفعلين معا او يتركهما معا، فيه قولان: حيث ذهب جماعة الى التخيير بدعوى ان كل فعلٍ من موارد دوران الأمر بين المحذورين، مع

٤٣٠ - انما ذكرنا هذا المثال دون مثال العلم الاجمالي بغضبية احد المائين مع عدم وجود ماء مباح آخر، فانه وان حصل له العلم الاجمالي ابتداء بوجوب الوضوء من احدهما وحرمة الوضوء من الآخر، ولكن الصحيح فقها كما عليه الاعلام انتقال وظيفته الى التيمم، وذلك لوجهين: احدهما: انه قد ورد في موثقة عمار الأمر بالتيمم في من كان عنده ماء ان مشتبها، فلم يوجب عليه ضم الوضوء باحدهما الى التيمم، كما لم يوجب عليه الاحتياط اذا تمكن من ذلك ولو بان يتوضأ من احدهما ثم يغسل بالماء الثاني ما اصيب من جسده بالماء الأول فيتوضأ منه ثم يعيد تلك الصلاة، بل اكتفى بالتيمم، فمنه يعلم انه في مورد العلم الإجمالي بحرمة التصرف في احد المائين تكليفا كما لو علم اجمالا بكون احدهما غصبا يكون التيمم مشروعا في حقه، وحينئذ فتكون مقتضى منجزية العلم الاجمالي بحرمة التصرف في احدهما هو وجوب الاجتناب عن كليهما عقلا فيتعين عليه التيمم.

ثانيهما: ما قد يقال من ان الاستفادة من قوله تعالى "و ان كنتم مرضى... فلم تجلدوا ماء فتيمموا" أن موضوع وجوب الوضوء واجد الماء، والمتفاهم منه عرفا ولو بقرينة كلمة المرضى كون المراد منه قدره على الوضوء، وحينئذ يقال بأنه كما يكفي -بنظر المشهور- لرفع للقدرة الماخوذة في الخطاب عرفا وجود تكليف آخر لم يؤخذ القدرة في موضوع خطابه كذلك يكفي في رفعها عرفا تنجز هذا التكليف بسبب العلم الإجمالي او وجود أي منجز آخر، فان الإلزام العقلي بمناط حق المولى يشارك الإلزام الشرعي في هذه الحثية، وقد ذكرنا نظيره في العقد او الشرط الذي يكون الوفاء به مخالفا للوظيفة العقلية، كارتكاب احد طرفي العلم الإجمالي، حيث قلنا ان دليل نفوذه منصرف عرفا عن مثله، لأن الارتكاز العرفي قائم على كون رتبة حق المولى مقدمة على تعهدات العبيد فيما بينهم، وقد ورد ان شرط الله قبل شرطكم، وتفصيل الكلام في محله.

٤٦٠ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

استحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما، فيحكم بالتخيير، فجاز الإتيان بكلا الفعلين، كما جاز تركهما معا.

وممن اختار هذا القول المحقق الأصفهاني "قده"، فقال: ان علم اجمالي في كل فعل بأنه إما واجب او حرام علم اجمالي في مورد دوران الامر بين المحذورين ولا يكون قابلا للمنجزية، لامتناع موافقته القطعية وكذا مخالفته القطعية، واما العلم الاجمالي التدريجي بأن الفعل الاول واجب او الفعل الثاني حرام والعلم الاجمالي بأن الفعل الاول حرام او الفعل الثاني واجب، فهذان العلمان الاجماليان منتزعان من العلمين الإجماليين الدائرين بين المحذورين، وليسا علماً بتكليف جديد^(٤٣١).

وذهب جماعة آخرون منهم السيد الخوئي "قده" الى تعيين الموافقة الاحتمالية لكلا التكليفين.

وقد ذكر في وجه ذلك أن العلم الإجمالي بوجود كل فعل من الفعلين وحرمة في مورد اشتباه الواجب بالحرام وان لم يكن له أثر، لاستحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما كما ذكر، إلا أنه يتولد في المقام علمان إجماليان آخران: أحدهما: العلم الإجمالي بوجود أحد الفعلين، وثانيهما: العلم الإجمالي بحرمة أحدهما، والعلم الإجمالي بالوجود يقتضي الإتيان بهما تحصيلا للموافقة القطعية، كما أن العلم الإجمالي بالحرمة يقتضي تركهما معا كذلك.

وحيث ان الجمع بين الفعلين والتركيين معا مستحيل، يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، ولكن يمكن مخالفتها القطعية بإيجاد الفعلين أو بتركهما، فلا مانع من تنجيز كل منهما بالنسبة إلى حرمة

دوران الامر بين المحذورين ٤٦١

المخالفة القطعية، فانها المقدار الممكن على ما تقدم بيانه وعليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر، تحصيلا للموافقة الاحتمالية وحذرا من المخالفة القطعية.

وهكذا لو كان الفعل الذي يعلم اجمالا بوجوبه او حرمة متكررا كما لو علم اجمالا بأنه حلف على الإتيان بفعل مباح أو على تركه كل ليلة جمعة مثلا، فقد يقال بأنه يلاحظ ذلك الفعل في كل ليلة من ليالي الجمعة واقعة مستقلة، فيحكم بالتخيير فيه، كونه من دوران الامر بين المحذورين، فيجوز للمكلف الإتيان به في ليلة وتركه في ليلة أخرى، فيكون التخيير استمراريا، باعتبار أن كل فرد من افراد ذلك الفعل له حكم مستقل، وقد دار الأمر فيه بين محذورين، فيحكم العقل بالتخيير لعدم إمكان الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية ولا يترتب على ذلك سوى أن المكلف إذا اختار الفعل في فرد وترك في فرد آخر يعلم اجمالا بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما، ولا بأس به، لعدم كون التكليف الواقعي منجزا على الفرض.

ولكن الصحيح أن يلاحظ المجموع واقعة واحدة، فيتخير بين الفعل في الجميع والترك في الجميع، وفلا يجوز له التفكيك بين الليالي بإيجاد الفعل مرة وتركه أخرى، لأنه يوجد مضافا الى العلم الاجمالي بوجوب الفعل في الليلة الاولى مثلا او حرمة والعلم الاجمالي بوجوب الفعل في الليلة الثانية وحرمة، علم اجمالي بوجوب الفعل في الليلة الاولى مثلا او حرمة في الليلة الثانية، وعلم اجمالي بحرمة الفعل في الليلة الاولى او وجوبه في الليلة الثانية، وهذان العلمان الاجماليان الأخيران وان لم يمكن موافقتهما القطعية ولكن يمكن الاجتناب عن مخالفتها القطعية فيحكم العقل بحرمة مخالفتها القطعية، فلو اتى بالفعل في الليلة الاولى فلا بد أن ياتي به في الليلة الثانية ايضا، اذ لو تركه في الليلة الثانية فقد صدر منه المخالفة القطعية للعلم

٤٦٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الاجمالي الأخير، فلا مناص من كون التخيير بدوياً، حذراً من المخالفة القطعية^(٤٣٢).

اقول: ما ذكره من منجزية العلم الاجمالي الثالث والرابع فهو متين، فان ما ادعاه المحقق الاصفهاني "قده" من كون هذين العلمين منتزعين من العلمين الاجماليين الدائرين بين المحذورين وليس متعلقين بتكليف جديد، فمندفع بأن العلم الاجمالي الثالث والرابع في عرض العلم الاجمالي الاول والثاني، خصوصاً في مورد اشتباه الواجب بالحرام، ولو فرض كونهما في طول ذلك العلمين الاجماليين فلا وجه للمنع عن منجزيتهما بعد تشكلهما وامكان الموافقة القطعية والمخالفة القطعية لكل منهما في حد ذاته، كما أنه في مورد اشتباه الواجب بالحرام يوجد علمان اجماليان منجزان: العلم الاجمالي بوجود احدهما والعلم الاجمالي بحرمة احدهما.

الا ان الاشكال الذي يتوجه على السيد الخوئي أن الموافقة القطعية لكل من العلم الاجمالي الثالث والرابع في حد ذاته ممكن، لكن الموافقة القطعية لأي منهما مستلزم للمخالفة القطعية للآخر، فيوجد هنا اربعة احكام عقلية، حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي الثالث، ووجوب موافقته القطعية، وحرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي الرابع، ووجوب موافقته القطعية، ويقع التزاحم بين ملاك وجوب الموافقة القطعية لأحدهما وبين ملاك حرمة المخالفة القطعية للآخر او فقل وجوب موافقته الاحتمالية، فلا بد من ابداء ما يقتضي بقاء حرمة مخالفتها القطعية، وسقوط وجوب موافقتها القطعية، ويمكن أن يذكر لذلك ثلاثة وجوه:

١- ما يقال من أن قبح المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال اشد

دوران الامر بين المحذورين ٤٦٣

من قبح مخالفته الاحتمالية، ولذا التزموا بحكم العقل بقبح مخالفته القطعية بنحو العلية فلا يمكن للشارع الترخيص فيها بخلاف مخالفته الاحتمالية، فان حكم العقل بقبحها بنحو الاقتضاء ويمكن الترخيص فيها، فلا يجوز العقل المخالفة القطعية لتكليف معلوم بالاجمال لأجل الموافقة القطعية وعدم المخالفة الاحتمالية لتكليف آخر معلوم بالاجمال.

وفيه أن ما نحسّه بالوجدان هو اشدية قبح مخالفة قطعية لا تكون مستتبعة لموافقة قطعية لتكليف آخر، دون اشدية قبح مخالفة قطعية تستتبع موافقة قطعية للتكليف الآخر، بينما أن الموافقة الاحتمالية للتكليفين المعلومين بالاجمال مساوقة لاحتمال المخالفة الواقعية لكلا التكليفين.

٢- ما يقال من أن حرمة المخالفة القطعية حكم عقلي تنجيزي ووجوب الموافقة القطعية حكم عقلي تعليلي ولا معارضة بين الحكم التنجيزي والتعليلي.

وفيه أن عدم المعارضة بين الحكم التعليلي والتنجيزي انما هو فيما كان الحكم التعليلي معلقا على عدم ذلك الحكم التنجيزي بأن كان وجوب الموافقة القطعية لاحد الحكمين معلقا على عدم حرمة المخالفة القطعية للحكم الآخر، وهذا ليس معنى تعليلية حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية وانما معناها كون حكم العقل به معلقا على عدم وصول ترخيص شرعي في الخلاف، والمفروض عدم وصوله، فصار كالحكم التنجيزي، على أننا انكرنا في محله كون حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية بنحو العلية والتنجيز وقلنا انه مثل حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء.

٣- ان حكم العقل في المقام بحرمة المخالفة القطعية في اشتباه الواجب بالحرام مثلا يظهر بالتأمل في نظائره، فلو قال المولى لعبده "اكرم كل عالم" فعلم اجمالا بوجوب اكرام زيد وعمرو لكون احدهما عالما، وعلم اجمالا

٤٦٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ايضا بوجوب اكرام بكر وخالد لكون احدهما عالما، ولكنه لم يتمكن الا من اكرام اثنين منهم لا على التعيين، فلا يقبل العقل أن يختار العبد اكرام زيد وعمرو مثلا، فيحصل له القطع بموافقة وجوب اكرام احدهما، ويترك اكرام بكر وخالد، وبذلك يحصل له القطع بمخالفة وجوب اكرام بكر وخالد اجمالا، وهكذا لو علم المكلف بنجاسة احد الاناءين الشرقيين اجمالا، وعلم ايضا بنجاسة احد الاناءين الغربيين، ثم اضطر الى شرب انايين منهما لا على التعيين، فلا يقبل العقل جواز شرب كلا الاناءين الشرقيين مثلا لدفع الاضطرار، بعد كونه مستلزما للمخالفة القطعية للعلم الاجمالي الاول، بل يتعين أن يختار لدفع الاضطرار احد الاناءين الشرقيين واحد الاناءين الغربيين، ولا فرق في هذين المثالين بين الاضطرار العرفي او العقلي .

والانصاف قرب هذا الوجه الأخير الى الوجدان، ولو شك في حكم العقل بجواز المخالفة القطعية لأحدهما من باب المقدمة العلمية للموافقة القطعية للآخر فيكون من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير في كيفية الامتثال، كما لو علم اجمالا بوجوب احد الضدين وتعلق ظنه بوجوب احدهما المعين فانه لا اشكال في تجويز العقل الموافقة الظنية باتيانها، ولكن لو احتمل كونه مخيرا عقلا بينها وبين الموافقة الوهمية باتيان الضد الآخر، فلا يبعد في مثله الرجوع الى البراءة العقلية او العقلائية في عدم تعين الموافقة الظنية، وهكذا الرجوع الى البراءة الشرعية عن اهتمام المولى بالطرف المظنون، في هذا الحال، فتأمل .

هذا كله في فرض عدم العلم باهمية احد الحكمين او احتمال اهميته بعينه .

وأما لو كان احد الحكمين المعلومين بالاجمال في مورد اشتباه الواجب بالحرام معلوم الاهمية او محتمل الاهمية بعينه فقد ذكر المحقق النائيني

دوران الامر بين المحذورين ٤٦٥

"قده" أنه يتعين موافقته القطعية الملازمة للمخالفة القطعية للتكليف الآخر، فان كل تكليف مقتضى لامرين: امثاله واحراز امثاله، فكما انه اذا تزامم التكليفان بلحاظ الامتثال يتعين اخذ الاهم فكذلك لو تزامما بلحاظ احراز الامتثال، مع أنه حكم بتعين الموافقتين الاحتماليتين في فرض التساوي.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" أولاً: بالنقض بما إذا علم تساوي الحكمين في الأهمية، فان لازم كونهما من المتزاحمين أن يحكم حينئذ بالتخير، فللمكلف أن يختار الوجوب ويأتي بكلا الفعلين، وله ان يختار الحرمة ويتركهما معا، مع ان المحقق النائيني "ره" لم يلتزم بذلك، وذهب إلى لزوم الإتيان بأحد الفعلين وترك الآخر حذرا من المخالفة القطعية لأحد التكليفين.

وثانيا: انه لو سلمنا دخول المقام في باب التزاحم فلا دليل على لزوم الأخذ بمحتمل الأهمية في باب التزاحم مطلقا ليجب الأخذ به في المقام، انما الوجه في ذلك ما أشرنا إليه سابقا من أن الحكمين المتزاحمين لا مناص من الالتزام بسقوط الإطلاق في كليهما أو في أحدهما، ومن الظاهر أن ما لا يحتمل أهميته قد علم سقوط إطلاقه على كلا التقديرين، وأما ما احتمل أهميته فسقوط إطلاقه غير معلوم، فلا بد من الأخذ به، هذا فيما إذا كان لدليل كل من الحكمين إطلاق لفظي، واما إذا لم يكن لشيء من الدليلين إطلاق، فالوجه في تقديم محتمل الأهمية هو القطع بجواز تفويت ملاك غيره بتحصيل ملاكه، وأما تفويت ملاكه بتحصيل ملاك غيره فجوازه غير معلوم، فتصح العقوبة عليه بحكم العقل فلا مناص من الأخذ بمحتمل الأهمية، وهذان الوجهان لا يجريان في المقام، إذ المفروض بقاء الإطلاق في كلا الحكمين، لعدم التنافي بين الإطالقين ليرفع اليد عن أحدهما وعدم ثبوت

٤٦٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

جواز تفويت الملاك في شيء منهما، إذ كل ذلك فرع عجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين، والمفروض قدرته على امتثالهما لتغاير متعلق الوجوب والحرمة على ما تقدم، وأما ما ذكره من حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال فهو مشترك فيه بين جميع التكاليف الإلزامية، من غير فرق بين ما كان في أعلى مراتب الأهمية، وما كان في أضعف مراتب الإلزام، فلا موجب لتقديم محتمل الأهمية على غيره، والحكم بلزوم موافقته القطعية وان استلزمت المخالفة القطعية للتكليف الآخر.

فالصحيح أن الحكمين المردد كل منهما بين الوجوب والحرمة وان لم يكونا من قبيل المتعارضين، إذ لا تنافي بينهما في مقام الجعل، بعد فرض أن متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، إلا انهما ليسا من قبيل المتزاحمين أيضاً، إذ التزاحم بين التكليفين انما هو فيما إذا كان المكلف عاجزا من امتثال كليهما، والمفروض في المقام قدرته على امتثال كلا التكليفين، غاية الأمر كونه عاجزا عن إحراز الامتثال فيهما، لجهله بمتعلق كل منهما وعدم تمييزه الواجب عن الحرام، فينتقل إلى الامتثال الاحتمالي بإيجاد أحد الفعلين وترك الآخر، فلا وجه لإجراء حكم التزاحم، وتقديم محتمل الأهمية على غيره بإيجاد كلا الفعلين لو كان محتمل الأهمية هو الوجوب أو ترك كليهما لو كان محتمل الأهمية هي الحرمة^(٤٣٣).

وقد اورد عليه في البحوث بالمنع من عدم تأثير أهمية التكليف المعلوم بالإجمال في حكم العقل بالإطاعة، لأن حكم العقل هذا انما يكون بملاك تحقيق ما يهّم المولى من أغراضه ولهذا يعبر عنه بأن المكلف لا بد وان يتحرك وكأنه آلة بيد المولى يحركها حيث يريد وعند ما يكون أحد الغرضين

دوران الامر بين المحذورين ٤٦٧

أهم فلا محالة يكون التحريك نحو الغرض الأهم، فيما إذا كانت أهميته بدرجة كبيرة ولو أدى إلى المخالفة القطعية للغرض الآخر.

نعم في فرض عدم الأهمية بهذه الدرجة فلا بد أن يرى أن العقل هل يحكم بتقديم الموافقة القطعية المساوق مع المخالفة القطعية للآخر على الموافقة الاحتمالية لهما أو بالعكس أو يحكم بالتخيير في مقام العمل، وهذا ما نؤجل تفصيله إلى بحوث العلم الإجمالي واشتباه الواجب بالحرام^(٤٣٤).

اقول: ان كلام السيد الخوئي "قده" لم يكن في معلوم الأهمية، وانما كان في محتمل الأهمية، بل صرّح في الدراسات بأنه لو علم أهمية احد الحكمين كما لو اشتبه المؤمن الذي يحرم ذبحه بحيوان يجب ذبحه بسبب النذر مثلا، فمن أهمية ملاك حرمة قتل المؤمن نستكشف أن الشارع اوجب الاحتياط بترك ذبح كليهما، فتقع المزامحة^(٤٣٥) بين إيجاب الاحتياط والتكليف الآخر، فيقدّم إيجاب الاحتياط لأهميّة ملاكه^(٤٣٦)، والظاهر أن مقصوده من العلم بأهمية احد الحكمين ليس مطلق العلم بالأهمية، اذ لا تراحم بين واقع امثاله وبين امثال التكليف الآخر، حتى يقدّم الاول لكونه اهم، وانما هو العلم بأهميته بحدّ يكون التحرز عن فوته الاحتمالي ارجح

٤٣٤ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٦٥، لم نجد منه "قده" أنه تعرض لهذا البحث في مكان، ولكن حكى بعض الاعلام من تلامذته في كتاب الاضواء والآراء أنه كان يرى تعيين الموافقتين الاحتماليتين في فرض التساوي بين الحكمين.

٤٣٥ - هذا التعبير مسامحي فان ايجاب ترك ذبح كليهما مضادّ لوجوب ذبح احدهما المعين المعلوم بالاجمال بناء على مسلكه من عليّة العلم الاجمالي لحرمة مخالفته القطعية، فاستكشاف ايجاب المولى للاحتياط في هذا الفرض يعني استكشاف أنه رفع يده عن وجوب ذبح ذلك الحيوان حينئذ.

٤٦٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

لزوما بنظر المولى من الفوت القطعي للآخر، ومن الواضح أن نتيجته لزوم موافقته القطعية، وحيث انه يرى عليّة العلم الاجمالي بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فلا بد أن يرفع المولى الحكم الواقعي في الطرف الآخر، وهذا الفرض لا كلام فيه ابدا، كما أنه لو علم اهميته بحد يكون التحرز عن فوته الاحتمالي مساويا بنظر المولى من الفوت القطعي للآخر انكشف رفع الشارع يده عن الالتزام في الطرف الآخر، وأما ما في تعليقه مباحث الاصول من أن الحكم في المثال الذي ذكره السيّد الخوئي بالمنع عن القتل ولو أدّى إلى المخالفة القطعية لوجوب ذبح الشاة واضح كلّ الوضوح، وهو من فضائح القول بكون وجوب الموافقة القطعية معلّقا على عدم الانصدام بالمخالفة القطعية^(٤٣٧)، ولست ادري كيف يكون وضوح هذا الحكم من فضائح ذاك القول، فان كشف ايجاب الشارع للاحتياط لاحراز اهمية ملاك حرمة ذبح المؤمن بالحد الذي مرّ ذكره آنفا يكشف بناء على العليّة عن رفع الشارع يده عن وجوب ذبح ذلك الحيوان، فلا يبقى موضوع لحرمة مخالفته القطعية.

أما ما ذكره السيّد الخوئي "قده" في المنع عن الترجيح بمجرد احتمال اهمية احد الحكمين بعينه (بحدّ يكون التحرز عن فوته الاحتمالي ارجح لزوما بنظر المولى من الفوت القطعي للآخر) فقد وافق عليه بعض الأعلام بتقريب أنه تارة نبني على مسلك العلية بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، كما هو مبنى السيّد الخوئي "قده" وأخرى على مسلك الاقتضاء، فأما القائل بالعليّة فلا يعقل بنظره التفكيك بين العلم الاجمالي وحرمة مخالفته القطعية، حيث يكون من قبيل التفكيك بين العلة التامة ومعلولها، اذ يقال انها معصية

دوران الامر بين المحذورين ٤٦٩

قطعية ولا يعقل حكم الشرع او العقل بجوازها، ومجرد احتمال اهمية احد الحكمين لا يكشف عن ايجاب الاحتياط الملازم لرفع الشارع يده عن الحكم الآخر، وأما القائل الاقتضاء فهو يرى أن للمولى أن يتدخل ويجعل حكما ظاهريا ترخيصيا على خلاف الحكم المعلوم بالاجمال، ولا علاقة لذلك بالعقل، بل علاج مولوي لا بد من كشفه، ومجرد احتمال اهمية احد الحكمين لا يكشف عن تدخل المولى وايجابه الاحتياط بالنسبة اليه، وحينئذ نقول ان المفروض قبول أن المدلول الالتزامي العرفي لكل خطاب تكليف بمقتضى ارتكاز العقلاء عدم رضى المكلف بمخالفته القطعية، ونتيجته عدم جواز المخالفة القطعية لهذين التكليفين^(٤٣٨).

ويلاحظ عليه أن القائل بمسلك العلية انما يمنع من امكان الترخيص الشرعي الظاهري في المخالفة القطعية، وكون مقتضى هذا المسلك عدم تجويز العقل لها لأجل الموافقة القطعية لتكليف آخر مصادرة بالمطلوب، خصوصا اذا كان التكليف الآخر محتمل الاهمية.

كما أنه على مسلك الاقتضاء ان فرض كون ارتكاز العقلاء موجبا لانعقاد ظهور التزامي لخطاب التكليف في عدم رضى المولى بمخالفته القطعية في مورد العلم الاجمالي، فلا يشمل ما اذا توقفت الموافقة القطعية لتكليف آخر على تلك المخالفة القطعية، خصوصا اذا كان ذلك التكليف محتمل الاهمية، حيث لا يوجد ارتكاز عقلائي واضح على عدم رضى المولى من المخالفة القطعية في مورده.

وكيف كان فنقول أنه لا وجه لدعوى لزوم ترجيح الموافقة القطعية للتكليف المحتمل الاهمية، ولا يقاس بمورد التزام الامتثالي، حيث ان

٤٧٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وجه ذهاب المشهور الى لزوم الترجيح بمحتمل الاهمية فيه إما جريان أصالة الاطلاق في التكليف المحتمل الاهمية بضم العلم التفصيلي بسقوط التكليف الآخر في فرض الاشتغال بامثال التكليف المحتمل الاهمية إما لكونه مساويا او مرجوحا، فمن الواضح أنه لا يجري هذا البيان في المقام مما يكون من التزاحم الاحرازي، لعدم المحذور في بقاء اطلاق التكليفين بعد عدم كونه مستلزما لطلب الضدين، وإما أن ترك امثال التكليف الآخر لأجل صرف القدرة في امثال التكليف المحتمل الاهمية موجب للعدر قطعاً بنظر العقل والعقلاء، وأما العكس فغير معلوم ان لم يعلم بعدمه، وهذا ايضا لا يجري في المقام، لأن عذر المكلف في المخالفة القطعية للتكليف الآخر بسبب الموافقة القطعية للتكليف محتمل الاهمية غير معلوم.

وحينئذ فان كان جواز الموافقة الاحتمالية لكلا التكليفين معلوما وشك في جواز الموافقة القطعية للتكليف محتمل الاهمية، فيكون من موارد دوران الامر بين التعيين والتخير في كيفية الامثال، وقد مر أنه لا يبعد في مثله الرجوع الى البراءة العقلية او العقلائية في عدم تعين القدر المتقين من الجواز، كما يرجع الى البراءة الشرعية عن اهتمام المولى به في هذا الحال، وان لم يكن جواز كل من الموافقة الاحتمالية لكلا التكليفين او الموافقة القطعية للتكليف في فرض احتمال اهمية احد الحكمين معلوما كما لا يبعد، فلا اشكال في التخير بينهما حينئذ.

فصل: في الشك في المكلف به مع العلم باصل التكليف

اذا شك في المكلف به، مع العلم باصل التكليف، فإما يكون بنحو العلم الاجمالي بين المتباينين، او يكون بنحو العلم الاجمالي بين الاقل والاكثر، فيقع الكلام فعلا في المورد الاول وهو دوران الامر بين المتباينين.

دوران الامر بين المتباينين

العلم الاجمالي بين المتباينين هو أن يشتمل كل من طرفي العلم الاجمالي بخصوصية تأتي عن الانطباق مع الآخر، إما ذاتا كالعلم الاجمالي بوجوب الوضوء او التيمم في مثل ما لو كان على مواضع التيمم حاجب لا يمكن ازالته، او عرضا كالعلم الاجمالي بوجوب القصر او التمام فان نسبة ذات صلاة القصر وهي صلاة ركعتين الى التمام نسبة الاقل والاكثر ولكن حيث ان زيادة الركعة مبطللة جزما فهذا يعني كون صلاة القصر صلاة ركعتين بشرط لا عن ضم ركعتين اليهما وصلاة التمام هي صلاة ركعتين بشرط ضم ركعتين اليهما والنسبة بين الطبيعة بشرط لا والطبيعة بشرط شيء تباين بالعرض.

ولا يخفى أن كون العلم الاجمالي بين المتباينين لا ينافي وجود قدر مشترك في مقام الامتثال، كما في العلم الاجمالي بوجوب قضاء صلاة الظهر او العصر، حيث لا يتنافى مع امكان الاحتياط باتيان صلاة واحدة بنية ما في الذمة، بل قد يقال في مثال القصر والتمام بأنه يمكن بعد تشهد الركعة الثانية من صلاة القصر أن يأتي بركعتين قبل السلام بقصد تعليقي وهو قصد ان يكون انحناه ركوعا ان كان يجب عليه التمام، والا فيكون محض انحناء، وهكذا في السجود، فان الركوع والسجود عنوانان قصديان، وأما ما يأتي به من الاقوال احتياطا فكلها ذكر الله والرسول والدعاء، لكن هذا الاحتياط

٤٧٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ممنوع على الاصح، لكفاية هذا المقدار من القصد في صدق الركوع والسجود بل الركعة مطلقا، وكذا العلم الاجمالي بوجود كفارة حنث اليمين -وهي اطعام عشرة مساكين او كسوتهم فان لم يجد فصوم ثلاثة ايام- او حنث العهد - وهي صوم ستين يوما او اطعام ستين مسكينا- فانه ان اطعم ستين مسكينا فقد امتثل التكليف جزما، لكنه لا ينافي كونه من قبيل العلم الاجمالي بين المتباينين، لأن مقتضى وجوب كفارة اليمين عدم كفاية الصوم للمختار ومقتضى كفارة العهد عدم كفاية اطعام عشرة مساكين، ونتيجة العلم الاجمالي للمختار عدم جواز اكتفائه بالصوم او اطعام العشرة، وأما من لا يجد ما يطعم عشرة مساكين او يكسوهم فيجوز له الاكتفاء بصوم ثلاثة ايام.

حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي

قد تقدم في بحث العلم الاجمالي من مباحث القطع تفصيل الكلام في البحث عن حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بين المتباينين وكذا وجوب موافقته القطعية، وقلنا بأنه يوجد مسلكان في حرمة مخالفته القطعية: احدهما: مسلك العلية أي عدم امكان ورود ترخيص شرعي في المخالفة القطعية، وثانيهما: مسلك الاقتضاء، فلا مانع عقلا من ترخيص الشارع فيها، فالمشهور هو الاول، وخالف في ذلك جماعة من المحققين، فذكر صاحب الكفاية أن التكليف المعلوم بالاجمال إن كان فعليا من جميع الجهات فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته وحينئذ لا محالة يكون ما دل بعمومه على رفع التكليف المجهول مما يعم أطراف العلم الاجمالي مخصصا عقلا، لأجل مناقضتها معه، وإن لم يكن فعليا كذلك -و لو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته- لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف،

فهرس المطالب ٤٧٣

ومن هنا انقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات لا محالة يصير فعليا معه من جميع الجهات وله مجال مع الإجمالي فيمكن أن لا يصير فعليا معه لإمكان جعل الظاهري في أطرافه وإن كان فعليا من غير هذه الجهة^(٤٣٩).

ومراده من الفعلي من جميع الجهات هو ما تعلقت الارادة اللزومية للمولى بامثاله (أي بنحو لا يرضى بمخالفته) ومن الفعلي من سائر الجهات هو تحقق جميع شرائط تعلق ارادته اللزومية نحو امثاله عدا شرط واحد، وهو العلم بالتكليف الانشائي، فان كان الشرط الأخير هو العلم التفصيلي به فمن الواضح أنه لا يكون التكليف المعلوم بالاجمال فعليا من جميع الجهات، فيجوز الترخيص في مخالفته القطعية، وان كان الشرط الأخير هو العلم به ولو اجمالا فيجوز الترخيص في مخالفة التكليف في الشبهة البدوية، لكن لو علم به اجمالا فحيث يصير التكليف المعلوم بالاجمال فعليا من جميع الجهات أي مما تعلقت الارادة اللزومية للمولى بامثاله، فمن الواضح أنه لا يجتمع الارادة اللزومية لامثال تكليف مع الاذن في مخالفته.

وكيف كان فالصحيح هو كون منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية على نحو الاقتضاء، وغاية ما يستدل لصالح المشهور الذين ذهبوا الى عليية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية وعدم امكان الترخيص الشرعي فيها هو احد وجهين:

الوجه الاول: ما ذكره جماعة من أن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم

٤٧٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بالاجمال معصية يحكم العقل بقبحها، فالترخيص فيها ينافي حكم العقل بقبح المعصية، فان الترخيص في القبيح قبيح، فيمتنع في حقه تعالى .

وفيه أن حكم العقل بقبح المخالفة القطعية لتكليف المولى انما هو بملاك قبح الخروج عن زي عبوديته، ولا اشكال في أن المخالفة الصادرة باذنه ورضاه لا يكون خروجاً عن زي عبوديته، فلا يحكم العقل بقبحها ابداء، ويختلف ذلك عما لو لم يأذن في المخالفة وانما اراد اسقاط لزوم طاعته او وعد بعدم العقاب على المخالفة، فانه لا يرفع قبح مخالفة التكليف الواصل .

الوجه الثاني: ما يقال من أنه يلزم منه نقض الغرض من جعل التكليف

الواقعي، لأن الغرض من جعل التكليف هو باعثته على تقدير الوصول، فمع فرض وصول التكليف بسبب العلم الاجمالي فالترخيص في مخالفته يكون نقضاً للغرض، وهذا مما لا يصدر من الحكيم بل يستحيل من كل احد .

وفيه أنه ينكشف من خلال ترخيص المولى في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال ضيق غرضه اللزومي، أي ان داعيه لم يكن هو الباعثية اللزومية للتكليف فيما لم يعلم به تفصيلاً، وهذا هو الحلّ لشبهة مناقضة الحكم الظاهري الترخيصي في الشبهة البدوية مع التكليف الواقعي، والا فلو كان للمولى غرض لزومي في مورد التكليف المشكوك لكان الترخيص في مخالفته في الشبهة البدوية ايضاً نقضاً للغرض وهو مستحيل، بل مقتضاه أن يوجب الاحتياط، كما فعل ذلك في الامور المهمة كالدماء، نعم الفرق بين الشبهة البدوية والعلم الاجمالي أن خطابات التكليف لا تكون ظاهرة عرفاً في كون داعي المولى من جعلها هو الباعثية اللزومية على تقدير احتمالها بدواً، وانما تكون ظاهرة في كون داعي المولى من جعلها هو الباعثية اللزومية على تقدير وصولها تفصيلاً او اجمالاً، ولكنه لا ينافي أن ينصّ المولى على

فهرس المطالب ٤٧٥

كون داعيه في جعل تكليفٍ هو باعثته اللزومية على تقدير الوصول التفصيلي .

ومعنى كون منجزية العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء هو أن ظاهر خطاب التكليف المعلوم بالاجمال عرفا هو نشوءه عن داعي الباعثة اللزومية على تقدير الوصول ولو اجمالا، ويكون هذا الظهور حجة ما لم يتم دليل اقوى على خلافه .

فحصل من جميع ما ذكرناه امكان الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، وانما الكلام في وقوعه، فقد يتمسك لاثبات وقوع الترخيص في المخالفة القطعية تارة بعموم دليل الاستصحاب او اطلاق دليل البراءة كقوله "رفع ما لا يعلمون"، وأخرى بحديث الحل .

أما عموم دليل الاستصحاب فالظاهر انصرافه عن فرض العلم الاجمالي بالتكليف بنحو الشبهة المحصورة، لوجود ارتكاز عقلائي على كون الترخيص فيها نقضاً للغرض من التكليف المعلوم بالاجمال، قياسا للتكاليف الالزامية الشرعية بالتكاليف الالزامية العرفية حيث يتعلق الغرض اللزومي للموالي العرفية بعدم المخالفة القطعية للتكاليف الواصلة ولو اجمالا الى العبيد، وهذا يكون قرينة لبية متصلة موجبة لانصراف دليل الاستصحاب عن الترخيص في جميع اطراف الشبهة المحصورة .

وأما حديث الرفع فانصرافه عن الشبهة المحصورة اوضح، فانه مضافا الى ما مر من الارتكاز العقلائي، يقال عرفا: ان التكليف المعلوم بالاجمال مما يعلمون وليس مما لا يعلمون، فليس بمرفوع عن الأمة .

وبما ذكرناه تبين الجواب عن مثل التمسك بقاعدة الطهارة في مورد العلم الاجمالي بنجاسة احد انائين او قاعدة اليد في مورد العلم الاجمالي بغصبية احد المالين اللذين في يد شخص، ونحو ذلك، فان المرتكز العقلائي يوجب

٤٧٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

انصرافها عن اثبات ما يستلزم الترخيص في ارتكاب كلا طرفي العلم الاجمالي.

نعم لو اختص كل من طرفي العلم الاجمالي بخطاب أصل مؤمن، كما لو علم بنجاسة ماء او عدم تذكية سمك فالاول مجري قاعدة الطهارة، والثاني مجرى لخطاب التعبد بتذكية ما في سوق المسلمين، فانه قد يُمنع من الانصراف فيه، حيث لا يلزم من جريان كل خطاب في حد نفسه في احد الطرفين أكثر من الترخيص في المخالفة الاحتمالية للعلم الاجمالي، فلا مانع من انعقاد ظهوره فيه، ونحوه ما لو علم بعد اتيانه لصلاة الظهر أنه في هذا اليوم لم يأت بأكثر من اربع ركعات، فإما فاتت منه صلاة الصبح او أنه صلى الظهر ركعتين، والمفروض بقاء وقت صلاة الظهر، فان صلاة الصبح في حد نفسها مجرى لقاعدة الحيلولة النافية لوجوب قضاءها، وصلاة الظهر مجرى لقاعدة الفراغ النافية لوجوب اعادتها.

ويمكن الجواب عنه ايضا إما بأن ندعي أن وضوح ارتكازية حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي لدى العقلاء اوجب تشكل مدلول التزامي لخطاب الاصل الجاري في كل طرف في أن ما يجب فيه الاحتياط هو الطرف الآخر فيتعارض بالمناقضة مع خطاب الاصل النافي للزوم الاحتياط في الطرف الآخر، او يقال بأن المرتكز العقلائي يكون قرينة لبية متصلة او ما يصلح للقرينة لتقييد خطاب الاصل المؤمن الجاري في كل طرف بعدم كون الطرف الآخر مجرىً لاصل مؤمن في عرضه، او فقل جريان الاصل مشروط بأن لا يكون في عرضه اصل مؤمن تم المقتضى لجريانه في الطرف الآخر، او يقال بأن الظهور بنحو العموم او الاطلاق حتى ولو انعقد على خلاف المرتكز العقلائي المستحكم فلا يكفي ذلك في الردع عن بناء العقلاء، حيث يحصل لهم الوثوق النوعي بعدم تعلق الارادة الجدية به، وهذا مانع عن

فهرس المطالب ٤٧٧

حجية الظهور، ولا اقل من حصول الظن النوعي بالخلاف، فيقدح ذلك في حجية الظهور بناء على قادحية الظن النوعي بالخلاف في حجية الظهور. وأما ما قد يقال من أن حجية هذا الظهور للخطابين حيث تكون مستلزمة للترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال فتكون على خلاف المرتكز العقلائي، فلا يمكن اثبات حجيته بالسيرة العقلائية، كما هو واضح، ولا بالخطاب اللفظي على فرض وجود خطاب لفظي مطلق على حجية الظهور، لكون هذا الارتكاز بمثابة قرينة متصلة مانعة عن اطلاقه للمقام، ففيه أنه بعد فرض انعقاد ظهور الخطابين في كشف ترخيص الشارع لارتكاب اطراف العلم الاجمالي فليست حجيته في كشف مراد الشارع خلاف المرتكز العقلائي، وانما المنكشف بهذا الظهور من ترخيص الشارع هو المخالف لمرتكز العقلاء، فالمقام نظير قيام خبر الثقة على ردع الشارع عن مرتكز عقلائي، فانه لا يعني كون حجية هذا الخبر في كشف ردع الشارع خلاف المرتكز.

ثم انه لو لم يتم أي من تلك الأجوبة فينحصر الجواب في التمسك بالروايات الواردة في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، وسوف نذكر تلك الروايات.

وأما حديث الحل فهو صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^(٤٤٠)، وتقريب الاستدلال بها أن الظاهر من الرواية هو لحاظ الافراد الموجودة من شيء كأنها أجزاءه، فالأجبان الموجودة في السوق لوحظت كأنها شيء واحد، وبهذا اللحاظ يقال: ان الجبن شيء فيه

٤٧٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

حلال وحرام، فهذا الجين حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، والقريئة على ذلك ظهور "فيه حلال وحرام" وكلمتي "بعينه" و"منه" في قوله "تعرف الحرام منه بعينه" على احتواء ما يحكم بحليته الظاهرية على الحرام والحلال بالفعل، فتكون الرواية واردة في مورد العلم الاجمالي.

والظاهر أن ارتكاز العقلاء بكون الترخيص في جميع الاطراف نقضا للغرض من التكليف المعلوم بالاجمال، وان فرض عدم كونه بدرجة يوجب انصراف الصحيحة عن الشبهة المحصورة التي تكون اطرافها داخلية في محل الابتلاء بعد كون موردها العلم الاجمالي، لكنه يوجب انصراف الصحيحة عن فرض ارتكاب جميع الاطراف، فيكون مآلها الى أن كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ما لم تعرف الحرام منه بعينه، ما لم ترتكب جميعه.

هذا ولا يخفى أن صاحب الكفاية ذكر أن منجزية العلم الاجمالي موقوفة على عدم ترخيص شرعي وظاهر قوله "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه" هو ثبوت الترخيص، ولكن لم نجد منه انه التزم فقهيًا بجواز المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، ولعله هو ايضا يرى الانصراف.

وقد يورد كنفذ على القول بظهور الصحيحة في الترخيص في ارتكاب جميع اطراف الشبهة المحصورة، بلزوم القول بجواز الارتكاب حتى مع تعمد مزج الحرام بالحلال، ولكنه غير متجه، لأن الصحيحة منصرفة عن فرض التعمد بلا اشكال، ولكنه لا يلزم انصرافها عن صورة الاشتباه من دون عمد، وهذا نظير أنه لو استهلك الدم في الماء بطبعه فيشملة اطلاق دليل اعتصام الماء الكر، ولو بال فيه الدواب ووقع فيه اوقية دم فيجوز شربه، لكن لا يبعد القول بأنه لو مزج الدم بالماء عمدا يشربه فيصدق أنه اكل الدم بهذه الحلية، وهكذا ربما يصدق الماء المطلق على الماء المخلووط بطبعه بالملح،

فهرس المطالب ٤٧٩

كما في ماء بعض البحار كبحيرة قم وارومية، ولكن لو مزج ماءً بالملح بهذه النسبة عمدا او خطأ ونحو ذلك فلا يصدق عليه أنه ماء بقول مطلق.

على انه على فرض شمول دليل الاستصحاب والبراءة وصحيحة عبد الله بن سنان للترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، فمع ذلك لا بد من اخراج الشبهة المحصورة عنها لاجل مخصص منفصل، كموثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعا ويتيمم^(٤٤١)، وظاهر الامر بالاراقة عدم جواز الانتفاع بهما فيما يعتبر فيه الطهارة، فلا يجوز شرب أي منهما، وهذه الموثقة وان لم تشمل مثل العلم الاجمالي في التدريجيات او العلم الاجمالي بالتكليف بين اطراف مختلفة كالعلم الاجمالي بنجاسة الثوب او الماء، لكن هذا غير قادح، لأن صحيحة ابن سنان ايضا لا تشمل بمدلولها المطابقي هذه الموارد، حيث انها تختص بالجبن ونحوه، نعم تدلّ بالاولوية على جواز ارتكاب اطراف العلم الاجمالي في تلك الموارد، ولكن المفروض ان الموثقة قد خصصت المدلول المطابقي لصحيحة ابن سنان، وبذلك تسقط دلالتها الالتزامية عن الحجية ايضا، ويرجع فيها الى حكم العقل والعقلاء، فلا يختلف هذا المبني عادة مع مبني المشهور من عدم شمول الاصول المرخصة ومنها صحيحة ابن سنان لاطراف العلم الاجمالي، نعم قد يختلف عنه في مثل الشك في الخروج عن محل الابتلاء والشك في كون الشبهة محصورة.

هذا ومن الروايات التي قد يظهر منها الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أتى رجل أبي

٤٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فقال إني ورثت مالا وقد علمت أن صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي وقد أعرف أن فيه ربا وأستيقن ذلك وليس يطيب لي حاله لحال علمي فيه وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا لا يحل أكله، فقال أبو جعفر (عليه السلام) إن كنت تعلم بأن فيه مالا معروفا ربا وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً فإن المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحريمه حرم عليه ووجب عليه فيه العقوبة إذا ركبه كما يجب على من يأكل الربا^(٤٤٢).

والرواية مختصة بمورد علم الوارث بوجود ربا في الارث من دون تمييزه، ولكن لم أر من الفقهاء المتقدمين من افتى بمضمونها عدا ابن الجنيد، بل تعدى من مورد الرواية الى كل من كان لديه مال يعلم اجمالاً بأن فيه ربا^(٤٤٣)، ويمكن ان يكون منشأ عدم فتوى الاصحاح هو أن التعليل المذكور في ذيل الرواية (في قوله: فإن المال مالك، فإن رسول الله قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحريمه حرم عليه) يناسب فرض جهل المورث بحرمة الربا، وهكذا ذكر هذه القضية في الوارث عقيب حكم اخذ الربا بجهالة في رواية ابي الربيع الشامي (قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أربى بجهالة، ثم أراد أن يتركه قال أما ما مضى فله وليتركه فيما يستقبل، ثم قال إن رجلاً أتى أبا جعفر (عليه السلام) فقال إني ورثت مالا... وكذا في رواية أبي

٤٤٢ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٢٩

٤٤٣ - مختلف الشيعة ج ٥ ص ٧٨

فهرس المطالب ٤٨١

المغراء قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) كل ربا أكله الناس بجهالة ثم تابوا فإنه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة وقال لو أن رجلا ورث من أبيه مالا وقد عرف أن في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلال كان حلالا طيبا فليأكله وإن عرف منه شيئا أنه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا وأيما رجل أفاد مالا كثيرا قد أكثر فيه من الربا فجهل ذلك ثم عرفه بعد فأراد أن ينزعه فما مضى فله ويدعه فيما يستأنف^(٤٤٤).

وقد يؤيد ذلك أنه لو كان المورث مرايبا فعادة ليست مشكلته وجود الربا في امواله فقط، بل كونه مدينا لما اتلفه من اموال الناس التي اخذها بعنوان الربا، فلو فرض كون المورث جاهلا، وأن من اخذ الربا بجهالة فما اخذه حلال له، ارتفع هذا الاشكال، وحينئذ فتكون الصحيحة مطابقة لما دل على أن من اخذ الربا بجهالة فما اخذه حلال له بشرط توبته اي عدم استمراره على اخذ الربا بعد علمه، -و يفرض أن المورث المرايب لم يعلم بحرمة الربا الى أن مات- ويحمل امر الوارث في الصحيحة برد ما عرف تفصيلا أنه ربا على الاستحباب.

ولكن الانصاف أن حمل الصحيحة الحلبي على فرض جهل المورث -الذي قال الوارث عنه أنه كان يرايب وهذا يدل على استمراره على ذلك- بعيد جدا بعد وضوح حكم الربا في ذلك الزمان، وحمله على الربا المعاوضي خلاف الظاهر، فتكون هذه الفقرة كالنص في كون المورث عالما، فاتصالها بما يرتبط باكل الربا بجهالة لا يوجب اجمالها.

وأما حل الاشكال بحمل الجهالة على السفاهة، دون عدم المعرفة بالحكم فهو وان لم يتناف مع الروايتين الأخيرتين، لكن يتنافى مع الصحيحة الحلبي،

٤٨٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

حيث ورد فيه "فمن جهل وسع له جهله فاذا عرف تحريمه حرم عليه"، كما أن كون المورث مدينا لم يفرض في كلام السائل، وليس فرضه واضحا، حتى يلزم أن يكون الجواب ناظرا الى هذه الحيثية ايضا، كما أن ما في روضة المتقين من حمل الصحيحة على فرض احتمال عدم اشتمال الارث على الربا وان كان المورث مرابيا خلاف نص الصحيحة، حيث ورد فيها "ورثت مالا واعرف ان فيه ربا" وكذا "وان كان مختلطاً".

فالانصاف أن دلالة الصحيحة على كون المال المختلط بالربا ملك الوارث تامة، وقد افتى بذلك السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" في المنهاج، ولا بد أن يحمل السيد الخوئي هذا الحكم على الحكم الواقعي، لأنه يرى امتناع الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، فالوارث يملك جميع المال واقعا او لا أقل من أنه يجوز له التصرف واقعا قبل علمه التفصيلي بالمال الربوي، ولا مانع من اخذ العلم التفصيلي بالموضوع في الحكم، وهذا قد يكون خلاف الظاهر من جهة، وموافق للظاهر من جهة أخرى، فمخالفته للظاهر من جهة أن لازمه جواز تصرف الآخرين في الربا برضى الوارث مع علمهم تفصيلا بكونه ربا، وهو لا يخلو من بعد، وابتعد منه كون الجهل التفصيلي للوراث بالربا سببا لملكيته الواقعية ما دام جهله باقيا، وموافقته للظاهر من جهة أنه لو اشترى الوارث بشخص الارث بكامله شيئا فيعلم بأن بعض ذلك الشيء باقٍ على ملك بايعه، فيعلم تفصيلا بحرمة تصرفه فيه بدون اذنه، كما أنه لو اتلف الارث فيعلم باشتغال ذمته بمن أعطي الربا الى مورثه، ووجب أن يعمل بمقتضى القاعدة من حرمة التصرف في العين المشتراة ووجوب اداء عوض ما اتلفه من مال معطي الربا اليه ان امكنه معرفته او كان مشتبهها في عدد محصور، والتصديق عنه ان كان مشتبهها في عدد غير محصور، وهذا خلاف الاطلاق

فهرس المطالب ٤٨٣

المقامي للرواية، كما أن الحكم الظاهري لا يناسب الحكم المذكور في تلك الروايات في آكل الربا بجهالة.

وكيف كان فبناء على عدم امكان الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي فيتعين القول بثبوت الملكية الواقعية للوارث مادام لم يعرف الربا بعينه، وبناء على امكان ذلك - كما هو المختار- فان قلنا بظهور الصحيحة في الملكية الظاهرية للوارث فنلتزم به، لكن الجزم به مشكل، كالجزم بظهورها في ملكيته الواقعية، الا أنه يمكن اثبات ملكيته الظاهرية بعد اجمال الصحيحة من حيث كون الحكم بملكية الوارث واقعية او ظاهرية بالتمسك باطلاق خطاب الحكم الواقعي المقتضي لبقاء الملكية الواقعية لمعطي الربا، ولازمه نفي الملكية الواقعية للوارث بالنسبة اليه، فتكون ملكيته له ظاهرية، ولكن موردها مختص بالوارث الذي يعلم بوجود ربا في مال المورث. هذا تمام الكلام في حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي.

منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى موافقته القطعية

اختلف الاعلام في منجزية العلم الاجمالي بالنسبة الى موافقته القطعية على عدة اقوال:

القول الاول: ما يقال من أن العلم الاجمالي حيث لا يكون بيانا الا على الجامع، وهو ثبوت التكليف في احد الطرفين، وليس بيانا على خصوصية التكليف في هذا الطرف او ذاك الطرف، فيكون العقاب على مخالفة خصوصية التكليف في اي منهما عقابا بلا بيان، وهذا يعني عدم اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فتجوز المخالفة الاحتمالية للتكليف المعلوم بالاجمال بمقتضى البراءة العقلية عن الخصوصية المشكوكة في كل من الطرفين.

٤٨٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فيصح العقاب على مخالفة التكليف المعلوم ولو اجمالا، حيث يعلم المكلف أن التكليف المعلوم اجمالا متعلق واقعا بطرف معين منهما، فيصلح لتنجيزه.

وفيه **اولا**: ان موضوع حكم العقل بقبح العقاب بشهادة الوجدان ليس هو عدم البيان بمعنى تبين الواقع، وانما البيان بمعنى الحجة وهو ما يصح أن يحتج به المولى على العبد، اي المصحح للعقاب، ومن الواضح أن قبح العقاب مع عدم المصحح له يكون من القضية الضرورية بشرط المحمول، ويكون منتزعا عن احكام عقلية مختلفة ندرکها بالوجدان، والوجدان يدرك حسن عقاب العبد الذي خالف التكليف المعلوم بالاجمال، اذا كان الاحتياط ميسورا عليه.

وثانيا: ان العلم الاجمالي وان لم يكن بيانا على خصوصية التكليف في كل طرف، وفرض عدم كونه منجزا عقلا لتلك الخصوصية، لكنه منجز عقلائي لها، ولذا يحتج العقلاء على العبد فيما اذا ارتكب احد طرفي العلم الاجمالي وصادف الحرام واقعا، فهو حجة عقلائية غير مردوعة، فيكون بيانا تعديا كسائر الأمارات والاصول العقلائية.

هذا وقد ذكر في البحوث ما محصله أنه بناء على مسلك المشهور من قبح العقاب بلا بيان فيتم القول بعدم تنجيز العلم الاجمالي الا للجامع لعدم كونه بيانا الا عليه، وهذا يوجب التفصيل بين ما اذا لم يعلم المكلف بكون العنوان الجامع المعلوم بالاجمال واجبا شرعا بعنوانه، فلا تجب الموافقة القطعية عقلا، كما هو المتعارف في الشبهات الحكمية، مثل ما لو علم اجمالا بصدور احد الخبرين اللذين يدلّ احدهما على وجوب غسل الجمعة والآخر على وجوب الوفاء بالوعد، وبين ما لو علم بكون الجامع المعلوم بالاجمال

فهرس المطالب ٤٨٥

واجبا شرعا بعنوانه، كما لو ورد في الخطاب "اكرم العالم" وعلم بأن زيدا عالم او عمرو، فحيث تم البيان على وجوب اكرام العالم المردد بين الفردين فلو اكتفى باكرام احدهما فيشك في فراغ ذمته من الواجب الذي دخل في عهده فيحكم العقل بلزوم الاحتياط من باب قاعدة الاشتغال.

نعم بناء على المسلك المختار من مسلك حق الطاعة اي حكم العقل بلزوم الاحتياط في مورد الشك في تكليف المولى الحقيقي جل وعلا، ما لم يرخص الشارع في ترك الاحتياط، فبعد تعارض الاصول المؤمنة الشرعية فيجب الاحتياط بمقتضى حق الطاعة.

اقول: يرد عليه **اولا**: النقض بالعلم الاجمالي بالتكليف بين الموالي والعبيد العقلانية، فانه قد اعترف بثبوت البراءة العقلانية في مورد عدم البيان على التكليف بالنسبة اليهم، فلازم كلامه عدم وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال بين الموالي والعبيد العقلانية لاختصاص حق الطاعة به تعالى، وهذا خلاف الوجدان العقلائي، فانهم يرون وجوب الاحتياط بالموافقة القطعية خاصة فيما اذا كان الاحتياط سهلا على المكلف، وهذا يعني كون العلم الاجمالي حجة عقلانية بالنسبة الى التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال، ان لم يكن حجة عقلية عليه.

و ثانيا: ان الصحيح هو أن العلم الاجمالي وان كان بيانا على الجامع فقط، ولكنه بالوجدان العقلي مصحح للعقاب على الفرد، وذلك لان الجامع هنا يختلف عن الجامع في الواجب التخيري، فان الواجب هناك ليس فردا معيناً، ولكن الواجب في العلم الاجمالي فرد معين عند الله، فهذا يوجب تنجيز العلم الاجمالي للفرد، فان دليل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هو الوجدان الفطري، ولا يحكم الوجدان به في موارد العلم الاجمالي، ففي كل

٤٨٦.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

مورد يكون التكليف معرضا للوصول اجمالا او تفصيلا، فمخالفته موجبة لاستحقاق العقاب عقلا، لكن التكليف الذي لا يكون معرضا للوصول لا تفصيلا ولا اجمالا فيدرك العقل قبح العقاب عليه، وعلى تقدير النقاش فيما ذكرنا، فنقول ان العلم الاجمالي منجز عقلاء، وهذه المنجزية العقلانية غير مردوعة فيكشف امضاء الشارع لها.

وثالثا: ان الظاهر في التكاليف الانحلالية أن الموضوع حيثية تعليلية لتعلق الحكم بالفرد الخارجي، فالعالمية في مثل "اكرم العالم" حيثية تعليلية لدخول اكرام الشخص في عهدة المكلف، فهو في قوة أن يقال "من كان عالما فأكرمه" ولذا يكون شاكاً في تكليفه بخصوصية اكرام زيد او عمرو، فلو كان هناك مانع عن جريان الاصل المؤمن عن وجوب اكرام واحد منهما بعينه كما لو حصل العلم الاجمالي بعد اكرامه فتجري البراءة عن وجوب اكرام الآخر بلا معارض دون قاعدة الاشتغال، فلا فرق بين هذا المثال وشبهه مع القسم الاول الذي ذكر أن العنوان المتعلق للتكليف غير معلوم، نعم في الواجب البدلي مثل "اكرم عالما" لا اشكال عقلا في عدم جواز الاكتفاء باكرام احد الشخصين مع التردد في أن أيهما عالم، فان التكليف معلوم بحدّه ويتمحض الشك في امثاله.

القول الثاني: ما عليه جماعة منهم المحقق النائيني "قده" في نقل فوائد الاصول عنه^(٤٤٥) والسيد الخوئي "قده" من كون العلم الاجمالي مقتضيا لوجوب موافقته القطعية بحيث لو لم يرد ترخيص شرعي في ارتكاب بعض اطرافه لحكم العقل بلزوم موافقته القطعية، وهو الصحيح الموافق للوجدان

العقلي والعقلائي .

القول الثالث: ما عليه جماعة منهم المحقق الاصفهاني والمحقق العراقي "قدهما" من كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب موافقته القطعية، وعمدة ما ذكر لاثبات ذلك وجهان:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن للحكم التكليفي فعلية من قبل المولى وفعلية مطلقة، أما فعليته من قبل المولى فتتم بمجرد انشاءه، لكن تتم فعليته المطلقة بوصوله ولو اجمالا، وذلك لأن الحكم التكليفي حيث يكون انشاء البعث بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا لزوميا للمكلف نحو الفعل، بحيث لو كان العبد منقادا لصدار داعيا له بالفعل نحوه، وفعلية أي شيء هو ان يبلغ الى الغاية التي أوجد لأجله، فاذا تحققت هذه العلة الغائية فيه يصير فعليا، ففعلية الحكم هو ان يبلغ حدًا يمكن أن يكون داعيا لزوميا نحو الفعل، ولأجل ذلك تتوقف فعلية الحكم على الوصول، فانه ما لم يصل الى المكلف فلا يحكم العقل بلزوم امتثاله فلا ينطبق عليه هذا الداعي.

فاذا وصل الى المكلف ولو اجمالا فيصير فعليا، فإن ملاك استحقاق العقاب على مخالفة التكليف هتك حرمة المولى، وهو منطبق على مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال، فلا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في التنجيز، ولا يعقل انفكك هتك حرمة المولى عن كونه ظلما عليه، كما لا يعقل انفكك الظلم عن كونه قبيحا اي موجبا لاستحقاق العقاب، ولذا يقال ان قبح الظلم ذاتي، وعليه فبعد أن لم يختلف العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي في حقيقة انكشاف أمر المولى ونهيه فلا يعقل جعل الجهل التفصيلي بمتعلق الحكم المعلوم بالاجمال عذرا شرعا او عقلا، إلا مع

٤٨٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

التصرف في التكليف المعلوم وهو خلف، لأن مرجعه إلى جعل العلم التفصيلي شرطا في بلوغ الإنشاء إلى مرتبة الفعلية، نعم هذا أمر معقول في حد نفسه، بل يمكن ذلك في العلم التفصيلي أيضا، بأن يكون العلم التفصيلي الخاص كالعلم التفصيلي الحاصل من طريق النقل شرطا في بلوغ الحكم إلى مرتبة الفعلية، ولا ربط لهذا المعنى بتعليقية الحكم العقلي واقتضائته^(٤٤٦).

وفيه أنه لا وجه لما ذكره أخيرا (من أنه خلف الفرض أن يكون الداعي من الانشاء جعل ما يمكن أن يكون داعيا لزوميا على تقدير وصوله التفصيلي) فانه ليس هناك فرض مسبق، وما ذكره من أنه لا ربط له بتعليقية حكم العقل فجوابه أن المقصود من تعليقية حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية هو أن وصول اذن المولى في ترك الموافقة القطعية رافع لكونه خروجاً عن زي عبودية المولى وهتكاً لحرمة، ومن الواضح أنه يرتفع قبحه بارتفاع موضوعه وهو كونه ظلماً في حق المولى، نعم هذا الاذن من المولى في ترك الموافقة القطعية يكشف عن عدم كون غرض المولى كون الحكم المعلوم بالاجمال باعثة لزوميا للمكلف على أي تقدير، بل يكون غرضه باعثته اللزومية على تقدير كون الحكم المعلوم بالاجمال في الطرف الذي لم يجر فيه الاصل.

ان قلت: بناء على ذلك فلا مانع من مخالفته القطعية، حيث يكون الغرض هو الباعثة اللزومية على تقدير لا يعلم بتحقيقه وهو كون الحكم المعلوم بالاجمال في ذاك الطرف الذي لم يجر فيه الاصل فيجوز ارتكاب ذاك الطرف ايضا، ومن هنا ذكر صاحب الكفاية أنه لو تعلق العلم الاجمالي

فهرس المطالب ٤٨٩

بالحكم الفعلي أي الحكم الذي لا يرضى المولى بخلافه- على أي تقديرٍ أي سواء كان في هذا الطرف او ذاك الطرف، فلا يمكن الترخيص في ارتكاب بعض اطرافه لإدائه الى احتمال اجتماع النقيضين، وهو تعلق الغرض اللزومي المولوي بالاجتناب عن هذا الطرف واقعا لو كان هو الحرام المعلوم بالاجمال، مع رضي المولى بارتكابه بمقتضى جريان الاصل بلامعارض، ولا ينقدح في ذهن العاقل احتمال اجتماع النقيضين، وان لم يتعلق العلم الاجمالي بحكم فعلي على أي تقدير بل على تقدير كونه في طرف معين فهذا العلم الاجمالي ليس بمنجز اصلا فتجاوز مخالفته القطعية.

قلت: ان موضوع الحكم بلزوم الامتثال بنظر العقلاء هو العلم التفصيلي او الاجمالي بتكليف لا يرضى المولى بمخالفته في حد ذاته، وان احتمل رضاه بمخالفته لاجل الجهل، ولذا ترى أنه اذا علم برضى المولى بارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي تخييرا - كما لو اضطر المكلف الى ارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي لا بعينه- او علم برضى المولى بارتكاب احدهما المعين بمناط الجهل وجريان الاصل فيه بلا معارض، كما لو علم اجمالا بنجاسة ماء او ثوب فجرت قاعدة الحل في شرب الماء بلامعارض، فلا يعذر العقلاء في ارتكاب الطرف الآخر.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن معنى مسلك الاقتضاء كون قاعدة الاشتغال قاعدة اقتضائية، أي يكون حكم العقل باقتضاء الاشتغال اليقيني للفراغ اليقيني قابلا لورود ترخيص شرعي في خلافه، بأن يرخص الشارع في ترك الفراغ اليقيني، وهذا مضافا الى كونه خلاف الوجدان الحاكم بان قبحه لا يرتفع بترخيص المولى يتوجه عليه نقضان: احدهما: أنه عند الشك في امتثال التكليف المعلوم بالتفصيل ايضا لا بد أن

٤٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

يلتزم بكون البراءة عن بقاء التكليف واردة على حكم العقل بالاشتغال، وهذا مما لم يلتزم به اصحاب مسلك الاقتضاء ولا غيرهم، ثانيهما: أنه يلزم منه جريان الاصل الترخيصي في كل من طرفي العلم الاجمالي مشروطا بالاجتناب عن الطرف الآخر، فمثلا لو علم اجمالا بحرمة شرب احد المائين فتجري أصالة الحل في شرب الماء الاول مشروطا بترك شرب الماء الثاني، وهكذا في شرب الماء الثاني مشروطا بترك شرب الماء الاول، لأن المحذور العقلي وهو الترخيص في المخالفة القطعية ينشأ من الاطلاق الاحوالي لقاعدة الحل في كل من المائين، وأما الاطلاق الأفرادي لها في شمولها لهما ولو بنحو مشروط فلا محذور فيه بناء على القول بالاقتضاء ابدًا، وحينئذ فلا وجه للحكم بسقوط اطلاقها الأفرادي عن الحجية بعد عدم مانع عقلي عنه، نعم الاطلاق الاحوالي في كل منهما يتعارض مع الاطلاق الاحوالي في الآخر ويتساقطان، ولكن يبقى اطلاقها الأفرادي فيهما بلا معارض، مع أنهم لم يلتزموا به.

وقد يورد عليه - كما في مصباح الاصول- بالنقض بموارد وقوع الترخيص في ترك احراز موافقة التكليف المعلوم بالتفصيل كما في مورد جريان قاعدة الفراغ والتجاوز او جريان استصحاب بقاء شرط الصحة كالوضوء. ولكن المحقق العراقي "قده" كان ملتفتا الى ذلك وقد اجاب عنه بأن العقل حيث لا يحكم بأزيد من لزوم احراز الامتثال الحقيقي او التعبدي فيمكن للشارع التعبد بكون مشكوك الامتثال امثالًا، كما هو المستفاد من قوله في قاعدة التجاوز "بلى ركعت"، وهذا يختلف عن الترخيص في ترك احراز الامتثال، نعم لو دل دليل خاص على الترخيص في ترك احراز الامتثال في موردٍ، فصوناً لكلام الحكيم عن القبيح نستكشف بالالتزام التعبد الظاهري بكون ما أتى به المكلف امثالًا للتكليف المعلوم، ولكن لا يمكن

فهرس المطالب ٤٩١

استفادة ذلك من اطلاق ادلة الاصول الترخيضية، كأصالة البراءة والحل اذا جرت بالنسبة الى احد طرفي العلم الاجمالي بلا معارض، لأن شمول اطلاقه له موقوف على وصول جعل رعاية الطرف الآخر امثالاً تعديداً للتكليف المعلوم بالاجمال، والمفروض أن وصوله موقوف على شمول ذلك الاطلاق لذلك الطرف الذي يجري فيه الاصل، فيلزم منه الدور.

والظاهر أن مراده من اشكال الدور، أنه حيث يتوقف شمول اطلاق دليل الأصل الترخيضي لأحد طرفي العلم الاجمالي على وصول جعل رعاية الطرف الآخر بدلاً ظاهرياً لامثال التكليف المعلوم بالاجمال، ويوجد قرينة لبية متصلة بالخطاب تدلّ على عدم جريان اطلاقه فيما اذا كان جعل الحكم قبيحاً او لغواً، فلا يكاد ينطبق على المقام الا بعد ثبوت جعل البدل، والمفروض أن ثبوت جعل البدل لازم عقلي للاطلاق ولا يثبت الا بعد شمول الاطلاق، ولذا لا يحتج العقلاء بهذا الاطلاق على ثبوت لازمه العقلي فيما كانت صحة الاطلاق موقوفة عليه، نعم لو كان ما يتوقف عليه صحة الاطلاق لازماً عرفياً له بحيث ينعقد ظهوره الالتزامي فيه فلا يرد عليه أيّ اشكال، نعم لو لم تكن هذه القرينة اللبية موجودة لم يكن أي مانع من التمسك باطلاق دليل الاصل الترخيضي في المقام، لأنه لا يلزم في صحة هذا الاطلاق أكثر من وصول جعل البدل ولو في طول وصول الاطلاق.

والصحيح ان يقال في الجواب عن مدعى المحقق العراقي بأن الوجدان اصدق شاهد على أن اختلاف صياغات وأشكال الحكم الظاهري من ادعاء تحقق الامثال كقوله "بلى قد ركعت" او الغاء الشك كما قد يستفاد من قوله "اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء" او نفي لزوم احراز الامثال لا يوجب فرقا في حكم العقل بأنه لا يقبح حينئذ ترك احراز الامثال، بعد وحدة روح تلك الاحكام الظاهرية، وهي عدم

٤٩٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الاهتمام بالتكليف الواقعي بعد موافقته الاحتمالية، ونتيجته التأمين والتعذير عن احتمال مخالفته واقعا، فان قاعدة الاشتغال حكم عقلي او عقلائي راجع الى حق طاعة المولى، واذا اكتفى العبد بالموافقة الاحتمالية للتكليف المعلوم بالاجمال او التفصيل استنادا الى ترخيص المولى له في الاكتفاء بها فمن الواضح بشهادة الوجدان أنه لم يرتكب أي قبيح، ولم يخرج عن زيّ عبوديته ابدا، ولعمري هذا واضح جدا لمن تأمل فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرناه تمامية مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الاجمالي لوجوب موافقته القطعية عقلا وعقلاء، بينما أن منجزيته لحرمة المخالفة القطعية كانت بنحو العلية عند العقلاء، لكونه نقضا للغرض من التكليف المعلوم بالاجمال عقلاء، وان لم يمتنع ذلك عقلاً كما سبق بيانه، ولذا تنصرف عمومات الاصول المرخصة عن الشمول لكلا طرفي العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة التي تكون اطرافها داخلا تحت ابتلاء المكلف، وأما بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي فملتزم بأنه يكون موقوفا على عدم جريان الاصل بلا معارض في بعض اطراف العلم الاجمالي.

نعم اذا تعلق العلم التفصيلي بتعلق التكليف بعنوان، كما لو قال المولى لعبده "أكرم عالما" وعلم العبد اجمالا بأن زيدا عالم او عمرو، فان وجوب الاحتياط باكرامهما معا بمقتضى قاعدة الاشتغال يكون بنحو العلية في ارتكاز العقلاء، لكون التكليف فيه معلوما، وانما يتمحض الشك في امثاله، والشاهد على ما ذكرناه أنه لو اكرم العبد زيدا ثم علم بأن المولى طلب منه أن يكرم عالما فلا بد من ضم اكرام عمرو اليه، لأنه لا مجال فيه للبراءة عن وجوب اكرام عمرو بعد أن كان الواجب هو جامع اكرام عالم على نحو صرف الوجود فلا يكون الحكم انحلاليا، وأما البراءة عن بقاء وجوب اكرام

عالم فحتى لو وصلت النوبة اليه بأن لم يجر استصحاب بقاء الوجوب فيكون جريانها خلاف المرتكز العقلائي كما سيأتي توضيحه عند الجواب عن النقض الاول المذكور في كلام المحقق العراقي "قده"، وأما لو اكرم زيدا ثم علم اجمالا بأن المولى إما امره باكرام زيد او اكرام عمرو فتجري البراءة عن وجوب اكرام عمرو بلا معارض، لخروج وجوب اكرام زيد عن محل الابتلاء بالاتيان به قبل حصول العلم الاجمالي فلا اثر لجريان البراءة عنه. ثم انه يقع الكلام حول النقضين اللذين اوردهما المحقق العراقي على مسلك الاقتضاء:

النقض الاول للمحقق العراقي "قده" على مسلك الاقتضاء

أما النقض الاول وهو جريان البراءة عن بقاء التكليف عند الشك في امثال التكليف المعلوم بالتفصيل، فانما يرد فيما لم يجر استصحاب عدم الامثال، والا فيكون مقدماً على البراءة عن بقاء التكليف، ويمكن أن يمثل له بما اذا صلى رجاء مع توارد حالتي الطهارة والحدث حيث يقال بأنه لا مجال لجريان استصحاب عدم الصلاة مع الطهارة لأن متعلق التكليف اخذ مركبا من الصلاة وكون المكلف مع الطهارة، وحيث ان وجود الصلاة معلوم فلا مجال فيه للاستصحاب، وأما المشكوك وهو وجود الطهارة فهو مما تعارض استصحابه مع استصحاب بقاء الحدث، فتصل النوبة الى الاصل الحكمي وهو البراءة عن بقاء التكليف، فتكون واردة على قاعدة الاشتغال. ولكنه يجاب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ان الواجب الضمني في الشرط حيث يكون هو تقييد الواجب به لا نفس الشرط والا لانقلب الشرط جزءا فيمكن استصحاب عدم المقيد وهو الصلاة مع الوضوء، ومع غمض العين عنه فيجري استصحاب

٤٩٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بقاء الامر بالصلاة بناء على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الحكم الجزئي عند الشك في بقاء موضوعه، نعم يمكن تبديل المثال الى مثال آخر، لا يجري فيه الاصل الموضوعي جزما، وهو ما لو قال المولى لعبده "يجب عليك في هذا اليوم أن تكون متطهرا ساعة، وتوارد عليه حالتا الطهارة والحدث، فانه لا يوجد اصل بلا معارض ينفي الامتثال، نعم يجري استصحاب بقاء التكليف، اللهم الا أن يكون المقصود من النقص التنبيه على مخالفة مسلك الاقتضاء للوجدان، حيث ان لازمه أنه لو فرض عدم جريان الاستصحاب الموضوعي او الحكمي المحرز لبقاء التكليف فتجري البراءة عن بقاء التكليف، وهذا خلاف وجدانية جريان قاعدة الاشتغال فيه.

الجواب الثاني: ما ذكره في البحوث، ومحصله أن الرجوع الى البراءة عن بقاء التكليف مبني على مسلك المشهور من كون الامتثال مسقطا للتكليف، فيكون الشك في الامتثال شكا في بقاء التكليف، ولكن المسلك الصحيح هو عدم كون الامتثال مسقطا للتكليف وانما يكون مسقطا لفاعليته ومحركيته، فانه يستحيل كون الامتثال مسقطا للتكليف، لان حقيقة التكليف هو حب الفعل، والمحبوب لا يخرج بتحقيقه عن المحبوبة، نعم تسقط فاعلية الحب ومحركيته نحو تحصيل المحبوب بعد تحققه^(٤٤٧).

وقد يورد عليه بأنه يكفي كون الامتثال مسقطا لفاعلية التكليف في جريان البراءة عن بقاء فاعلية التكليف عند الشك في تحقق الامتثال، ولكن يمكن دفع هذا الايراد بأن المراد من فاعلية التكليف ليس هو هيجان نفس المولى نحو اتيان المكلف بالفعل، وانما هو كونه موضوعا لحكم العقل بحسن

فهرس المطالب ٤٩٥

الامتثال، وحكم العقل ثابت في مورد الشك في الامتثال ايضا.
وكيف كان فالإيراد على هذا الجواب هو أنه قد مر في محله أن الحبّ ليس روح التكليف، بل روحه الطلب النفساني، ولو سلّمنا أن روح التكليف يشتمل على الحبّ، لكنه كما اعترف به في بحث الواجب المشروط من البحوث ليس تمام روح التكليف، وإنما هو الحبّ والشوق الى الفعل بالمقدار الذي سجّله المولى في ذمّة العبد وطلبه به^(٤٤٨)، وعندئذ فلا يبعد ان يقال انه يلغو بقاء الطلب النفساني او فقل تسجيل الفعل على ذمة العبد ومطالبة المولى به بعد حصول متعلقه، وكذلك الوجوب ايضا يكون مغيباً ولو ارتكازا بعدم حصول المتعلق.

وما قد يقال من أن بقاء الوجوب حيث كان باطلاق الخطاب فلا مؤونة فيه عرفاً، فغير صحيح، اذ البعث لا بد ان يكون بداعي التحريك فيقيد ارتكازا بعدم حصول متعلقه، فهو نظير العزم على الإتيان بفعل حيث انه لا بقاء له بعد تحقق الفعل، والشاهد على ذلك انه لو سئل المولى عن بقاء بعثه نحو الفعل بعد حصول الامتثال من العبد او سئل المكلف عن بقاء عزمه الى الفعل بعد حصوله لأنكرا بقائهما.

وهكذا انشاء الامر يكون مغيباً بعدم تحقق الامتثال، فان المعنى الانشائي الذي يوجد بصيغة الأمر بداعي تحريك المكلف نحو الفعل هو البعث الذي ينتهي امدته بايجاد الفعل.

الجواب الثالث: ان الشك في الامتثال حيث يكون موردا لقاعدة الاشتغال التي هي مضافا الى أنها قاعدة عقلية مترسخة في اذهان العقلاء

٤٩٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بحد يرون أن المورد ليس من موارد الشك في التكليف، فيكون الشك فيه متمحضا عرفا في امثال التكليف المعلوم، وان رجع ذلك بالدقة الى الشك في بقاء التكليف، وهذا المقدار كافٍ في انصراف مثل قوله "رفع ما لا يعلمون" عنه، ولعل هذا هو المقصود مما في البحوث من أن البراءة عن بقاء التكليف لا يؤمن عن حدوثه المعلوم وجدانا والذي يشك في امثاله، والا فما هو المنجز عقلاً في كل آن، ثبوت التكليف في ذلك الآن، لا قبله.

ثم انه بما ذكرناه تبين الاشكال في التزام شيخنا الاستاذ "قده" بورود أصالة البراءة عن بقاء التكليف على قاعدة الاشتغال ان وصلت النوبة الى أصالة البراءة، ولكن ذكر انه في خصوص الصلاة قد استفيد من صحيحة زرارة والفضيل لزوم اعادتها في فرض الشك في داخل الوقت، حيث ورد فيها "متى استيقنت او شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها او في وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها"^(٤٤٩)، فتمنع من جريان أصالة البراءة عن بقاء التكليف بالصلاة.

ولا يخفى أن مورد الصحيحة الشك في اصل وجود الاتيان بالصلاة، وهو مجرى لاستصحاب عدم الاتيان، ولا تشمل الشك في الصحة فلا تبقى خصوصية للصلاة.

وكيف كان فتحصل مما ذكرناه عدم تمامية النقض الاول على مسلك الاقتضاء.

النقض الثاني للمحقق العراقي "قده" على مسلك الاقتضاء

أما النقض الثاني وهو أن لازم مسلك الاقتضاء جريان دليل الاصل

فهرس المطالب ٤٩٧

الترخيصي لاثبات الترخيص التخييري في ارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي، فله تقريران:

التقريب الاول: أن يقال بأننا حيث لا نعلم بأكثر من خروج احد طرفي العلم الاجمالي عن عموم دليل أصالة الحل مثلا، فكأن الخطاب الوارد هو هكذا "كل شيء لك حلال الا احدهما" فلا مانع من التمسك بعمومه بالنسبة الى احدهما الآخر، وحيث ان المعلوم خروج احدهما لا على سبيل التعيين، فيكون احدهما الآخر كذلك فتكون نتيجته أن احدهما لا بعينه حلال للمكلف، ويكون مقتضاه التخيير عقلا، وهذا نظير ما اذا قال المولى اكرم العلماء الا واحدا، فيكون الباقي تحت العموم ما عدا واحد، وهذا قابل للانطباق على كثيرين على سبيل البدل، وهذا ما ذكره المحقق الايرواني "قده" في استفادة الحجية التخييرية للخبرين المتعارضين من دليل حجية الخبر^(٤٥٠).

وفيه: أن المدلول الالتزامي العرفي للخطاب الخاص الدال على أن احدهما حلال وان كان هو التخيير حيث يكون ظاهرا في أن احدهما الذي تختاره حلال، ولكنه يختلف عما اذا اريد استفادة حلية احدهما من الدليل العام لأصالة الحل، فان العرف لا يفهم منه الا حلية احدهما الذي له واقع معين، لا احدهما الذي يكون اختيار تطبيقه بيد المكلف، فالمستفاد من الخطاب العام هو العلم الاجمالي بحلية احدهما، ومن المعلوم أن العلم الاجمالي بالحلية لا يوجب شيئا على المكلف، ولكن هذا بخلاف المستفاد من الخطاب الخاص، فانه يدل بالدلالة الالتزامية على أن الذي يختاره المكلف

حلال، وليس في الخطاب العام هذا المدلول الالتزامي
فيكون المقام نظير ما لو علم اجمالاً ببطان احدي الصلاتين كصلاة
الظهر والعصر واحتمل بطلان الأخرى، حيث تجري قاعدة الفراغ في
إحداهما لا بعينها كما سيأتي، ولكن لا يعني ذلك الحكم بصحة احداهما
تخييراً، وانما يكون أثره كفاية إعادة صلاة واحدة بنية ما في الذمة، كأنه يعلم
إجمالاً بصحة احداهما، ولذا لو فرض هذا العلم الإجمالي في صلاة المغرب
والعشاء لم ينفع جريان هذا النحو من قاعدة الفراغ، ولزم الاحتياط باعادتهما.
ونظير ذلك جريان اصالة العموم فيما لو علم اجمالاً بتخصيص زيد العالم
او عمرو العالم من وجوب اكرام كل عالم وشك في تخصيص الآخر، حيث
يثبت به وجوب إكرام احدهما بنحو يكون فانما عرفا في واقع معين، فيجب
الاحتياط حينئذ بإكرام كليهما ولا يكون في قوة الأمر باكرام احدهما الذي
يقبل الانطباق على أيّ منهما بحيث لو اكرم زيدا مثلاً كفي في امثال
وجوب اكرام احدهما.

التقريب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من تقييد الاطلاق
الاحوالي في جريانه في كل طرف، فيكون الترخيص في كل منهما مشروطاً
بالاجتناب عن الآخر.

ويجاب عنه بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما حكاه السيد الخوئي عن المحقق النائيني "قدهما" من
أن التقابل بين الإطلاق والتقييد حيث يكون من تقابل العدم والملكة، أي ان
الاطلاق هو عدم التقييد في محل قابل للتقييد، فاستحالة التقييد تلازم
استحالة الإطلاق، وبالعكس، وحيث ان إطلاق الترخيص الظاهري في طرفي
العلم الاجمالي لحال ارتكاب الطرف الآخر ممتنع ثبوتاً فيمتنع التقييد أيضاً.

فهرس المطالب ٤٩٩

ثم اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة لا يوجب أن يكون استحالة التقييد موجبا لاستحالة الاطلاق او يكون استحالة الإطلاق موجبا لاستحالة التقييد، ألا ترى ان استحالة الجهل في حقه تعالى لا تستلزم استحالة العلم له، بل تقتضي ضرورة العلم له تعالى، مع ان التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملكة، وكذا التقابل بين الفقر والغنى من تقابل العدم والملكة واستحالة الغنى للممكن لا يقتضى استحالة الفقر له، بل يقتضي ضرورة الفقر له وهكذا في بقية أمثلة الاعدام والملكات، فاستحالة الإطلاق يستلزم ضرورة التقييد، لما ذكرناه مرارا من ان الإهمال بحسب مقام الثبوت غير متصور، فلا مناص من الإطلاق أو التقييد^(٤٥١).

اقول: ما حكاه عن المحقق النائيني "قده" لا يخلو عن غرابة، فان مبناه أن امتناع التقييد يوجب امتناع الاطلاق بعد أن كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فان امتناع الملكة ككون الجدار بصيرا يوجب امتناع صدق عدم الملكة، كعنوان الأعمى عليه، ومن الواضح أنه لا يعني استلزام امتناع الاطلاق لامتناع التقييد، فاستحالة اطلاق التكليف لفرض العجز لا تستلزم استحالة تقييده بفرض القدرة، على أن المستحيل هو اجتماع اطلاق الترخيص الظاهري في كل من طرفي العلم الاجمالي مع اطلاقه في الطرف الآخر، والا فثبوت الاطلاق في أي منهما غير مستحيل.

الوجه الثاني: ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أن المعارضة بين الاصل الجاري في احد طرفي العلم الاجمالي مع الاصل الجاري في الطرف

٥٠٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الآخر كما ترتفع بتقييد الاطلاق الاحوالي للخطاب في كل منهما فكذلك ترتفع بتقييد اطلاقه الافراي في احد الطرفين بأن لا يجري الاصل فيه رأسا ويجري في الطرف الآخر مطلقا، ولا مرجح للأول.

وفيه: أن هذا الكلام لا يأتي فيما لم يكن في أي من طرفي العلم الاجمالي مزية توجب احتمال اختصاص جريان الاصل به ثبوتا، كما في المائين المشتبهين اذا لم يكن احتمال نجاسة احدهما اقوى من الآخر، فانه لا يحتمل جريان الاصل المؤمن في احدهما المعين دون الآخر، وحينئذ فيعلم تفصيلا بسقوط الاطلاق الاحوالي فيهما، فيتمسك بالاطلاق الافراي لدليل الاصل في كلا الطرفين، والمفروض أنه لا معارضة بين الاطلاق الافراي لدليل الاصل بالنسبة الى الطرفين لامكان اجتماع الترخيص في كل منهما مشروطا بترك الآخر.

اللهم الا أن يكون مقصوده احتمال ترخيص الشارع في الشرب الاول من الاناءين المشتبهين، او ترخيصه في الشرب الثاني، فلا يتعين احتمال الترخيص في كل من الاناءين مشروطا بترك الآخر، ولكن يلاحظ عليه أن احتمال الترخيص في الشرب الثاني مع لزوم الاحتياط بالاجتناب عن الشرب الاول غير عرفي، وأما احتمال الترخيص في الشرب الاول، فله قدر مشترك مع الترخيص المشروط في كل منهما، كما هو واضح، حيث يجوز له قطعاً شرب احدهما مع ترك شرب الآخر.

هذا كله اذا لم يحتمل مزية ثبوتية في أي من الطرفين، وأما اذا احتتمل في كل من الطرفين مزية توجب اختصاص جريان الاصل المؤمن به ثبوتا، فيحتمل جريان الاصل الترخيصي في احد الطرفين دون الآخر ثبوتا، وهذا يؤدي الى المعارضة بين الاطلاق الاحوالي في كل منهما مع الاطلاق الافراي في الآخر، لا بنكته عقلية، بل بنكته عرفية، توضيح ذلك أنه لا

فهرس المطالب ٥٠١

معارضة عقلا بين الاطلاق الاحوالي للدليل الاصل في احد طرفي العلم الاجمالي وبين الاطلاق الافراي لذاك الدليل في الطرف الآخر، لامكان اجتماعهما، حيث يمكن للشارع ان يرخص في شرب الماء المشتبه الاول مثلا مطلقا ويرخص في شرب الماء المشتبه الثاني على تقدير عدم شرب الماء الاول، فانه لا يلزم من الجمع بينهما الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، لأنه بشربه للماء الاول ينتفي الترخيص في شرب الماء الثاني، فتنحصر المعارضة بين الاطلاقين الاحوالين ويتساقطان، ولكن يبقى الاطلاق الافراي فيهما على الحجية لعدم كونه طرفا للمعارضة، وان كان رفع اليد عنه في احد الطرفين موجبا لرفع المعارضة لاستلزامه لسقوط الاطلاق الاحوالي فيه ايضا بالتبع، وبه يرتفع المعارضة، لكن الانصاف أن الجمع بين التعبد بالاصل الترخيصي في احد الطرفين مشروطا بعدم ارتكاب الآخر، والتعبد بالاصل الترخيصي في الطرف الآخر حتى مع ارتكاب الاول قبله او بعده امر غير عرفي ولا يحتمله العرف في المقام حتى يحمل الخطاب عليه، وانما ذلك متصور في تراحم الاهم والمهم، فبذلك يحصل وثوق اجمالي بكذب احد الاطلاقين إما الاطلاق الاحوالي في الطرف الاول او الاطلاق الافراي في الطرف الثاني، وهكذا العكس.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي "قده" ايضا من أن تقييد الترخيص الظاهري في كل من طرفي العلم الاجمالي بترك الطرف الآخر لا يرفع قبح الترخيص في المعصية، حيث انه يكون من الترخيص القطعي في الحرام المعلوم بالاجمال، وهذا قبيح ولو كان مشروطا بترك الطرف الحلال^(٤٥٢).

٥٠٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وفيه **اولا:** النقص بالتزامه بوقوع الترخيص الظاهري القطعي في ارتكاب الحرام المعلوم بالاجمال بشرط ترك الحلال في موارد استلزام الاحتياط للخرج^(٤٥٣) ، وقد ذكر نظير ذلك في الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه، وصرح بأن دليل رفع الاضطرار انما يرفع وجوب الموافقة القطعية دون الحرمة الواقعية لعدم الاضطرار الى ارتكاب الحرام الواقعي^(٤٥٤) ، ولا يجدي في رفع حكم العقل بقبحه كون منشأ الترخيص الظاهري هو رفع الحرج او الاضطرار، نعم لو كان مدعاه اباة ارتكاز العقلاء عنه امكن الفرق بينه وبين المقام مما يكون ملاك الترخيص هو التسهيل بمناط الجهل فقط .

وثانيا: انا لا نحسّ بوجودنا أيّ قبح في ثبوت الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال، فان المفروض أن واقع الترخيص فيها ليس قبيحا، ولذا التزمنا وفاقا له "قده" بامكان جريان الاصل بلا معارض في احد طرفي العلم الاجمالي ولو اتفق كونه هو الحرام المعلوم بالاجمال، ولا نحتمل بالوجدان ان يكون قطع المكلف بهذا الترخيص موجبا لقبحه بعد عدم أداءه الى الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، وقد التزم المشهور بثبوت التخيير في موارد تعارض الخبرين او الفتويين ولو مع العلم الاجمالي بثبوت تكليف واقعي معين كما في القصر والتمام او صحة معاملة وفسادها، وانما لم يلتزم به مثل السيد الخوئي "قده" لا لأجل المناقشة في امكانه، وانما لأجل المناقشة في ادلة وقوعه شرعا. وقد يستظهر من كلامه أنه يريد الاشكال بأنه اذا ترك كلا الطرفين فيتحقق

٤٥٣ - مصباح الاصول ج٢ ص٢٠

٤٥٤ - مصباح الاصول ج٢ ص٣٨٩

فهرس المطالب ٥٠٣

شرط حلية كل منهما وبذلك تصبح حلية كليهما فعلية وهذا يعني الترخيص في المخالفة القطعية، وهو قبيح وان لم يؤدّ الى وقوع المخالفة القطعية، نظير ما ذكر في العلم الاجمالي بحرمة احد الضدين كالعلم الاجمالي بحرمة المكث في آن واحد إما في هذا المكان او ذاك المكان، حيث تتعارض البراءة عن حرمة كل منهما مع البراءة عن حرمة الآخر مع عدم تمكن المكلف من المخالفة القطعية، ثم يورد عليه أنه لا يأتي هذا البيان فيما لو كان العلم الاجمالي ثلاثي الاطراف بأن علم اجمالا بحرمة اكرام زيد او اكرام عمرو او اكرام بكر حيث يمكن الترخيص في اكرام زيد مثلا مشروطا باكرام احد الآخرين وترك اكرام ثانيهما، وهكذا بالنسبة الى الترخيص في اكرام عمرو وبكر، فانه حتى لو ترك اكرام الجميع لم يتحقق شرط الحلية الظاهرية فيها^(٤٥٥)، وحينئذ فقد يقال بأنه حتى لو كان العلم الاجمالي ثنائي الاطراف يمكن تصوير اشتراط الحلية بنحو لا تصبح فعلية في الطرفين حتى في فرض تركهما، بأن يكون الترخيص في كل منهما مشروطا بارادة ارتكاب احدهما وترك ارتكاب الآخر.

ولكنه -مع غمض العين عن كون اشكال السيد الخوئي هو قبح الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال- يرد عليه أنه لا حاجة الى هذا التكلف في الجواب، بل جوابه أن قيد الحلية قيد في متعلقها لبا، فالترخيص في شرب الماء الاول مشروطا بترك شرب الماء الآخر ترخيص في شرب الماء الاول المجرد عن شرب الماء الثاني، وهكذا الترخيص في شرب الماء الثاني مشروطا بترك شرب الماء الاول، ترخيص في شربه المجرد عن شرب الماء الاول، ومن الواضح أنه لا يكون ترخيصا في المخالفة القطعية

٥٠٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

حتى في ظرف ترك شرب كلا الماءين .

الوجه الرابع: ما ذكره ايضا بقوله " و بعبارة أخرى انه يعتبر في الحكم الظاهري احتمال مطابقته للواقع، فلا يعقل جعله في ظرف القطع بمخالفته للواقع، والحكم بإباحة كل منهما مقيدا بترك الآخر غير مطابق للواقع، لأننا نعلم أن حرمة الحرام الواقعي غير مقيدة بترك المباح، كما ان إباحة المباح الواقعي غير مقيدة بترك الحرام قطعاً^(٤٥٦) .

وفيه **اولا:** أن ترك الآخر شرط للتعبد بالحلية الظاهرية، كما أن الفحص في الشبهة البدوية الحكمية كشراب التتن المشكوك الحرمة شرط للتعبد بحليته، مع أن حكمه الواقعي غير مشروط بالفحص .

وثانيا: انه قد مر أنه لا دليل على لزوم احتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقع، وانما يشترط فيه أن يكون الحكم الواقعي مشكوكا وأن يكون الحكم الظاهري صالحا لتجزئه أو التعذير عنه، ولذا لا مانع من جعل الحلية الظاهرية المقابلة للوجوب والحرمة معا في مورد دوران الامر بين المحذورين، مع أنه لا يحتمل كون حكمه الواقعي الحلية، بل حكمه إما الوجوب او الحرمة، نعم ظاهر الحلية المستفادة من قاعدة الحل الحلية المقابلة للحرمة، فلا تنفي الوجوب .

الوجه الخامس: ما في البحوث بتقريب منّا وهو أن الترخيص الظاهري في كل من طرفي العلم الاجمالي مشروطا بترك الطرف الآخر لا يتطابق مع روح الترخيص الظاهري التخيري، فان روحه هو رضی المولى بارتكاب احدهما لا بعينه، لا رضاه بارتكاب كل طرف مشروطا بعدم ارتكاب الطرف

فهرس المطالب ٥٠٥

الآخر، لأن إتيان المكلف بالطرف الآخر وعدمه ليس له دخل في ملاك الحكم الظاهري، فانه حتى لو ارتكب المكلف كلا الطرفين، وانتفى شرط هذا الترخيصين في كل منهما، فهو مأذون في ارتكابه لأحدهما لا بعينه، وحينئذ يقال بأن تحويل الترخيص المشروط في كل من طرفي العلم الاجمالي الى الترخيص في احدهما لا بعينه يحتاج الى مؤونة زائدة لا يمكن استفادتها من الخطاب العام.

وفيه **اولا:** ان مجرد كون روح الترخيص التخيري هو رضى المولى بارتكاب احدهما لا بعينه لا يستلزم أن تكون صياغة الحكم الظاهري الذي هو المدلول المطابقي لخطاب الاصل مطابقة لتلك الروح، فغايته ان يعلم بكذب المدلول الالتزامي للخطاب، اي مماثلة روح الحكم الظاهري مع صياغته، ولكن هذا لا يمنع من الاخذ بالمدلول المطابقي وهو الاذن المشروط، فانه يمكن أن تكون صياغة الحكم الظاهري هو الترخيص في كل منهما مشروطا بترك الآخر.

وثانيا: أنه لو فرض كون صياغة الحكم الظاهري التخيري ثبوتا هو الترخيص في احدهما لا بعينه فمع ذلك لا يلزم عرفا أن يكون الخطاب الاثباتي مطابقا لها بالدقة، ولذا قد يكون خطاب الوجوب التخيري متضمنا للامر بكل من الفعلين على تقدير ترك الآخر، فيقول المولى "ان لم تطعم ستين مسكينا فصم ستين يوما"، مع ان حقيقة الوجوب التخيري وجوب احد الفعلين.

و يشهد على ما ذكرناه مثالان:

١- لو ورد في الخطاب "اكرم كل عالم" ثم علمنا أنه لا يجب اكرام زيد وعمرو معا، فيتمسك العرف بعموم هذا الخطاب لاثبات وجوب اكرام كل

٥٠٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

منهما على تقدير ترك اكرام الآخر، فيثبت الوجوب التخيري، وان كان المجعول حقيقة في الوجوب التخيري هو وجوب احدهما لا بعينه. وقد رأيت أنه حكى عنه في مباحث الاصول أنه قبل جريان أصالة العموم في هذا المثال^{٤٥٧}، و ذكر أن قياس المقام به قياس مع الفارق، و لم نفهم وجهه، فان روح الوجوب التخيري ايضا هو ارادة المولى لأحد الفعلين. و ما ذكره في بعض ابحائه من أن حب الجامع يستلزم حب كل فرد على تقدير ترك سائر الافراد، فان من يحب شرب الماء، ووجد عنده ماء ان مثلا فيحب شرب الماء الاول على تقدير عدم شربه للماء الثاني كما يحب شرب الماء الثاني على تقدير شربه للماء الاول، ولا يقبل الوجدان أن يقال انه لا يحب شرب هذا الماء اذا شربه ولا ذاك الماء اذا شربه وانما يحب الجامع الذي هو غير هذا الماء او ذاك الماء.

فلو تم فلا يعني أن روح الوجوب التخيري يكون مطابقا مع الامر بكل فرد على تقدير ترك سائر الافراد، لأن الأمر بالجامع واحد و ليس في نفس المولى داع التحريك الا الى الجامع لا داعي التحريك الى كل فرد على تقدير ترك المكلف لسائر الافراد غايته تعدد الحب بعدد افراد الجامع.

مضافا الى أن ما ذكره خلاف الوجدان، حيث انه في مثال حب شرب الماء لو فرض حرمانه من شرب الماء فقد فات منه محبوب واحد فقط، بينما أن لازم مبناه أن يفوت منه محبوبات متعددة بعدد افراد الماء، لأن المفروض تركه لجميع افراد شرب الماء، فتحقق تقدير حبه لكل فرد، كما أنه لو تحقق فردان من الجامع دفعة واحدة فلازم ما ذكر عدم تعلق الحب بأي منهما لعدم تحقق شرطه، وهو ترك سائر افراد الجامع، وهذا لا يجتمع مع ما ذكره من

فهرس المطالب ٥٠٧

عدم قبول الوجدان دعوى عدم حبه لشرب الماء الذي شربه بعد حبه لجامع شرب الماء.

٢- لو علم بنجاسة احد ترايين اجمالا، وشك في نجاسة التراب الآخر فذكر في البحوث أنه لا مانع من التمسك بأصالة الطهارة في التراب الآخر، فلو كرر تيممه بكل منهما حكم بصحة تيممه، فانه وان لم يكن للتراب النجس المعلوم بالاجمال ولا التراب الآخر تعين واقعا، بحيث لو كان نجسين كان تطبيق المعلوم بالاجمال على احدهما المعين دون الآخر ترجيحا بلا مرجح، لكنه موضوع عرفي لظهور دليل أصالة الطهارة، وان كان تخريجه الثبوتي متعينا في تخريج عقلي لا يدل عليه مقام الاثبات ابدأ، وهو الحكم الظاهري بطهارة كل منهما مشروطا بنجاسة الآخر^(٤٥٨).

فترى ان روح الحكم الظاهري فيه جواز الاكتفاء بالتيمم بهما، ليست مطابقة مع صياغة الحكم الظاهري.

الوجه السادس: ما في البحوث أيضا من أن أدلة الأصول الترخيضية

قاصرة عن شمول كل طرف مشروطا بترك الآخر:

أما حديث "رفع ما لا يعلمون" فظاهره فرض عدم العلم بالتكليف لا تفصيلا ولا اجمالا، فلا يشمل اطراف العلم الاجمالي بالتكليف.

وأما دليل الاستصحاب فقد يقال بأن المتفاهم منه كون نكته الاستصحاب عدم انبغاء نقض اليقين الذي هو امر مبرم بالشك الذي هو امر غير مبرم، وليس لارتكاب الطرف الآخر او تركه أي تأثير في هذه النكته بالنسبة الى عدم نقض اليقين بالشك في اطراف العلم الاجمالي ، فجريان الاستصحاب

٥٠٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

في كل طرفٍ مشروطاً بترك الطرف الآخر غير مناسب عرفاً مع تلك النكته، وهذا بخلاف تقييد الاستصحاب بعدم قيام خبر الثقة على خلافه، فان له كاشفية أقوى من الاستصحاب.

وأما دليل قاعدة الحل فقد يقال: ان المعتبر منه سندا ودلالة صحيحة عبد الله بن سنان، "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال" والمحمّل قوياً ان يكون مفادها الترخيص في الكل المشتمل على جزء حلال وجزء حرام، لا الترخيص في الكلي الذي في افراده حرام وحلال، وحينئذ فيكون استفادة الترخيص في كل جزء منه مشروطاً بترك الجزء الآخر خلاف الظاهر، اذ لازم ذلك نظر صحيحة ابن سنان إلى كل جزء جزء، وهذه مؤونة زائدة لا تتكفلها الصحيحة التي لوحظ فيها الكل، لا كل جزء منه^(٤٥٩).

اقول: يمكن المنع عما ذكر:

أما بالنسبة الى ما ذكر حول حديث الرفع فقد يقال بأن ارتكاب كلا طرفي العلم الاجمالي مخالفة للعلم عرفاً، حيث انه من حيث المجموع ارتكاب لما يعلم أنه حرام، فينصرف عنه الحديث، وأما ارتكاب احدهما فليس مخالفة للعلم عرفاً، حيث انه ارتكاب لما يحتمل أن يكون هو الحرام المعلوم بالاجمال، وحينئذ فلا نحتاج في اقتضائه للتخييص في ارتكاب احدهما التخييري الى أي تصرف في ظهوره، بل يكون هذا مقتضى ظهوره الأولي، فلا نحتاج الى اثبات كون تقييد جريان الاصل الترخييصي في كل طرف بعدم ارتكاب الآخر جمعاً وحماً مقبولاً لدى العرف.

وأما بالنسبة الى ما ذكر حول الاستصحاب ففيه أنه لا مانع من اشتراط عدم نقض اليقين بالشك في كل طرف بعدم ارتكاب جميع اطراف التكليف

فهرس المطالب ٥٠٩

المعلوم بالاجمال، فانه وان لم يكن دخيلا في نكتة كاشفية اليقين السابق وعدم انبغاء نقضه لكونه أمرا مبرما بالشك الذي هو غير مبرم، الا أن نكتة اشتراطه به كون المخالفة القطعية مانعا اقوى عن جريان الاستصحاب.

وأما بالنسبة الى ما ذكر حول قاعدة الحل ففيه **اولاً**: أنه وان كان الظاهر من صحيحة ابن سنان هو لحاظ طبيعة الجبن مثلا كأنه كل، والأجبان الموجودة في السوق كأجزاء لها، فان الظاهر من قوله "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال" أن الضمير راجع الى الشيء الذي وصف بأن فيه حالاً وحراماً، وظاهر الظرفية هو اشتمال الشيء بالفعل على الحلال والحرام، كما أنه هو الظاهر من قوله "تعرف الحرام منه بعينه" فانه يختلف عما يقال "حتى تعرف أنه حرام"، لكن لا مانع من أن يكون الترخيص فيها مقيدا بعدم ارتكاب جميعها، فيقال: حيث ان الجبن فيه حلال وحرام فيحلّ لك أكله، ما لم تأكل جميعه.

على أنه لا تنحصر المشكلة بالبراءة والاستصحاب وقاعدة الحل، بل تجري في جميع الاصول المؤمنة، كقاعدة اليد وقاعدة الطهارة، وأصالة تذكية اللحوم في سوق المسلمين وقاعدة الفراغ ونحو ذلك، فيقال بأن لازم مسلك الاقتضاء الالتزام بالتعبد الظاهري بملكته لكل من المالكين اللذين يعلم بغصبية احدهما بشرط اجتنابه عن المال الآخر، وطهارة كل من الاناءين المشتبهين بشرط اجتنابه عن الاناء الآخر، وتذكية كل من اللحمين المعلوم اجمالاً كون احدهما ميتة بشرط الاجتناب عن اللحم الآخر، وصحة كل من الصلاتين المعلوم بطلان احدهما بشرط الاحتياط باعادة الأخرى، وهكذا، فاذا تم ذلك في هذه الاصول فنثبتته في سائر الاصول لعدم احتمال الفرق.

الوجه السابع: ما يقال من أن الترخيص القطعي في ارتكاب الحرام

٥١٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المعلوم بالاجمال خلاف الارتكاز العقلاني، حتى ولو كان مشروطا بترك الحلال، فان العرف يراه مناقضا للتكليف المعلوم بالاجمال ما لم يكن هناك نكتة خاصة، كالخرج او الاضطرار الموجب لترك الاحتياط، وهذا يوجب انصراف دليل الاصل عن مثله، وهذا كجريان البراءة عن حرمة كل من الضدين اللذين يعلم بحرمة احدهما اجمالا مع أنه لايمكن من المخالفة القطعية بارتكابهما معا.

وفيه أنا لا نحسّ بوجودنا بكون الترخيص التخيري خلاف الارتكاز العقلاني، فانه يختلف عن جريان البراءة المطلقة عن كل من الضدين فان عدم تمكن المكلف من المخالفة القطعية فيهما لا يرفع المناقضة التصورية للبراءة المطلقة عن حرمة كلا الضدين مع الحرمة الواقعية المعلومه بالاجمال، وهذه المناقضة التصورية موجبة لانصراف دليل البراءة عنها.

الوجه الثامن: ان عدم شمول خطاب الاصل الترخيصي لكلا طرفي العلم الاجمالي لما كان لاجل ارتكاز المناقضة مع التكليف الواقعي عقلاء فيكون ذلك بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد ظهوره في شمولهما معا، فلا ينعقد له ظهور في ان المولى لاحظ فرض التعارض فرخص في كل منهما مشروطا بترك الآخر، لان ذلك بحاجة الى تدقيق لا يلتفت اليه المتكلم العرفي -و ليس الاطلاق بل العموم الا رفض القيود- ولا اقل من عدم احراز الظهور، فالعرف يرى انصراف خطاب الاصل عن اطراف العلم الاجمالي، فيما تحقق المقتضي لجريانه في كل منهما، وان تنزلنا وقبلنا انعقاد ظهوره في شمول طرفي العلم الاجمالي، وكان المانع بمثابة القرينة المنفصلة المانعة عن الحجية فقط دون الظهور، فمع ذلك فقد يدعى عدم احراز بناء العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور الذي يوجد ظن نوعي عقلائي على خلافه.

ان قلت: ان هذا الوجه لا يتم في موردين:

احدهما: حديث الرفع، حيث مرّ امكان دعوى أنه لا يحتاج في دلالة على الترخيص في ارتكاب احد طرفي العلم الاجمالي الى أي تصرف في ظهوره، بل يكون هذا مقتضى ظهوره الأولي، حيث ان ارتكاب كلا طرفي العلم الاجمالي مخالفة للعلم عرفا، حيث انه من حيث المجموع ارتكاب لما يعلم أنه حرام، وأما ارتكاب احدهما فليس مخالفة للعلم عرفا، حيث انه ارتكاب لما يحتمل أن يكون هو الحرام المعلوم بالاجمال.

و ثانيهما: ما لو وجد في كل من الطرفين خطاب مختص، كما لو علم بنجاسة ماء او عدم تذكية سمك فالاول مجري قاعدة الطهارة، والثاني مجرى لخطاب التعبد بتذكية ما في سوق المسلمين، فانه قد يمنع من الانصراف فيه، حيث لا يلزم من جريان كل خطاب في حد نفسه في احد الطرفين أكثر من الترخيص في المخالفة الاحتمالية للعلم الاجمالي، فلا مانع من انعقاد ظهوره فيه، كما لا يوجد ما يمنع عن العمل بهذا الظهور الا بالمقدار الذي يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية لا أكثر، ونحوه ما لو علم بعد اتيانه لصلاة الظهر أنه في هذا اليوم لم يأت بأكثر من اربع ركعات، فإما فاتت منه صلاة الصبح او أنه صلى الظهر ركعتين، والمفروض بقاء وقت صلاة الظهر، فان صلاة الصبح في حد نفسها مجرى لقاعدة الحيلولة النافية لوجوب قضاءها، وصلاة الظهر مجرى لقاعدة الفراغ النافية لوجوب اعادةها.

قلت: أما بالنسبة الى مورد حديث الرفع فلا يتعين فيه ذلك المعنى الذي يطبّق فيه حديث الرفع على عمل المكلف، بل يحتمل أن يكون مصداقه العرفي التكليف المجهول وحينئذ فإما أن يقال: بكون حديث الرفع شاملا

٥١٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

في حد ذاته لكلا طرفي العلم الاجمالي، حيث ان التكليف في كل طرف مشكوك او فقل انطبق الحرام المعلوم بالاجمال عليه مشكوك، فيكون مصداقا لقوله "رفع ما لا يعلمون"، فلا فرق بينه وبين مثل "كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام" ولذا لو كان احد طرفي العلم الاجمالي مجرى لمنجز تفصيلي كقاعدة الاشتغال جرت البراءة عن التكليف في الطرف الآخر، مع أن التكليف باحدهما معلوم وانما يشك في متعلقه، وعليه فيكون الجمع بين البراءة في كل من الطرفين مستلزما للترخيص في المخالفة القطعية، فيتعارضان.

او يقال: بانصراف حديث الرفع عن اطراف العلم الاجمالي رأسا - في فرض عدم قيام منجز تفصيلي في طرف معين من اطرافه- لأن التكليف فيه معلوم عرفا، وان كان طرف التكليف مجهولا، فلا يشمل قوله "رفع ما لا يعلمون" والفرق بينه وبين "كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام" أن موضوع الثاني هو الشيء المشكوك الحرمة، وكل طرف من أطراف العلم الاجمالي مصداق مستقل له، بينما أن موضوع الرفع في حديث الرفع هو الحكم المجهول، ويلحظ العرف الحكم المعلوم بالاجمال فيرى عدم كونه مصداقا له، والانصاف أنه لا دافع لهذا الاحتمال الأخير.

وأما بالنسبة الى المورد الثاني، وهو وجود خطاب مختص بكل من الطرفين، فيمكن الجواب عنه ايضا إما بأن ندعي أن وضوح ارتكازية حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي لدى العقلاء اوجب تشكل مدلول التزامي لخطاب الاصل الجاري في كل طرف في أن ما يجب فيه الاحتياط هو الطرف الآخر فيتعارض بالمناقضة مع خطاب الاصل النافي للزوم الاحتياط في الطرف الآخر، او يقال بأن المرتكز العقلائي يكون قرينة لبية متصلة او ما

فهرس المطالب ٥١٣

يصلح للقرينة لتقييد خطاب الاصل المؤمن الجاري في كل طرف بعدم كون الطرف الآخر مجرئاً لاصل مؤمن في عرضه، او فقل جريان الاصل مشروط بأن لا يكون في عرضه اصل مؤمن تم المقتضى لجريانه في الطرف الآخر، او يقال بأن الظهور بنحو العموم او الاطلاق حتى ولو انعقد على خلاف المرتكز العقلائي المستحكم فلا يكفي ذلك في الردع عن بناء العقلاء، حيث يحصل لهم الوثوق النوعي بعدم تعلق الارادة الجدية به، وهذا مانع عن حجية الظهور، ولا اقل من حصول الظن النوعي بالخلاف، فيقدح ذلك في حجية الظهور بناء على قادحية الظن النوعي بالخلاف في حجية الظهور. وأما ما قد يقال من أن حجية هذا الظهور للخطابين حيث تكون مستلزمة للترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال فتكون على خلاف المرتكز العقلائي، فلا يمكن اثبات حجيته بالسيرة العقلية، كما هو واضح، ولا بالخطاب اللفظي على فرض وجود خطاب لفظي مطلق على حجية الظهور، لكون هذا الارتكاز بمثابة قرينة متصلة مانعة عن اطلاقه للمقام، ففيه أنه بعد فرض انعقاد ظهور الخطابين في كشف ترخيص الشارع لارتكاب اطراف العلم الاجمالي فليست حجيته في كشف مراد الشارع خلاف المرتكز العقلائي، وانما المنكشف بهذا الظهور من ترخيص الشارع هو المخالف لمرتكز العقلاء، فالمقام نظير قيام خبر الثقة على ردع الشارع عن مرتكز عقلائي، فانه لا يعني كون حجية هذا الخبر في كشف ردع الشارع خلاف المرتكز.

فالانصاف تمامية هذا الوجه فيما عدا صحيحة عبد الله بن سنان "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه".
وأما بالنسبة الى صحيحة ابن سنان فقد مر أنها ظاهرة في الترخيص في ارتكاب الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، وحينئذ فقد يخطر بالبال بعدم

٥١٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المنع من شمولها للشبهة المحصورة، غاية الأمر أنها قيّدت بالمقيد العقلي او العقلاني بعدم ارتكاب جميع اطراف الشبهة، لكن الانصاف أن المرتكز العقلاني لما كان هو مناقضة الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي في الشبهة المحصورة مع التكليف المعلوم بالاجمال فيها فكان ذلك بمثابة ما يصلح للقرينة فأوجب اجمال صحيحة ابن سنان بالنسبة الى شمولها لاطراف الشبهة المحصورة، حيث يدور امرها بين تقيدها بقيد يوجب اختصاصها بالشبهة غير المحصورة او الشبهة التي يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء، او تقيدها بقيد اخف منه لا يمنع من شمولها للشبهة المحصورة، ولكن يكون الترخيص فيها مشروطا بعدم ارتكاب جميع الاطراف، وحيث ان المقيد لبي متصل فاجماله يوجب اجمال الخطاب.

الوجه التاسع: قد دلت على وجوب الاجتناب عن جميع أطراف العلم الاجمالي موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر، لا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما جميعا ويقيم^(٤٦٠)، ونحوها موثقة عمار^(٤٦١)، وظاهر الامر بالاراقة عدم جواز الانتفاع بهما فيما يعتبر فيه الطهارة، فلا يجوز شرب أي منهما، ومن موردها الذي يكون طرفا العلم الاجمالي متشابهها تلغى الخصوصية عرفا الى موارد لا يكون طرفا العلم الاجمالي متشابهين، نعم لا يمكن الغاء الخصوصية الى الشبهة غير المحصورة او الشبهة التي يكون بعض اطرافها خارجا عن محل الابتلاء، بل الشبهة المفهومية والمصادقية لهما، وهذه الموثقة وان لم تشمل مثل العلم الاجمالي في التدريجيات، لكن

٤٦٠ - وسائل الشيعة ج ١ ص ١٥١

٤٦١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٣٤٥

فهرس المطالب ٥١٥

حيث ان المهم عندنا شبهة عموم صحيحة ابن سنان وعدم انصرافها عن الشبهة المحصورة التي تكون جميع اطرافها داخلة تحت الابتلاء، وموردتها ايضا العلم الاجمالي الدفعي لا التدريجي، والترخيص في اطراف العلم الاجمالي التدريجي يكون مدلولاً التزامياً له بنكتة الاولوية، ولكن بعد سقوط مدلولها المطابقي عن الحجية بسبب تخصيص الموثقة لها بغير الشبهة المحصورة، لا يبقى مجال للتمسك بمدلولها الالتزامي، بمقتضى تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية.

وهذه الرواية هي عمدة ما في الباب، وأما بقية الروايات فلا تخلو دلالتها عن اشكال، ولنذكر تلك الروايات مع الاشارة الى اشكالها:

أما صحيحة صفوان بن يحيى أنه كتب إلى أبي الحسن (عليه السلام) يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعاً^(٤٦٢)، فقد يقال باحتمال الخصوصية في موردها، لاحتمال أن تكون نكتة وجوب الاحتياط فيه أنه بعد معارضة قاعدة الطهارة في الثوبين تصل النوبة الى قاعدة الاشتغال، لأن التكليف بالصلاة مع طهارة الثوب معلوم، ويكون الشك في امثاله، هذا بناء على شرطية الطهارة، بل وقد يقال بذلك بناء على مانعية النجاسة بأن يكون التكليف بالصلاة مع عدم كون الثوب نجساً، حيث يقال بأن اشتغال الذمة بالتكليف بها معلوم ويكون الشك في الامتثال، وهذا وان كان قابلاً للبحث والنقاش، حيث يقال بانحلال المانعية وجريان البراءة عن مانعية الصلاة في كل من هذين الثوبين في حد ذاتهما، لكن يكفي هذا المقدار في عدم امكان الغاء الخصوصية منه الى ما يكون

٥١٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الشك في التكليف كما لم يعلم بأن الواجب عليه صلاة القصر او التمام، او أنه يحرم عليه شرب هذا الماء او شرب ذاك الماء للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما او غصبته.

وكذا صحيحة محمد بن عيسى عن الرجل (عليه السلام) أنه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة قال إن عرفها ذبحها وأحرقها وإن لم يعرفها قسمها نصفين أبدا حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها^(٤٦٣)، فانه يمكن أن يقال بعدم امكان الغاء الخصوصية عن موردها الى ما لا يحرز كونه مثله في الأهمية.

وكذا صحيحة زرارة "قلت له: إني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك^(٤٦٤)، ونحوها موثقة سماعة قال: سألته عن بول الصبي يصيب الثوب فقال اغسله قلت فإن لم أجد مكانه قال اغسل الثوب كله^(٤٦٥)، فانه يمكن أن يكون الوجه فيهما استصحاب بقاء نجاسة الثوب ما لم يغسل جميع اطراف الثوب فيثبت بذلك بقاء مانعيته عن الصلاة.

وكذا صحيحة الحلبي قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة وأكل ثمنه^(٤٦٦) فان الظاهر خروجها عن مورد البحث، لأن الظاهر أن موردها ليس هو فرض كون اشتباه الذكي بالميتة، مما يجري في كل منهما في حد ذاته الاصل المثبت للتذكية كسوق المسلمين، بل موردها ما مات احدهما حتف انفه، واشتبه مع الذكي

٤٦٣ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص ١٦٩

٤٦٤ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٠٢

٤٦٥ - وسائل الشيعة ج٣ ص ٤٠٢

٤٦٦ - وسائل الشيعة ج١٧ ص ٩٩

فهرس المطالب ٥١٧

لدى الذابح او غيره مع عدم معاملة الذابح مع كليهما معاملة الذكي، ويشهد لما ذكرناه وجود صحيحة أخرى له -التي لا يبعد اتحادها مع الصحيحة الاولى- عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن رجل كان له غنم وبقر، وكان يدرك الذكي منها، فيعزله ويعزل الميتة، ثم إن الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع به، قال يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس^(٤٦٧)، ولا ريب أنه تجري في كل منهما أصالة عدم التذكية.

و هكذا صحيحة علي بن أسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال من نسي صلاة من صلاة يومه واحدة و لم يدر أي صلاة هي صلى ركعتين و ثلاثا و أربعاً^{٤٦٨}، فان الغاء الخصوصية من موردها و هو الشبهة الوجوبية الى الشبهة التحريمية مشكل، و قد سمعت سابقا عن السيد اليزدي "قده" اختصاص جواز الارتكاب بالشبهة التحريمية دون الوجوبية، على أنه يحتمل الخصوصية في وجوب قضاء الفرائض اليومية، لاهميتها، خاصة و أنه على بعض المباني يكون الشك في وجوب قضاء الفريضة بعد سقوط قاعدة الحيلولة مجرى لقاعدة الاشتغال، لما ذكره السيد الحكيم "قده" من أنه يعلم من ثبوت وجوب القضاء في مثل الصلاة و الصيام تعدد المطلوب فيهما، بمعنى انه اذا دخل وقت الصلاة فيتعلق أمر بطبيعي الصلاة و امر باداءه في داخل الوقت^(٤٦٩)، كما يمكن اثبات الوجوب باستصحاب عدم الاتيان، و معه فيشكل التعدي الى غيرها.

فتحصل مما ذكرناه المنع من التمسك بادلة الاصول الترخيضية لاثبات

٤٦٧ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ١٠٠

٤٦٨ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٧٦

٤٦٩ - مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٦٧ مسألة ٤٠

٥١٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الترخيص التخيري، وبذلك تبين عدم تمامية أي من النقضين المذكورين في كلام المحقق العراقي "قده" على مسلك الاقتضاء، وقد يخطر بالبال ورود نقض على المحقق العراقي في ما ادعاه من أن لازم مسلك الاقتضاء جريان الاصل الترخيصي المشروط في كل من اطراف العلم الاجمالي، فنقول ان نزاعه مع أصحاب مسلك الاقتضاء في الاصل النافي للتكليف وأما الاصل المثبت للامتنال، كقاعدة الفراغ والتجاوز فقد مرّ منه أنه لا يتنافى مع حكم العقل بالاشتغال، اذ الامتنال في حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الامتنال اليقيني اعم من الامتنال الحقيقي او التعبدي، ولذا يتعامل في كتابه في فروع العلم الاجمالي مع تلك الاصول معاملة مسلك الاقتضاء، فيعبر عن عدم جريان قاعدة الفراغ في صلاتين علم اجمالاً ببطلان احدهما بمعارضة قاعدة الفراغ فيهما، كما لو كان اصل مصحح طولي في احدهما يرى جريانه بلا معارض، حيث ان وجه منعه من جريان الاصل الترخيصي بلا معارض في بعض اطراف العلم الاجمالي لزوم الدور، لتوقفه على وصول جعل البدل وهو موقوف ايضاً على جريان الاصل، لأن جعل البدل لازم عقلي لجريانه، واين هذا من استفادة جعل البدل من مثل قاعدة الفراغ، فانه مدلول مطابق لها، وحينئذ يورد عليه بأنه لماذا لم يلتزم بجريان قاعدة الفراغ في كل من الصلاتين بنحو مشروط أي مشروطاً باعادة الصلاة الأخرى، فكلما كان جوابه في هذا المثال يكون جواباً عن نقضه على مسلك الاقتضاء في مورد الاصل الترخيصي، ولكن يمكن أن يقال انه بعد العلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين فيعلم اجمالاً بثبوت تكليف في البين باعادة احدى الصلاتين، فتجري قاعدة الاشتغال بالنسبة اليه، وليست قاعدة الفراغ في الصلاة الاولى مثلاً تعبداً بالامتنال بالنسبة اليه، وانما منشأ التعبير بالمعارضة وقبول سلامة الاصل الطولي لو كان هو أنه ان جرى الاصل المصحح في

فهرس المطالب ٥١٩

احدى الصلاتين بلا معارض فهذا يعني جريان قاعدة الاشتغال في الصلاة الأخرى فينحل العلم الاجمالي لاجل قيام منجز تفصيلي في بعض اطرافه، فتدبر..

وكيف كان فالصحيح تمامية مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الاجمالي لوجوب موافقته القطعية عقلا وعقلاء، بينما أن منجزيته لحرمة المخالفة القطعية كانت بنحو العلية عند العقلاء، لكونه نقضا للغرض من التكليف المعلوم بالاجمال عقلاء، وان لم يمتنع ذلك عقلاً كما سبق بيانه، ولذا تنصرف عمومات الاصول المرخصة عن الشمول لكلا طرفي العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة التي تكون اطرافها داخلا تحت ابتلاء المكلف، وأما بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي فنلتزم بأنه يكون موقوفا على عدم جريان الاصل بلا معارض في بعض اطراف العلم الاجمالي، نعم اذا تعلق العلم التفصيلي بتعلق التكليف بعنوان، كما لو قال المولى لعبده "أكرم عالما" وعلم العبد اجمالا بأن زيدا عالم او عمرو، فان وجوب الاحتياط باكرامهما معا بمقتضى قاعدة الاشتغال يكون بنحو العلية في ارتكاز العقلاء، لكون التكليف فيه معلوما، وانما يتمحض الشك في امثاله، والشاهد على ما ذكرناه أنه لو اكرم العبد زيدا ثم علم بأن المولى طلب منه أن يكرم عالما فلا بد من ضم اكرام عمرو اليه، لأنه لا مجال فيه للبراءة عن وجوب اكرام عمرو بعد أن كان الواجب هو جامع اكرام عالم على نحو صرف الوجود فلا يكون الحكم انحلاليا، وأما لو اكرم زيدا ثم علم اجمالا بأن المولى إما امره باكرام زيد او اكرام عمرو فتجري البراءة عن وجوب اكرام عمرو بلا معارض، لخروج وجوب اكرام زيد عن محل الابتلاء بالاتيان به قبل حصول العلم الاجمالي فلا اثر لجريان البراءة عنه.

تنبيهات

ثمرة الاختلاف بين مسلك العلية والاقتضاء

التنبيه الاول: ذكر المحقق النائيني "فده" أنه لا توجد ثمرة عملية للنزاع بين مسلك العلية والاقتضاء في وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي، فانه لو فرض أنه كان في بعض الأطراف أصل ناف للتكليف غير معارض بمثله في الطرف الآخر فالعلم الإجمالي ينحلّ به على مسلك الاقتضاء، ولو لم يكن في الطرف الآخر أصل مثبت للتكليف، لكن هذا الفرض بعيد، بل الظاهر أنه لا يمكن، وقد يتوهم أنّ مثاله العلم الاجمالي ببولية مایع او نجاسة ماء آخر حيث يكون استصحاب الطهارة في الماء معارضا مع أصالة الطهارة في ذلك المایع، بعد عدم تمامية اركان استصحاب الطهارة فيه، فيتساقطان، وتصل النوبة حينئذ إلى أصالة الطهارة في الماء، فتجري بلا معارض، لسقوط أصالة الطهارة في المایع في الرتبة السابقة، وليست أصالة الطهارة في الماء في مرتبة استصحابها فيه لتسقط بسقوطه، لأنها محكومة به، فهي في ظرف جريان الاستصحاب لا تجري، وحينما يصل ظرف جريانها لا يكون لها معارض.

ولكن لا يخفى فساد التوهم، لأنّ تعارض الأصول إنّما هو باعتبار ما هو المجعول فيها، والمجعول في كلّ من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد وهو طهارة مشكوك الطهارة، والمفروض عدم إمكان جعل الطهارة في كلّ من الإناءين، فكلّ من مؤدّى استصحاب الطهارة وقاعدتها في متيقّن الطهارة يعارض مؤدّى قاعدة الطهارة في الإناء الآخر، فيسقط الجميع في عرض واحد، والحاصل أنّ تعارض الأصول إنّما هو باعتبار أنّ المجعول فيها معنى يؤدّي إلى المخالفة العمليّة، فلا بدّ من ملاحظة ما هو المجعول في الأصول

فهرس المطالب ٥٢١

الجارية في أطراف العلم الإجمالي، فان كان المَجْعول فيها معنى يؤدّي إلى المخالفة العمليّة فلا محالة يقع التعارض بينها وتسقط، ولو فرض أنّه كان في أحد الأطراف أصول متعدّدة وفي الطرف الآخر أصل واحد، فانّ الأصل الواحد يعارض جميع تلك الاصول، ولا يلتفت إلى ما بينها من الحكومة واختلاف المراتب بعد اتّحاد المَجْعول فيها وعدم اختلافها في المؤدّي^(٤٧٠).

وقد اورد عليه المحقق العراقي "قده" بأنه لا وجه لانكار ثمرة النزاع بين مسلك العلية والاعتضاء، حيث انه على مسلك الاعتضاء لا بد أن يجري الاصل الطولي النافي للتكليف في احد طرفي العلم الاجمالي بلا معارض، وأما ما ذكره في مثال العلم الاجمالي ببولية مایع او نجاسة ماء آخر، ففيه اولاً: أنه لا محذور في جعل طهارتين طوليتين بنحو لا يكاد اجتماعهما في زمان، بل ورتبة واحدة، فينتج في المقام أن الطهارة الطولية المَجْعولة في الماء في ظرف عدم جريان الطهارة المَجْعولة في الاستصحاب تكون سليمة عن المعارض، وثانياً: مع الإغماض عن هذه الجهة يمكن ان يجعل الشارع دليلين على الطهارة الواحدة المَجْعولة، ويكون أحد الدليلين في مرتبة الدلالة في طول الآخر، بحيث لا يصل النوبة إلى عموم الثاني إلا بعد سقوط العموم الأول ولو بالتعارض^(٤٧١).

وذكر في البحوث أن الجواب الثاني للمحقق العراقي وان كان تاماً، لكن جوابه الاول لا يتم اذا كان مقصود المحقق النائيني "قده" من المَجْعول روح الحكم ومبادئه، فان الحكم الظاهري روحاً ولبّاً واحد في المقام وان تعددت

٤٧٠ - فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٦

٤٧١ - فوائد الاصول ج ٤ ص ٤٨

٥٢٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

مناشئته وملاكاتة^(٤٧٢)، ولا بأس بما افاده.

والمهم أن المحقق النائيني "قده" بنفسه ذكر في بحث ملاقي بعض اطراف الشبهة نكتة جريان اصل الطهارة في الملاقي بالكسر بلا معارض، من أنه لا تصل النوبة اليه الا بعد معارضة اصل الطهارة في الملاقي بالفتح مع اصل الطهارة في عدل الملاقي، وتساقطهما فلا يعقل معارضته مع اصل الطهارة في عدل الملاقي، نعم حيث يبدو منه وجود وجه آخر للحكم بطهارة الملاقي، وهو ما ذكره من أن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي او عدل الملاقي بالفتح يكون مبتلى بتنجز نجاسة الطرف الثاني بمنجز آخر اسبق منه رتبة، وهو العلم الاجمالي بنجاسته او نجاسة الملاقي بالفتح^(٤٧٣)، فلاجل ذلك قد لا يصح جعل التزامه بجريان أصالة الطهارة في الملاقي نقضا على ما ادعاه هنا من أنه لم يجد مثالا يجري اصل مؤمن في احد طرفي العلم الاجمالي ولم يجر في الطرف الآخر اصل منجز عقلي او شرعي، ولكن النكتة التي ذكرها لتقديم الاصل الطولي في الملاقي لا يختص باختلاف مورد الاصل الطولي مع مورد الاصل الحاكم كما في مثال الملاقي، بل تأتي حتى مع وحدة المورد، كما في مثل العلم الاجمالي بنجاسة ماء او ثوب، فان اصالة الحلّ في الماء اصل طولي بالنسبة الى أصالة الطهارة فيه لكون الشك في حلية شربه ناش من الشك في نجاسته، ولا ريب في مغايرة المجعول في أصالة الطهارة والحل.

وكيف كان فحيث ذكر الاصل الطولي الجاري في بعض اطراف العلم الاجمالي، في كلام المحقق النائيني والمحقق العراقي "قدهما" ثمرة النزاع

٤٧٢ - بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٠٩

٤٧٣ - فوائد الاصول ج ٤ ص ٨٣

فهرس المطالب ٥٢٣

بين مسلك العلية والاقضاء فأنكرها المحقق النائيني وقبلها المحقق العراقي،
فينبغي بسط الكلام فيها كأول ثمرة للنزاع بين المسلكين.

الثمرة الاولى: سلامة الاصل الطولي النافي للتكليف

الثمرة الاولى: ما اذا كان يوجد في احد طرفي العلم الاجمالي اصل
طولي نافي للتكليف، فيقال بأنه يجري بلا معارض بناء على مسلك
الاقضاء، ولكن حيث يكون العلم الاجمالي منجزا فيمتنع جريانه بناء على
مسلك العلية، وأما الاصل الطولي المثبت للامثال فلا فرق في القول بجريانه
بين مسلك الاقضاء والعية، فان المحقق العراقي "ره" الذي هو من رموز
مسلك العلية يتمسك بالاصل الطولي عند تعارض الاصول المصححة في
عملين يعلم ببطان احدهما اجمالا، كما لو علم إما ببطان وضوءه لصلاة
الظهر او بطلان وضوءه لصلاة العصر وهو بعد لم يأت بصلاة العصر، حيث
قال بأنه تجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر لكونه اصلا طوليا، بعد تعارض
القاعدة في الوضوئين^(٤٧٤).

فمثال اجراء الاصل الطولي النافي للتكليف ما ذكره الشيخ الاعظم "قده"
في بحث ملاقي بعض اطراف الشبهة من أن العلم بنجاسة الملاقي بالكسر او
عدل الملاقي وان كان موجودا، لكن يجري في الملاقي بالكسر اصل
الطهارة بلا معارض، لكون جريانه في طول معارضة أصالة الطهارة في
الملاقي بالفتح مع أصالة الطهارة في عدله، حيث ان اصل الطهارة في
الملاقي بالفتح اصل سببي حاكم على أصل الطهارة في الملاقي بالكسر، فلا
تصل النوبة اليه الا بعد سقوط اصل الطهارة في الملاقي بالفتح بالمعارضة مع

٥٢٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

اصل الطهارة في عدله، وعليه فلا يدخل في ضمن المعارضة مع اصل الطهارة في عدل الملاقى.

هذا وقد انكر السيد الخوئي "قده" جريان الاصل الطولي واورد نقضاً على القائلين بجريانه بأنه لو علم شخص اجمالاً إما ببطلان وضوءه لصلاة الصبح او ببطلان صلاة الظهر لترك ركن فيها فلا يظن أن يلتزم فقيه بجريان قاعدة الفراغ في صلاة الصبح -بعد تعارض قاعدة الفراغ في الوضوء لها وفي صلاة الظهر- بدعوى أنها اصل طولي لكونها اصلاً مسبباً بالنسبة الى قاعدة الفراغ في الوضوء^(٤٧٥).

ولكن لا وجه لاستبعاده التزام فقيه بذلك، فقد التزم المحقق العراقي "ره" بأنه اذا صلّى الظهر بوضوء ثم أحدث وجدّد وضوء العصر، فعلم إجمالاً إما بفساد صلاته السابقة من جهة فساد وضوئها أو فساد هذا الوضوء الثاني فلا شبهة في تعارض قاعدتي الفراغ بالنسبة إلى وضوئه وتبقى القاعدة بالنسبة إلى الصلاة جارية بلا معارض، نظراً إلى أن الأصل في السبب إذا تساقط بالتعارض يرجع إلى الأصل المسببي، كما هو الشأن في ملاقي الشبهة المحصورة في ظرف يكون العلم الإجمالي بين المسبب وذلك الطرف في طول العلم بين الطرفين كي به يخرج عن المؤثرية في التنجز وإلا فلا مجال لجريان الأصل المسببي في ظرف العلم المنجز ولو كان بلا معارض بناء على المختار من كون العلم علة تامة في المنجزية حتى بالنسبة إلى الموافقة القطعية^(٤٧٦).

ثم لا يخفى أنه على المبنى المختار من جريان الاصول المتوافقة في عرض

٤٧٥ - مصباح الاصول ج٢ ص٤١٨

٤٧٦ - روائع الأمالي في فروع العلم الإجمالي ص ٩٨

فهرس المطالب ٥٢٥

واحد من دون حكومة بعضها على بعض فلا موضوع للبحث عن تقديم الاصل الطولي، وانما ييتني هذا البحث على مبنى المشهور من حكومة الاصل السببي على المسببي والاصل المحرز كالاتصحاب على غير المحرز كالبراءة ولو مع توافقهما في النتيجة، وكيف كان فقد تذكر عدة وجوه لسلامة الاصل الطولي المؤمن عن المعارضة:

الوجه الاول: ما قد يقال من أنه حيث أخذ في موضوع الاصل الطولي عدم جريان الاصل الحاكم عليه فلا يتحقق موضوعه ولا تصل النوبة اليه الا بعد معارضة الاصل الحاكم فيه مع الاصل في الطرف الآخر وتساقطهما، فلا يعقل معارضة الاصل في الطرف الآخر معه، لأن معنى معارضة شيء لشيء آخر مانعته عن تأثير مقتضيه في ايجاده، وبعد كون وجود مقتضي الاصل الطولي -و هو شمول الدليل له بتحقق موضوعه فيه- موقوفا على انعدام الاصل في الطرف الآخر فلا يعقل مانعية هذا الاصل عن تأثير ذلك المقتضي، كما هو واضح.

ولاجل هذا الوجه اختار جمع من الاعلام جريان الاصل الطولي، منهم بعض الاعلام "فده"^(٤٧٧).

وفيه أن المعارضة بين الاصل الحاكم في طرف الاصل الطولي، والاصل في الطرف الآخر عنوان منتزع عن امرين: احدهما: مانعية مقتضي الاول عن الثاني، وثانيهما: مانعية مقتضي الثاني عن الاول، وجريان الاصل الطولي موقوف على الامر الثاني دون الاول، ومن الواضح أن ما يمنع من معارضة الاصل الطولي مع الاصل في الطرف الآخر هو أن يكون جريانه في طول

٥٢٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الامر الاول الذي يعني توقف جريانه على سقوط الاصل في الطرف الآخر كي لا يعقل معارضته معه.

والحاصل أن تحقق مقتضي جريان الاصل الطولي موقوف على سقوط الاصل الحاكم في طرفه فقط، او فقل -على الأصح- انه موقوف على عدم وصوله، ولا يتوقف على سقوط الاصل في الطرف الآخر، وعليه فتتحقق المعارضة بينهما، فان ملاك المعارضة بين الاصلين العلم الاجمالي بكذب دليلي الاصلين لعدم احتمال جريانهما معا ثبوتا، واحتمال جريان كل منهما في حد نفسه، من دون أن يكون دليل جريان احدهما مقدما على الآخر بالورود او الحكومة او التخصيص، فيوجب ذلك تعارضهما في الحجية، وهذا الملاك موجود في المقام.

الوجه الثاني: ما يقال من أن الاصل الطولي متأخر رتبة عن الاصل الحاكم عليه، حيث لا تصل النوبة اليه الا بعد سقوطه، ولما كان هذا الاصل الحاكم مساويا رتبة مع الاصل المؤمن في الطرف الآخر، فيكون الاصل الطولي المتأخر عن اصله الحاكم متأخرا رتبة عن الاصل في الطرف الآخر، لأن المتأخر عن مساوي الشيء متأخر عن ذلك الشيء ايضا.

وقد اعترض عليه السيد الخوئي "قده" بأن الاحكام الشرعية لا ترتب على اختلاف الرتب، ومن هنا يكون الماء الكر معتصما من زمان كرفته، فلا يتنجس بملاقاة النجس ولو كانت الملاقاة مقارنة لزمان حدوث الكرية، ولا يمنع عنه تأخر الاعتصام عن الكرية رتبة تأخر الحكم عن موضوعه.

ولكن يرد عليه أنه لو ثبت أن تحقق مقتضي الاصل الطولي في طول سقوط الاصل في الطرف الآخر فلا يعقل معارضته، فالمهم في الاشكال على هذا الوجه أن نقول **اولاً:** ان كبرى "المتأخر عن مساوي الشيء متأخر عن ذلك

فهرس المطالب ٥٢٧

الشيء" غير تامة، فانه لا بد في التقدم والتأخر الرتبي من وجود ملاك له، ككون شيء مقتضيا لشيء آخر، كالنار بالنسبة الى الحرارة، فيتوقف وجوده على وجوده، او كون شيء مانعا عن وجود شيء، كرتوبة القطنه المانعة عن احتراقها، فيتوقف وجوده على عدمه، فيكون متأخرا عنه رتبة، ومن الواضح أن مجرد ذلك لا يوجب تأخره عما هو متساوٍ مع مقتضيه او مانعه، فتقدم النار على الحرارة بملاك العلية لا يستلزم تقدم الماء -الذي هو مساو رتبة مع النار، لعدم المقتضي للتقدم والتأخر الرتبي بينهما- على الحرارة، لانتفاء ملاك العلية بين الماء والحرارة.

وثانيا: ان ملاك المعارضة بين اصلين كما تقدم هو العلم الاجمالي بكذب دليلهما، لعدم احتمال جعلهما معا ثبوتا، فيوجب ذلك تعارض الدليلين وتساقطهما، وهذا الملاك موجود بين الاصل الطولي في طرفٍ والاصل العرضي في الطرف الآخر، نعم لو كان اختلاف الرتبة بمعنى كون تمامية المقتضي للاصل الطولي موقوفا على انعدام الاصل في الطرف الآخر في رتبة سابقة فمن الواضح أنه بمنع من تحقق المعارضة بينهما، لكن لا وجه لدعواه في المقام.

الوجه الثالث: ما قد يقال من أن المعارضة بين اصلين حيث تكون بمعنى مانعية كل منهما عن جريان الآخر، فلا يعقل معارضة الاصل الطولي مع الاصل في الطرف الآخر، حيث يلزم من مانعية الاصل الطولي عن جريان الاصل في الطرف الآخر عدم مانعيته، وما يلزم من وجوده عدمه محال، توضيح ذلك أنه بمانعيته عن جريان الاصل في الطرف الآخر ينعدم معارض الاصل الحاكم، وبجريان الاصل الحاكم ينعدم الاصل الطولي وبالتالي تزول مانعيته.

٥٢٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وأجاب عنه في البحوث بأن مانعية الاصل الطولي عن جريان الاصل في الطرف الآخر تعني سقوط ذلك الأصل بسبب تمامية مقتضي الأصل الطولي، وحيث ان تماميته فرع سقوط الأصل الحاكم فلا يمكن أن يكون سقوط الاصل في الطرف الآخر بسببها منشأ لرجوع الأصل الحاكم، وانما يمكن جريان الأصل الحاكم عند سقوط الأصل في الطرف الآخر بسبب آخر غير تمامية مقتضي الاصل الطولي^(٤٧٨).

اقول: المهم أن نكتة المعارضة بين الاصلين كما تقدم هي العلم الاجمالي بكذب دليلهما لعدم احتمال جعلهما معا، واحتمال جعل كل منهما في حد ذاته، وهذه النكتة موجودة بين الاصل الطولي وبين الاصل في الطرف الآخر.

الوجه الرابع: ما قد يقال من أنه بناء على المبنى الذي اختاره جماعة منهم المحقق النائيني "قده" في بحث ملاقي بعض الاطراف من أن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر او عدل الملاقي لا يصلح للمنجزية بعد تنجز نجاسة عدل الملاقي بمنجز آخر في رتبة سابقة وهو العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح او عدله، فيقال في المقام ايضا انه بعد تنجز سقوط الاصل في الطرف الآخر بالعلم اجمالي بسقوط الاصل الحاكم او سقوط ذلك الاصل، فالعلم الاجمالي بسقوط الاصل الطولي او الاصل في الطرف الآخر لا يصلح للمنجزية بعد كون العلم الاجمالي الثاني في طول هذا العلم الاجمالي الاول، لكون العلم الثاني فرع تمامية المقتضي للأصل الطولي المتوقف على سقوط الأصل الحاكم بسبب تنجز العلم الإجمالي الأول.

وفيه -مضافا الى عدم تمامية المبنى كما سيأتي توضيحه ان شاء الله تعالى-

فهرس المطالب ٥٢٩

أنه لو تمّ فانما يتمّ لنفي منجزية العلم الاجمالي بالتكليف، لا لنفي المعارضة بسبب العلم الاجمالي بسقوط الدليل، فانا قد بينّا أن نكتة المعارضة منطبقة على المقام.

وأما ما في البحوث من أن العلم الاجمالي بسقوط الاصل الطولي او الاصل في الطرف الآخر ليس في طول تنجيز العلم الاجمالي الاول للطرف المشترك بين العلمين وهو سقوط الاصل في الطرف الآخر، وانما هو في طول تنجيز العلم الاول لطرفه المختص وهو سقوط الاصل الحاكم، اذ به يتم المقتضي لجريان الاصل الطولي، فهو لا يخلو عن كونه اشكالا على المبني، اذ الامر في اشباهه كما في ملاقي بعض الاطراف ايضا كذلك فان نجاسة الملاقي في طول نجاسة الملاقي لا عدل الملاقي.

الوجه الخامس: ما قد يقال من أن تعارض الأصلين يختص بما اذا لزم من الالتزام بكليهما الترخيص في المخالفة القطعية ومن إجراء أحدهما دون الآخر الترجيح بلا مرجح، فإذا وجد في أحدهما محذور آخر مستقل، وراء محذور الترجيح بلا مرجح فليس الأصلان متساويين محذورا، لأن مورد المحذور المستقل لا يمكن الأخذ به بحسب الفرض ولو أريد الترجيح بلا مرجح فلا معنى للمعارضة بينهما بل يتعين مورد المحذور المستقل للسقوط عند دوران الامر بينه وبين جريان الاصل الآخر.

ففي المقام الالتزام بجريان الأصل في الطرف الآخر تقديمه له على الأصل الطولي ينحصر محذوره بالترجيح بلا مرجح، وأما الأصل الطولي فبقطع النظر عن محذور الترجيح بلا مرجح يستحيل جريانه عند دوران الامر بينه وبين الاصل في الطرف الآخر، وذلك لأنه إذا بني على إسقاط الأصل في الطرف الآخر في مقابل معارضه، لفرض عدم المحذور في الترجيح بلا مرجح، يدور

٥٣٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الأمر حينئذ بين تقديم الأصل الطولي عليه أو تقديم الأصل الحاكم عليه، وفي هذه الحالة يكون اختيار الأصل الطولي للتقديم بدلا عن الأصل الحاكم عليه واجدا لمحدور آخر غير محذور الترجيح بلا مرجح وهو محذور تقديم المحكوم على حاكمه في مقام الاجراء.

ونتيجة ذلك عدم إمكان إيقاع المعارضة بين الأصل الطولي والأصل في الطرف الآخر، وعليه فلا بد من اخراج الأصل الطولي عن طرفية المعارضة وبعد تعارض الاصل الحاكم مع الاصل في الطرف الآخر وتساقطهما تصل النوبة الى الاصل الطولي.

وذكر في البحوث أن هذا الوجه لسلامة الأصل الطولي عن المعارضة تامّ فنيّاً، نعم يمكن ردّه بدعوى أن الارتكازات العرفية التي هي المقياس في تشخيص المعارضة بين إطلاقات دليل الأصل لا تساعد على مثل هذه المدافعة، بل النظر العرفي الذي هو المحكم في حجية الظهور وفي تمييزه يرى المعارضة بين إطلاق دليل الأصل في شمول الأصل الطولي وبين إطلاقه في شمول الأصل العرضي في الطرف الآخر^(٤٧٩).

اقول: بل هذا الوجه غير تامّ فنياً، فانه ان كان المحذور المستقل في الاصل الطولي يوجب الجزم بعدم جريانه فلا معنى لوصول النوبة الى اجراءه بعد تعارض الاصل الحاكم فيه مع الاصل في الطرف الآخر، وان لم يكن يوجب الجزم بعدم جريانه فمجرد وجود محذورين في تقديمه على الاصل في الطرف الآخر لا يرفع المعارضة بينه وبين ذلك الاصل، نظير ما لو علمنا بنجاسة اناء كبير او انائين صغيرين، فان ابتلاء اصل الطهارة في الاناء الكبير بمحذورين: محذور العلم الاجمالي بنجاسته او نجاسة الاناء الصغير الاول،

فهرس المطالب ٥٣١

وفي الطرف الآخر، ومحذور العلم الاجمالي بنجاسته او نجاسة الاناء الصغير الثاني لا يوجب عدم معارضته مع أصالة الطهارة في الانائين الصغيرين، بعد أن كان ضابط التعارض منطبقا عليه وهو شمول دليل اصل الطهارة لكل من الاناء الكبير والانائين الصغيرين، والعلم بعدم جعل اصل الطهارة للجميع وتعيين جعله لكل من الاناء الكبير او الانائين الصغيرين يكون من التمسك بالدليل بلا معيّن ولا يكفي ترجيح احد الطرفين بمرجح ظني، فان الظن لا يغني من الحق شيئا.

الوجه السادس: ما في تعليقة البحوث من أن التعارض معناه انتفاء فعلية الحجية في الدليلين مع تمامية مقتضيتها لكل منهما أي ان مقتضي الحجية في كل منهما يمنع عن فعليتها في الآخر.

وحيث إذا كان مقتضي الحجية لأحد الدليلين متوقفا على تمامية مقتضي الآخر استحال ان يكون ذلك الدليل معارضا معه، لأن المعارضة كما تقدم تعني مانعية مقتضي كل من المتعارضين عن تأثير مقتضي الآخر في الحجية، فإذا كان أحد المقتضيين في طول الآخر استحال ان يكون مانعا عن تأثيره لأن المانع في عرض المقتضي ويستحيل ان يكون معلولا له، وإلا كان كل من المانع والممنوع معلولا لشيء واحد وهو محال.

ويترتب على ذلك استحالة معارضة الأصل الطولي مع الأصل في الطرف الآخر، لأن جريانه في طول عدم فعلية الحجية للأصل الحاكم عليه وعدم فعلية الحجية للأصل الحاكم متوقف على تمامية المقتضي للأصل في الطرف الآخر فيكون تمامية مقتضي الأصل الطولي متوقفا على تمامية مقتضي الأصل في الطرف الآخر، فيستحيل أن يكون مانعا عن تأثيره، ومع عدم التمانع بين المقتضيين يستحيل التعارض بين الأصلين.

٥٣٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ويمكن تقرير هذا الوجه ببيان آخر، وهو أن الأصل في الطرف الآخر يستحيل ان يعارض الأصل الطولي لأن معنى معارضته له مانعية مقتضيه عن مقتضى الأصل الطولي مع أن المفروض ان مقتضى الأصل في الطرف الآخر علة وجود المقتضى للأصل الطولي فيكون مقتضيا لمقتضاه أيضا لأن علة العلة علة في النهاية والعلة يستحيل ان تكون مانعة عن اقتضاء معلولها. والجواب عنه كما ذكره بنفسه أن مقتضى الاصل الطولي وهو شمول الخطاب له متحقق وانما مقتضى الاصل في الطرف الآخر يرفع مانعه وهو فعلية حجية الاصل الحاكم، فلم يلزم محذور كون شيء واحد مقتضيا لشيء ومانعا عنه.

الوجه السابع: ما في تعليقة البحوث ايضا من أنه بناء على وجود دليل لفظي لحجية الظهور، فحيث ان شمول دليل حجية الظهور لظهور خطاب الاصل الحاكم في طرف يوجد فيه الاصل الطولي وظهور خطاب الاصل في الطرف الآخر موجب للترخيص في المخالفة القطعية وهذا خلاف المرتكز العقلائي فيوجب ذلك اجمالا في دليل حجية الظهور وفي طول هذا الاجمال يتحقق موضوع جديد لدليل حجية الظهور وهو ظهور خطاب الاصل الطولي في شموله لطرف معين، حيث تحقق موضوعه -و هو الشك الذي لم يصل الى المكلف جريان الاصل الحاكم فيه- بعد ذلك الاجمال، فلا يعقل مانعية اقتضاء هذا الظهور للحجية عن حجية ظهور خطاب الاصل في الطرف الآخر، بلحاظ شمول دليل الحجية لهما، بعد أن كان تحقق هذا الظهور فرع عدم شمول دليل حجية الظهور لظهور خطاب الاصل في الطرف الآخر ذاتا لابتلائه بالاجمال.

واجاب عنه بأننا إذا قبلنا اباة الارتكازات العرفية عن قبول سلامة الأصل

فهرس المطالب ٥٣٣

الطولي عن المعارضة فلا ينعقد اطلاق في الدليل اللفظي على حجية الظهور لشمول الأصل الطولي، بعد كونه إمضاء لبناء العقلاء، وليس تأسيسيا.

اقول: **اولا:** ان فرض وجود دليل لفظي على حجية الظهور بنحو يكون له اطلاق يقتضي الشمول لمثل المقام، ويكون هذا الظهور الاطلاقي قطعي الحجية فرض محض لا واقع له.

وثانيا: ان تحقق الظهور في خطاب الاصل الطولي موقوف على اجمال دليل حجية الظهور بالنسبة الى خطاب الاصل الحاكم دون الاصل في الطرف الآخر، فلا طولية بينهما، وحينئذ فنكتة اجمال دليل حجية الظهور حيث تكون هي المعارضة والمعارضة موجودة بينهما فيصير دليل حجية الظهور مجملا بالنسبة الى ظهور الاصل العرضي ايضا.

وثالثا: ان هذا الوجه لا يتم في ما كان الاصل الطولي مسانخا مع الاصل العرضي في الطرف الآخر، كما في مثال اصل الطهارة في الملاقي حيث انه مسانخ مع اصل الطهارة في عدل الملاقي، او مثال العلم الاجمالي بنجاسة ماء مستصحب الطهارة او ماء توارد فيه حالة الطهارة والنجاسة فلم يجز فيه استصحاب الطهارة، حيث ان اصل الطهارة في الاول وان كان اصلا طوليا لكنه مسانخ مع الاصل في الطرف الآخر، فلا ينعقد لخطابه المشترك ظهور في الاصل الطولي، كما هو حال كل خطاب مشترك.

فتحصل عدم تمامية أي من هذه الوجوه لجريان الاصل الطولي بلا معارض، بل قد حكي عن المحقق النائيني "قده" وجه للمنع من جريان الأصل الطولي وهو أن جريانه حيث يكون في طول سقوط الأصل الترخيصي الحاكم عليه، وسقوط ذلك الأصل يكون في طول منجزية العلم الإجمالي، فإذا جرى هذا الأصل الطولي أوجب انحلال العلم الإجمالي وارتفاع منجزيته

٥٣٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

التي كانت هي السبب في سقوط ذلك الأصل الحاكم، وهذا يعني انه يلزم من جريان الأصل الطولي عدم جريانه وارتفاع موضوعه وهو محال. واجيب عنه بأن الأصل الطولي انما يرفع منجزية العلم الإجمالي بالنسبة الى الموافقة القطعية، وما كان موجبا لسقوط الأصل الحاكم عليه هو منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية وكون جريان الاصل العرضي في طرفٍ معيّنٍ منهما ترجيحاً بلا مرجح.

ثم انه يمكن استثناء فرض واحد من طرفية الاصل الطولي للمعارضة، وهو ما اذا كان في الطرف الآخر للعلم الاجمالي مانع يوجب العلم بعدم جريان الاصل المؤمن فيه تفصيلاً، فيوجب ذلك جريان الاصل الطولي بلا معارض، مثال ذلك ملاقي بعض اطراف الشبهة فيما لم يحتمل في عدل الملاقي أية مزية ثبوتية توجب أن يختار الشارع جعل أصالة الطهارة فيه دون الملاقي بالفتح، كما لو علم اجمالاً بنجاسة احد مائتين وحصل ملاق لاحدهما ولم يكن احتمال كون الملاقي بالفتح هو النجس المعلوم بالاجمال اقوى فانه لا يحتمل ثبوتاً جعل اصل الطهارة في عدل الملاقي، ولكن احتمال جعله في الملاقي بالكسر عرفي فيمكن التمسك بعموم دليله بالنسبة اليه، هذا مضافاً الى أننا عرفنا من مثل موثقة سماعة "في انائين وقع في احدهما قدر قال يهريقهما ويتيمم" عدم جريان اصالة الطهارة في المائتين المشتبهين وما شابههما فتجري أصالة الطهارة في ملاقي احدهما بلا معارض، بل هذا البيان تامّ حتى لو قلنا بما هو الصحيح من جريان الاصول المتوافقة جميعاً من دون أية طولية بينهما.

تفصيل السيد الخوئي "قده" في جريان الاصل الطولي

ان السيد الخوئي "قده" التزم بسلامة الاصل الطولي عن المعارضة فيما اذا

فهرس المطالب ٥٣٥

كان الطرف الآخر مجرى لاصل عقلي او شرعي طولي منجز للتكليف من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب، كما اذا علم اجمالا بنقصان ركعة من صلاة المغرب او عدم الاتيان بصلاة العصر حيث ذكر أن قاعدة الفراغ في المغرب وقاعدة الحيلولة في العصر تسقطان بالمعارضة، ويرجع الى استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوكة في المغرب وأصالة البراءة من وجوب قضاء صلاة العصر^(٤٨٠).

اقول: تارة يتكلم وفق مسلك الاقتضاء وأخرى وفق مسلك العلية.

أما بناء على مسلك الاقتضاء، فلا وجه لاجراج البراءة عن وجوب قضاء صلاة العصر عن طرفية المعارضة مع قاعدة الفراغ في صلاة المغرب، وحينئذ فبعد سقوط الاصول المؤمنة الشرعية وجريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال في صلاة المغرب، يكون المرجع الحكم العقلي والعقلاني في مورد العلم الاجمالي الذي قام على احد طرفيه منجز تفصيلي، والصحيح أنه يشترط في منجزية العلم الاجمالي بالتكليف كونه سببا لتنجز هذا التكليف في أي طرف كان، ومع وجود المنجز التفصيلي في احد طرفيه فيستند تنجز التكليف المعلوم بالاجمال على تقدير كونه في ذلك الطرف الى هذا المنجز التفصيلي دون العلم الاجمالي، فيكون هذا العلم الاجمالي من حيث تنجز الواقع بحكم العدم، فلا يوجد مانع عن جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر، وهذه الدعوى اثبتت اولاً من قبل اصحاب مسلك العلية كالمحقق العراقي "قده" وهي دعوى وجدانية وليست برهانية، لامكان استناد تنجز الواقع على تقدير كونه في الطرف الذي قام عليه المنجز التفصيلي الى كل من العلم الاجمالي والمنجز التفصيلي، فمآلها الى مصادرة وجدانية في كون

٥٣٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

هذا العلم الاجمالي من حيث اثر تنجيز الواقع بحكم العدم، الا أنه لا يبعد تمامية هذه الدعوى من ناحية المرتكزات العقلائية، فلا يرى العقلاء هذا العلم الاجمالي منجزا للتكليف على تقدير كونه في الطرف الذي لم يقم عليه المنجز التفصيلي، وعليه فلا يتم ما في البحوث من انكار هذه الدعوى والالتزام بمنجزية هذا العلم الاجمالي، لو لم يجر اصل مؤمن بلا معارض في بعض اطرافه.

فعلى ما ذكره في البحوث يكون العلم الاجمالي منجزا للطرف الآخر بناء على كون العلم الاجمالي منجزا بالنسبة الى الموافقة القطعية، ولكن بناء على ما ذكرناه فتجري البراءة العقلية -على القول بها حتى في الشبهات الموضوعية مطلقا او مشروطا بالفحص- او تجري البراءة العقلائية، كما هو المختار عن وجوب قضاء صلاة العصر، نعم بناء على مسلك حق الطاعة ومنجزية احتمال التكليف للمولى الحقيقي وان لم يكن العلم الاجمالي منجزا لأكثر من الجامع دون خصوصية الطرفين كما هو مختار البحوث فلا بد من الاحتياط بقضاء صلاة العصر لسقوط الاصل المؤمن الشرعي فيه، ولا يوجد في الخطابات الشرعية ما يكون مساوقا للبراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، بحيث لا تتعارض في اطراف العلم الاجمالي.

نعم نقل في البحوث عن السيد الخوئي "قده" مثلا آخر، وهو العلم الإجمالي بزيادة ركوع في الصلاة السابقة أو نقيصة في ركوع الصلاة التي بيده بعد تجاوز المحل فان قاعدة الفراغ في الأولى مع قاعدة التجاوز في الثانية تتساقطان وتصل النوبة إلى استصحاب عدم الزيادة في الصلاة السابقة المثبت لصحتها واستصحاب عدم الإتيان بركوع الصلاة التي بيده المثبت

فهرس المطالب ٥٣٧

للبطلان^(٤٨١)، ففي هذا المثال يكون المرجع في كلتا الصلاتين بعد تعارض
الاصول المصححة فيهما قاعدة الاشتغال.

ولا يخفى أنه لا بد أن يفرض في هذا المثال كون الصلاتين غير مترتبتين،
كمن اتى بصلاة الظهر الأدائية ثم اشتغل بصلاة ظهر قضائية، وفي اثناءها
وبعد مضي المحل الذكري للركوع وقبل تجاوز محله الركني حصل له العلم
الاجمالي المذكور، حيث يأتي فيه كلام السيد الخوئي "قده" من تعارض
قاعدة الفراغ في الاولى مع قاعدة التجاوز في الثانية، قم جريان استصحاب
عدم الزيادة في الاولى بلا معارض، وأما اذا كانت الصلاتان مترتبتين، كما اذا
علم المكلف بأنه إما زاد ركوعا في صلاة ظهره او نقص ركوعا من صلاة
عصره، فلا تتعارض فيه الاصول في غالب الفروض، حيث ان للمسألة ثلاث
صور:

الصورة الاولى: ما اذا كان العلم الاجمالي بعد صلاة العصر فبناء على
المختار من ان من اتى بالعصر قبل الظهر الصحيح احتسب له ظهرا،
بمقتضى قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة: اذا نسيت الظهر حتى
صليت العصر فذكرتها وانت في الصلاة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل
العصر فانما هي اربع مكان اربع^(٤٨٢)، فيعلم بأنه قد امتثل الامر بالظهر جزما -
و لو ببركة جريان قاعدة الفراغ في احدى الصلاتين لا بعينها فيما اذا احتمل
بطلان كليهما- ولم يمتثل الامر بالعصر كذلك، فيعيد صلاة العصر، وبناء
على مسلك المشهور من عدم قبول هذه الصحيحة بالنسبة الى ما بعد الفراغ
من الصلاة فتتعارض الاصول المصححة في الصلاتين، ولكنه يكفي أن يأتي

٤٨١ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٢١١

٤٨٢ - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٢٩١

٥٣٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بصلاة واحدة بنية ما في الذمة .

نعم لو بدلنا المثال الى مثال صلاة المغرب والعشاء، بأن علم اجمالا إما بزيادة ركوع في المغرب او نقصانه في العشاء بعد الفراغ عنهما، فلا بد من اعادة كلتا الصلاتين، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه بعد تعارض قاعدة الفراغ فيهما تصل النوبة الى استصحاب عدم زيادة الركوع في المغرب فيحكم بصحتها وعدم الاتيان بركوع العشاء فيحكم ببطلانها^(٤٨٣)، ففيه أن قاعدة التجاوز ايضا خطاب مختص بصلاة العشاء لأنها لا تجري في موارد الشك في الزيادة .

ودعوى (أنه حيث تكون قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز في رتبة واحدة فتتعارضان مع قاعدة الفراغ في المغرب وتصل النوبة الى الاصل الطولي المؤمن في المغرب وهو استصحاب عدم الزيادة والاصل المنجز الطولي في العشاء وهو استصحاب عدم الاتيان بالركوع الواجب) غير متجهة، فانه - مضافا الى أن الصحيح كون المدار في التقديم على الخطاب المختص دون الاصل الطولي- أنا لا نلتزم بكون الاستصحاب اصلا طوليا بالنسبة الى قاعدة الفراغ -حتى لو اعترفنا بالطولية بين الاصول المتوافقة- لأن تقديمها على الاستصحاب النافي للامثال انما هو بنكتة الاختصية عرفا كما ذكره بنفسه في محله، لا بنكتة الحكومة، فلا وجه لتقديمها على الاستصحاب المثبت للامثال، بل يجريان في عرض واحد.

الصورة الثانية: ما اذا حصل العلم الاجمالي في اثناء صلاة العصر ولكن بعد فوت المحل الركني للركوع كما لو كان بعد الدخول في السجدة

فهرس المطالب ٥٣٩

الثانية، فيعلم بطلانها عصرا، اذ لو بطلت الصلاة الاولى بزيادة ركوع وجب العدول بهذه الصلاة الى الظهر ولم تصحّ عصرا لفقدان الترتيب، وان صحت تلك الصلاة فهذه الصلاة باطلة لفقدان الركوع، وعليه فلا اثر لجريان قاعدة التجاوز في ركوع هذه الصلاة او قاعدة الفراغ في ما أتى به من هذه الصلاة، فتجري قاعدة الفراغ واستصحاب عدم الزيادة في الصلاة الاولى بلا معارض، بلا فرق في ذلك بين مسلك العلية او الاقتضاء كما هو ظاهر، هذا ولو احتمل زيادة ركوع الاولى ونقيصة ركوع الثانية معا يمكنه احراز صحة احدهما لا بعينها لكي تقع ظهرا صحيحا باجراء قاعدة الفراغ فيها، فيكون بحكم ما لو علم بصحة احدهما اجمالا.

الصورة الثالثة: لو حصل له العلم الاجمالي المذكور قبل فوت المحل الركني من ركوع صلاة العصر، بأن لم يدخل بعد في السجدة الثانية، والظاهر ان هذه الصورة هي المفروض في المثال الذي نقله في البحوث عن السيد الخوئي "قده"، حيث فرض انحصار الاصل المصحح فيه بقاعدة التجاوز دون الفراغ، فنقول: الظاهر لغوية جريان قاعدة التجاوز في ركوع هذه الصلاة، اذ اثرها مضيه في هذه الصلاة عصرا بلا تدارك الركوع، والمفروض أنه يعلم بطلانها عصرا حينئذ كما تبين وجهه مما ذكرناه في الصورة الثانية، واجراء قاعدة التجاوز بلحاظ جواز العدول بها الى الظهر بدون تدارك ركوع لا يحقق المعارضة بينه وبين الاصل المصحح في صلاة الظهر، اذ لا يلزم من جريانها معا الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف، على أن قاعدة الفراغ رافع لموضوع الحاجة الى العدول شرعا فتكون حاکمة على قاعدة التجاوز الجارية في صلاة العصر لغرض العدول بها الى الظهر، بل لا حاجة اليها وجدانا اذا علم بعدم الخلل في كلتا الصلاتين، فانه لو اتم الصلاة

٥٤٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الثانية بنية الظهر احرز اتيانه بصلاة الظهر وجدانا إما بالصلاة الاولى او الثانية، بل ولو تدارك الركوع فلا يجديه في امتثال صلاة الظهر، فانه ان كانت صلاته الاولى صحيحة فلا يبقى محل للعدول في الصلاة الثانية، وان كانت الاولى باطلة بأن كان الخلل المعلوم بالاجمال فيها فلم يكن خلل في الثانية، فبطلت بزيادة الركوع.

وحيث كان جريان قاعدة التجاوز في الصلاة الثانية لغوا لا اثر له فتجري قاعدة الفراغ واستصحاب عدم زيادة الركوع في صلاة الظهر بلا معارض حتى على مسلك الاقتضاء، ويتدارك ركوع هذه الصلاة الثانية وتجزيه عصرا ظاهرا كما تجزيه الصلاة الاولى ظهرا ظاهرا.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام أن ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه اذا علم بانه إما زاد ركوعا في الصلاة الاولى او نقص ركوعا من الصلاة الثانية التي بيده من أنه بعد تعارض قاعدة الفراغ في الاولى مع قاعدة التجاوز في الثانية ثم جريان استصحاب عدم زيادة الركوع في الاولى هو الصحيح، ولكن بتقريب آخر، وهو أن التعارض يكون بين الاصل المصحح المطلق في الصلاة الاولى مع قاعدة التجاوز في الصلاة الثانية، ولكن يوجد مصداق آخر للاصل المصحح في الصلاة الاولى من غير فرق بين قاعدة الفراغ فيها او استصحاب عدم زيادة الركوع، وهو الاصل المصحح المقيّد بجريان الاصل المنجز في الصلاة الثانية، وهذا الاصل ليس له معارض ابدا، حيث لا يلزم من الجمع بينه وبين أي اصل مؤمن في الصلاة الثانية ترخيص في المخالفة القطعية، فيجري هذا الاصل على مسلك الاقتضاء ايضا^(٤٨٤).

فهرس المطالب ٥٤١

وفيه أولاً: ان الاصل المصحح المقيد ليس فردا آخر لدليل الاصل المصحح، فان الصلاة الاولى ليست مصداقا لفردين من قاعدة الفراغ او استصحاب عدم الزيادة، فان موضوع قاعدة الفراغ مثلا الشك في صحة الصلاة الاولى وهو شك واحد فيكون المحمول وهو التعبد بالصحة واحدا ايضا، وما ذكر ليس الا تقييدا لنفس الاصل المصحح المطلق، وحينئذ نقول انه مرّ أنه يوجد -بنكته المناقضة العقلائية في الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال- مدلول التزامي عقلائي للخطاب المختص بكل طرف من اطراف العلم الاجمالي وهو لزوم الاحتياط في الطرف الآخر، وعليه فالمدلول الالتزامي لقاعدة التجاوز في الصلاة الثانية لزوم الاحتياط باعادة الصلاة الاولى فيتعارض مع الاصل المصحح في الصلاة الاولى بأصله لا باطلاقه فقط، للمناقضة بينهما.

على أنه كما مر في جملة الاشكالات على استفادة الترخيص التخيري من الاطلاقات، ان فهم مثل هذا الاصل المقيد من الخطاب المطلق للاصول العملية يحتاج الى مؤونة وقرينة زائدة لا يساعد عليها العرف، نظير استفادة الحجية التخيرية من اطلاق دليل الحجية، حيث لا يراها العرف مدلولا تضمنيا للخطاب المطلق.

وثانيا: لو فرض كون الاصل المصحح المقيد فردا آخر مستفادا من دليل الاصل، فنقول انه لا مرجح لجريان الاصل المصحح المقيد في الصلاة الاولى، فلماذا لا يجري الاصل المصحح المقيد في الصلاة الثانية، بعد كون الصلاة الاولى ايضا مجرىً لمنجز تفصيلي طولي، وهو قاعدة الاشتغال، فان جريان الاول يكون ترجيحا بلا مرجح، وجريانهما معا محال، اذ يلزم من وجودهما عدمهما، وجريان الاصل المصحح في الصلاة الاولى مقيدا بجريان

٥٤٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الاصل المنجز الشرعي في الصلاة الثانية وهو استصحاب عدم الاتيان بالركوع، معارض بجريان الاصل المصحح في الثانية مقيدا بجريان قاعدة الاشتغال في الصلاة الاولى.

نعم لو بدل هذا الفرع بفرع آخر، وهو ما لو علم في وقت صلاة المغرب إما بنقصان ركعة من صلاة المغرب او فوت صلاة العصر فقد يقال بأنه لا يرد عليه هذا الاشكال الثاني، حيث ان وجوب قضاء صلاة العصر لا يكون مجرى لمنجز تفصيلي عقلي او شرعي بخلاف صلاة المغرب فيكون الاصل المؤمن عن وجوب قضاء العصر من قاعدة حيلولة او اصل البراءة مقيدا بجريان المنجز التفصيلي في صلاة المغرب بلا معارض.

ولكن نقول فيه ايضا بأن معارضه الاصل المصحح في صلاة المغرب مقيدا باحد نحوين:

١- كونه مقيدا بجريان حق الطاعة في قضاء العصر، ومعه فيكون الاصل المؤمن عن قضاء العصر المقيد بجريان الاصل المنجز في المغرب مستلزما للمحال، حيث ان الجريان الفعلي لهذا الاصل المؤمن يتوقف على وجود اصل منجز في المغرب ووجود هذا الاصل المنجز في المغرب يتوقف على أن لا يجري فيها الاصل المصحح المقيد بجريان حق الطاعة في قضاء العصر، وهو متوقف على الجريان الفعلي للاصل المؤمن عن وجوب قضاءه حتى يكون رافعا لحق الطاعة فيه.

٢- كونه مقيدا بعدم الجريان الفعلي للاصل المؤمن الشرعي في قضاء العصر، وحينئذ فيكون الاصل المؤمن المقيد في قضاء العصر مستلزما للمحال، حيث ان جريانه الفعلي موقوف على المنجز في المغرب ووجود المنجز فيها يكون موقوفا على عدم جريان الاصل المصحح فيها، وعدم جريانه يكون موقوفا على جريان الاصل المؤمن في قضاء العصر، فيتوقف

فهرس المطالب ٥٤٣

جريان الاصل المؤمن في قضاء العصر على نفسه، ولا يلزم هذا المحال من جعل احد الاصلين المقيدين بعينه وانما يلزم من الجمع بينهما وهذا يوجب المعارضة في دليلهما.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن الصحيح كون الاصل الطولي المؤمن في احد طرفي العلم الاجمالي طرف للمعارضة مع الاصل المؤمن العرضي في الطرف الآخر، وان كان الاصل الطولي في هذا الطرف الثاني منجزا للتكليف، نعم ان كان الطرف الاول مجري للبراءة العقلية او العقلائية في حد ذاته مع قطع النظر عن العلم الاجمالي جرت البراءة فيه والا جرت قاعدة الاشتغال.

هذا كله على المسلك المختار وهو مسلك الاقتضاء، وأما على مسلك العلية فيقال في مثال العلم الاجمالي في وقت صلاة المغرب بنقصان ركعة منها او ترك صلاة العصر - كما يظهر من البحوث^(٤٨٥) - بعدم جريان قاعدة الفراغ في صلاة المغرب جزماً، حتى بعد انحلال العلم الاجمالي حكماً بجريان الاصل المنجز للتكليف فيها، لأنه يلزم من جريان قاعدة الفراغ في المغرب عدم جريان الاصل المنجز فيها فيزول بذلك المانع عن منجزية العلم الاجمالي، ومع منجزيته لا يبقى مجال على مسلك العلية لجريان الاصل المؤمن كقاعدة الفراغ ولو في بعض اطراف العلم الاجمالي فهو مما يلزم من وجوده عدمه فيكون محالاً، وعليه فتجري جميع الاصول المؤمنة في قضاء صلاة العصر، وهذا يعني صيرورة نتيجة مسلك الاقتضاء في هذا الفرع اشد من نتيجة مسلك العلية.

ولكن يمكن أن يقال بأنه على مسلك العلية حسب تقريب المحقق

٥٤٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

العراقي "ره" لا مانع من جريان الاصل المحرز للامثال في احد اطراف العلم الاجمالي، لكون مدلوله المطابقي جعل البدل اي التعبد الظاهري بامثال التكليف بخلاف الاصل النافي للتكليف في الطرف الآخر، فانه يتوقف جريانه على وصول جعل البدل ووصوله دوري كما ادعاه المحقق العراقي "ره"، وعليه فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في المغرب، بخلاف البراءة عن وجوب قضاء العصر، نعم لو قلنا بأن قاعدة الحيلولة ايضا تعبد بالامثال وليست مجرد مؤمن عن وجوب القضاء تعارضت مع قاعدة الفراغ ووجب الاحتياط باعادة المغرب ايضا.

وهكذا ذكر في البحوث في مثال العلم الاجمالي بزيادة ركوع في الصلاة السابقة او نقصان ركوع في الصلاة التي بيده بأنه على مسلك العلية تجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر فضلا عن استصحاب عدم زيادة الركوع فيها، وذلك لعدم منجزية العلم الإجمالي بعد وجود منجز تفصيلي في أحد الطرفين وهو قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم الاتيان بالركوع في صلاة العصر، حيث يستحيل جريان قاعدة التجاوز فيها، اذ لو فرض عدم جريان الاصل المنجز في صلاة العصر، كان العلم الاجمالي منجزا على نحو العلية، فيستحيل جريان الاصل الترخيصي ولو في بعض اطرافه ومنه قاعدة التجاوز، ولو فرض جريان الاصل المنجز فيها فيكون مساوقا للقطع بعدم جريان الاصل الحاكم عليه وهو قاعدة التجاوز.

لا يقال: نحن نعكس الأمر، فنقول بأن جريان الأصل المنجز في صلاة العصر في طول منجزية العلم الإجمالي المانعة عن جريان الأصل الترخيصي الحاكم على ذلك الاصل المنجز فيستحيل أن يكون علة لعدم منجزية العلم الاجمالي.

فانه يقال: حلّ هذا التوقف من الجانبين انما يكون بما ذكرناه مرارا في

فهرس المطالب ٥٤٥

أمثال المقام من أن جريان الأصل المنجز في صلاة العصر متوقف على منجزية العلم الإجمالي مع قطع النظر عن جريان ذلك الاصل المنجز، أي متوقف على قضية شرطية وهي أنه لو لم يجر الاصل المنجز لكان العلم الاجمالي منجزاً، وهذه القضية الشرطية ثابتة حتى لو لم يكن العلم الاجمالي منجزاً بالفعل لجريان الاصل المنجز، ومع جريان الاصل المنجز الموجب لعدم منجزية العلم الاجمالي بالفعل يجري الأصل الترخيصي في صلاة الظهر بلا محذور، وهذه نتيجة غريبة صار الامر على مسلك الاقتضاء اشدّ فيها من مسلك العلية^(٤٨٦).

وفيه اولاً: ما مرّ من أن مسلك العلية لا يمنع من جريان الاصل المثبت للامتنال في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي في حد ذاته، فلا يختلف مسلك العلية والاقتضاء في جريان الاصل المصحح للامتنال اذا كان بلا معارض وعدم جريانه مع الابتلاء بالمعارض، فلا وجه لدعوى امتناع جريان قاعدة التجاوز في الصلاة الثانية على مسلك العلية، نعم من يقبل جريان الاصل الطولي فيمكنه اجراء استصحاب عدم زيادة الركوع في الاولى بناء على كونه اصلاً طولياً، كما مرّ عن المحقق العراقي "ره" أنه لو علم إما ببطلان وضوءه لصلاة الظهر او بطلان وضوءه لصلاة العصر وهو بعد لم يأت بصلاة العصر، حيث قال بأنه تجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر لكونه اصلاً طولياً، بعد تعارض القاعدة في الوضوئين^(٤٨٧).

وثانياً: ان جريان المنجز التفصيلي بسقوط الاصل المصحح الحاكم لا

٤٨٦ - بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٢١١

٤٨٧ - روابع الامالي في فروع العلم الاجمالي ص ٩٨ ونظيره ص ٤٨

٥٤٦ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

يختص بالصلاة الثانية، بل يمكن جريانه بسقوط الاصلين المصححين الحاكمين في الصلاة الأولى، فلا معيّن لانحلال العلم الاجمالي حكما بالاول وجريان الاصل المصحح في صلاة الظهر بعد امكان العكس وهذا يوجب المعارضة بين تلك الاصول جميعا، الا لمن يقبل كبرى سلامة الاصل الطولي مطلقا، ويرى كون الاستصحاب المصحح للامثال في طول قاعدة الفراغ، لا في عرضه، ولكن الكبرى والصغرى ممنوعتان.

الثمرة الثانية: جريان الخطاب المختص على القول بالاقضاء دون

العلية

الثمرة الثانية: انه لو كان يوجد خطاب مختص ببعض اطراف العلم الاجمالي كما لو علم اجمالا بنجاسة ماء او ثوب، حيث يختص الماء بخطاب أصالة الحل للتأمين عن حرمة شربه، حيث تختص أصالة الحل بالتأمين عن احتمال الحرمة التكليفية والثوب النجس ليس مما يتعلق به حرمة تكليفية، فبناء على مسلك العلية لا يمكن جريان هذا الخطاب المختص، لكونه مستلزما للترخيص في ترك الموافقة القطعية للعلم الاجمالي المنجز، بينما أنه على مسلك الاقضاء يمكن جريانه، وان اختار المحقق النائيني "ره" سقوطها بالمعارضة مع قاعدة الطهارة في الثوب، وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنه لا يكون الخطاب المشترك وهو أصالة الطهارة في المثال المذكور مانعا عن جريانه، لابتلاءه بالتعارض الداخلي، للعلم الاجمالي بتخصيصه في احد طرفي العلم الاجمالي على الاقل، بخلاف الخطاب المختص حيث لا يوجد علم اجمالي بتخصيصه، لاحتمال جريانه في

فهرس المطالب ٥٤٧

الطرف الذي يختص به، فيكون الشك في تخصيصه بدويا غير مقرون بالعلم الاجمالي بخلاف الخطاب المشترك^(٤٨٨).

وانت ترى أنه لا موجب لهذا الكلام على مسلكه من كون قبح الترخيص في المخالفة القطعية بمثابة قرينة لبية منفصلة لا متصلة، لعدم كون قبحه امرا بديهيا يعتمد عليه المولى في مقام تفهيم مراده^(٤٨٩)، فيكون المقام نظير ما لو ورد في خطاب "يجب اكرام كل عالم" وورد في خطاب آخر "يجب اكرام كل هاشمي" ثم علمنا اجمالا بعدم وجوب اكرام زيد العالم غير الهاشمي او عدم وجوب اكرام عمرو العالم الهاشمي، فلا نحس بوجودنا العرفي تقدّم ظهور الخطاب الثاني لاختصاصه بأحد طرفي العلم الاجمالي وهو عمرو، فيكون الشك في تخصيصه بدويا، على ظهور الخطاب الاول، للعلم الاجمالي بتخصيصه؟، بل يكون ظهور الخطاب الاول في وجوب اكرام اكرام زيد متعارضاً مع كل من ظهوره وظهور الخطاب الثاني في وجوب اكرام عمرو.

فتقديم الخطاب المختص يبتني على دعوى انصراف خطاب الاصل الترخيصي المشترك عن اطراف العلم الاجمالي، لكون ارتكاز المناقضة العقلائية في الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي قرينة لبية متصلة مانعة عن انعقاد الظهور في الخطاب المشترك في شموله لاطراف الشبهة المحصورة، حتى مثل صحيحة عبد الله بن سنان الواردة في مورد العلم الاجمالي، ولا أقل من شبهة الاجمال فيه، فلا يتعارض مع الخطاب المختص لعدم مانع عن انعقاد ظهوره، فيكون مبيناً، والمجمل لا يعارض

٤٨٨ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٣٥٦

٤٨٩ - موسوعة الامام الخوئي ج ٦ ص ٩٤

المبين .

وبذلك يقوى تقديم الخطاب المختص بأحد اطراف العلم الاجمالي على الخطاب المشترك.

ولا فرق في تقديم الخطاب المختص بين ما لو جرى في احد الطرفين اللذين يكون فيهما خطاب مشترك، او كان هناك علمان اجماليان يوجد طرف مشترك بينهما، وجرى الخطاب المختص في احد الطرفين المختصين، كما لو علم اجمالا بوقوع قطرة دم في احد انائين، وعلم ايضا بوقوع قطرة دم في احدهما المعين او غصبية اناء ثالث، فأصالة الطهارة خطاب مشترك بين الاناءين الأولين، وأصالة الحلّ خطاب مختص بالاناء الثالث.

كما أن الظاهر عدم الفرق في تقديم الخطاب المختص بين ما لو كان في مرتبة الخطاب المشترك (كما لو علم اجمالا بنجاسة ماء او ثوب حيث تكون أصالة البراءة عن حرمة شرب الماء متعارضة مع أصالة البراءة عن مانعية الصلاة في ذلك الثوب ولكن تكون قاعدة الحل خطابا مختصا يجري لغرض اثبات حلية شرب الماء) او كان في مرتبة متأخرة عنه بأن كان محكوما لذلك الخطاب المشترك، (كما في تعارض أصالة الطهارة في الماء والثوب في هذا المثال وقاعدة الحل حيث تكون اصلا حكما فيكون بنظر المشهور في طول أصالة الطهارة التي هي اصل موضوعي) او كان الخطاب المختص في مرتبة متقدمة عليه بأن كان حاكما على ذلك الخطاب المشترك، كما لو علم بنجاسة احد شيئين وكان يجري في احدهما قاعدة الطهارة دون استصحاب الطهارة لتوارد حالتي الطهارة والنجاسة فيه قبل ذلك بينما أن الآخر مجري استصحاب الطهارة ايضا فيكون استصحاب الطهارة فيه خطابا مختصا حاكما على الخطاب المشترك وهو قاعدة الطهارة بنظر المشهور، وهكذا لو علم اجمالا إما بنجاسة ماء او غصبية ماء آخر فأصالة الطهارة في الماء الاول

خطاب مختص حاكم عى قاعدة الحل فيهما.

ويظهر من السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" اختصاص تقديم الخطاب المختص بالفرضين الاولين دون الثالث، واليك محصل ما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام:

فقال: ان الاصلين الجارين اولاً في طرفي العلم الاجمالي تارة: يكونان من سنخ واحد، ولكن اختص أحد الطرفين بأصل طولي، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة الماء أو الثوب، فيوجد فيهما أصلان من سنخ واحد، وهو أصالة الطهارة كما يوجد اصل طولي في الماء وهو أصالة الحل بلحاظ جواز شربه، فتجري قاعدة الحلّ بلا معارض، وذلك لأن الأصل الجاري في الطرفين اذا كان من سنخ واحد كأصالة الطهارة في المثال المذكور، فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص في المعصية، ولا لأحدهما، لأنه ترجيح بلا مرجح، وأما الأصل الطولي المختص بأحد الطرفين، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به، إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح، لعدم شمول دليله للطرف الآخر في نفسه.

وثانية: يكون الأصل الجاري اولاً في أحد الطرفين مغايراً في السنخ مع الأصل الجاري في الطرف الآخر، ويكون أحد الطرفين مختصاً بأصل طولي موافق في المؤدى مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عليه، مثل ما إذا علمنا بنجاسة أحد الماءين أو غصيبة الآخر، فان الأصل الجاري في محتمل النجاسة هو أصالة الطهارة، وفي محتمل الغصيبة هي أصالة الحل، وفي فرض سقوط أصالة الطهارة في محتمل النجاسة تصل النوبة إلى أصالة الحل، ففي مثل ذلك كان العلم الإجمالي منجزاً للواقع، لأن الأصلين الجارين في الطرفين وان كانا مختلفين، إلا ان العلم الإجمالي بوجود الحرام في البين

٥٥٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

مانع عن الرجوع إلى الأصل، باعتبار ان الترخيص في كلا الطرفين ترخيص في مخالفة التكليف الواصل، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الأصل من الأصول الحاكمة أو الأصول المحكومة.

توضيح ذلك ان الأصل الجاري في أحد الطرفين- وهو المائع المحتمل غصبيته- هو أصالة الحل، والأصل الجاري في الطرف الآخر- وهو المائع المحتمل نجاسته- هو أصالة الطهارة. ويترتب عليها جواز الشرب والعلم الإجمالي بوجود الحرام يمنع من جريانها لا لخصوصية فيهما، بل لأن جريانها مستلزم للترخيص في المعصية، فكما ان أصالة الطهارة المترتب عليها جواز الشرب إذا انضمت إلى أصالة الحل في الطرف الآخر لزم الترخيص في المعصية، كذلك أصالة الحل إذا انضمت إليها أصالة الحل في الطرف الآخر، فإذا علم حرمة أحد المائعين كان الترخيص في كليهما ترخيصا في المعصية، وفي أحدهما ترجيحا بلا مرجح سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهارة المترتب عليه الحلية أو بلسان الحكم بالحلية من أول الأمر، وبعبارة أخرى الأمر في المقام دائر بين سقوط أصالة الإباحة في محتمل الغصبية، وسقوط أصالة الطهارة وأصالة الإباحة في محتمل النجاسة، وبما انه لا ترجيح في البين يسقط الجميع لا محالة.

ومن هذا القبيل ما إذا علم إجمالا ببولية أحد المائعين أو بتنجس الآخر بنجاسة عرضية، فان الأصل الجاري فيما يحتمل نجاسته بالعرض وإن كان هو الاستصحاب، والأصل الجاري في الطرف الآخر هو أصالة الطهارة، إلا انه مع ذلك لا مجال لجريان أصالة الطهارة فيما يحتمل نجاسته العرضية، بعد سقوط الاستصحاب فيه، لأن العلم بالنجس الموجود في البين مانع عن جعل الطهارة الظاهرية في الطرفين بأي لسان كان، لاستلزامه المخالفة القطعية، وكذا في أحدهما، للزوم الترجيح بلا مرجح.

فهرس المطالب ٥٥١

وثالثة: يكون الأصل الجاري اولاً في أحد الطرفين مغايراً في السنخ مع الأصل الجاري في الطرف الآخر، ويكون أحدهما مختصاً بأصل طولي مخالف في المؤدى مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عليه، فيرجع إليه بعد تساقط الأصول العرضية، بلا فرق بين ان تكون الأصول العرضية متماثلة أو متخالفة.

مثال الأول: ما إذا علم إجمالاً بزيادة ركوع في صلاة المغرب أو نقصانه في صلاة العشاء، بعد الفراغ عنهما، فقاعدة الفراغ في كل من الصلاتين تسقط بالمعارضة، وبعد تساقطهما يرجع إلى استصحاب عدم الإتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاة العشاء، فيحكم ببطئانها، واستصحاب عدم الإتيان بالركوع الزائد في صلاة المغرب، ويحكم بصحتها.

ومثال الثاني: ما إذا علم إجمالاً بنقصان ركعة من صلاة المغرب أو عدم الإتيان بصلاة العصر، فان قاعدة الفراغ في صلاة المغرب وقاعدة الحيلولة في صلاة العصر تسقطان للمعارضة، ويرجع إلى استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوك فيها في صلاة المغرب، فيحكم ببطئانها ووجوب إعادتها، وإلى أصالة البراءة من وجوب قضاء صلاة العصر^(٤٩٠).

اقول: مآل ما ذكره في القسم الاول والمثال الاول من القسم الثالث هو سلامة الخطاب المختص المحكوم عن المعارضة، ومآل ما ذكره في القسم الثاني هو طرفية الخطاب المختص الحاكم للمعارضة، وأما ما ذكره في المثال الثاني في القسم الثالث فلا يرتبط بالخطاب المختص، بل مرتبط بما مرّ في الثمرة الاولى من بحث الاصل الطولي، وهو لم يتعرض للبحث عن

٥٥٢ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الخطاب المختص العرضي، ولكن لا يبعد أن يكون رأيه فيه جريانه بلا معارض، والا لزم الاشكال في جريان أصالة الحل في الماء في مثال القسم الاول، لكون البراءة عن حرمة شرب الماء ومانعية الصلاة في الثوب خطابا مشتركا عرضيا، فلا يوجد مخرج لجريان أصالة الحل بلا معارض، بعد كونها مستفادة من خطاب مختص عرضي.

وما يتوهم أن يكون مانعا عن تقديم الخطاب المختص الحاكم احد امرين:

١- انه يلزم من حجية الخطاب المختص عدم حجيته وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، والوجه في كون حجيته موجبة لعدم حجيته أنه لو كان حجة علم تفصيلا بعدم جريان الخطاب المشترك في هذا الطرف لجريان الاصل الحاكم وارتفاع موضوع الخطاب المشترك به، وبذلك صار الخطاب المشترك مختصا بالطرف الآخر، وبذلك تنتفي نكته تقديم ذلك الخطاب المختص، اذ يصير من تعارض خطابين مختصين.

وفيه أنه بناء على اجمال الخطاب المشترك بالتعارض الداخلي، فانعقاد ظهوره في الطرف الفاقد للخطاب المختص موقوف على وصول حجية الخطاب المختص، ومعه فيقطع بعدم حجية ظهور الخطاب المشترك في ذلك الطرف الفاقد للخطاب المختص، ومعه فلا معنى للمعارضة بينهما.

وأما بناء على كون مانعية الترخيص في المخالفة القطعية بمثابة قرينة منفصلة غير هادمة للظهور، فيقال بأن مآل ذلك الى توقف المعارضة بين الخطاب المختص والمشارك على وصول حجية الخطاب المختص، اذ الخطاب المختص الحاكم بوصوله يكون موجبا للعلم بعدم جريان الاصل المحكوم، فيصير الشك بعد ذلك في تخصيص الخطاب المشترك في الطرف الآخر من الشك البدوي، ولكن المعارضة بينه وبين الخطاب

فهرس المطالب ٥٥٣

المختص حينئذ تكون مستحيلة، اذ مع وصول حجية الخطاب المختص يقطع بعدم حجية الخطاب المشترك في الطرف الآخر، فلا معنى للمعارضة بينهما.

٢- ان الاصل المشترك غير مجعول جزماً في الطرف الذي له خطاب مختص، إما لجعل الاصل المشترك في الطرف الآخر او لجعل الاصل المختص في نفس هذا الطرف، اذ لا يحتمل ان يعبّدا الشارع بالاصل المحكوم دون الاصل الحاكم او معه، فيعلم تفصيلاً بتخصيص الخطاب المشترك فيه ويكون الشك في تخصيصه في الطرف الآخر بدوياً ولا يكون حينئذ وجه لتقديم الخطاب المختص عليه.

وفيه أن الاصل الحاكم حاكم بوصوله لا بوجوده الواقعي، وعليه فيحتمل قبل وصول جريان الاصل المختص جعل الشارع للاصل المحكوم الثابت بالخطاب المشترك، ولا يترتب عليه أي محذور.

هذا ويستشكل في تقديم الخطاب المختص المحكوم ايضاً لأحد وجهين:
١- ان الخطاب المختص المحكوم مما يلزم من جريانه في المقام عدم جريانه، وهو محال، اذ بجريانه في احد طرفي العلم الاجمالي يكشف عن عدم جريان الاصل المشترك في الطرف الآخر، لعدم جواز الجمع بينهما بعد ادائه الى الترخيص في المخالفة القطعية، ومعه يصبح الأصل الحاكم المشترك في الطرف الذي يوجد فيه الاصل المختص المحكوم بلا معارض، فيجري حينئذ، وبجريانه يرتفع موضوع الاصل المختص المحكوم.

وفيه اولاً: انه لا يكشف جريان الاصل المحكوم عن عدم جعل الاصل المشترك في الطرف الآخر، اذ يمكن جعل الاصل المشترك في الطرف الآخر ثبوتاً، وجريان الاصل المختص المحكوم في هذا الطرف على تقدير عدم

٥٥٤ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

وصول جعل ذلك الاصل، فلا يكشف جريان الاصل المحكوم عن عدم جعل ذلك الاصل، كي يرتفع المعارض عن قبال الاصل المشترك الحاكم على الاصل المختص.

وثانيا: ان حجية مثبتات الامارات ثابتة بسيرة العقلاء ولم يثبت لهم سيرة على البناء على لوازم الاطلاق بعرضه العريض، حتى يدعى أن لازم اطلاق دليل الاصل المحكوم عدم جعل الاصل المشترك في الطرف الآخر، فتبقى معارضته مع الاصل المشترك الحاكم.

٢- ان جعل الاصل المختص المحكوم غير محتمل، إما لجعل الاصل المشترك الحاكم في الطرف الآخر او لأجل جعل الاصل المشترك الحاكم في نفس هذا الطرف، اذ لا وجه لتعبد الشارع بالاصل المحكوم مع امكان التعبد بالاصل الحاكم.

وفيه ما مر من أن الاصل الحاكم يكون حاكما بوصوله فيحتمل جعل الاصل المحكوم في فرض عدم وصول الاصل الحاكم ولو لأجل معارضته مع مسانخه في الطرف الآخر، على أنه لا مانع من عدم جعل الشارع الاصل الحاكم المشترك في هذا الطرف بعد وجود الموضوع له في الطرف الآخر المعارض له فتصل النوبة الى الاصل المحكوم.

وعليه فالظاهر تقديم الخطاب المختص مطلقا، ولا يلزم كون مدلوله اصلا ثابتا بنكتة أخرى غير نكتة الاصل الثابت بالخطاب المشترك، بل لو علم اجمالا بنجاسة ماء او شئى آخر، وتم سند رواية "الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر" امكن جريانها في الماء وتقديمها على الخطاب المشترك المستفاد من قوله (عليه السلام) في موثقة عمار "كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قدر" وان علمنا بان نكتة الرواية الأولى الدالة على قاعدة الطهارة في الماء

فهرس المطالب ٥٥٥

نفس نكتة قاعدة الطهارة الثابتة بمقتضى موثقة عمار في كل شيء، لأن نكتة اجمال الخطاب المشترك وأن المجل لا يعارض المبين تأتي فيه ايضاً، ما دام يحتمل وجود مرجح ثبوتي لتقديم قاعدة الطهارة فيه على الطرف الآخر، ونحوه ما اذا علم بانتقاض الوضوء او انتقاض شيء آخر له اثر شرعي، فان خطاب الاستصحاب مشترك بينهما، ولكن موثقة ابن بكير "اياك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن أنك احدثت"، فما ذكره السيد الصدر "قده" من لزوم اختلاف نكتة الاصل المختص مع نكتة الاصل المشترك حتى يقدم عليه فلم يفهم له وجه واضح.

نعم قد تثار شبهة انصراف خطاب الاصل الترخيصي عن اطراف العلم الاجمالي رأساً، فلا يحرز ظهور الخطاب المختص في شموله لبعض اطراف العلم الاجمالي، خصوصاً مثل حديث الرفع حيث يكون التكليف في مورد العلم الاجمالي مما يعلمون، الا اذا كان قام منجز تفصيلي في الطرف الآخر، ولكن الظاهر اندفاع هذه الشبهة، ولا موجب لانصراف الخطاب المختص عن بعض اطراف العلم الاجمالي، فلو علم اجمالاً في وقت فريضة المغرب مثلاً ببطان صلاة المغرب او بطلان صلاة العصر فتعارضت قاعدة الفراغ فيهما فتجري البراءة عن وجوب قضاء العصر، لأن شكه في صلاة المغرب شك في الامتثال دون التكليف فليس التكليف معلوماً بخلاف موارد العلم الاجمالي بوجوب احد فعليين مثلاً فانه يمكن أن يقال بعدم شمول حديث الرفع له اصلاً، لكون التكليف معلوماً وانما متعلقه مجهول.

والحاصل أن الظاهر تقديم الخطاب المختص مطلقاً، حتى فيما لو كان حاكماً على الخطاب المشترك، بناء على ما هو المشهور من حكومة الاصول المتوافقة بعضها على بعض، وأما بناء على ما هو الصحيح من جريانها جميعاً في عرض واحد فلا يبقى موضوع للبحث عن فرض كون الخطاب المختص

حاكما او محكوما.

هذا وينبغي أن نشير في ختام هذا البحث الى ما ذكره السيد الخوئي "قده" بعد ما اختار جريان قاعدة الحل في الماء بلا معارض في مثال العلم الاجمالي بنجاسة الماء او الثوب، والذي ذكرنا أن مآله الى تقديم الخطاب المختص المحكوم، حيث قال: ان هذا أحد الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، ونظير ذلك في الفروع الفقهية كثير، منها ما لو علم بنجاسة شيء في زمان وطهارته في زمان آخر، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فانه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة يرجع إلى قاعدة الطهارة، ومنها ما إذا علم حلية شيء في زمان وحرمة في زمان آخر، وشك في المتقدم منهما، فانه بعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى أصالة الحل، إلى غير ذلك من الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم، بعد سقوط الأصل الحاكم.

وفيه أن جريان قاعدة الطهارة والحل في مورد توارد الحالتين، لا يبتني على جريان الخطاب المختص، اذ قاعدة الطهارة مثلا في توارد الحالتين ان تعارضت فلا بد أن تتعارض مع استصحاب النجاسة، ولكن مضافا الى أنه حاكم عليها ولا يعقل المعارضة بين الحاكم والمحكوم، ان اجمال دليل الاستصحاب بالنسبة الى مورد توارد الحالتين اوضح من اجمال الخطاب المشترك بالنسبة الى اطراف العلم الاجمالي، وقد صرح السيد الخوئي "قده" في الفقه باجمال دليل الاستصحاب لمورد توارد الحالتين دون اطراف العلم الاجمالي، لما ذكره من كون محذور المناقضة في المؤدى محذورا بديها عقليا فيمنع من الظهور، بخلاف محذور قبح الترخيص في المخالفة

فهرس المطالب ٥٥٧

القطعية^(٤٩١)، فعليه فعدم معارضة المجل مع المبين فيه اوضح وأجلى، بخلاف سائر موارد الخطاب المختص، ومما يشهد على ما ذكرناه أنه قد يتعارض الاستصحاب الموضوعي في مورد توارد الحالتين كغسل المتنفس بمايع توارد فيه حالتا الاطلاق والاضافة، حيث تصل النوبة الى استصحاب نجاسة الثوب بلا معارض، مع أن خطاب الجميع مشترك، وكذا في مورد تعاقب الحادثين، كما لو شك المتبايعان أن فسخ البايع مثلا كان قبل التفرق او بعده مع الجهل بتاريخ كليهما، فانه بعد تعارضهما على الاصح يكون المرجع استصحاب ملكية البايع للثمن والمشتري للمثمن.

خلاصة بحث ثمرة النزاع بين مسلك الاقتضاء والعلية

الثمرة التي قبلناها للنزاع بين مسلك الاقتضاء والعلية هي جريان الخطاب المختص، وأما سلامة الاصل الطولي فقد منعنا عنها بشكل عام، كما تبين في طي هذه الأبحاث عدم تمامية ما في البحوث من ثمرة أخرى، وهي أنه لو كان احد طرفي العلم الاجمالي مجرى لأصل مثبت للتكليف، وكان هذا الاصل حاكما على جميع الاصول المؤمنة فيه، كما اذا علم اجمالا بوقوع قطرة دم في أحد إنائين، مع كون احدهما المعين مستصحب النجاسة، من أنه بناء على مسلك الاقتضاء لا اشكال في جريان الاصل النافي كأصالة الطهارة في الإناء الآخر، لكونه بلا معارض، وأما بناء على مسلك العلية فلا بد من الالتزام بمنجزية هذا العلم الاجمالي لكلا طرفيه في عرض منجزية المنجز التفصيلي لأحد الطرفين، وان لم يقبل أصحاب مسلك العلية ذلك، وادّعوا أنه يشترط في منجزية العلم الاجمالي بالتكليف كونه سببا لتنجز هذا

٥٥٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

التكليف في أي طرف كان، ومع وجود المنجز التفصيلي في احد طرفيه فيستند تنجز التكليف المعلوم بالاجمال على تقدير كونه في ذلك الطرف الى هذا المنجز التفصيلي دون العلم الاجمالي، فيكون هذا العلم الاجمالي من حيث تنجيز الواقع بحكم العدم، فلا يوجد مانع عن جريان الاصل المؤمن في الطرف الآخر^(٤٩٢)، فذكرنا أن هذه الدعوى من اصحاب مسلك العلية كالمحقق العراقي "قده" ترجع الى مصادرة وجدانية في كون هذا العلم الاجمالي من حيث اثر تنجيز الواقع بحكم العدم، ولا يبعد تمامية هذه الدعوى من ناحية المرتكزات العقلانية، فلا يرى العقلاء هذا العلم الاجمالي منجزا للتكليف على تقدير كونه في الطرف الذي لم يقم عليه المنجز التفصيلي، فلا يرونه مانعا عن جريان الاصل المؤمن في هذا الطرف، ولا أقل من عدم احراز مانع من جريانه فيه بعد احراز شمول ظهوره له، لعدم احتمال ارتكاز واضح يمنع من انعقاد ظهوره.

الطولية بين طرفي العلم الإجمالي

ذكر المحقق العراقي "قده" انه قد يتوهم ورود نقضٍ على مسلك العلية بأنه لا شبهة في أن بناء الفقهاء على أنه في المورد الذي يكون عدم التكليف في احد طرفي العلم الاجمالي موضوعا لثبوت التكليف في الطرف الآخر، كما في نذر الصوم المعلق على عدم كونه مكلفا بأداء دين، وكما في وجوب الحج المترتب على عدم كونه مكلفا بأداء دين، يثبت وجوب الصوم والحج باجراء الاستصحاب او البراءة عن التكليف بأداء الدين، ولا يتلائم ذلك مع مسلك العلية والمنع عن جريان الاصل الترخيصي في بعض الأطراف بلا

فهرس المطالب ٥٥٩

وصول جعل بدل في الرتبة السابقة، فانه في رتبة جريان الاصل النافي للتكليف باداء الدين لم يثبت تكليف بالصوم والحج، بل ثبوت التكليف بهما انما يكون في رتبة متأخرة عن جريان ذلك الأصل.

ثم اجاب عن هذا النقض بأن الأصل النافي للتكليف باداء الدين في المثال المذكور انما يجري اولاً بلحاظ ما يترتب عليه من الأثر الوجودي وهو ثبوت التكليف بالصوم والحج الموجب لسقوط العلم الإجمالي عن التأثير بالنسبة إلى طرفه، لا انه يجري بدوا بلحاظ الترخيص في ترك اداء الدين، ولا فرق في ذلك بين أن يكون التكليف مترتباً شرعاً على عدم التكليف بالدين واقعا، أو على عدمه ولو بالتعبد الشرعي الظاهري، غير انه في الفرض الأول ينحصر الأصل الجاري لاثبات وجوب الصوم والحج بالاصل المحرز كاستصحاب عدم التكليف باداء الدين، بينما أنه في الفرض الثاني يكفي الاصل غير المحرز كالبراءة عن التكليف باداء الدين.

هذا وهناك فرض ثالث وهو أن يكون وجوب الصوم والحج مترتباً على عدم تنجز التكليف باداء الدين، فتكفي البراءة العقلية عنه لإثبات وجوبهما، وجريان البراءة عن التكليف بالدين انما يكون من جهة عدم منجزية مثل هذا العلم الإجمالي، فانه يعتبر في منجزيته قابلية كل طرفٍ للتنجيز من قبله في عرض تنجز الطرف الآخر على نحو كان العلم الإجمالي موجبا عقلاً لحدوث إيجاب الحركة على وفق المحتملين، كما في العلم الإجمالي بحرمة أحد الإناءين حيث لا ينفك منجزية العلم الإجمالي في كل طرف عن منجزيته في الطرف الآخر، ومن الواضح ان ذلك غير متصور في المقام، إذ لا يكاد يجتمع منجزية العلم الإجمالي للتكليف بالحج مع منجزيته للتكليف بالدين، لأنه في فرض منجزيته للتكليف بالدين نقطع بعدم وجوب الحج واقعا، فلا يحتمل وجوبه كي يتنجز من قبله، ومعه لا يصلح هذا العلم الاجمالي

وقد اورد في البحوث على ما ذكره في الفرض الثاني -من أنه يجري اصل البراءة اولاً لغرض اثبات وجوب الصوم او الحج- أن دليل البراءة لا يتكفل إلا لنفي الحكم المشكوك ظاهراً، وأما الأثر الإلزامي المترتب على انتفاء الحكم المشكوك ولو ظاهراً فيترتب بدليله من باب تحقق موضوعه بجريان الأصل، وهذا يعني ان الأثر الإلزامي انما يكون في طول ثبوت الأثر الترخيصي في أحد طرفي العلم الإجمالي أولاً، وهو غير ممكن بناء على مسلك العلية فيرد النقض، بل الامر في الفرض الاول كذلك بناء على ما هو المختار من أن الاستصحاب الجاري في موضوع الأثر الشرعي لا يجري لغرض اثبات المجعول الشرعي، فانه ليس الا عبارة عن الجعل وتحقق موضوعه، فالتنجيز اثر قيام الحجة على كبرى الجعل الشرعي وهو أن من لم يكن مكلفاً بآداء الدين وجب عليه الحج، وتحقق الصغرى وهو عدم التكليف بآداء الدين.

اقول: هذا الايراد وان كان متوجهاً على تقريب المحقق العراقي "قده"، لكن يمكن ان يقال بأن وجود منجز تفصيلي في احد طرفي العلم الاجمالي ولو في رتبة متأخرة عن جريان الاصل الترخيصي في الطرف الآخر كافٍ عقلاً بشهادة الوجدان في عدم منجزية هذا العلم الاجمالي او فقل في عدم مانعيته عن جريان ذلك الاصل الترخيصي، والاعتراف بذلك لا يلازم انكار مسلك العلية، على أنه يقال بأن الاصل الترخيصي في احد طرفي العلم بعد ما كان ممكناً مع وصول جعل الطرف الآخر بدلاً، فلا محذور في التمسك باطلاق دليل الاصل الترخيصي لاثبات جعل البدل بعد أن كان اثره شرعياً له في مثل المقام، فيختلف عن سائر الموارد التي لا طولية بين طرفي العلم

الاجمالي.

نعم یرد علی ما ذكره المحقق العراقي من الانحلال الحكمي للعلم الاجمالي في الفرض الثاني أن جريان البراءة الشرعية یوجب انحلال العلم الاجمالي انحلالاً حقیقياً، بعد ترتب وجوب الصوم والحج علی نفس جريان البراءة الشرعية عن التکلیف بآداء الدين، وكان یمكنه الجواب عن النقض فيه بان مانعية العلم الاجمالي عن الاصل الترخیصي في بعض الاطراف فرع بقاء العلم الاجمالي والمفروض توقف بقاءه علی عدم جريانه فلا یعقل مانعيته عنه، كما أن الصحيح في الفرض الثالث ان یقال بأنه بعد عدم تنجز وجوب آداء الدين ینحل العلم الاجمالي حقيقة بالعلم التفصیلي بوجوب الصوم والحج، نعم لو فرض تحیر المكلف في تنجز وجوب آداء الدين عدمه فیتشكل العلم الاجمالي.

وأما ما فرضه من تحقق العلم الاجمالي، وانما لا یصلح للمنجزية، لعدم امكان تنجز طرفيه معا فلا وجه له، خصوصاً علی مسلكه من أن العلم الاجمالي ینجز الواقع لا كل طرف، وانما یكون كل طرف محتمل التنجز. هذا ویمكن تطبيق الطولية بین طرفي العلم الاجمالي علی اربعة فروع:

لو علم اجمالاً بنجاسة الماء والتراب مع انحصار الطهور بهما

الفرع الاول: لو علم اجمالاً بنجاسة الماء والتراب مع انحصار الطهور

بهما، فقد حکي عن السيد الخوئي "قده أنه ان لم یکن لطهارة التراب اثر شرعي عدا جواز التیمم به لكانت اصالة الطهارة في الماء جارية بلا معارض، لاثباتها وجوب الوضوء به وعدم مشروعية التیمم بالتراب حتی لو كان طاهراً، فلا یبقى اثر لجريان اصالة الطهارة في التراب، ولكن حیث یوجد اثر آخر لطهارة التراب كجواز السجود علیه، فتتعارض أصالة الطهارة في الماء مع

٥٦٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

أصالة الطهارة في التراب لغرض جواز السجود عليه، وبعد تساقطهما فيرتفع المانع -و هو اصل الطهارة في الماء- عن جريان أصالة الطهارة في التراب لغرض التيمم به فيجب عليه التيمم فقط^(٤٩٤).

وفيه **أولاً:** ان التعبد بطهارة التراب لغرض جواز التيمم به ليس فرداً آخر عرفاً لقاعدة الطهارة، حتى تجري أصالة الطهارة بلحاظه بعد سقوط أصالة الطهارة في الماء بمعارضتها مع أصالة الطهارة في التراب بلحاظ جواز السجود عليه، حتى يقال بأن أصالة الطهارة بلحاظ جواز التيمم ليست طرفاً لمعارضة أصالة الطهارة في الماء لحكومتها على تقدير جريانها عليها.

وثانياً: ان أصالة الطهارة في التراب لغرض التيمم به لا يوجب انحلال العلم الاجمالي بوجوب الوضوء او التيمم، فان موضوع وجوب التيمم ليس هو التمكن من التيمم بتراب طاهر مع عدم التمكن من وضوء صحيح ظاهراً، حتى ينقح موضوعه، بضمّ اصل الطهارة في التراب الى وجدان سقوط اصل الطهارة في الماء، بل موضوعه عدم وجدان الماء الطاهر، ولم يثبت ذلك بأي اصل.

ولعله لاجل ما ذكرناه اغفل في شرحه على العروة عما ذكره في درر الغوالي، ووافق مع صاحب العروة في لزوم الاحتياط بالتيمم من التراب ثم الوضوء بالماء، وذكر في وجهه أنه حيث يوجد للتراب أثر آخر غير جواز التيمم به فأصالة الطهارة في كل من الماء والتراب معارضة بمثلها، ومقتضى ذلك وجوب الجمع بين الوضوء والتيمم^(٤٩٥).

٤٩٤ - الدرر الغوالي في فروع العلم الإجمالي ص ١٠١

٤٩٥ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٠ ص ٢٣٩

فهرس المطالب ٥٦٣

وما ذكره في شرح العروة هو الصحيح، فانه حيث يكون لطهارة التراب اثر آخر غير جواز التيمم به، فتتعارض أصالة الطهارة في الماء لغرض احراز وجوب الوضوء به وصحته، مع أصالة الطهارة في التراب، فلا بد من الاحتياط بالتيمم من التراب اولاً، ثم مسح التراب عن اعضاء الوضوء والوضوء من الماء بعد ذلك، وجسده وان كان ملاقياً لبعض اطراف الشبهة لكن الصحيح جريان اصالة الطهارة فيه، نعم على رأي من يوجب الاحتياط في ملاقي بعض اطراف الشبهة كالسيد الصدر "قده" فلا بد ان يصلي بعد التيمم اولاً ثم يعيد صلاته بعد الوضوء، لكنه لا يجوز عندنا بناء على ما مر من استظهار الحرمة الذاتية للصلاة بدون الطهور من رواية مسعدة بن صدقة "أ فما يخاف من يصلي بغير وضوء ان تأخذه الارض خسفاً"، وأما اذا أخر التيمم الى بعد الوضوء فيعلم ببطلان التيمم إما لنجاسة ما يتيمم به او لنجاسة اعضاء التيمم، وذلك بناء على ما هو المشهور من اعتبار طهارة مواضع التيمم، وبناء على عدم اعتبار طهارة مواضع التيمم فيمكن أن يتوضأ اولاً، ثم يجفف مواضع التيمم ويتيمم ويصلي.

ولا يخفى أن ما ذكرناه من وجود آثار أخرى لطهارة التراب غير التيمم به فبناء على المختار يكفي في الأثر عدم نجاسة ما يمكن ان يلاقيه، فان امكان ملاقة جسم طاهر للتراب المشكوك النجاسة كافٍ في جريان أصالة الطهارة في هذا التراب بالفعل، وبه تتحقق المعارضة بينها وبين أصالة الطهارة في الماء، كما أنه على مبنى السيد الصدر "قده" يوجد علم اجمالي منجز بعدم جواز الوضوء والشرب من هذا الماء او بحرمة الصلاة في الثوب الملاقي مع هذا التراب برطوبة مسرية، وحيث ان حرمة الصلاة فيه وضعية ومرجعها الى تقيد الصلاة بعدمه ففعليته بفعالية وجوب الصلاة، لا بوجود المانع في الخارج وهو الثوب الملاقي للتراب، وسيأتي تفصيل الكلام فيه مع الجواب

عنه في بحث الملاقي ان شاء الله تعالى .

وأما بناء على عدم قبول كفاية هذا من المقدار من الاثر في منجزية العلم الاجمالي فيكفي في الاثر جواز التيمم به في صلاة أخرى مع العلم بابتلاءه بفقدان الماء لها في المستقبل، وهكذا جواز السجود عليه في صلاة أخرى يصلحها بغير هذا الوضوء، وأما جواز السجود عليه في هذه الصلاة فمعارضة أصالة الطهارة في التراب بلحاظه مع أصالة الطهارة في الماء تبني على قبول كون الترخيص القطعي في مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال موجبا لتعارض الاصول، اذ لا يمكن مخالفته القطعية الاجمالية، فانه اذا سجد عليه في هذه الصلاة التي اكتفى فيها بالوضوء بهذا الماء علم تفصيلا ببطان صلاته، فلا يكون موردا لجريان الاصل، نعم مقتضى جريان اصالة الطهارة فيهما أنه يمكنه أن يكتفي بالوضوء بذلك الماء ويسجد في صلاته على شيء آخر، او يحتاط بضم التيمم بالتراب اليه ويسجد في صلاته عليه وحيث يعلم بأن احدهما باطل فيكون من الترخيص القطعي في مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال.

لو علم اجمالا بغصبية الماء او التراب مع انحصار الطهور بهما

الفرع الثاني: لو علم اجمالا بغصبية الماء او التراب مع انحصار الطهور

بهما، ففي المسألة ثلاثة اقوال:

- ١- ما ذكره صاحب العروة من أنه يكون فاقد الطهورين.
- ٢- ما في مصباح الاصول من أن المورد من موارد اشتباه الواجب بالحرام ولا بد فيه من الموافقة الاحتمالية لكلا التكليفين بفعل احدهما تخييرا وترك الآخر.

٣- ما ذكره "قده" في شرح العروة من أن التراب المباح إما أن لا يكون له

فهرس المطالب ٥٦٥

أثر آخر غير جواز التيمم به، لأنه في مكان مرتفع أو منخفض مثلاً لا يجوز السجود عليه، أو أن المالك لا يرضى إلا بالتيمم به، فالعلم الإجمالي بالغصبية لا يكون منجزاً، لجريان أصالة الحل في الماء من دون معارض، لأن جريانها في التراب متوقف على عدم جريانها في الماء، حيث إنَّها لو جرت في الماء لم تصل النوبة إلى جواز التيمم بالتراب لأنَّ المكلف واجد للماء حينئذ ولعله ظاهر.

وأما إذا كان له أثر آخر كما مرّ فالعلم الإجمالي منجز والأصل في طرفيه متعارض، وليس له التصرف فيهما لاستلزامه المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بحرمة احدهما ولكن حيث يعلم اجمالاً بوجود احدهما ايضاً فيكون مخيراً في فعل احدهما وترك الآخر، وبذلك جاز له الوضوء بالماء وإذا جاز صار متمكناً من الوضوء فدخل في موضوع وجوب الوضوء وهو المتمكن من الوضوء، ومعه لا تصل النوبة إلى التيمم لاختصاص مشروعيته بالعاجز عن الوضوء^(٤٩٦).

اقول: موضوع وجوب الوضوء بناء على مسلكه من امتناع اجتماع الامر والنهي هو الماء المباح واقعا، لا المباح ظاهراً بحكم العقل من باب دوران الامر بين المحذورين، مع تعارض أصالة الحلّ في الماء والتراب، ومعه فلا يتم قوله من انه اذا جاز الوضوء وجب، نعم لو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي كما هو المختار حتى في مثل المقام مما ليس للواجب مندوحة اذ ينحصر فردة بالحرام، ولكن حيث لم ينتجز حرمة فلا محذور عقلاً وعقلاء في شمول اطلاق الامر بالوضوء له، ولاجل ذلك نلتزم بوجود الوضوء.

هذا وأما ما ذكره في فرض عدم اثر للتراب المباح عدا التيمم به، فينحصر

٥٦٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

فرضه بعدم رضی مالکة الا بالتیمم المشروع به، والا فعدم امکان غیر التیمم به لا یعنی لغویة جریان اصالة الحل لاثبات جواز التیمم له تکلیفا، وان لم یحکم بصحته لجریان أصالة الحل فی الماء.

اذا علم بنجاسة الماء او غصيبة التراب، مع انحصار الطهور بهما

الفرع الثالث: اذا علم بنجاسة الماء او غصيبة التراب، مع انحصار

الطهور بهما، فعن السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول أنه يجب عليه الوضوء لأنه اذا تيمم وكان تيممه بالتراب المغصوب فقد خالف تكليفين: تحريم الغصب، وايجاب الصلاة مع الوضوء بالماء، وان توضع وانفق كونه وضوءا بالماء النجس فقد خالف تكليفا واحدا وهو ايجاب الصلاة مع التيمم، وفي مثله يحكم العقل بالثاني^(٤٩٧).

اقول: مجرد أنه لو كان الماء نجسا فتوضأ فقد خالف تكليفا واحدا، ولو كان التراب مغصوبا فتيمم به تحقق منه مخالفة تكليفين، لا يكون موجبا لتعين الاول عليه، ولا يقاس بما لو علم بكون ماء مغصوبا وبكون ماء آخر مغصوبا ونجسا، واضطر الى شرب احدهما لا بعينه، حيث انه لا ريب في تعين شرب الأول، اذ ليس هو مضطرا الى مخالفة تحريم شرب النجس، فلا يجوز له ارتكابه، بل المقام نظير ما لو علم اجمالا بكون احد الماءين مغصوبا ونجسا او كون الماء الآخر مغصوبا، واضطر الى شرب احدهما لا بعينه، فانه يدخل في بحث أنه حيث يكون الاضطرار الى احد اطراف العلم الاجمالي لا بعينه مهملا من حيث جواز دفع الاضطرار بارتكاب احدها على سبيل التخيير او ارتكاب احدها المعين، ولا يوجد اطلاق يقتضي التخيير فلو

فهرس المطالب ٥٦٧

كان في بعض الاطراف مزية من حيث قوة احتمال كونه هو الحرام او قوة المحتمل كما لو كانت حرمة على تقدير ثبوتها فيه شديدة لزم عقلا الاجتناب عنه ودفع الاضطرار بغيره.

فان اريد تطبيق ذلك على المقام قلنا اولاً: ان ذلك مختص بالاضطرار العرفي حيث انه لولاه تعين عقلا الاحتياط التام، وانما جاز تركه بفحوى دليل "رفع ما اضطرروا اليه" فيؤخذ بالقدر المتيقن مما رخص الشارع في ارتكابه، وهذا بخلاف الاضطرار العقلي والالغاء التكويني، فانا لا نحس بوجودنا العقلي تعين اختيار الطرف الآخر غير ما يوجد فيه مزية من ناحية قوة الاحتمال او المحتمل، كما لو علم اجمالاً بأنه يجب عليه اطعام احد شخصين، ولم يقدر الا على اطعام احدهما فلا ندرك تعين اطعام من يظن بوجود اطعامه او يكون وجوب اطعامه على تقدير ثبوته اقوى، والمقام من هذا القبيل.

وثانياً: ان لازم ما ذكر ملاحظة قوة احتمال نجاسة الماء ايضا فلو كان احتمال نجاسته اقوى من احتمال غصبية التراب فلا وجه للاغماض عنه وملاحظة خصوص قوة المحتمل في التراب وهو أنه لو كان مغصوبا كان التيمم به مخالفة لتكليفين.

هذا ولا يخفى أن الموافقة القطعية في المقام للامر بالصلاة مع الطهور بالجمع بين الوضوء بالماء والتيمم بالتراب لا تتوقف على المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بغصبية التراب او نجاسة الماء، وانما تتوقف على مخالفته الاحتمالية بارتكاب التيمم بالتراب المعلوم غصبيته اجمالاً، وأما الطرف الآخر للعلم الاجمالي وهو نجاسة الماء فآثرها التكليفي هو حرمة شربه والمفروض اجتنابه عنه، وحرمة الوضوء بالماء النجس ليست حرمة تكليفية كما هو

٥٦٨ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

واضح، وانما هي بمعنى بطلانه، فالوضوء بالماء محتمل الوجوب وليس محتمل الحرمة التكليفية حتى يقال بأن الجمع بينه وبين ذلك التيمم مخالفة قطعية للعلم الاجمالي بغصبية التراب او نجاسة الماء، فلا وجه لأن يطبق على المقام الكبرى المشهورة المذكورة في دوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة كاشتباه الواجب بالحرام من عدم جواز الموافقة القطعية لأحد التكليفين المعلومين بالاجمال لاستلزامها للمخالفة القطعية للتكليف الآخر المعلوم بالاجمال ايضا.

ان قلت: ان الموافقة القطعية للامر بالصلاة مع الطهور مستلزمة للمخالفة القطعية للتكليف من جهة أخرى، لاجل أنه اذا توضحاً بالماء وتيمم بالتراب علم اجمالا بأنه ان كان الماء نجسا فقد نجس^(٤٩٨) بالوضوء به جسده قبل الصلاة بنحو لا يمكنه تطهيره وهذا غير جائز بعد دخول وقت الصلاة على الاقل، وان كان لا يوجب بطلان الصلاة، حيث تنقل وظيفته الى الصلاة الاضطرارية وهي الصلاة مع الابتلاء بنجاسة البدن، وان كان الماء طاهرا فالتراب مغصوب فلا يجوز التيمم به.

قلت: ليس هذا المكلف مضطرا الى ذلك بل يمكنه تكرار صلاته بعد التيمم مرة وبعد الوضوء مرة أخرى، وهذا لا يوجب مخالفة قطعية لأي تكليف عند المشهور.

وعليه فلا موجب للمنع من الجمع بين الوضوء والتيمم في المقام، نعم لو ثبت عدم جواز الموافقة القطعية للامر بالصلاة مع الطهور في المقام لتوقفه

٤٩٨ - الا أن يفرض كون الماء على تقدير نجاسته غير منجس لملاقية كما لو كان متنجسا ثالثا وقلنا بأنه لا ينجس ملاقية، كما هو الظاهر.

فهرس المطالب ٥٦٩

على ارتكاب الشبهة المنجزة للغصب، تمّ ما ذكر من لزوم اختيار الوضوء، وذلك لانه لو تيمم بالتراب فقد ترك -من دون اي مسوّغ- الموافقة القطعية للعلم الاجمالي بحرمة التيمم به لو كان مغصوبا او حرمة شرب الماء لو كان نجسا، ولكن الكلام في تمامية دعوى المنع من جواز الامتثال القطعي للامر بالصلاة.

هذا وقد يقال بتعين الموافقة القطعية للامر بالصلاة مع الطهور، لأن امر التيمم دائر بين المحذورين، اذ لو كان التراب مغصوبا حرم التيمم ولو كان مباحا فيعني ذلك كون الماء نجسا فيجب التيمم، فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا، حيث يكون مخيرا بينهما عقلا، ومعه فلا مانع من ناحية تنجز حرمة عن وجوب الموافقة القطعية للامر بالصلاة مع الطهور.

وفيه أنه يوجد ثلاثة علوم اجمالية: احدها: العلم الاجمالي بحرمة التيمم او حرمة شرب الماء، وثانيها: العلم الاجمالي إما بوجوب التيمم او وجوب الوضوء، وثالثها: العلم الاجمالي إما بوجوب الوضوء او حرمة شرب الماء، والعلم الاجمالي الاول والثاني يتزاحمان في تنجيز حرمة التيمم ووجوبه، فيتخير بينهما ولكن يكونان منجزين لطرفهما الآخر وهو حرمة شرب الماء ووجوب الوضوء مضافا الى منجزية العلم الاجمالي الثالث لهما، فتنجز عليه الوضوء، لكنه يكون مخيرا في ضم التيمم اليه وعدمه.

والذي يسهل الخطب أنه يوجد في هذا الفرع ما يثبت وجوب الوضوء وعدم وجوب التيمم، وهو جريان أصالة الطهارة في الماء كخطاب مختص حاكم، بعد كون الاصل الجاري في التراب وهو أصالة الحل خطابا مشتركا لشموله للماء بلحاظ جواز شربه، بل لو لم نقل بجريان أصالة الطهارة في الماء وقلنا بمقالة السيد الخوئي من تعين الموافقة الاحتمالية باختيار الوضوء بقي المكلف شاكّا في امتثال الامر بالصلاة، وحينئذ يبتني نفي وجوب

٥٧٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

القضاء في حقه على القول بكون القضاء بامر جديد وموضوعه فوت الفريضة، وأنه لا يمكن اثباته باستصحاب عدم الاتيان بالصلاة مع الطهارة من الحدث، او أنه بناء على كون الطهارة نفس الوضوء او الغسل او التيمم فلا مجال لجريان الاستصحاب النافي للامثال في المقام، وأما العلم الاجمالي بوجود قضاءها او حرمة التصرف في التراب فليس منجزا عند المشهور لتنجز حرمة التصرف في التراب بمنجز اجمالي سابق.

اذا علم بغصبية الماء او نجاسة التراب مع انحصار الطهور بهما

الفرع الرابع: اذا علم بغصبية الماء او نجاسة التراب مع انحصار الطهور بهما، فذكر السيد الخوئي "فده" أنه يتعين عليه التيمم لنفس النكته التي مرت منه في الفرع الثالث من أنه لو تيمم وكان تيممه بالتراب النجس فلم يتحقق الا مخالفة لتكليف واحد بالصلاة مع الطهور، بينما أنه لو توضأ وكان الوضوء بالماء المغصوب فقد تحقق مخالفة تكليفين: تحريم الغصب وايجاب الصلاة مع الطهور، فيتعين عليه عقلاً اختيار الاول، ولكن ظهر جوابه مما ذكرناه في الفرع السابق.

وحيث لا يوجد هنا خطاب مختص باحد الطرفين، (لأن أصالة الطهارة في التراب في هذا الفرض تتعارض مع قاعدة الحل التي تحقق موضوعها في الماء بلحاظ الشك في حرمة شربه، وأما التراب فلا يوجد لنجاسته اثر تكليفي تجري بلحاظه قاعدة الحل، وانما اثرها بطلان التيمم به فقط) فلا بد من التكلم فيه على ضوء العلم الاجمالي، فنقول: ان امر الوضوء حيث يكون دائرا بين المحذورين، لأنه ان كان الماء مباحا وجب الوضوء منه وان كان مغصوبا حرم الوضوء منه فيكون مخيرا بينهما عقلا، ولو توضأ فيحكم بصحة وضوءه جزما بناء على ما مر منا في الفرع الثاني من أنه بناء على المختار من

فهرس المطالب ٥٧١

جواز اجتماع الامر والنهي فالمانع عن صحة الوضوء بالماء المغصوب هو تنجز حرمة، وحيث لم تنتجز الحرمة في المقام فيصح وضوءه جزما، وحينئذ فيتعين عليه ذلك عقلا، لتمكّنه بذلك من الامتثال القطعي للامر بالصلاة مع الطهور.

بل هذا هو مقتضى ما مر عن السيد الخوئي "فده" في الفرع الثاني من أنه حيث يتمكن من الوضوء فيجب عليه ذلك، ولا تنتقل وظيفته الى التيمم، نعم يأتي فيه مناقشتنا معه بأنه بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي فيتقيد موضوع مشروعية الوضوء بالماء المباح شرعا، والمفروض سقوط اصالة الحل فيه بالمعارضة، فيبقى المكلف شاكا في صحة الوضوء، وحينئذ فكما يوجد علم اجمالي بوجود الوضوء من ذلك الماء او حرمة يوجد علم اجمالي بوجود الوضوء منه او وجوب التيمم بذلك التراب، وعلم اجمالي بحرمة الوضوء بذلك الماء او حرمة السجود على ذلك التراب في الصلاة، اذ لو كان الماء مغصوبا حرم الوضوء منه والا فيكون التراب نجسا فيحرم السجود عليه، وحينئذ فيجب عليه الموافقة الاحتمالية للامر بالصلاة مع الطهور بالتيمم بذلك التراب، بعد عدم احتمال حرمتها التكليفية عند المشهور، وانما المحتمل بطلانها، ويتخير عقلا بين ضم الوضوء اليه وعدمه، لكونه مورد دوران الامر بين المحذورين، ولا يصح أن يقال بأنه اذا جاز له الوضوء وجب لاحراز امتثال الامر بالصلاة مع الطهور، فان العلم الاجمالي بوجود الوضوء او حرمة صار سببا للتخيير بين الوضوء وعدمه عقلا، فكيف يتولّد من هذا التخيير وجوب الوضوء مرة أخرى، الا أن الذي يسهل الخطب أنه بناء على المختار من جواز اجتماع الامر والنهي فيحكم بصحة وضوءه واقعا، وبالتالي وجوب وضوءه.

الشبهة غير المحصورة

المشهور عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة، بل ادعي عليه الاجماع، ولكن خالف فيه جماعة كصاحب الكفاية "قده" فادعوا عدم فرق في منجزية العلم الاجمالي بالتكليف بين كون اطرافه محصورة او غير محصورة، نعم ذكر أنه قد يكون هناك مانع آخر عن فعلية التكليف المعلوم بالاجمال فلا يكون العلم الاجمالي منجزا لأجله، كما لو كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء او كانت كثرة الأطراف موجبة لصيرورة الموافقة القطعية حرجية او ضرورية فيرتفع وجوبها بملاك نفي الحرج والضرر، وهذا قد يتفق في الشبهة المحصورة ايضا^(٤٩٩).

ولا يخفى أن ما ذكره في فرض حرجية الموافقة القطعية او ضروريته خلاف ما ذكره في بحث الانسداد من أن مفاد لا حرج ولا ضرر حيث كان نفي الفعل الحرجي او الضروري كالوضوء في حال الحرج بغرض نفي حكمه الشرعي، فلا يشمل خطابهما فرض كون الاحتياط حرجيا او ضروريا لأن وجوبه عقلي وليس بشرعي، وأما ما هو واجب او حرام شرعي واقعا فليس بحرجي او ضروري، نعم لو كان مفادهما نفي الحكم الذي ينشأ منه الحرج او الضرر كما هو مختار الشيخ الأعظم "ره" فيرفعان التكليف المعلوم بالاجمال حيث ينشأ الحرج او الضرر من ثبوته في هذا الفرض.

كما ذكر السيد الخوئي "قده" أن العلم الاجمالي منجز ولو كان بنحو الشبهة غير المحصورة، الا اذا كان بعض اطرافه خارجا عن محل الابتلاء أي خارجا عن دائرة قدرة المكلف، وأما اذا كانت موافقته القطعية حرجية او

فهرس المطالب ٥٧٣

ضرورية فيرتفع لزوم الاحتياط بمقدار يستلزم الحرج او الضرر الشخصيين، فيجب عليه الاحتياط بالمقدار الذي لا يوجب الضرر او الحرج^(٥٠٠).

وما ذكره "قده" حول الحرج والضرر هو الصحيح، كما مر سابقا، ولكن المهم أن البحث في المقام حول عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة من حيث هي هي، ومن الواضح أن هذا العنوان لم يرد في أي خطاب شرعي حتى يبحث عن مفهومه، بل اللازم البحث حول الوجوه المذكورة لانكار منجزية العلم الاجمالي مع كثرة الاطراف، وبملاحظتها نعرف الضابط في كون الشبهة غير محصورة، فما في مصباح الاصول من البحث اولا عن ضابط الشبهة غير المحصورة، ثم الكلام في ادلة انكار منجزية العلم الاجمالي فيها غير فني.

وكيف كان فقد حاول المشهور نفي منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة باحد طريقين: ١- انكار اقتضاء المنجزية له عقلا، ٢- دعوى وجود المانع عن منجزيته، وهو شمول الاصول العملية الترخيضية لاطراف الشبهة غير المحصورة -من دون قرينة عقلية او عقلائية على الخلاف- او نص خاص مؤمن حول الشبهة غير المحصورة.

والطريق الاول: وهو انكار اقتضاء المنجزية، يكون بأحد وجوه ثلاثة:

الوجه الاول: ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" من كون احتمال انطباق التكليف المعلوم بالاجمال في كل طرفٍ من اطراف الشبهة غير المحصورة موهوما فلا يكون منجزا، وهذا لا ينافي ما هو المتعارف من احتمال ثبوت تكليف زائد على التكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف بحيث يكون

٥٧٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

احتمال التكليف بلحاظه احتمالا معتدا به، لأن المهم احتمال انطباق ذلك التكليف المعلوم بالاجمال على كل طرف، وأما التكليف الآخر فهو غير متنجز على المكلف ويجري الاصل النافي بلحاظه من دون أي معارض.

وكيف كان فقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه لا فرق في حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية للعلم الاجمالي بين كون احتمال التكليف في بعض اطرافه موهوما او مظنونا، فان مجرد احتمال التكليف بأية مرتبة كان يساوق احتمال العقاب، وهو الملاك في تنجز التكليف ما لم يحصل المؤمن^(٥٠١)، وهو كذلك، الا أن الظاهر كون مقصود الشيخ الاعظم موهومية احتمال انطباق العلوم بالاجمال على كل طرف بدرجة لا يعتني به العقلاء وهو الذي يعبر عنه بالاطمئنان بالعدم، وهذا ما ذكره جماعة من الأعلام، وجعلوا ذلك ضابطا للشبهة المحصورة.

فقد ذكر المحقق الايرواني "قده" إن انتشار الاحتمال في أطراف الشبهة يبلغ إلى مثابة لا يكون محركا لدى العقلاء إلى الاجتناب، كما يرى ذلك في المهالك والمضار، بل لو اجتنب أحد أطعمة بغداد لوجود طعام واحد مضر فيها أو سم مهلك فيها عد من المجانين، والمعيار في فعالية الحكم أن يصل إلى حد تحريك العقل، سواء كان ذلك لحصول علم تفصيلي أو علم إجمالي أو شك بدوي يوجب فيه العقل التحرز والاحتياط، وأما فيما عدا ذلك فلا يكون الحكم فعليا، فإذا لم يكن العلم الإجمالي في أطراف غير محصورة محركا عقليا أي حصل الاطمئنان بالعدم كان التكليف لغوا باطلا يستحيل صدوره من الحكيم، فإن التكليف إنما يصح لغاية الداعوية، فما لا

فهرس المطالب ٥٧٥

داعوية له لا يصح جعله^(٥٠٢).

وذكر السيد الامام (عليه السلام) أن كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام في طرف خاص؛ بحيث لا يعتني به العقلاء، ويجعلونه كالشك البدوي، فكل طرفٍ يريد المكلف ارتكابه يوجد طريق عقلائي على عدم انطباق المعلوم بالاجمال عليه، وإن شئت فلاحظ حال العقلاء في اشباهه حيث لا يعتنون بهذا المقدار من الاحتمال، فلو سمع شخص أن احد بيوت بلده التي فيها آلاف بيت قد وقع فيه حريق، أو أن واحداً من أهل بلده التي فيها مائة ألف نسمة قد قتل، لا يبالي بما سمع، ولو اراد الفحص، وأبدى الاضطراب لاحتمال كون البيت بيته والمقتول ولده لعد ضعيف العقل أو فاقد العقل^(٥٠٣).

وذكر في البحوث ايضا أن كل طرف يراد اقتحامه يوجد اطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال فيه، والاطمئنان حجة ومؤمن عقلائي لم يردع عنه الشارع، وبهذا يندفع ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن العقلاء انما يعملون بهذه الظنون في أغراضهم الدنيوية، لا ما إذا كان المحتمل مثل العقاب الأخروي^(٥٠٤)، وجه اندفاعه أنه ليس المقصود ضعف احتمال العقاب، وانما المقصود أن احتمال التكليف في كل طرفٍ لما كان موهوما بدرجةٍ يحصل الاطمئنان بعدمه، وهذا الاطمئنان حجة، فيقطع بعدم العقاب^(٥٠٥).

وذكر نظير ذلك بعض السادة الاعلام "دام ظلّه".

٥٠٢ - الاصول في علم الاصول ج٢ ص ٣٣١

٥٠٣ - تهذيب الاصول ج ٣ ص ٢٤٢

٥٠٤ - مصباح الاصول ج٢ ص ٣٧٣

٥٠٥ - بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٢٣٠

٥٧٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ولكن ناقش المحقق الحائري والمحقق العراقي "قدهما" في ذلك، فذكر المحقق الحائري أن الاطمئنان بعدم الحرام في كل واحدٍ واحدٍ بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئية مع الظن بالسالبة الكلية، فحينئذ فان تم الإجماع في المسألة وإلا فالقول بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة مشكل، ولا يبعد أن يكون حكمهم بعدم وجوب الاحتياط فيها من جهة مقارنتها غالباً مع فقد بعض شروط التنجيز^(٥٠٦).

كما ذكر المحقق العراقي أن الأطراف كلها متساوية في هذا الاطمئنان بعدم انطباق الحرام المعلوم بالاجمال عليها، وهذا مناقض مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في ضمنها، لأن السالبة الكلية مناقضة مع الموجبة الجزئية، ولو وجد الاطمئنان في بعض الأطراف دون بعض كان ترجيحاً بلا مرجح، وان اجاب عنه بأن الاطمئنان بالعدم في كل طرف حاصل في الشبهة غير المحصورة على سبيل البدل^(٥٠٧).

ولعل مراد المحقق العراقي من جوابه الأخير ما ذكره السيد الامام "قده" من أن الموجبة الجزئية وإن كانت منافية مع السالبة الكلية إلا أن المنافاة إنما تتحقق في المقام إذا لوحظت أطراف الشبهة في عرض واحد، لا إذا لوحظ كل طرفٍ في قبال باقي الاطراف، فانه حينئذ يكون فيه احتمال واحد في مقابل مائة ألف احتمال مثلاً، ولا إشكال في ضعف هذا الاحتمال^(٥٠٨)، ولكن يرد عليه أنه لا وجه لعدم ملاحظة اطراف الشبهة في عرض واحد،

٥٠٦ - درر الفوائد ج ٢ ص ١٢٥

٥٠٧ - نهاية الافكار ج ٣ ص ٣٢٠

٥٠٨ - تهذيب الاصول ج ٣ ص ٢٤٣

فهرس المطالب ٥٧٧

كما لو كان لديه الف حنطة يعلم بنجاسة حبة واحدة منها.

هذا وقد اجاب السيد الصدر "قده" عن الاشكال اولاً: بالنقض^(٥٠٩) بأنه لو لزم من الاطمئنان في كل طرف بعدم انطباق الحرام المعلوم بالاجمال المناقضة مع الاطمئنان بوجود الحرام فيها على حد مناقضة السالبة الكلية مع الموجبة الجزئية توجه الاشكال على جميع موارد العلم الاجمالي حيث يجتمع الشك في حرمة كل طرف مع العلم بوجود الحرام في المجموع، فانه كيف يجتمع العلم بالموجبة الجزئية مع الشك في السالبة الكلية.

وثانياً: بالحلّ، بأن الاطمئنان بعدم حرمة كل طرف من اطراف الشبهة غير المحصورة حيث نشأت من كثرة الاطراف وضئالة احتمال انطباق الحرام على كل طرف، فلا تتشكل من هذه الاطمئنانات في كل طرف قضية سالبة كلية، تنافي الموجبة الجزئية أي الاطمئنان بوجود حرام في المجموع، توضيح ذلك أنه اذا كانت الاطمئنانات المتعلقة بعدة امور ثابتة في كل واحد من تلك الامور بنحو الإطلاق، أي: حتى على تقدير مطابقة الاطمئنان في البقية مع الواقع، لزم من اجتماع تلك الاطمئنانات بالاجمالي بالمجموع، نظير ما لو أخبر ثقة بوجود زيد، وثقة آخر بوجود عمرو، فينكشف لنا بالكشف الظني الناشء من خبر الثقة وجود كليهما، لأنّ انكشاف وجود كل واحد منهما بالكشف الظني مطلق، أي: يكون ثابتاً حتى على تقدير مطابقة الخبر الآخر للواقع.

ولكن الاطمئنانات بعدم حرمة كل طرف من اطراف الشبهة غير

٥٠٩ - كما يمكن النقض بأنه لا ريب في حصول الظن بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على أي طرف بخصوصه، فكيف يجتمع ذلك مع العلم بوجوده في ضمن المجموع.

٥٧٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المحصورة ليست كذلك، فكلّ واحد منها ليس اطمئنانا مطلقا، حتّى على تقدير مطابقة الاطمئنان الآخر للواقع، أي على تقدير عدم وجود الحرام في الطرف الآخر، وذلك لنقص في نفس تكوّن هذا الاطمئنان، فان هذا الاطمئنان انما نشأ من حساب الاحتمالات واشترك احتمالات انطباق الحرام على الأطراف الأخر في نتيجة نفي انطباقه على هذا الطرف، فتلك الاحتمالات هي الأساس في تكوّن الاطمئنان بالعدم في هذا الطرف، ومعه لا وجه للاطمئنان بالعدم فيه حتى على فرض عدم انطباق الحرام على الأطراف الأخر، فهذا النقص في مرحلة تكوّن هذا الاطمئنان قد انعكس على مرحلة انكشافه، ومع هذا النقص يستحيل أن يكون مجموع الاطمئنانات بالعدم في كل طرف مساوقا للاطمئنان بعدم المجموع، حتى تشكل قضية سالبة كليّة، فتنافي القضية الموجبة الجزئية، وعليه فلا اشكال في امكان حصول الاطمئنان بالعدم في كل طرفٍ بسبب كثرة الاطراف.

نعم قد يقال بوقوع المعارضة بين هذه الاطمئنانات للعلم الاجمالي بكذب بعضها، فلا يعقل حجية جميعها، وحجية الاطمئنان في بعض الاطراف دون بعض يكون ترجيحا بلا مرجح، ولكن الجواب عنه أن سبب المعارضة بين الادلة انما هو احد امرين:

١- كون المدلول الالتزامي لكل منها كذب البقية وحيث ان المدلول الالتزامي للأمارات حجة، فلا يجتمع حجية هذه الدلالة الالتزامية مع حجية بقية الادلة لاداءه الى التعبد بالنقيضين.

٢- لزوم محذور الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال.

وهذان الامران لا يحصلان في المقام، أما الاول فلأن التكاذب في مورد العلم الاجمالي بكذب واحد من ثلاث ادلة او اكثر بين كل دليل ومجموع

فهرس المطالب ٥٧٩

بقية الأدلة، وقد مرّ أنه في المقام لا يوجد دلالة لمجموع الاطمئنانات لنشوء الاطمئنات في كل طرف عن ضئالة احتمال انطباق المعلوم بالاجمال عليه واذا لوحظ احتمال الانطباق في مجموع الاطراف ما عدا ذلك الطرف منها فلا يوجد اطمئنان بعدم الانطباق فيها.

وأما الامر الثاني **فأولاً:** ان محذور الترخيص في المخالفة القطعية محذور عقلائي ناشٍ من ارتكاز مناقضته مع التكليف المعلوم بالاجمال، وهذا الارتكاز غير موجود في الشبهة غير المحصورة ان لم ندع كون الارتكاز على عدم المناقضة فيها، **وثانياً:** انه لا يلزم من حجية هذه الاطمئنانات الترخيص في المخالفة القطعية، لأنّ بناء العقلاء على حجّية الاطمئنات ليس معناه إلاّ أنّ يقابله من الاحتمال الموهوم لانطباق المعلوم بالاجمال على طرفٍ ليس منجزاً أو معذراً، فحجّية الاطمئنات في المقام معناها أنّ احتمال حرمة اثناء واحد من الف آنية مثلاً مع العلم بحرمة واحد منها ليس منجزاً، وهذا لا يعني أنّ احتمال حرمة مجموعة من تلك الأواني مما لا يكون احتمالاً موهوماً جداً بحيث يطمئن بعدمه ليس منجزاً، فلا يجوز للمكلف شرب تلك المجموعة اعتماداً على حجّية الاطمئنات^(٥١٠).

اقول: ان احتمال انطباق التكليف المعلوم بالاجمال على كل طرفٍ مع كثرة اطراف الشبهة، وان صار ضعيفاً جداً، لكن لا دليل على عدم اعتناء العقلاء به، بعد اعترافهم بوجوده في النفس، وماداموا معترفين بوجود هذا الاحتمال في النفس، فلا مجال لدعوى العلم بالعدم ولو عرفاً، فان ضعف الاحتمال بسبب كثرة الاطراف لا يوجب العلم بالعدم، فلو علمنا اجمالاً

٥٨٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

بنجاسة حبة واحدة من ألف حنطة موجودة في البيت، فاحتمال نجاسة كل حبة يكون بحساب الاحتمالات احتمالا واحدا من الف احتمال، لكن حيث لا ينتفي هذا الاحتمال في نفس الانسان فلا يرى العرف كونه عالما بالعدم، والألزم منه امرٌ مخالف للوجدان، حيث انه لو سأل شخص عن نجاسة كل واحدة منها فقال أنا أعلم بعدم نجاستها الى الحبة الأخيرة، فكيف يجتمع ذلك مع علمه بنجاسة واحدة منها اجمالا.

ودعوى أن الاطمئنان حجة عقلائية والاطمئنان يجتمع مع الاحتمال الضعيف للخلاف غير متجهة، فانه مع وجود هذا الاحتمال الناشيء ضعفه من كثرة الاطراف لا تسكن النفس ولا تطمئن بعدمه، ولا دليل عقلائي او شرعي على الغاء الاحتمال الضعيف الذي لا ينعدم في صقع النفس، ولا يسمى علما عرفا.

نعم لا اشكال في أنه قد يحصل العلم العرفي بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على طرفٍ مع عدم مساواة بقية الاطراف معه او الغفلة عن المساواة، كما لو علم المكلف بان واحدا من اهل البلد سيموت في هذا اليوم فجأة، فقد يطمأن كل فرد منهم أن الميت غيره، ولا مانع منه اذ لم يحصل الاطمئنانات لشخص واحد.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن ملاك منجزية العلم الاجمالي هو تساقط الاصول المؤمنة في اطرافه لادائها الى الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا انما يتصور في مورد قدرة المكلف على ارتكاب جميع الاطراف، ولذا لو وصلت اطراف العلم الاجمالي الى مرتبة لا يقدر المكلف على ارتكاب جميعها لم يكون العلم الاجمالي منجزا.

ولا يخفى أن لازم هذا الوجه اختصاص الشبهة غير المحصورة بالشبهة

التحريرية التي لا يتمكن المكلف من ارتكاب جميع اطرافها الى آخر حياته ولو لأجل أن بقية الاطراف لا تبقى الى أن يتمكن من ارتكابها تدريجا كالاطعمة الموجودة في السوق، وأما الشبهة الوجوبية فيمكن مخالفتها القطعية وانما قد لا يمكن موافقتها القطعية لعجز المكلف عن اتيان جميع الاطراف، لكن التكليف فيه فعلي لتحقيق القدرة على متعلقه الواقعي، وكيف كان فيرد عليه أن القدرة على المخالفة القطعية ليست دخيلة في منجزية العلم الاجمالي جزما، كيف والالتزام بعدم منجزية العلم الاجمالي في العلم الاجمالي بحرمة احد الضدين، خلاف الوجدان، كما أن الفرق بينه وبين الشبهة غير المحصورة بأن كثرة الاطراف فيها هي التي اوجبت العجز عن المخالفة القطعية بخلاف العلم الاجمالي بحرمة احد الضدين ليس بفارق.

الوجه الثالث: أن يقال: ان منجزية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، منجزية عقلائية، ومن الواضح عدم المنجزية العقلائية للعلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة، كالعلم بحرمة لحم من لحوم السوق.

الطريق الثاني: وهو دعوى وجود المانع عن منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة فهو أن منشأ عدم جريان الاصول الترخيضية في اطراف العلم الاجمالي احد امرين:

١- ارتكاز مناقضة الترخيص في اطراف العلم الاجمالي عند العقلاء مع التكليف المعلوم بالاجمال، من غير فرق في هذا الارتكاز بين امكان المخالفة القطعية وعدمه، كما في العلم الاجمالي بحرمة احد الضدين فان شمول مثل "كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام" للترخيص الظاهري في كل من الضدين يعد عند العقلاء مناقضا للتخريم الواقعي المعلوم بالاجمال ونقضا للغرض منه عقلاء، وهذا يوجب انصراف خطاب الترخيص

عنه .

٢- وجود روايات خاصة كقوله (عليه السلام) في موثقة سماعة في ماءين وقع في احدهما قدر لا يدري ايهما هو "يهريقهما ويقيم" وما ورد من لزوم تكرار الصلاة في كل من الثوبين المشتهين، ولزوم الاجتناب قبل القرعة عن قطع غنم علم بوجود شاة موطوءة فيها، وهذا هو الوجه الذي اختاره في لزوم الاحتياط في العلم الاجمالي جماعة كبعض الاعلام "قده" وتبعه بعض الاجلاء من تلامذته "دام ظلّه" بحيث لولا تلك الروايات لكان المرجع عموم مثل صحيحة ابن سنان "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه".

وكل من الوجهين لا يجريان في المقام، أما الاول فلأنه لا يوجد ارتكاز المناقضة في جريان تلك الاصول في الشبهة غير المحصورة التي يتعسر عادة ارتكاب جميع اطرافها لكثرتها، لا مثل العلم الاجمالي بنجاسة حنطة واحدة من الف حنطة موجودة بين يدي المكلف، ويشهد على ما ذكرناه رواية محمد بن سنان عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن فقلت له أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة فقال أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرضين إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إني لأعترض السوق فأشتري بها اللحم والسمن والجبن والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان^(٥١١)، وسند الرواية ضعيف لعدم ثبوت وثاقة ابي الجارود وفي محمد بن سنان كلام، وأما من ناحية الدلالة فدلالة قوله "أ من اجل مكان واحد جعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارضين" على عدم تنجز التكليف في

فهرس المطالب ٥٨٣

الشبهة غير المحصورة غير بعيدة، وإما قول السائل "أخبرني من رأى أنه جعل فيه الميتة" قد يكون لمجرد بيان مستند عقلائي واضح لاحتمال عدم تذكية بعض ما في سوق المسلمين، وأما ما عن الشيخ الاعظم "ره" من دعوى اختصاص الرواية بخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء، فخلافا للظاهر، لأن التعبير بجميع ما في الارض كناية عرفا عن كثرة الاطراف.

وما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" (من أن مفاد الرواية لا يرتبط بالشبهة غير المحصورة، بل مفادها موافق للقاعدة حيث ان من علم اجمالا بكون احد اللحمين في السوق ميتة، واران أن يشتري احدهما دون الآخر، فما لا يشتريه لا تجري فيه قاعدة أمارية سوق المسلمين للتذكية للعلم التفصيلي بحرمة اكله ولو لأجل أن مالكة لم يرض بذلك، فتجري هذه القاعدة في اللحم الذي اشتراه بلا معارض ونحوه العلم الاجمالي بكون احدى البضاعتين في السوق غصبا) ففيه أن مجرد امكان شراء كل واحد منهما كاف عرفا في جريان الاصل وتعارضه فيهما، بل الامر في المثال الاول اوضح لجريان قاعدة أمارية سوق المسلمين للتذكية لنفي حرمة من ناحية كونه ميتة، وان فرضت حرمة من ناحية كونه غصبا، وعليه فمورد الرواية قابل للانطباق على المقام.

وأما ما قد يقال من أن الرواية مما لا يمكن الالتزام بها، لأنها واردة في الجبن المتخذ من انفحة الميتة، وقد دلت النصوص على طهارتها وحليتها واقعا، وفيه أنه مضافا الى عدم منعه عن التمسك بالكبرى المذكورة في الرواية أن انفحة الميتة قد تكون نجسة عرضا لملاقاته مع الميتة، حيث نحتمل أن يكون المراد بها الظرف أي كرش الميتة او نحتمل أن يكون المراد بها المظروف أي ما في الكرش ولكن يكون جامدا قابلا للغسل، لا مايعا غير قابل له، والا فيكون دليل طهارته دالا بالاقتضاء على طهارته العرضية ايضا كاللبن في ضرع الميتة، وحينئذ فذكر الميتة لعله قرينة على عدم غسلها،

٥٨٤ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

ويوجب ذلك نجاسة الجبن، وعليه فلا وجه لما اشكل السيد الامام "قده" على متن الرواية بأنه مخالف للنصوص الدالة على طهارة انفحة الميتة، فلا بد من حملها على التقية.

وكيف كان فبعد عدم ارتكاز المناقضة يتمسك بمثل صحيحة ابن سنان "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه".

وأما الثاني فواضح لاختصاص تلك الروايات بالشبهة المحصورة، فيكون المرجع في الشبهة غير المحصورة عموم مثل صحيحة ابن سنان.

وعليه فلا يبعد عدم منجزية العلم الاجمالي في الشبهة التحريمية غير المحصورة، وضابطها حسب الوجه المختار من شمول مثل صحيحة عبد الله بن سنان لها من دون اي انصراف عرفي ناش عن ارتكاز مناقضة الترخيص الظاهري في ارتكاب الاطراف مع التكليف المعلوم بالاجمال، هو كون الشبهة مما يتعسر عادة موافقتها القطعية بالاحتياط في جميع اطرافها لكثرتها، وأما تعسر مخالفتها القطعية عادة بارتكاب جميع اطرافها فيختص بالشبهة التحريمية غير المحصورة، بل لا يكون في شبهة الكثير في الكثير منها.

في حكم المخالفة القطعية للشبهة التحريمية غير المحصورة

هذا تمام الكلام في حكم ارتكاب بعض اطراف الشبهة التحريمية غير المحصورة، وأما حكم ارتكاب جميع تلك الاطراف تدريجا على فرض امكانه، فقد فصل الشيخ الأعظم "قده" بين ما إذا لم يقصد ارتكاب الجميع من أول الأمر، فاختر الجواز، وما إذا قصد ارتكاب الجميع من أول الامر، فاختر عدمه، ولا بد من تطبيق وجوه عدم منجزية العلم الاجمالي على ذلك فنقول:

أما بناء على الوجه الاول وهو حصول الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف من اطراف الشبهة غير المحصورة، فقد يقال بأنه حيث يطمأن في كل طرف فيجوز ارتكابه عقلاً، وبذلك يجوز ارتكاب الجميع، وفيه أنه كما ذكر في البحوث ليس معنى حجية هذا الاطمئنان الا عدم منجزية ما يقابله من الاحتمال الضعيف لانطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف، ولا ينافي ذلك منجزية الاحتمال المعتد به لكون المجموعة التي يريد أن يرتكبها من تلك الأطراف مشتملة على الحرام المعلوم بالاجمال، وان شئت قلت: ان الارتكاب الفعلي لتلك المجموعة ان استند الى الاطمئنان بعدم انطباق الحرام المعلوم بالاجمال فلا بد أن يستند الى الاطمئنان الفعلي بعدم انطباق ذلك الحرام عليها، ولا يكفي ذلك الاطمئنان بالعدم الذي مرّ أنه اطمئنان مشروط، ونتيجة ذلك أن مقتضى الوجه الاول جواز ارتكاب بعض اطراف الشبهة بمقدار لا يمنع من الاطمئنان بالامتثال.

ولو لم يتم ما ذكرناه فلا أقل من أن نقول: ان كون الاطمئنان بعدم انطباق الحرام المعلوم بالاجمال على كل طرف يريد ارتكابه موجبا لجواز ارتكاب الحرام القطعي المعلوم بالاجمال خلاف الوجدان، وما في تعليقه البحوث من أنه بعد ارتكاب بعض الأطراف استنادا إلى حجية الاطمئنان قد يزول العلم الإجمالي في باقي الأطراف فيجوز ارتكابها لكونها شبهة بدوية، ولا يقاس بموارد خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء أو تلفه حيث يبقى فيها العلم الإجمالي منجزاً بلحاظ الباقي، لأن العلم الإجمالي في المقيس عليه باقٍ على حاله، ولو بلحاظ الفرد الطويل في الطرف الباقي والفرد القصير في الطرف الخارج عن محل الابتلاء قبل خروجه، وهذا علم إجمالي منجز وموجود من أول الأمر بخلاف المقام فان هذا العلم الإجمالي أحد طرفيه وهو ما ارتكبه لم يكن منجزا عليه من أول الأمر لوجود الاطمئنان بعدم انطباق

٥٨٦ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

المعلوم الإجمالي على الفرد القصير بحسب الفرض^(٥١٢)، ففيه أن ما هو الجائز بمقتضى ما مرّ لما كان هو ارتكاب كل طرف مشروطا بعدم ارتكاب جميع الاطراف فيتجنز عليه الاجتناب عن الطرف الاول المقرون بارتكاب سائر الاطراف، ولا فرق في ذلك بين عزمه حين ارتكاب الطرف الاول لارتكاب جميع الاطراف بعد ذلك وبين عدم عزمه على ذلك، فانه مثل ما لو علم بأن حوض المسجد وقف للمصلين فيه، فتوضأ بقصد الصلاة فيه، فلا يجوز له بعد ذلك أن لا يصلي فيه، والا فينكشف بطلان وضوءه.

وأما بناء على الوجه الثاني من عدم القدرة على المخالفة القطعية فلا موضوع للبحث عن جواز المخالفة القطعية، وأما على الوجه المختار من جريان الاصول المؤمنة من دون مقيد لبي او لفظي يمنع من شمولها عن اطراف الشبهة غير المحصورة فالظاهر جواز المخالفة القطعية ايضا بمقتضى اطلاق تلك الاصول.

في حكم الشبهة الوجوبية غير المحصورة

اذا كانت الشبهة غير المحصورة وجوبية، كما لو علم بأنه نذر شيئا ونسيه وتردد بين اطراف غير محصورة، بحيث يتعسر عادة اتيان جميع تلك الاطراف لكثرتها، فقد ذكر في البحوث أن الوجه الاول لعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية غير المحصورة، وهو حصول الاطمئنان بعدم انطباق الحرام المعلوم بالاجمال على كل طرفٍ، يجري في المقام، فيجوز ترك جميع الاطراف، وهكذا الوجه الثالث وهو دعوى جريان الاصول المؤمنة في الاطراف لعدم ارتكاز المناقضة المانع عن جريانها، نعم لو كان الوجه

فهرس المطالب ٥٨٧

عدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية فهذا لا يأتي في الشبهة الوجوبية، فان غايته عدم تمكن المكلف من الموافقة القطعية للوجوب المعلوم بالاجمال، وليس التمكن منها شرطا لا في ثبوت التكليف واقعا بعد ثبوت القدرة على ذات الواجب واقعا، ولا في منجزية العلم الاجمالي بالمقدار الذي يتسر للمكلف من موافقته الظنية من دون ان يقع في الحرج الشخصي، فانه نظير العلم الاجمالي بوجوب احد ضدين، كالعلم الاجمالي بأنه إما يجب عليه الجلوس حين الزوال او يجب عليه القيام، حيث لا ريب في انه تجب موافقته الاحتمالية، باتيان احدهما^(٥١٣)، وفيه أن مقتضى الوجه الاول كما اعترف به سابقا ليس الا جواز ترك بعض الاطراف بمقدار لا يمنع من الاطمئنان بالامتثال، ومع التنزل عنه فقد اتضح أن مقتضاه ليس جواز المخالفة القطعية، بل الحكم في المقام اوضح، لعدم تأتي البيان الذي مر نقله عن تعليقة البحوث لجواز المخالفة القطعية في الشبهة التحريمية غير المحصورة بالنسبة اليه

هذا ولا يخفى أنه لو كان الوجه في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية غير المحصورة شمول عموم قوله "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال" لها من دون ان يمنع عنه الارتكاز العقلائي، وانما ورد عليه مخصص لفظي منفصل في الشبهة المحصورة، فهذا الوجه لا يفيد في الشبهة الوجوبية ايضا.

نعم لو كان وجهه شمول بقية ادلة الأصول كالاستصحاب وحديث الرفع والحجب لاطراف العلم الاجمالي بعد عدم ارتكاز المناقضة العقلائية في الترخيص في الشبهة غير المحصورة فهذا يجري في الشبهة الوجوبية ايضا،

٥٨٨ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

والظاهر أن هذا الوجه تام في الاستصحاب دون مثل حديث الرفع والحجب، لما مر من كون التكليف في مورد العلم الاجمالي معلوما عرفا، وانما يكون متعلقه مجهولا، فلا يشمل حديث الرفع والحجب، وعليه فيجري استصحاب عدم التكليف في كل طرف.

هذا ولا يمكن استخراج الفرد الذي تعلق به النذر بالقرعة لما سيأتي ان شاء الله في بحث القرعة من أن القرعة لا تجري في جميع موارد الشبهة الموضوعية كما لا تجري في الشبهات الحكمية ابدأ، بل تختص إما بتزاحم الحقوق او اشتباه الحقوق، كما عليه جماعة، او تختص بموارد الجهل المطلق في الشبهات الموضوعية، أي الجهل بكل من الوظيفة الواقعية والظاهرية، كما عليه السيد الخوئي "فده".

تنبيهات

التنبيه الاول: ان الوجه الاول وهو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف، يمتاز عن بقية الوجوه بعدم اختصاصه بنفي منجزية العلم الاجمالي بالتكليف في الشبهة غير المحصورة، بل يشمل الموارد التي يكون الشك فيها منجزا، كما لو علم اجمالا بكون مايع من الف مايع ماء مضافا والباقي ماء مطلقا، فاحتمال كون كل مايع هو المضاف يكون احتمالا واحدا من الف احتمال، وهذا يعني الاطمئنان بكونه ماء فيجوز الوضوء منه، بل تكون نتيجته على بعض الاحتمالات المذكورة سابقا جواز الوضوء بكل منها تدريجا، لاطمئنانه حين الوضوء بكل منها أنه ماء، لكن مر أن الصحيح عدم جواز ذلك الا بمقدار لا يخلّ بالاطمئنان بالامتثال في المجموع.

التنبيه الثاني: قد تكون الشبهة غير المحصورة بنحو الكثير في الكثير،

فهرس المطالب ٥٨٩

كما لو بنجاسة مائة اواني من الف آنية فهل تكون بحكم المحصورة او غير المحصورة؟، فمن الواضح ان الوجه الاول الذي اختاره الشيخ الاعظم لعدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة من حصول الاطمئنان بعدم الانطباق في كل طرفٍ لا يجري في المقام، وأما الوجه الذي اختاره المحقق النائيني من عدم القدرة على المخالفة القطعية فذكر السيد الخوئي "قده" أنه ينطبق على المقام^(٥١٤)، وفيه أن المكلف اذا ارتكب مقدارا معتدا به من اطراف الشبهة كمائة طرفٍ، فيطمأن عادة بحساب الاحتمالات ارتكابه لحرام واحد على الاقل في ضمنها، فلا ينطبق هذا الضابط على المقام، نعم لو كان الوجه هو شمول دليل الاصل المؤمن للشبهة غير المحصورة من دون ارتكاز المناقضة العقلانية فلا يبعد جريانه في المقام، وما في البحوث من أن ارتكاز المناقضة حيث يرتبط بنسبة الأغراض اللزومية المعلومة اجمالا إلى مجموع اطراف الشبهة فمع كثرة تلك الاغراض اللزومية يرى العرف والعقلاء المناقضة لا محالة، فغير ظاهر، فانا لا نحسّ بوجودنا العقلاني أي محذور في شمول مثل قوله "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال" للمقام بعد كثرة اطراف الشبهة وتعسر الاحتياط فيها عادة، كما أن المخصص اللفظي المنفصل كقوله "يهريقهما ويتيمم" لا يمنع من شمول عموم دليل الاصل المؤمن للمقام.

التنبيه الثالث: اذا شك في كون الشبهة محصورة او غير محصورة فتارة

يكون الشك بنحو الشبهة المصدقية وأخرى بنحو الشبهة المفهومية.

أما الشبهة المصدقية فمثالها ما لو علم بوجود اثناء نجس في ضمن

٥٩٠.....ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

مجموعة اواني لا يعلم هل هي خمسون آنية حتى تكون الشبهة محصورة او الف آنية كي تكون الشبهة غير محصورة، فبناء على الوجه الاول من حصول الاطمئنان بالعدم في كل طرفٍ يجب الاحتياط في المقام لعدم حصول الاطمئنان بالعدم.

وأما على الوجه الثاني من كون الملاك في الشبهة غير المحصورة عدم التمكن من المخالفة القطعية، فقد حكى عن المحقق العراقي "قده" أنه يصير حينئذ من موارد الشك في القدرة فيجب الاحتياط، ولكن يرد عليه أن المقام من قبيل الشك في القدرة على العصيان لا على الامتثال وما يجب فيه الاحتياط عند المشهور هو الشك في القدرة على الامتثال، نعم ان كان مقصوده كون جريان الاصل المؤمن في اطراف العلم الاجمالي مشروطا بعدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية، فيكون التمسك بدليل الاصل في مورد الشك في القدرة على المخالفة القطعية تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية، كان لما ذكره وجه، لكن يمكن احراز الشرط باستصحاب عدم قدرته على المخالفة القطعية ولو في صغره، كما أنه لو كان لو كان الشرط هو عدم استلزامه الترخيص في المخالفة القطعية المقدورة، فيقال بأن الاصل الجاري في اطراف هذه الشبهة لم يكن سابقا مستلزما لذلك، و لو بلحاظ حال صغر المكلف الموجب لعجزه عن ارتكاب جميع الاطراف.

كما أنه لو كان وجه عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة كون الاحتياط مستلزما للخرج، فيجب الاحتياط في المقام للشك في حصول الخرج من الاحتياط التام والاصل عدم الخرج، بل الشك فيه كافٍ في الرجوع اى حكم العقل بوجوب الاحتياط بعد عدم وصول ترخيص الشارع في تركه.

وبناء على كون وجه عدم الاحتياط ما هو الصحيح من جريان الاصل

فهرس المطالب ٥٩١

المؤمن في الاطراف من دون ارتكاز عقلائي يمنع من ذلك، فقد يقال بأنه يجب الاحتياط في المقام لكونه من الشبهة المصدقية للدليل الاصل بعد خروج الشبهة المحصورة عنه، ولكن الظاهر أن ارتكاز المناقضة مختص بمورد احراز كون الشبهة محصورة، فلا مانع من شمول دليل الاصل المؤمن للمقام، كما أنه بناء على شمول مثل صحيحة ابن سنان لاطراف العلم الاجمالي وانما رفعنا اليد عن عمومها لاجل النصوص الخاصة، كقوله "يهريقهما ويتيمم" فهذه النصوص واردة في مورد العلم بكون الشبهة محصورة فلا مانع من التمسك بعموم الصحيحة للمقام، وبذلك تبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المصدقية للشبهة المحصورة.

وهكذا حال الشبهة المفهومية، كما لو علم اجمالا بنجاسة اناء واحد من مائة اواني، وشك في كونها من الشبهة غير المحصورة عرفا أم لا؟، فانه بناء على الوجه الاول من كون ملاك جواز ارتكاب الشبهة غير المحصورة حصول الاطمئنان للمكلف بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على كل طرف، فلا يحصل ذلك في المقام فيجب الاحتياط، وأما بناء على الوجه الثاني من كون ملاك الجواز عدم القدرة على المخالفة القطعية فان كان المقصود عدم القدرة التكوينية العقلية فلا معنى للشبهة المفهومية فيها، وان كان المقصود عدم القدرة العرفية فيعقل الشبهة المفهومية لها، لكن لا معنى لربط جواز الارتكاب عقلا بمفهوم عرفي، الا أن يكون المقصود اشتراط جريان البراءة الشرعية في اطراف العلم الاجمالي بعدم القدرة العرفية على مخالفته القطعية، فيأتي فيه ما عليه المشهور من حكم اجمال مخصص الدليل العام من أنه ان كان متصلا كما لو كان قرينة لبية متصلة فيسري اجماله الى العام، والا فلا.

وأما بناء على كون ملاك جواز ارتكاب الشبهة غير المحصورة عدم ارتكاز المناقضة لجريان الاصل الترخيصي في اطرافها، فمرجع الشبهة المفهومية الى

٥٩٢ ابحاث اصولية-مباحث الحجج-القسم الثالث

الشك في ارتكاز المناقضة فيها، فان احتمل المكلف ارتكاز المناقضة عرفا، وانما يحتمل أنه لا يجزم به لعدم صفاء ذهنه فمرجعه الى الشك في القرينة اللبية المتصلة واحتمال اجمال خطاب الاصل، فلا يمكن التمسك به، فيجب الاحتياط، وان جزم المكلف بكونه شكاً عاماً للعرف، فهذا يعني عدم وجود ارتكاز واضح للمناقضة بنحو يكون بمثابة قرينة لبية متصلة، فيحرز ظهور خطاب الاصل المؤمن للمقام، كما أنه لو كان المانع عن التمسك بخطاب الاصل المؤمن وجود الروايات الدالة على لزوم الاحتياط فمن الواضح عدم شمولها للمقام، فيمكن التمسك بالاصل المؤمن ايضا.

هذا تمام الكلام في الشبهة غير المحصورة، وبهذا انتهى الجزء الثالث من مباحث الحجج، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد تقي الشهيدي

٢٨ / شوال المكرم / سنة ١٤٣٥