



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرعد
عليه صابغ

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



دروس خارج اصول
سال ۲۴
حضرت آیت الله مخدوم اعلیٰ راضی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی ۳۴

کاتب:

آیت الله شیخ هادی آل راضی

نشرت فی الطباعة:

سایت مدرسه فقاہت

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریرات الکمبیوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
٨	أرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادى آل راضى ٣٤
٨	اشاره
٨	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
١٥	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٢٣	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٢٨	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٣٤	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٤٠	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٤٧	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٥٤	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٦٠	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٦٦	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٧٢	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٧٧	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٨٢	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٩٠	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
٩٧	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
١٠٥	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
١١١	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
١١٩	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
١٢٤	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
١٣٠	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول
١٣٦	الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

٢٩٤	الأصول العملية/ البراءة الشرعية/ روايات الحثية بحث الأصول
٣٠٠	الأصول العملية/ أدلة البراءة الشرعية/ الاستصحاب بحث الأصول
٣٠٥	الأصول العملية/ أدلة البراءة الشرعية/ الاستصحاب بحث الأصول
٣١٢	الأصول العملية/ أدلة البراءة الشرعية/ الاستصحاب بحث الأصول
٣١٩	الأصول العملية/ أدلة البراءة الشرعية/ الاستصحاب بحث الأصول
٣٢٤	الأصول العملية/ أدلة البراءة الشرعية/ الاستصحاب بحث الأصول
٣٣٣	الأصول العملية/ أدلة البراءة الشرعية/ الاستصحاب بحث الأصول
٣٣٨	الأصول العملية/ أدلة البراءة الشرعية/ الاستصحاب بحث الأصول
٣٤٢	تعريف مركز

سرشناسه: آل راضي، هادي

عنوان و نام پديدآور: آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادي آل راضي ٣٤/ هادي آل راضي.

به همراه صوت دروس

منبع الكترونيكي : سايت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دييجيتالي: اصفهان: مركز تحقيقات رايانه اي قائميه اصفهان، ١٣٩٦.

مشخصات ظاهري: نرم افزار تلفن همراه و رايانه

موضوع: خارج اصول

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع / الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

ذكرنا في الدرر السابق أنّ السيد الخوئي (قدس سرّه) ناقش في الدليل الرابع بمناقشتين، ذكرناهما في الدرر السابق.

أمّا المناقشه الأولى التي ذكرها وهي أنّ بنائهم على أصله العداله، وكان اعتمادهم على هذا الطريق الذي وقع فيه احمد بن محمد بن يحيى كان بنائهم على أصله العداله لا يدل على التوثيق إطلاقاً.

أقول: من الصعب جداً إثبات هذا الكلام، ومن الصعب إثبات أنّ الأصحاب يبنون على أصله العداله، وإنّما نسب هذا الشيء إلى بعض الفقهاء كالشيخ الطوسي (قدس سرّه) وغيره، باعتبار ظهور بعض كلماتهم في ذلك، لكنّ هناك كلمات أخرى للشيخ الطوسي (قدس سرّه) في الخلاف، والمبسوط تنافي ذلك، على تقدير أنّ بعضهم ذهب إلى أصله العداله، لكنّ إثبات أنّ الأصحاب كلّهم ذهبوا إلى أصله العداله، ويوثقون على أساسها، ويعتمدون على طريق لروايه، وليس على روايه، وإنّما يعتمدون على طريق لروايه بناءً منهم على أصله العداله، هذا يحتاج إلى إثبات، وإقامه دليل على أنّ هذا الاعتماد والتوثيق كان مبنيّاً على أصله العداله، وإلا، لو لم يكن هناك دليل ولا قرينه، فظاهر التوثيق والاعتماد على الطريق هو أنّه ليس مبنيّاً على أصله العداله.

وبعبارة أخرى: أنّ التوثيق ظاهره في أنّها حسيّه، والاعتماد على الطريق ظاهره في أنّه حسيّ، بأنواع الحس المعروفه، فافتراض أنّ هذا التوثيق والاعتماد مبنيّ على الحدس هو خلاف الظاهر، وهذا الذي نقوله معناه أنّ التوثيق مبني على الحدس، وعلى قاعده

هم يسلّمون بها، ويستنبطونها من الأدلّه، وهى أصاله العداله، ومفادها أنّ الأصل فى كل من لم يظهر منه الفسق هو كونه عادلاً، وهذا يعنى أنّهم استندوا فى التوثيق والاعتماد إلى الحدس، لا إلى الحس، وهذا على خلاف الظاهر، وخلاف أصاله الحس التى ذكروها وسلّموا بها من أنّه عند الشك فى أنّ هذا يستند إلى الحس، أو إلى الحدس، فالأصل يقتضى أنّ يكون الإخبار والنقل مستنداً إلى الحس، لا إلى الحدس.

ص: ١

الاعتماد على الطريق هو فى الحقيقة توثيق لرجال سند ذلك الطريق، وهو ليس كالاعتماد على الروايه، فالاعتماد على الروايه يمكن أن يُفسر بوجوهٍ أخرى، ولا- ينحصر تفسيره بوثاقه رجال سند تلك الروايه، فيمكن أن يكون الاعتماد على روايه، وتصحيحها مستنداً إلى القرائن المعروفه التى يذكرونها، والتى توجب الوثوق بالروايه، والاطمئنان بصدقها، من قبيل نقلها فى الكتب المعروفه، وشهرتها... الخ، حتّى لو لم يكن الناقل ثقةً. لكنّ تصحيح الطريق إلى الروايه، والاعتماد عليها هو توثيق فى الحقيقة لرجال سند تلك الروايه.

هذا التوثيق عندما يصدر من الأصحاب _____ بحسب الفرض _____ لأنّ النقل يقول أنّ هذا هو مورد اعتماد الأصحاب، وعليه معوّلمهم، والإشكال الأوّل كان يقول إذا كان هذا الطريق هو مورد اعتماد الاصحاب وتعويلهم؛ حينئذ يأتى هذا السؤال: هل عوّلوا عليه استناداً إلى الحدس؟ أو استناداً إلى الحس؟

نقول: أنّ الأصل هو أنّ أصاله الحس فى المقام جاريه، وهذا الاعتماد والتعويل لا بدّ أن يكون مبنياً على الحس، لا على مثل أصاله العداله.

هذا إذا وصلت النوبه إلى الشك، وإلا، فقد قلنا بأنّ ظاهر كلماتهم أنّ توثيقاتهم واعتمادهم على الشخص ليس من باب أصاله العداله. على أنّ هذا الكلام لو تمّ فأنّه سوف يخلق مشكله؛ لأنّ توثيقات المتقدّمين أيضاً حينئذ تكون محموله على أصاله العداله، فنفترض أنّ الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) نفسه عندما يوثّق فأنّه يوثق بناءً على أصاله العداله، وهذا معناه أنّنا لا نستطيع العمل بتوثيقات الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) ولا بتوثيقات النجاشى، إذا كان بناء الأصحاب على أصاله العداله، وأنهم يعتمدون على السند، وعلى الراوى الواقع فى السند اعتماداً على أصاله العداله، فأى فرق بين هذا وبين توثيق النجاشى لشخص، ليكن توثيق الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) أيضاً نجري فيه هذه القاعده، ونقول بأنّ هذا التوثيق مبنئ على أصاله العداله، وهذا بالنتيجه ينتج لنا أنّنا لا نستطيع أن نعتد على توثيقات المتقدّمين، ولا على توثيقات المتأخرين.

ص: ٢

هذا الكلام إنما يكون له وجه ظاهر _____ وإن كان غير تام _____ عندما يقال في حق المتأخرين، كما هو ناقش في الدليل الثاني، والدليل الثالث المتقدمين، حيث ناقش في أن هذا مبنئ على أصالة العدالة، تصحيح العلامة (قدس سرّه) المتقدم لسند روايه، أو توثيق الشيخ البهائي (قدس سرّه)، أو توثيق الشهيد الثاني (قدس سرّه) في الدرايه لأحمد بن محمد بن يحيى العطار، ناقش في ذلك، قال أن هذه التوثيقات مبنئيه على أصالة العدالة، هذا يمكن تصوّره؛ لأنه هو يدعى بأن هؤلاء ليست لهم طرق إلى الأ-صول، والكتب الرجاليه، إلا ما يمرّ من خلال الشيخ الطوسي (قدس سرّه)، فنحن لا نحتمل أن الشيء وصل إليهم، ولم يصل إلى الشيخ الطوسي (قدس سرّه)، (وهذه الدعوى ستأتى مناقشتها) بناء على هذه الدعوى يمكن أن نقول بأن هذا التوثيق من العلامة (قدس سرّه) لا بدّ أن يكون حدسياً؛ لأننا لا نحتمل أن يكون الشيء وصله حدسياً، واعتمد عليه في التوثيق، وإلا، لو كان واصلاً إليه، لكان واصلاً إلى الشيخ الطوسي (قدس سرّه)، فيأتى فيه احتمال الحدسيه، فيقال _____ مثلاً _____ العلامة اعتمد على أصالة العدالة في توثيق الشخص، هذا يمكن طرحه في توثيقات المتأخرين، أما توثيقات المتقدمين فلا معنى لأن نقول أنه توثيق اعتماداً على سند روايه، فهذا التوثيق والاعتماد لا بدّ أن يكون مستنداً إلى الحس، ولا يكون مستنداً إلى الحدس، كما هو الحال في توثيقات المتقدمين، ولو وصلت النوبه إلى الشك؛ فحينئذٍ يكفينا أصالة الحس التي تثبت أن الاعتماد على الحس، وليس على أساس أصالة العدالة. هذا الأمر الأوّل.

أما بالنسبه إلى الأمر الثاني: الإشكال الثاني الذي ذكره كان حاصله يقول: بأن اعتماد الأصحاب على الطريق الذي وقع فيه احمد بن محمد بن يحيى إنما يتمّ فيما إذا انحصرت روايه احمد بن محمد بن عيسى لكتب أبني سعيد بهذا الطريق الذي فيه احمد بن محمد بن يحيى، فيكون اعتمادهم على روايه احمد بن محمد بن عيسى لهذه الكتب دليلاً على اعتمادهم على هذا الطريق، وبالتالي اعتمادهم على احمد بن محمد بن يحيى العطار، أمّا مع عدم الانحصار، كما هو الواقع؛ لأن ابن نوح ذكر طريقين، أحدهما طريق صحيح لا إشكال فيه، وهو الطريق الأوّل، والثاني هو الذي وقع فيه احمد بن محمد بن يحيى العطار، يقول: مع عدم الانحصار لا توجد دلالة على التعويل على كلا الطريقين، لعلهم عوّلوا على الطريق الأوّل الصحيح، وذكروا الثاني من باب التأييد.

المستظهر من العبارة هو أنّ ما يرويّه أحمد بن محمد بن عيسى من كتب الحسين والحسن ابنا سعيد هو الذى عوّلوا عليه بكلا الطريقين، ولا داعى لتخصيص أحد الطريقين دون الطريق الآخر، فالعبارة لا يظهر منها ذلك، ونسبه التعويل وبناء الأصحاب إلى كلٍ من الطريقين نسبه واحده، فأنّ نخصص التعويل بخصوص الطريق الأوّل؛ لأنّه صحيح عندنا دون الطريق الثانى؛ لأننا نشكك فى صحّته، هذا خلاف ظاهر العبارة، فظاهر العبارة هو أنّ التعويل على ما يرويّه أحمد بن محمد بن عيسى قد عوّل عليه الأصحاب بهذين الطريقين الذين ذكرهما ابن نوح. هذا هو الذى يمكن أن يُستظهر من العبارة.

بعد ذلك نقول: بأنّه فى محل الكلام الوجوه الأولى التى ناقش فيها وهى شيخوخه الإجازة، وتصحيح العلامه لطريق وقع فيه، وتوثيق الشهيد الثانى، والشيخ البهائى، عمدته مناقشته هى أنّ توثيقات هؤلاء هى من توثيقات المتأخرين، وتوثيقات المتأخرين حدسيه، وليست حسيّه، كما أشرنا قبل قليل.

هذا المطلب حتّى فى المتأخرين هو محل تأمل، فضلاً عن أنّ يكون التوثيق والاعتماد من قبل الأصحاب، إذ ليس واضحاً أنّ المتأخرين لا يملكون طرقاً إلى الكتب، هذا ليس واضحاً؛ بل يمكن الاعتماد على توثيقات المتأخرين، وحملها على أنّها توثيقات حسيّه لا حدسيه، وذلك بأن نقول: أنّ دعوى العلم والاطمئنان بأنّ توثيقاتهم حدسيه، هذا فى الحقيقه ممنوع، ومن الصعب جداً حصوله، وذلك بعد الالتفات إلى أمور:

الأمر الأوّل: نلتزم بأنّ طرقهم كلها تنتهى إلى الشيخ الطوسى (قدّس سرّه)، لكنّ هذا التوثيق وصل إلى الشيخ الطوسى (قدّس سرّه)، لكنّ الشيخ الطوسى لم يذكره، وانتقل من الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) حتّى وصل إلى المتأخرين كالعلامه وغيره، لكنّ الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) لم يذكره: إمّا غفله وسهواً، وهذا ليس بعيداً، وإمّا لم يذكره عمدّاً؛ لأنّه لا يرى بأنّ هذا داخل فى موضوع كتابه، _____ مثلاً- _____ كتاب (الفهرست) هو كتاب للمصنّفين، فلا معنى لأنّ يذكر فيه من ليس له مصنّف، وليس له كتاب، ومن باب الاتفاق أنّ محل كلامنا هو من هذا القبيل، وهو أحمد بن محمد بن يحيى العطار الذى ليس له كتاب، فيمكن أن يكون توثيق أحمد بن محمد بن يحيى العطار وصل إلى الشهيد وإلى العلامه من خلال الشيخ الطوسى، ولا نقول أنّ لهم طرق أخرى خارج دائره الشيخ الطوسى، لكنّ الشيخ الطوسى لم يذكره عمدّاً؛ لأنّه لا يدخل فى موضوع كتابه، إذن: يمكن أن يكون الشيخ الطوسى لم يذكره سهواً وغفله، ووصل إلى هؤلاء فذكروه؛ وحينئذٍ يكون من الصعب جداً أنّ نجزم بأنّ توثيقهم حدسى، أو أنّه لم يذكره عمدّاً لما قلناه قبل قليل، هذا ممكن.

الأمر الثاني: من قال أنّ طرق جميع المتأخرين لا بدّ أنّ تنتهي كلها إلى الشيخ الطوسي، بحيث ليس لهم سبيل لمعرفة التوثيق والتضعيفات والأمور الأخرى، إلاّ من خلال الشيخ الطوسي؟ فهذا ليس واضحاً، وليس مُستدلّاً عليه؛ بل يظهر أنّ العلامة في (الخلاصه) ينقل عن بعض الكتب الرجاليه التي قد لا تكون واصله إليه من خلال الشيخ الطوسي. على كل حال، الجزم بأنّ توثيقات المتأخرين كلّها حدسيه، ودعوى الاطمئنان بذلك، لعلّها ليس في محلّها؛ إذ من الصعب حصول هذا الجزم، أو الاطمئنان بأنّها حدسيه. طبعاً كلامنا ليس في هذا، وإنّما في توثيقات المتقدمين واعتماد الأصحاب على هذا الطريق، وهذا لا معنى لأنّ يقال بأنّه مستند إلى أمر حدسي، فهذا يحتاج إلى إثبات أنّ الأصحاب يذهبون إلى أصاله العداله، وهذا من الصعب جدّاً إثباته، وحمله على الحدسيه خلاف الظاهر، وخلاف أصاله الحسن.

هذا بالنسبه إلى الوجه الرابع، وتبين أنّه لا بأس بالاستناد إليه لإثبات وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار.

هناك طريق آخر ذكره بعض المحققين لإثبات وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار، وهذا الطريق يتلخّص في أنّه إذا راجعنا كتاب الاستبصار _____ مثلاً _____ سنجد أنّ هناك سند يتكرّر كثيراً، السند هو (الشيخ الطوسي، عن الحسين بن عبيد الله الغضائري، عن احمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه) وبإصرار من قبل الشيخ في تكرار هذا السند.

فقد عي: أنّ الشيخ لو لم تكن عنده شهاده حدسيه بوثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار، لما اقتصر على هذا السند في هذه الروايات الكثيره؛ لأنّه يملك طريقاً صحيحاً، ولا إشكال في صحّته إلى محمد بن يحيى العطار، وهو الطريق الذي ذكره في مشيخه التهذيب، وهو (عن المفيد، عن ابن قولويه، عن الكليني، عن محمد بن يحيى العطار) (1) هو يملك هذا الطريق، وهو طريق في أعلى درجات الصحّ، مع ذلك في الاستبصار وفي روايات كثيره يصر على ذكر هذا السند، وهذا الإصرار على هذا السند لا يمكن أن يُبرّر مع افتراض عدم ثبوت وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار عند الشيخ الطوسي بنحو الحسن، وإلاّ، لماذا يذكر هذا السند بإصرار في جميع الروايات؟

ص: ٥

فإن قيل: بأن الطريق الذي ذكره في المشيخه يختص بما يرويه في التهذيبين من كتب محمد بن يحيى العطار، كما هي عادته في التهذيب. ومن قال أن هذه الروايات التي ذكرت هي مأخوذة من كتاب محمد بن يحيى العطار؛ بل ظاهر السند الذي ذكرناه في هذه الروايات الكثيره أنه ليس كذلك، وأن الظهور الأولى أنه يبدأ السند هكذا: (عن الحسين بن عبيد الله الغضائري، عن احمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه) والظاهر من هذا أنه لم يأخذها عن كتابه. فإذا: السند الذي يذكره في المشيخه هو السند للروايات التي ينقلها عن كتاب محمد بن يحيى العطار؛ حينئذ كيف يمكن في المقام أن نقول أن الشيخ يمتلك طريقاً إلى محمد بن يحيى العطار غير هذا الطريق؟ ومن اعتماده على هذا الطريق، وإصراره عليه مع أنه يمتلك طريقاً صحيحاً لا إشكال في صحته، يُستكشف اعتماده على احمد بن محمد بن يحيى العطار؟

والجواب عنه: أن الشيخ الطوسي (قدس سرّه) في هذه الروايات الكثيره الذي كان طريقه فيها عن الغضائري، عن احمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه، أيضاً أخذ الروايه من كتاب محمد بن يحيى العطار، وذلك لهذه النكته، وهي: أنه لا يوجد في هذا السند قبل محمد بن يحيى العطار، ولا بعده من له كتاب ينقل عنه الشيخ الطوسي (قدس سرّه) سوى محمد بن يحيى العطار. أما قبل محمد بن يحيى العطار فواضح؛ لأن الذي قبله هو الحسين بن عبيد الله الغضائري، والشيخ الطوسي (قدس سرّه) في هذه الروايات يقول: (أخبرني) أي أنه لم يأخذها من كتابه، فإذا: هي ليست مأخوذة من كتاب للحسين بن عبيد الله الغضائري، على أنه غير معروف أن له كتاب. ولا من احمد بن محمد بن يحيى العطار؛ لأنه ليس له كتاب. أمّا من بعده فيختلف باختلاف الروايات، وليس هو راوٍ معين حتى نقول أنه أخذ هذه الروايات كلها من كتاب شخص معين، لا يوجد في سند هذه الروايات الكثيره التي تشترك في هذا المقطع الأول منها الذي هو: (الغضائري، عن احمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه)، والظاهر من ذلك أن الشيخ الطوسي (قدس سرّه) أخذ هذه الروايات من كتاب محمد بن يحيى العطار. فالسند الذي يذكره في المشيخه يشمل حتى هذه الروايات؛ لأنها مأخوذة من كتاب محمد بن يحيى العطار. فيتم الاستدلال.

وبمراجعته بسيطه لكتاب الاستبصار بمقدار مائه صفحه تقريباً تم مراجعتها تبين أن الشيخ الطوسي (قدس سرّه) يذكر خمسه وعشرون روايه سندها هو (أخبرني الحسين بن عبيد الله، عن احمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه) ثم يتغير السند بعد ذلك. فبناءً على ما تقدّم من أن هذه الروايات مأخوذه من كتاب محمد بن يحيى العطار، وسنده إلى الكتاب هو هذا، والحال أنه ذكر في المشيخه سنداً صحيحاً إلى كتاب محمد بن يحيى العطار، فهذا يكشف عن أن الشيخ (قدس سرّه) قد ثبتت عنده وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار، وإلا، ليس هناك مبرر لتركه ذلك الطريق الذي هو في أعلى درجات الصحّه، وذكره لهذا الطريق.

ونفس هذا الاستدلال يمكن أن يُطبّق على الفرد الآخر الذي هو ليس محل كلامنا فعلاً، والذي هو احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد. أيضاً في الاستبصار، وفي هذه المائه صفحه التي راجعناها روى عنه الشيخ (قدس سرّه) أكثر من هذا الطريق الأول، حيث روى عنه في هذا المقدار خمسه وستون روايه، أو أكثر، سندها هو (أخبرني الشيخ (رحمه الله) عن احمد بن محمد، عن أبيه) والمراد بالشيخ هو الشيخ المفيد (قدس سرّه)، والمقصود بأحمد بن محمد هو احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وقد تكرر هذا السند خمسه وستون مرّه في مائه صفحه، والحال أن الشيخ الطوسي (قدس سرّه) يملك طريقاً صحيحاً إلى محمد بن الحسن بن الوليد، كما ذكره في المشيخه بشكل واضح جداً، وهو (المفيد، عن الشيخ الصدوق، عن محمد بن الحسن بن الوليد) (١) وهنا أيضاً نطبّق نفس الفكره وهي أن الشيخ أخذ الروايات من كتاب محمد بن الحسن بن الوليد؛ لأنّ من وقع قبله هو عباره عن الشيخ المفيد، واحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وقال عن الشيخ المفيد (أخبرني الشيخ رحمه الله) فيأخذ من كتابه، وإنما سماع. كما أن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ليس له كتاب، وما بعد محمد بن الحسن بن الوليد يختلفون باختلاف الروايات الكثيره، فالظاهر أنه أخذها من كتاب محمد بن الحسن بن الوليد الذي يملك طريقاً إليه كما ذكره في المشيخه، فترك هذا الطريق الصحيح الذي لا إشكال في صحّته، والإصرار على هذا الطريق ليس له تفسير إلا أن وثاقه احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ثابتة عنده.

ص: ٧

Your browser does not support the audio tag

الموضوع / الأصول العملية / البراءة الشرعية

كان الكلام في الوجوه التي يستدل بها على وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار، وانتهينا إلى الوجه الثاني الذي كان خلاصته أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) كثيراً ما يروى في الاستبصار عن محمد بن يحيى العطار بطريق واحد يتكرّر في روايات كثيرة، والطريق هو (عن الغضائري، عن احمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه) ويبدو أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) أخذ هذه الروايات التي كثر فيها هذا الطريق من كتاب محمد بن يحيى العطار، والحال أنّه (قدّس سرّه) يمتلك طريقاً صحيحاً لا إشكال، ولا شبهه فيه إلى كتاب محمد بن يحيى العطار، وهو ما ذكره في المشيخه، والطريق عبارته عن (الشيخ المفيد، عن ابن قولويه، عن الكليني، عن محمد بن يحيى العطار)، فيقال: أنّ عدول الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) عن هذا الطريق الواضح الصحّح إلى هذا الطريق لا يمكن تفسيره إلاّ على أساس أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) يعتبر هذا الطريق مثل ذاك الطريق في الصحّح والاعتبار، يعني لو لم يكن الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) بانياً على صحّح هذا الطريق، وكانت هناك شبهة من جهة احمد بن محمد بن يحيى العطار، لما كان هناك وجه لهذا الإصرار على ذكر هذا الطريق في كل هذه الروايات الكثيره في الاستبصار. هذه خلاصه هذا الوجه.

قد يقال: إذا كان الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) قد أخذ هذه الروايات من كتاب محمد بن يحيى العطار، فلماذا لم يبدأ بمحمد بن يحيى العطار، كما هو معروف أنّ عادته أنّه يبدأ سند الروايه بصاحب الكتاب الذي أخذ الروايه منه، وقد صرّح بذلك في الاستبصار، وفي التهذيب؟

وجوابه: أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) _____ بحسب تعبيره _____ قد سار على طريقهٍ أخرى في الاستبصار، وهي أنّ يذكر تمام سند الروايه، لا أنّه يبدأ الروايه باسم صاحب الكتاب، ثمّ يذكر طريقه إليه في المشيخه؛ بل هو صرّح بهذا المعنى في خاتمه الاستبصار، وقال: أنا لم استخدم هذه الطريقة في الجزء الأوّل، والثاني من الاستبصار، وإنّما استخدمتها في الأجزاء الأخرى، وكذا استخدمها في التهذيب. (1) إذن: هو في الأجزاء الأولى من الاستبصار هو لم يستخدم هذه الطريقة، وكان يذكر تمام السند، كما هو الحال في الكافي للشيخ الكليني.

ص: ٨

١- (١) الاستبصار، الشيخ الطوسي، ج ٤، ص ٣٠٤.

الشيء الذي يبقى هو: نحن إذا سلّمنا أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) أخذ كل هذه الروايات من كتاب محمد بن يحيى العطار؛ حينئذٍ لا يكون لذكر هذا السند ظهور في اعتماده على هذا الطريق، باعتبار أنّ كتاب محمد بن يحيى العطار في زمان الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) القريب العهد به، والذي لا- تفصله عنه إلاّ واسطتان، كان من الكتب المشهوره والمعروفه بانتسابها إلى محمد بن يحيى العطار، ولا يحتاج الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) أساساً في ذلك الزمان إلى أنّ يذكر طريقاً إلى كتاب محمد بن

يحيى العطار؛ إذ ليس هذا الكتاب من قبيل كتاب زواره _____ مثلاً _____ أو كتب الرواه المتقدمين الذين تفصلهم فاصله زمنيه طويله عن الشيخ الطوسى (قدّس سرّه)؛ بل هو كتاب معاصر له تقريباً، أو متقدّم عليه بطبقه أو طبقتين، فكتاب محمد بن يحيى العطار من الكتب المشهوره والمعروفه، وليست من الكتب التى لم يهتم بها الأصحاب؛ بل اهتم به الأصحاب، وتعدّد الرواه، وتعدّد الطرق إلى هذا الكتاب مؤشّر واضح على أنّ الكتاب كان مشهوراً ومعروفاً فى زمان الشيخ الطوسى (قدّس سرّه)، ونحن نعلم أنّ الكتاب الذى يكون من الكتب المشهوره، والمعروفه، والمعلومه الانتساب إلى صاحبها، لا يحتاج الذى يخرج عنه روايه إلى طريق، وإنّما يذكر الطريق لمحض الاتّصال لكى تخرج الروايه عن كونها مرسله، ولا يهتم بالطريق؛ لأنّه _____ بحسب الفرض _____ أخذ الروايه عن نفس الكتاب، والكتاب من الكتب المشهوره والمعروفه، فالشيخ الطوسى (قدّس سرّه) لا يحتاج إلى طريقٍ إلى هذا الكتاب، وإنّما ذكر الطريق لأجل اتّصال السند بصاحب الكتاب، فلا يكون فى ذكر هذا السند دلالة على اعتماده على هذا الطريق.

إذن: هناك فرق بين أن نقول أنّ الكتاب ليس من الكتب المعروفه والمشهوره، فلا بدّ من ذكر السند، وبين أن نقول أنّ الكتاب من الكتب المشهوره، ففي الحاله الأولى عندما يذكر طريقاً؛ حينئذٍ يأتى هذا الكلام من أنّه ذكر طريقاً وهو يملك طريقاً معتبراً جزماً، فإذاً لا بدّ أن يكون هذا الطريق معتمداً عليه عند الشيخ الطوسى (قدّس سرّه).

إلا- أن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ الكتاب من الكتب المشهوره والمعروفه، ونعلم بانتسابه إلى صاحبه كما نعلم أنتساب كتاب الكافي إلى الشيخ الكليني، فلا نحتاج إلى ذكر طريقٍ إلى صاحب الكتاب، فالشيخ الطوسي (قدّس سرّه) بالنسبه إلى كتاب محمد بن يحيى العطار هكذا كان حاله، فإذا ذكر طريقاً لا نستطيع أن نستكشف منه أنه يعتمد على هذا الطريق.

قد يقال: بالرغم من هذا، يبقى إصرار الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) على ذكر هذا الطريق في كل هذه الروايات لا يخلو من دلالة على اعتماده على هذا الطريق.

الجواب: الظاهر أنّ النكته في ذكره هي علو السند، وهذه المسأله كانوا يهتمون بها كثيراً، فإذا لاحظنا أنّ الواسطه بين الشيخ الطوسي (قدّس سرّه)، وبين محمد بن يحيى العطار في هذا الطريق هو عبارته عن واسطتين، وهما (الغضائري، واحمد بن محمد بن يحيى العطار)، بينما الواسطه في الطريق الصحيح الذي لا إشكال في صحته الذي يذكره في المشيخه ثلاثه وسائط، وهم (الشيخ المفيد، وابن قولويه، والشيخ الكليني)، فعمل الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) ذكر هذا الطريق باعتباره يتميز بعلو السند؛ فلذا ذكره.

إذن: من الصعب جداً أن نستظهر من هذا المعنى وحده أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) يعتمد على هذا الطريق ويصحّحه، ويبني على وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار.

الوجه الثالث: الذي يمكن أن يُستدل به لإثبات وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار _____ غير الوجوه التي ذكرها السيد الخوئي (قدّس سرّه) سابقاً _____ هو مسأله إكثار الروايه عنه.

نحن نؤمن بأنّ إكثار الأجلاء الروايه عن راوٍ فيها دلالة على الاعتماد عليه ووثاقته، والظاهر أنّ هذه الكبرى صغراها متحقّقه في المقام، باعتبار أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) أكثر الروايه عن احمد بن محمد بن يحيى العطار في مجموع كتبه، فقد روى عنه في سائر كتبه غير الفقيه روايات كثيره؛ بل حتى في الفقيه، حيث روى عنه بطريقٍ ينتهي إلى سته أشخاصٍ من أصحاب الكتب الذين روى عنهم في نفس الفقيه، فقد وقع في طريقه إلى: (ابن أبي يعفور، وعبد الرحمن بن الحجاج، وميمون بن مهران، ومحمّد بن علي بن محبوب، وأميّه بن عمرو، وعمرو بن سعيد الساباطي)، ممّا يعني أنّ جميع رواياته في الفقيه عن هؤلاء رواها عن احمد بن محمد بن يحيى.

إذن: هو يقع في سلسله هذه الروايات، ويكون هو المروى عنه مباشرةً من قبل الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)؛ لأنّه يبدأ الطريق بأحمد بن محمد بن يحيى العطار. نعم، في بعض هذه الطرق روى عن أبيه، وفي بعضها روى عن غير أبيه، والظاهر أنّه يروى عن سعد بن عبد الله الأشعري في سائر الطرق الأخرى.

إذن: الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) أكثر الروايه عن احمد بن محمد بن يحيى العطار في الفقيه وغيره من كتبه، فقد روى عنه بعنوان (احمد بن محمد بن يحيى العطار) ما يقارب، أو يزيد على مائه وسبعون مورداً، وبمعنا (احمد بن محمد، عن أبيه) أيضاً روى عنه كثيراً، لكن لا تبلغ هذا العدد؛ بل هي أقل، وغالب الروايات يذكرها بعنوان (حدّثنا)، و(أخبرنا)، فهذا العدد يحقق الإكثار في الروايه عنه، كما أنّه وقع في طريقه إلى سته من أصحاب الكتب في المشيخه، والظاهر أنّ الإكثار في الروايه عن راوٍ هو من الأمور التي فيها دلالة على الاعتماد على هذا الشخص.

والسرّ في هذا هو أنّه يظهر من كلماتهم أنّ الروايه عن الضعفاء كانت تُعدّ عندهم عيباً ونقصاً في الراوي، وقد طعنوا في كثيرٍ من الرواه بأنهم كانوا يروون عن الضعفاء، وقد وصل الأمر إلى طردهم من البلد؛ لأنهم كانوا يروون عن الضعفاء، فما بالك في إكثار الروايه عن الضعيف، وهو أمرٌ يتحاشى منه الرواه العاديّون، فضلاً عن أجلاء الرواه، وأجلاء الطائفه ومنهم الشيخ الصدوق (قدّس سرّه).

إذن: عندما يُكثر الجليل الروايه عن شخصٍ، فأنّنا نستكشف من هذا أنّ هذا الشخص معتمد، وثقه عنده؛ ولذا يعتمد على رواياته، وهناك شواهد كثيره على هذا المطلب، في رجال النجاشي يوجد شواهد على هذا الشيء، حيث لديه عبارته ذكرها في ترجمه أحد الرواه، والذي هو (جعفر بن مالك الفزاري) (1) فأنّه كان يتعجّب من شيخه أبو غالب الزراري، وشخص آخر أنّهما كيف يرويان عن هذا الشخص، وهو شخص ضعيف، فقد يستكشف منه هذا الشيء.

ص: ١١

قد يناقش في بعض هذه الأمور: بأن الرواية عن الضعفاء قد يُراد بها ليس مجرد الرواية عن ضعيفٍ، وإنما الرواية عن الضعفاء بحيث يتميز هذا الشخص بأنه يروى عن الضعفاء بحيث أنّ مجموع من يروى عنه إذا كانوا عشرة، فالأغلب في هؤلاء العشرة هم من الضعفاء، فيصدق عليه أنه يروى عن الضعفاء، فقد يمكن التفريق بين الرواية عن الضعيف، وبين الرواية عن الضعفاء، فقد يروى شخص عن تسعة ثقات، ولكنّه يروى عن واحدٍ ضعيفٍ، والطعن الموجود في الكتب الرجالية هو في من يروى عن الضعفاء، وهذا لا يشمل الرواية عن ضعيفٍ.

لكن الأمر قد يتعدى هذا، ليس فقط الرواية عن ضعافٍ كثيرين يوجب الطعن؛ بل أنّ إكثار الرواية عن ضعيفٍ أيضاً يوجب الطعن في الشخص، ويتحاشى منه؛ لذا يلتزم جميع الرواه أن لا يروون إلا عن ثقة، طبعاً المقصود بالضعيف وعدم الرواية عن الضعيف، ليس الضعيف بالمعنى الأخص، وإنما الظاهر أنّ المقصود به هو الضعيف بالمعنى الأعم الذي يشمل حتى الرواية عن المجاهيل، فالمجهول ضعيف أيضاً، وإن كان ليس بالمعنى الخاص الاصطلاحي، لكن بالنتيجة هو ضعفٌ يوجب عدم الاعتماد على روايته؛ ولذا في بعض العبائر يعطف الرواية عن المجاهيل على الرواية عن الضعفاء، أي أنه يروى عن الضعفاء ويروى عن المجاهيل، فالرواية عن المجاهيل أيضاً هي عيبٌ ونقصٌ في الراوي. فمثل الشيخ الصدوق (قدس سرّه) عندما يُكثر الرواية عن شخص بهذا الشكل، وبهذا المقدار، فهذا لا يخلو من دلالةٍ على اعتماده على ذلك الشخص، وهذا يكفي لإثبات أنّ هذا الشخص محل اعتمادٍ من قبل الشيخ الصدوق (قدس سرّه)، وبالتالي هو محل اعتمادٍ، ويمكن التعويل على كلامه.

هذا بالنسبة إلى هذه الرواية والطعن السندی فيها من جهة احمد بن محمد بن يحيى العطار، يبقى مشكله أخرى يمكن أن تُثار في حديث الرفع، وهي مسأله روايه حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وأنه هل يمكن أن يروى حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام)، أو لا؟ منشأ الإشكال هو أنّ الشيخ الكشي روى في كتابه روايه تنتهي إلى يونس بن عبد الرحمن، سند الروايه هو (محمد بن مسعود، قال: حدّثني محمد بن نصير، قال: حدّثني محمد بن عيسى، عن يونس، قال: لم يسمع حريزاً عن أبي عبد الله "عليه السلام" إلا حديثاً أو حديثين). (١) والظاهر أنّ الشيخ النجاشي قد مرّت عليه هذه الفقرة؛ ولذا ذكر في ترجمه حريز (قيل روى عن أبي عبد الله "عليه السلام"، وقال يونس: لم يسمع من أبي عبد الله "عليه السلام" إلا حديثين، وقيل: روى عن أبي الحسن موسى "عليه السلام" ولم يثبت ذاك). (٢) وهناك تتمه لنفس الروايه السابقه للكشي تتعلّق بعبد الله بن مسكان، وقرينه تتعلّق بحريز، ويونس له رأى أيضاً في روايه عبد الله بن مسكان عن الإمام الصادق (عليه السلام)، تتمه الحديث السابق، يقول: (وكذلك عبد الله بن مسكان لم يسمع إلا حديثه من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، وكان من أروى أصحاب أبي عبد الله "عليه السلام"). قال النجاشي في ترجمه عبد الله بن مسكان: (روى عن أبي الحسن موسى "عليه السلام" وقيل: أنّه روى عن أبي عبد الله "عليه السلام"، وليس بثبت). (٣)

ص: ١٢

١- (٣) اختيار معرفه الرجال (رجال الكشي)، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٦٨٠، ح ٧١٦.

٢- (٤) رجال النجاشي، النجاشي، ص ١٤٤.

٣- (٥) رجال النجاشي، النجاشي، ص ٢١٤.

الكلام يقع في هذه الروايه التي ينقلها الشيخ الكشّى بالسند الذي ذكرناه، أولاً يقع الكلام في سند هذه الروايه، وهناك شبهه نريد دفعها، السند الذي ذكرناه لهذه الروايه لا مشكله فيه؛ لأنه يروى عن محمد بن مسعود، يعنى العياشى، ولا إشكال في وثاقته، قال: حدّثني محمّد بن نصير، وهو أيضاً لا إشكال في وثاقته، (١) قال: حدّثني محمد بن عيسى، الذي بنينا على وثاقته، عن يونس، وهو ثقّه أيضاً، يقول يونس: (لم يسمع حريز ... الروايه). فالظاهر أنّ الروايه تامّه سنداً. لكنّ يظهر من بعضهم، وهو صاحب الحاوى، أنّ الذي يروى عنه محمد بن نصير في هذه الروايه ليس هو محمّد بن عيسى العبيدي، وإنما هو محمّد بن قيس، وناقش في الروايه، وقال أنّها ضعيفه سنداً؛ لأنّ الوارد فيها هو محمد بن قيس، وهو في هذه الطبقة مشترك بين جماعه ثقات وغير ثقات، فتسقط الروايه عن الاعتبار.

عندما نقل السيّد الخوئي (قدّس سرّه) في المعجم عن الكشّى هذه العبارة السابقه جعل محمد بن قيس نسخه بدل عن محمد بن عيسى، ويظهر أنّه يرى أنّ هناك نسختين من رجال الكشّى، نسخه تقول محمد بن عيسى، ونسخه أخرى تقول محمد بن قيس، ويظهر منه هذا في ترجمه حريز، ويظهر منه أيضاً في ترجمه محمد بن نصير، هناك أيضاً ذكر نفس المعنى. (٢)

لكنّ الظاهر هو صحّحه ما هو موجود في رجال الكشّى المطبوع بطبعات متعدّده، وفيه محمد بن عيسى، لا محمد بن قيس، باعتبار أنّ روايه محمد بن نصير، عن محمد بن عيسى كثيره ومعروفه، وليست شيئاً نادراً؛ بل كثيره جداً، ولعلّه في رجال الكشّى فقط هناك أكثر من عشرين مورداً يروى فيه محمد بن نصير، عن محمد بن عيسى، وحمدويه، وإبراهيم أبنا نصير أيضاً كثيراً ما يرويان عن محمد بن عيسى بن عبيد في رجال الكشّى، فالظاهر أنّ المقصود به هو محمد بن عيسى بن عبيد، ومن البعيد أنّ يكون المقصود هو محمد بن قيس. والسيّد الخوئي (قدّس سرّه) ذكر أنّ محمد بن قيس محرّف عن محمد بن عيسى. ومن هنا يظهر أنّ الروايه تامّه سنداً.

ص: ١٣

١- (٦) يبدو أنّ هؤلاء أخوه ثلاثه (حمدويه، وإبراهيم، ومحمد) كلّهم أولاد نصير الكشّى، بحسب ما يظهر، ولا جزم في المسأله.

٢- (٧) معجم رجال الحديث، السيّد الخوئي، ج ١٨، ص ٣١٦.

لكن قد يقدح في هذه الرواية من حيث السند، باعتبار أن هناك كلاماً في روايه محمد بن عيسى، عن يونس، وقد صرح النجاشي بذلك، وإن كان نفاه، فقد ذكر في ترجمه محمد بن عيسى بن عبيد، نقلاً عن الشيخ الصدوق (قدس سرّه)، عن محمد بن الحسن بن الوليد أنه قال: (ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه). (١) وفي ترجمه احمد بن محمد بن يحيى، صاحب نواذر الحكمة، أيضاً هناك ذكر (بأن ابن الوليد استثنى من روايه صاحب نواذر الحكمة ما رواه عن جماعه، وعدّ منهم ما يرويه عن محمد بن عيسى بإسنادٍ منقطع). (٢) هذا قد يجعل سبباً للتوقف في سند هذه الروايه، باعتبار أن محمد بن عيسى يروى فيها عن يونس.

هذا الكلام نوقش فيه، ومن تأخر عن الشيخ الصدوق (قدس سرّه)، وابن الوليد لم يرتضوا ذلك في خصوص محمد بن عيسى بن عبيد، هذا بناءً على شمول هذه العبارات للروايه التي نتحدث عنها، حيث يمكن التشكيك في ذلك، باعتبار أن هذه الروايه ليست روايه تتضمن حكماً شرعياً، أو فيها نقل عن المعصوم (عليه السلام) وإنما هي إخبار عن رأى يونس بن عبد الرحمن في روايه حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، فلعل نقل الشيخ الصدوق (قدس سرّه) قول استاذه وشيخه (ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه) لا يشمل الروايه التي نحن فيها؛ لأنها ليست من كتب يونس، ولا هي من الأحاديث التي يرويها يونس، وإنما هي نقل رأي ليونس، فلعل هذا القول لا يشمل ما نحن فيه، وعلى تقدير الشمول، فأصل المطلب هو محل مناقشه، كما ناقشه الشيخ النجاشي نفسه؛ لأنه بعد أن نقل هذا ذكر ما مضمونه أن الأصحاب كلهم ينكرون ذلك، ويقول: (ورأيت أصحابنا ينكرون هذا القول، ويقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى) (٣)، وفي عبارته في ترجمه صاحب نواذر الحكمة يقول: (قال أبو العباس ابن نوح وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله وتبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك، إلا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رابه فيه؛ لأنه كان على ظاهر العدالة والثقه). (٤) فالظاهر أن هذا أيضاً لا يمنعنا من قبول مثل هذه الروايه، فالروايه تامه سنداً.

ص: ١٤

١- (٨) رجال النجاشي، النجاشي، ص ٣٣٣.

٢- (٩) رجال النجاشي، النجاشي، ص ٣٤٨.

٣- (١٠) رجال النجاشي، النجاشي، ص ٣٣٣.

٤- (١١) رجال النجاشي، النجاشي، ص ٣٤٨.

وأما من حيث الدلالة، فالرواية فيها ظهور أولى في أن يونس يقول أن حريز لم يرو عن الإمام الصادق (عليه السلام) إلا حديثاً واحداً، أو حديثين. وهذا الشيء على تقدير صحته سوف يؤدي إلى مشكله، وهي أن هناك روايات كثيرة جداً رواها أصحاب في كتبهم، واستدل بها فقهاؤنا على أحكام شرعيه يروى فيها حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) وهي روايات كثيرة جداً، وليست روايه أو روايتين، أو عشره أو عشرين روايه. ويضاف إلى ذلك أنه لم يشر أحد من علمائنا المتقدمين إلى ذلك، مع أن شهادة يونس بمرأى ومسمع منهم، وأطلعوا على النجاشي الذي يبدو أنه متحفظ على هذه القضية، لكن مع ذلك لا يبدو عليهم أنهم اهتموا بهذا الأمر، أو رتبوا أثراً على هذا الكلام؛ بل الظاهر أنهم لم يذكروا إطلاقاً أن هناك مشكله في روايه حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة. نعم، المتأخرون أشاروا إلى ذلك، لكنهم نفوا الموضوع بضرر قاطع، من قبيل أن السيد الخوئي (قدس سره) الذي يرى أن مثل هذه الروايه غير قابله للتصديق؛ لأنه قد ثبت بطريق صحيحه أن حريز يروى عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة. فنحن بين أمرين: إما أن نقبل شهاده يونس، فلا بد حينئذ أن نعالج هذه القضية، ونبنى على أن روايات حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) فيها واسطه ساقطه، ولذلك تدخل في المرسلات، هذا على افتراض أننا لا نستطيع أن نحدد هذه الواسطه، وهذه مسأله أخرى، لكن لا بد أن نتعامل مع هذه الروايات على أنها مرسله، وأن هناك واسطه ساقطه. وإما أن نعكس الأمر، فنقبل بهذه الروايات الكثيره والمتكرره، ونرد شهاده يونس، أو نأولها، فأن كل روايه تمثل شهاده على أن حريز يروى عن الإمام الصادق (عليه السلام)، فبحسب ظاهر العبارة أن حماد بن عيسى عندما يقول: عن حريز، عن الإمام الصادق (عليه السلام) كأنه يشهد بأن حريزاً أخبره بأنه يروى مباشرة عن الإمام الصادق (عليه السلام). وللکلام تتمه تأتي إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

الآن نأتى إلى ما انتهينا إليه، وهو أننا قلنا أن الرواية التي يرويها الكششى عن يونس، والتي ذكر فيها أن حريزاً لم يرو عن الإمام الصادق(عليه السلام)، إلا حديثاً واحداً، أو حديثين، ذكرنا أن الرواية تامه سنداً.

ومن هنا ندخل في البحث المترتب على ذلك، وهو أنه حينئذٍ تحصل المعارضه بين رأى يونس فى أن حريزاً لم يرو عن الإمام الصادق(عليه السلام)، إلا حديثاً واحداً، أو حديثين، وبين الروايات الكثيره الظاهره فى روايه حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة؛ وحينئذٍ: إما أن نصدق بشهاده يونس، ولا نقول أننا نكذب الروايات، لكن نتصرف فى الروايات بحيث لا يكون تكذيباً لما يقوله يونس، وهو أن نحملها على أن هناك واسطه سقطت فى البين بين حريز، وبين الإمام الصادق(عليه السلام) فى كل هذه الروايات الكثيره، وبين أن نعكس الأمر، فتؤمن بهذه الروايات، ونقول أن حريزاً يروى عن الإمام الصادق(عليه السلام) بشكل مباشر، ونتصرف فى شهاده يونس، ونحملها على محمل لا ينافى هذه الروايات الكثيره. نحن نذكر أولاً ما يمكن أن يؤيد رأى يونس، وبعد ذلك نذكر ما يمكن أن يؤيد الرأى الآخر الذى يقول لابد من التصرف فى ما ينقل عن يونس، أو رده، حسب تعبير جماعه؛ لأنه غير قابل للتصديق كما قال السيد الخوئى (قدس سره) بأن هذا الكلام غير قابل للتصديق. (1)

ما يؤيد كلام يونس من أن حريز لم يرو عن الإمام الصادق(عليه السلام) إلا حديثاً واحداً، أو حديثين، هو أمور:

ص: ١٦

١- (١) معجم رجال الحديث، السيد الخوئى، ج ٥، ص ٢٣٢.

الأمر الأول: أن الكششى نقل هذا الرأى عن يونس، ولم يعلق عليه نهائياً، مع أن المفروض أن هذا الرأى يثير المطّلع على الروايات الكثيره، وخصوصاً أن كتب حريز معروفه ومشهوره بين الأصحاب؛ لأن هذا يعنى بالضروره أن كثيراً، وليس الأكثر، من روايات حريز هى روايات مرسله؛ لأن الأكثر من روايات حريز رواها عن الإمام الصادق(عليه السلام) بالواسطه، وحريز له روايات كثيره، والأكثر رواها عنه بالواسطه، لكن يبقى الكثير من الروايات رواها عن الإمام الصادق(عليه السلام) بحسب الظاهر مباشره. فذكر الكششى لهذه الروايه من دون أن يعلق عليها قد يجعل قرينه على أنه أيضاً يتبنى هذا الرأى.

الأمر الثانى: أن النجاشى أيضاً لم يعلق إطلاقاً على هذا الذى نقله، حيث قال: (قيل: روى عن أبى عبد الله "عليه السلام") ثم ذكر أن يونس قال: (أن حريزاً لم يسمع من أبى عبد الله "عليه السلام" إلا حديثاً واحداً، أو حديثين). فيفهم من كلام النجاشى، وعدم تعليقه، وهو الرجل الذى يدقق فيما ينقل، ويعلق، ويهمش، ويذكر رأيه عادة؛ لذا هو بعد ذلك، وبلا فاصل مباشره قال: (قيل: روى عن أبى الحسن موسى "عليه السلام" ولم يثبت ذاك). (١) فنجد أنه علق على ما قيل، فقد يفسر عدم تعليقه على اساس أنه يتبنى هذا الرأى الذى ذكره يونس بن عبد الرحمن. فيكون هذا أيضاً مؤيداً لكلام يونس.

الأمر الثالث: أنّ العلامه (قدّس سرّه) أيضاً ذكر في الخلاصه نفس هذا المطلب، قال: (قيل: روى عن أبي عبد الله "عليه السلام")، ثمّ قال يونس: أنّه لم يرو عنه إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين). (٢) ولعلّ غير العلامه (قدّس سرّه) أيضاً عند مراجعه كتبهم، نجد أنّهم يذكرون هذا المطلب من دون تعليق، أو ردّ، ممّا قد يُفهم منه الموافقه، وتبني هذا الرأى.

ص: ١٧

١- (٢) رجال النجاشى، النجاشى، ص ١٤٤.

٢- (٣) خلاصه الأقوال، العلامه الحلّى، ص ١٣٤.

الأمر الرابع: أن في جملة من الروايات التي رواها حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وهي روايات كثيرة كما سيأتي، جملة من هذه الروايات التي رويت بهذا الشكل (عن حريز، عن أبي عبد الله "عليه السلام") في بعض المصادر، وقد ذكرت نفس هذه الروايات في مصادر أخرى بشكلٍ ينافي ذلك. يعني _____ مثلاً. _____ في روايه (عن حريز، عن أبي عبد الله "عليه السلام")، ونفس الروايه تُنقل في مصدرٍ آخر (عن حريز، قال: قيل للإمام الصادق "عليه السلام") ممّا يعني أن الروايه ليست مباشرة عن الإمام الصادق (عليه السلام)، هذا أيضاً يُشكّل قرينهً على صحّحه ما يقوله يونس من أن الروايات التي تُروى عن حريز، عن أبي عبد الله (عليه السلام) هي في الحقيقة فيها واسطه غير مذكوره.

الأمر الخامس: أن الشيخ ابن إدريس في مستطرفات السرائر أورد في عدّه صفحات روايات ينقلها عن كتاب حريز، ولا يوجد ولا مورد واحد في هذه الروايات فيه حديث عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وهي تشتمل على تعابير موهمه قد يتخيل غير الفطن، وغير الدقيق أنها مرويه عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، بينما هي في الواقع، وبعد التأمل ليست مرويه عنه مباشرة؛ بل مرويه عنه بواسطه.

أقول: أن هذه الأمور يمكن أن يُشكك في قرينيتها:

أمّا بالنسبه إلى الكشّي، فهو من خلال التتبع والتفحص ليس من عادته أن يُعلّق، قد يضيف، لكنّه ليس من عادته التعليق، بحيث إذا نقل رأياً هو لا يرتضيه يصرّح بأن هذا الرأي غير مرضي، على خلاف النجاشي، فالنجاشي هذه هي طريقته، ولا يجعل الرأي الذي ينقله عن شخصٍ يمر وهو لا يرتضيه؛ بل عادةً يُعلّق عليه، بينما الكشّي ليس كذلك؛ ولذا أقول: من الصعب جداً أن نستفيد من سكوت الكشّي عندما نقل روايه يونس، وعدم تعليقه، أنّه يتبنّى هذا الرأي بحيث يُدعم رأى يونس بهذا، وإنّما هو كان ينقل ما وصل إليه من الأخبار عن الأئمه (عليهم السلام)، أو ما كان من هذا القبيل. فلا يظهر من سكوته التبنّي لهذا الرأي حتّى يُجعل مؤيداً لما ذكره يونس. أمّا النجاشي فيختلف، فإنّ ديدنه التعليق على ما ينقله، وما يذكره الآخرون، وهذا ممّا لا يمكن إنكاره في حقّ النجاشي، لكنّ الكلام في أنّه هل نستظهر من سكوت النجاشي، وعدم تعليقه على ما نقله، تبنّي لهذا الرأي، أو لا؟ يمكن أن يُقال: أنّ غايه ما يُستفاد من ذلك هو توقّف النجاشي، يعني أنّ النجاشي من المتوقّفين في هذه المسأله، لا أنّه يتبنّى هذا الرأي، فهناك فرق بين أن يتبنّى هذا الرأي، وبين أن يكون متوقّفاً فيه، وإنّ كان توقّف النجاشي يصلح بدرجه ما أن يكون قرينهً على دعم رأى يونس، لكنّ توقّفه غير تبنّي لهذا الرأي، وهو غير ظاهر في هذه الروايه. نعم، هو من المتوقّفين، وما يصلح أن يكون قرينهً على هذا الذي نقوله، هو ما ذكرناه من أنّه عندما ذكر بعد ذلك بلا فاصل أنّه قيل: روى عن أبي الحسن (عليه السلام) بين رأيه مباشره، فقال (وليس بثابت)، فالشى الذي لا يرتضيه، فأنه يبيّن رأيه فيه، وهكذا في عبد الله بن مسكان، هناك أيضاً قيل روى عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أيضاً نفاه، وقال: (وليس بثبت). (1) بينما هنا لم ينف، وإنّما نقل هذا الرأي، ونقل الرأي الآخر وسكت، بينما ما بعده نفاه بشكلٍ واضح، فلو كان الأمر واضحاً عنده، وكان يتبنّى هذا الرأي، لكان من المناسب جداً أن ينفه هنا، كما نفى روايته عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام)، هذا هو الذي يصلح أن يكون قرينهً على أنّ النجاشي لا يتبنّى هذا الرأي، وإنّما هو من المتوقّفين في هذه المسأله.

١- (٤) رجال النجاشي، النجاشي، ص ٢١٤.

يبقى السبب في توقّفه مع أنّه مَطَّلَع على كتب حريز، والمفروض أنّ كتب حريز تشتمل على روايات كثيرة، حالها حال الروايات الأخرى، يروى فيها حمّاد _____ مثلاً _____ عن حريز، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، فهو مَطَّلَع على هذه الروايات، فعندما ينقل كلام يونس بأنّ حريزاً لم يرو عن الإمام الصادق (عليه السلام) إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين، أو قول أنّه لم يرو عن أبي عبد الله (عليه السلام)، فلماذا أعطى احتماليته لصدق هذا القول، والحال أنّه يرى بعينه أنّ هناك روايات كثيرة يرويها حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام)؟ يعني ما هو السرّ في أنّه احتمل صدق هذا الكلام، وصار متوقّفاً في أنّ حريز يروى عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أو لا- يروى عنه؟ يمكن _____ والأمر يحتاج إلى فحص أكثر _____ أن يكون أنّ النجاشي في عبارته هو يقول: (له كتاب الصلاة كبير، وآخر الطف منه، وله كتاب نوادر، فأتمّ الكبير فقرأناه على القاضي.....الخ). (١) بينما الكتب الأخرى لم يُصرّح بقراءتها على شيخ من شيوخه.

أقول: نحن إذا لاحظنا نسبه الأحاديث التي يرويها حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) بلا واسطه، إلى الأحاديث التي يرويها عنه (عليه السلام) بواسطه، هي نسبه قليلة، بالرغم من أنّها كثيرة في حدّ نفسها، وهذا حسب قول السيد الخوئي (قدّس سرّه): (وقع بعنوان حريز في إسناد كثير من الروايات تبلغ ألفاً وثلاثمائة وعشرين روايه) (٢) الروايات التي يروى فيها حريز، عن أبي عبد الله (عليه السلام) مباشرةً بلغت _____ حسب قوله (قدّس سرّه) _____ مائتان وخمسة عشر روايه، (٣) فتكون نسبتها إلى مجموع ما رواه هي السبع تقريباً، فإذا أخذنا هذا بنظر الاعتبار، فالكتاب الذي يصلنا نسبه ما يرويّه حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) مباشرةً، هو أقل بكثير ممّا يرويّه حريز في نفس الكتاب بواسطه عن أبي عبد الله (عليه السلام). الشئ الآخر الذي يمكن ذكره هو أنّ نفس كتاب الصلاة الذي قرأه النجاشي على شيخه ومؤدبه، لعلّ النسبه فيه تكون أقل _____ وهذا يحتاج إلى فحص _____ يعني نسبه الروايات التي يرويها حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) مباشرةً، بالقياس إلى الروايات التي يرويها حريز عنه (عليه السلام) بالواسطه تكون أقل من هذه النسبه، فإذا كانت نسبه تلك الروايات هي السبع، فلعلّ هذه تكون نسبتها أقل.

ص: ١٩

١- (٥) رجال النجاشي، النجاشي، ص ١٤٥.

٢- (٦) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ٥، ص ٢٣٤.

٣- (٧) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ٥، ص ٢٣٢.

أقول: هذا قد يُبرَّر أنّ النجاشي قد احتمل أنّ هذا القول صحيح؛ لأنّ معظم روايات هذا الكتاب الذي مرّ عليه هي روايات عن الإمام الصادق (عليه السلام) بالواسطة، قد تكون هناك روايات يرويها بالمشاهير، لكنّها قليلة، فلم يلتفت إليها، فجعله يحتمل هذا، أو احتمل أنّ هناك واسطه ساقطه في أثناء النقل؛ لأنّها روايات قليلة نسبيّاً، فهذا جعله يعطى احتماليه صدق أنّ حريز لم يرو مباشرة عنه (عليه السلام)، وقول يونس بأنّه لم يسمع منه إلاّ حديثاً أو حديثين، أيضاً جعله يعطى احتماليه صدق هذا القول. لعلّ هذا هو السبب. خصوصاً إذا أضفنا إلى ذلك أنّ النجاشي حسب الظاهر ليس لديه ممارسه بالروايات من قبيل الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) وأمثاله. فغايه ما يمكن أن نقوله أنّ النجاشي توقّف في هذه المسأله، لا أنّه تبني هذا الرأى والتزم به، وهذا يقلّل من هذه القرينه لصالح ما ذكره يونس.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

انتهى الكلام إلى أنّ العلامه (قدّس سرّه) أيضاً ذكر هذا المطلب في الخلاصه، ولم يُعلّق عليه، فقد يقال بأنّ ظاهر ذلك هو الموافقه على ما ذكره يونس.

أقول: هذا أيضاً ليس واضحاً، باعتبار أنّ العلامه (قدّس سرّه) كما هو مُلاحظ في الخلاصه أنّه ينقل نفس الكلام الذي يذكره النجاشي حرفياً، ولا يظهر منه تبني هذا الرأى، ومن الصعب القول بتبني العلامه (قدّس سرّه) لهذا الرأى لمجرّد ذكره؛ بل القرائن قائمه على أنّه لا يتبني هذا الرأى، والمقصود بالقرينه هو ملاحظه كتبه الاستدلاليه، فكثيراً ما يستدلّ على الفروع الفقهيّه بهذه الروايات التي يرويها حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام). وبعد مراجعه كتاب التذكرة للعلامه (قدّس سرّه) في كتاب الحج فقط، ولعلّه في كتاب الصلاه يعثر المتتبع على عددٍ أكثر من الروايات التي يستدلّ بها العلامه (قدّس سرّه) بروايات حريز، فقط في كتاب الحج يوجد موارد كثيره، منها قوله (قدّس سرّه): (ومن طريق الخاصه ما رواه حريز في الصحيح، عن الصادق (عليه السلام) (١). أو (وبدلّ على الأرجحيه ما رواه حريز بن عبد الله في الصحيح عن أبي عبد الله "عليه السلام"). (٢) وأمثال هذه التعبيرات الواضحه في أنّه يستدلّ بالروايات التي يذكرها حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) بهذا الشكل، فإذا راجعنا كل كتب العلامه (قدّس سرّه) الاستدلاليه، فأنّنا يمكن أن نعثر على كثير من الموارد التي يستدلّ بها بروايات حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وهي وارده في المصادر بعنوان (حريز، عن الإمام الصادق "عليه السلام").

ص: ٢٠

١- (١) تذكرة الفقهاء، العلامه الحلّي، ج ١، ص ٣٣٧.

٢- (٢) مختلف الشيعة، العلامه الحلّي، ج ٤، ص ٥٥.

إذن: العلامه (قدّس سرّه) لا يتبني هذا الرأى، وإنّما هو يبني على أنّ الروايات التي يرويها حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) هي روايات يمكن اعتبارها والاستدلال بها. هذا بالنسبه إلى كلام العلامه (قدّس سرّه).

ننتقل الآن إلى المؤيد الآخر لما ذكره يونس، وهو: الروايات التي رويت بالواسطة في مصادر أخرى. يعني أن هناك روايات مروية في بعض المصادر عن حريز، عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وقلنا أنها ظاهره ظهوراً أولياً في أنه يروي عنه مباشرة، لكن نفس هذه الروايات مروية في مصادر أخرى مع واسطه، أي أن حريز يروي عن الإمام الصادق (عليه السلام) بواسطة، لا مباشرة. وهذا الأمر حاصل في عدّه موارد _____ مثلاً _____ في الكافي ينقل روايه عن حريز، عن الإمام الصادق (عليه السلام)، لكنّ الشيخ (قدّس سرّه) في التهذيب، أو الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) في الفقيه ينقل نفس الروايه عنه بواسطة، وعدد هذه الروايات ليس كبيراً جداً بحيث يؤثر على النتيجة التي نقولها مهما كثرت، فهي لا تتجاوز اعداد الأصابع، وعلى أفضل التقادير هي تنتج أن هذه الروايه التي كُنّا نتخيّل أنّ حريزاً يرويها عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، ثبت أنها ليست كذلك، وإنما هو يرويها عنه بالواسطة، وهذا بالنتيجه يعني أنّ العدد الذي قلناه، وهو مائتان وخمسه عشر، سوف ينقص بمقدار هذه الروايه. وهذا لا يؤثر على النتيجة، ولا يؤثر على ما يُراد إثباته.

وبعبارة أكثر وضوحاً: في هذه الموارد نحن أمام احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأول: أن نفترض أننا بعد التأمل والمراجعه، وإعمال المرجّحات سوف نبني على صحّه أحد النقلين، إمّا نقل الكافي، أو نقل التهذيب، من دون فرقٍ بين ما نُشخّص كونه صحيحاً، سواء كان هو نقل روايه حريز بلا واسطه، أو أنه نقلها بواسطة.

الاحتمال الثاني: أن لا نتمكن من إعمال المرجحات، فلا نستطيع أن نشخص ما هو الصحيح من هذين النقلين، لكنْ نفترض هنا إمكان الالتزام بصحّ كلا النقلين، بدعوى أنه لا ضير في أن يروى حريز الرواية مره بلا واسطه، وأخرى يرويها مع الواسطه.

فإذن: هنا لا يوجد مرجح، لكنْ لا مانع من الالتزام بصحّ كلا النقلين، بدعوى أنه لا مانع، ولا محذور في أن يروى حريز روايه عن الإمام الصادق(عليه السلام) مره بلا واسطه، وأخرى يرويها مع الواسطه.

الاحتمال الثالث: أن نقول بعدم وجود مرجح ثابت لأحد النقلين على الآخر، ولنترم بعدم إمكان صحّ كلا النقلين، فيحصل التعارض بينهما.

فالتتيجه التي نصل إليها هي واحد من هذه الاحتمالات الثلاثة. فعلى الاحتمال الأول لا مشكله؛ لأنه إذا كان الصحيح والمرجح من النقلين هي الروايه التي تنقل لنا روايه حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة، فمن الواضح أنه سوف لن يؤثر على النتيجة، وكذلك الحال على التقدير الآخر، فإنه أيضاً سوف لن يؤثر على النتيجة، غايته أنه يُنقص من عدد الروايات التي التزمنا بأنّ ظاهرها هو الروايه المباشره عن الإمام الصادق(عليه السلام).

أمّا على الاحتمال الثاني فأيضاً واضح، حيث نلتزم بصحّ هذا النقل، ولنترم بصحّ النقل الآخر، ومعناه بالنتيجه أن هناك روايتين لحريز، أحدهما رواها عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة، والأخرى رواها عنه مع الواسطه، وهذا لا مشكله فيه، فما أكثر الروايات التي يرويها حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام) مع الواسطه؛ بل قلنا أنّ رواياته عن الإمام الصادق(عليه السلام) مع الواسطه أكثر بكثير من رواياته بدون واسطه.

وأما على الاحتمال الثالث، فيحصل تعارض بين النقلين، فأحدهما يقول أنّ هذه الروايه قد رواها حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة، والآخر يقول أنه رواها مع الواسطه؟ فيتعارضان، ومع عدم وجود المرجح يتساقطان. فالتتيجه هي أنه لا يثبت عندنا أنّ هذه الروايه رواها حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة. ونتيجه هذا كما قلنا هو أنّ العدد ينقص بمقدار هذه الروايات التي ثبت حصول التعارض فيها بين النقلين، وهذا سوف لن يؤثر على النتيجة؛ لأنّ العدد ليس كبيراً جداً، فأعداد الروايات التي يرويها حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام) كثيره قد تبلغ مائتان وخمسه عشر روايه، فإذا أنقصنا منها خمسه عشر روايه، أو أكثر، أو أقل بقليل، فإنه سوف لن يؤثر، حيث تبقى لدينا مجموعه كبيره من الروايات ظاهره في روايه حريز مباشره عن الإمام الصادق(عليه السلام). فليس هناك موجب لرفع اليد عن روايات ظاهرها الأولى هو الروايه المباشره؛ لمجرد أنه قد ثبت بالقرائن _____ على أفضل التقادير _____ أنها مرويه بالواسطه، مع أنّ تلك الروايات لم تقم فيها القرائن سوى حديث يونس، ولا يجبرنا هذا على الالتزام بأنّها هي أيضاً مرويه بالواسطه، فمجرد ثبوت أنّ بعض الروايات التي كُنّا نتخيل أنّها مرويه بلا واسطه، ثبت بالقرائن أنّها مرويه بالواسطه، هذا لا- يؤثر في استظهارنا من سائر الروايات بأنّها روايات مرويه عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة، وبلا واسطه، ولا داعي للتوقف في هذا، مع أنّ هذا كلّه نفترضه على أفضل التقادير، وإلا، فإن الأمر في بعض من هذه الموارد ليس كذلك، يعنى ليس كما ذكرناه من أنّ نفس هذه الروايات ثبت في مصادر أخرى أنّها مرويه عنه(عليه السلام) بالواسطه _____ مثلاً _____ قال الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) في التهذيب (لقد مضى فيما تقدّم ما يدلّ عليه، ويزيده بياناً ما أخبرني به الشيخ أيده الله تعالى، عن أبي جعفر محمد بن علي، عن محمد بن الحسن، عن احمد بن إدريس، عن محمد بن احمد بن يحيى، عن علي بن إسماعيل، عن حمّاد، عن عيسى، عن حريز، قال: سألت أبا عبد الله(عليه

السلام) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل، قال: يغسل المكان الذى أصابه). (١) وهى روايه صريحه فى الروايه المباشره عن الإمام الصادق(عليه السلام)؛ لأنّه يقول فيها: سألت أبا عبد الله(عليه السلام). لكن فى الكافى يروى نفس الروايه، يقول: (حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل، قال: يغسل المكان الذى أصابه). (٢) فهذه نفس الروايه التى فى التهذيب، لكنّ حريز هنا يروى عن محمد بن مسلم، لا عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة. فهذا مورد من الموارد التى ثبت فيها أنّ الروايه فى بعض المصادر ليست مرويه عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة، وإنّما بالواسطه.

ص: ٢٢

١- (٣) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ١، ص ٢٦٢.

٢- (٤) الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٣، ص ٦٠، باب الكلب يصيب الثوب والجسد وغيره، ح ٢.

أقول: في هذا المورد يظهر أنّ الصحيح هو ما في الكافي، يعنى أنّ ما ذكره الشيخ في التهذيب فيه تصحيف أو تحريف؛ لأنّ هذه الروايه أصلاً ليست من الروايات التي يرويها مباشرة عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وإنّما حالها حال سائر الروايات الكثيره جدّاً، فهو يرويها بواسطه محمد بن مسلم، والقرينه على ذلك هي أنّ الشيخ الطوسي نفسه (قدّس سرّه) في أكثر من موضع ينقل الروايه عن محمد بن مسلم، نقلها في التهذيب قال: (ما أخبرني به الشيخ أيّده الله، عن احمد بن محمد، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل، قال: يغسل المكان الذي أصابه). (١) فهذه نفس الروايه يرويها عن حريز، لكن مع الواسطه، لا بدون واسطه كما ذكرها هو في موضع آخر من التهذيب. وهكذا ذكر الحديث نفسه مع الواسطه في موضع آخر، قال: (وبهذا الأسناد، عن حمّاد، عن حريز، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل، قال: يغسل المكان الذي أصابه). (٢) وهذه موافقه لما في الكافي. وكذلك صاحب الوسائل (قدّس سرّه) يروي الروايه عن الشيخ الطوسي (قدّس سرّه)، عن حمّاد، عن حريز، عن محمد بن مسلم، قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل، قال: يغسل المكان الذي أصابه). (٣) ولعلّ المتتبع يعثر على هذا في سائر الموارد الأخرى. ومن خلال ذكر الشيخ الطوسي نفسه (قدّس سرّه) هذه الروايه في أكثر من موضع في التهذيب مع الواسطه، أي (حريز، عن محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق "عليه السلام")، كما هو في الكافي، فيظهر من ذلك أنّ ما ذكره في أحد المواضع في التهذيب عرض عليه التحريف، أو التصحيف، أو ما شابه ذلك، فالاعتماد يكون على هذا الطريق. هذا مرجح لصحّته ما ذكره الشيخ الكليني من أنّ الروايه هي أساساً ليست ممّا يرويها حريز مباشرة، وإنّما هي ممّا يرويها حريز بالواسطه عن الإمام الصادق (عليه السلام).

ص: ٢٣

-
- ١- (٥) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٢٣.
 - ٢- (٦) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٢٦٠.
 - ٣- (٧) وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ١، ص ٢٧٥، باب إنّ لمس الكلب والكافر لا ينقض الوضوء، ح ٣.

ومورد آخر كنموذج هو: ما رواه فى الكافى، وما رواه فى التهذيب، فى الكافى ينقل روايه يرويهها حريز، عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، عن محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن عبد الله بن بحر، عن حريز، قال: (قلت لأبى عبد الله "عليه السلام" الجنب يدهن ثم يغتسل، قال: لا). (١) بينما فى التهذيب يروى نفس الروايه بأسناده عن حريز بن عبد الله، قال: (قيل لأبى عبد الله "عليه السلام" الجنب يدهن ثم يغتسل، قال: لا). (٢) فهنا توجد واسطه فى المقام، فليس هو من قال للإمام (عليه السلام)، وإنما (قيل للإمام "عليه السلام") فمن هنا يظهر أنّ الروايه التى رواها فى الكافى عن حريز، عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، رويت فى مصدر آخر مع وجود الواسطه. فى هذه الروايه أيضاً يوجد مرجح لصحّته ما فى الكافى من كون حريز يروى الروايه مباشرة عن الإمام الصادق (عليه السلام) ومن دون واسطه، وقوله: (سألت) أى أنّ حريز نفسه سأل الإمام الصادق (عليه السلام)، والمرجح هو أنّ الشيخ الطوسى روى فى التهذيب، عن الحسين بن سعيد، عن عبد الله بن بحر، عن حريز، قال: (قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) الجنب يدهن ثم يغتسل، قال: لا). (٣) أيضاً يروى الروايه عن حريز مباشرة عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وفى الاستبصار أيضاً يرويهها، (٤) وفى الوسائل أيضاً نقلها عن الكافى والتهذيب محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى عن عبد الله بن بحر، عن حريز، قال: (قلت لأبى عبد الله "عليه السلام": الجنب يدهن ثم يغتسل، قال: لا). (٥) ورواه الشيخ بأسناده، عن الحسين بن سعيد، ورواه أيضاً بأسناده عن احمد بن محمد، يعنى أنّ الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) فى أكثر من موضع روى عن حريز، عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة. نعم، فى موضع واحد من التهذيب رواها بصيغته (قال: قيل له). يظهر أيضاً هنا أنّ هناك تصحيحاً، يعنى أنّ القرائن تقتضى أنّ هناك تصحيحاً، أو تحريفاً فى هذا النقل.

ص: ٢٤

- ١- (٨) الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٣، ص ٥١.
- ٢- (٩) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ١، ص ٣٧٢.
- ٣- (١٠) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ١، ص ١٢٩.
- ٤- (١١) الاستبصار، الشيخ الطوسى، ج ١، ص ١١٧.
- ٥- (١٢) وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢، ص ٢٢٠.

إذن: هناك مرجح لصحة ما في الكافي، وأن هذه الرواية هي من الروايات التي لم يثبت أنها نفسها قد رويت بالواسطة، وإنما الصحيح أنها رويت بدون واسطه.

الأصول العملية / البراءة الشرعية بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

المؤيد الخامس لما ذكره يونس من أن حريزاً لم يسمع من الإمام الصادق (عليه السلام) إلا حديثاً، أو حديثين هو أن الشيخ ابن إدريس (قدس سره) ذكر في مستطرفات السرائر أربعة وعشرين رواية استطرفها من كتاب السرائر، ومعظم هذه الروايات _____ كما هو واضح جداً من مراجعه السرائر _____ رواها حريز عن الإمام الباقر (عليه السلام) بواسطة زراره، ومحمد بن مسلم، وأبي بصير، والفضيل وأمثالهم، وليس فيها روايه عن الإمام الصادق (عليه السلام) إلا روايه واحده، وهى الحديث الرابع عشر، يرويه عن الإمام الصادق (عليه السلام) بواسطة أبان بن تغلب، وكذا الحديث الذى بعده أيضاً مروى عن الإمام الصادق (عليه السلام) بواسطة أبان بن تغلب، وأما باقى الروايات فهى روايات حريز عن الإمام الباقر (عليه السلام) بواسطة زراره، ومحمد بن مسلم، وأبي بصير، والفضيل.

ولكن، عدم وجود ولا- روايه واحده يروى فيها حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة فى ما استطرفه ابن إدريس من كتاب السرائر، هذا لا يعنى أن كل روايات حريز الموجوده فى كتابه، والتي يرويها عن الإمام الصادق (عليه السلام) بعنوان (عن أبي عبد الله "عليه السلام") هى ليست مرويه عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، خصوصاً مع الالتفات إلى أمور:

(منها) أن ما ذكره ابن إدريس من الروايات هو مقدار قليل جداً من الروايات الموجوده فى الكتاب. و

(منها) أن معنى (استطرفها) هو انتخابها، يعنى أنه من بين هذه الروايات الكثيره فى الكتاب انتخب هذه الروايات لهدف فى نفسه، ولا نعلم ما هو المناط فى استطرفه لهذه الروايات. و

ص: ٢٥

(منها) لا إشكال فى أننا نعلم أن ما يرويه حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) بالواسطة هو أكثر مما يرويه عنه بلا واسطه. فمع ملاحظه هذه الأمور يتضح أن عدم وجود روايه واحده لحريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة فى ما استطرفه ابن إدريس (قدس سره)، إطلاقاً لا- يشكّل قرينه على أن جميع روايات حريز الموجوده فى كتابه مما لم يستطرفه ابن إدريس هى ليست مرويه عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، وأنها مرويه عنه بالواسطة.

ثم لو فرضنا أنه شكّل قرينه على ذلك، لكنّه لا يشكّل قرينه على أن رواياته الأخرى الموجوده فى سائر كتبه هى أيضاً كذلك؛ لأن ابن إدريس استطرف من كتاب واحد لحريز، والحال أن لحريز كتب كثيره، وتعدّ كلّها من الأصول، له كتاب الصلاه الذى عبّر عنه الشيخ النجاشى بأنه كبير، وله كتاب آخر عبّر عنه بأنه ألطف منه، [\(١\)](#) وله كتاب النوادر، وكتاب الصوم، وكتاب الحج،

وله كتاب الزكاه كما يقول الشيخ الطوسي (قدس سرّه)، (٢) وابن إدريس استطرف من كتاب واحد، ولعله النوادر، فإذا سلّمنا أنّ عدم ذكره لروايه واحده ممّا استطرفه من الكتاب يروى فيها حريز عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، قرينه على أنّ رواياته الباقية فى الكتاب ممّا لم يستطرفه هى ليست مرويه عن الإمام الصادق (عليه السلام) مباشرة، وأنّها كلّها مرويه عنه بالواسطه، لو سلّمنا هذا، لكنّه ليس قرينه على أنّ سائر رواياته الأخرى أيضاً فى سائر كتبه هى أيضاً تكون كذلك، وليس فيه شهاده على هذا. هذه هى القرائن التى تدعم شهاده يونس بأنّ حريزاً لم يسمع من الإمام الصادق (عليه السلام) إلاّ حديثاً، أو حديثين.

ص: ٢٦

١- (١) رجال النجاشى، النجاشى، ص ١٤٥.

٢- (٢) الفهرست، الشيخ الطوسى، ص ١١٨.

الآن نأتى إلى القرائن المعاكسه لشهاده يونس، وهى مجموعه قرائن:

القرينه الأولى: أن من جمله روايات حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام) توجد روايات لا يُحتمل فيها وجود واسطه، وإتّما هى صريحه فى السماع مباشره عن الإمام الصادق(عليه السلام)، وهى ليست روايات قليله، لعلّ مجموعها يبلغ عشرين روايه، قطعاً معظمها صحيح السند، لنفترض أنّ خمسه عشر روايه منها ثابتة بطريقٍ صحيح، وكل روايتها ثقات، ينقل فيها _____ فرضاً _____ حمّاد بن عيسى، عن حريز، أنّه قال: (سمعت الإمام الصادق "عليه السلام" يقول كذا)، أو (قلت له)، أو (حدّثنى)، فعندما تكون الروايه بهذا الشكل؛ فحينئذٍ لا مجال لافتراض الواسطه فيها؛ لأنّها صريحه فى السماع من الإمام(عليه السلام)، وفى بعض الروايات يقول: (كلّفتنى امرأه أن أستأذن لها على أبى عبد الله(عليه السلام)، فأذن لها، فقالت: كذا، وقال: كذا)، فيُفهم من هذا أنّه يسمع الحديث الجارى بين الإمام(عليه السلام) وبين المرأه. وكما أسلفنا أنّ هذه الروايات ليست قليله، وهى شهاده واضحه ومعتبره على أنّ حريزاً ليس فقط سمع حديثاً، أو حديثين من الإمام الصادق(عليه السلام)، وإتّما سمع أكثر من ذلك. وبما أنّ هذه القرينه مهمّه، فلا بدّ أن نستعرضها كلّها من مصادرها:

الروايه الأولى: فى بصائر الدرجات، يقول: حدّثنا عبد الله بن جعفر، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن حريز، قال: (سمعت أبا عبد الله "عليه السلام" يقول: لن تذهب الدنيا حتّى يخرج رجل منّا أهل البيت، يحكم بحكم داود، ولا يسأل الناس بينه). (١)

الروايه تامّه سنداً، وهى صريحه فى السماع بشكلٍ واضح جدّاً.

الروايه الثانيه: فى المحاسن، يرويها البرقى، عن بعض أصحابنا، رفعه، عن حريز، قال: (سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن المحرم يشم الرياح؟ قال: لا، قلت: فالصائم؟ قال: لا.....الحديث). (٢)

ص: ٢٧

١- (٣) بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفّار، ص ٢٧٩، ح ٤.

٢- (٤) المحاسن، احمد بن محمد بن خالد البرقى، ج ٢، ص ٣١٨، ح ٤٣.

هذه الروايه فيها خدشه سندیه سیأتی الکلام عنها إن شاء الله تعالى. وهی صریحه فی عدم الواسطه، والسمع المباشر من الإمام(عليه السلام)، لقوله:(سألت أبا عبد الله "عليه السلام")، لكنّ سندها فيه إرسال ورفع.

الروايه الثالثه: فی علل الشرائع، يقول الشيخ الصدوق(قدّس سرّه): أبي رحمه الله، قال: حدّثنا علي بن الحسين السعد آبادی، عن احمد بن أبي عبد الله، عن بعض أصحابنا، بلغ به حريز (١)، قال:(سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن المحرم يشم الريحان، قال: لا....الحديث). (٢) هذه الروايه فيها إرسال، ولكنّ ستأتی المناقشه فی سندها إن شاء الله تعالى. وهی أيضاً ظاهره فی السمع المباشر من الإمام(عليه السلام).

الروايه الرابعه: فی الخصال، قال الشيخ الصدوق(قدّس سرّه): حدّثنا أبي، ومحمّد بن الحسن(رضى الله عنهما) قالوا: حدّثنا محمد بن يحيى العطار، واحمد بن إدريس، جميعاً، عن محمد بن احمد، عن موسى بن عمر، عن عبد الله بن المغيره، عن حريز، عن أبي عبد الله(عليه السلام)، قال:(قلت: من الذى أجبر عليه، وتلزمى نفقته؟ قال: الوالدان، والولد، والزوجه). (٣)

وهذا الحديث نفسه ورد في مصادر أخرى بنفس اللفظ. (٤) (٥)

الروايه الخامسه: فی الكافي (٦)، محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، وعلي بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن حريز، عن أبي عبد الله(عليه السلام)، قال:(سألته عن رجلٍ قتل رجلاً عمداً، فرفع إلى الوالىالحديث). (٧) هذه الروايه أيضاً صریحه فی السمع المباشر من الإمام(عليه السلام).

ص: ٢٨

-
- ١- (٥) يعنى أنّ هذا الراوى المجهول بلغ بالسند إلى حريز.
 - ٢- (٦) علل الشرائع، الشيخ الصدوق، ج ١، ص ٣٨٤، باب ١١٤، ح ٢.
 - ٣- (٧) الخصال، الشيخ الصدوق، ص ٢٤٨، ح ١٠٩.
 - ٤- (٨) الاستبصار، الشيخ الطوسى، ج ٣، ص ٤٣.
 - ٥- (٩) الكافي، الشيخ الكليني، ج ٤، ص ١٣.
 - ٦- (١٠) قد يكون هناك تداخل في بعض الروايات، يعنى روايه واحده تذكر بطرقٍ مختلفه، حاولنا أن نتخلّص من هذا.
 - ٧- (١١) الكافي، الشيخ الكليني، ج ٧، ص ٢٨٦، باب الرجل يخلّص من وجب عليه القود، ح ١.

الروايه السادسة: فى الكافى، على بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن حريز، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام) عن المحصن، فقال: الذى يزنى وعنده ما يغنيه). (١) وهذه الروايه أيضاً صريحه فى السماع المباشر من الإمام عليه السلام، ورويها يونس عن حريز، أى أن يونس يروى عن حريز أنه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، يعنى سمع منه هذا الحديث.

الروايه السابعه: فى الفقيه، يقول الشيخ الصدوق (قدّس سرّه): وروى عن حريز بن عبد الله، أنه قال: (كنت عند أبى عبد الله عليه السلام فسأله رجلاً، فقال له: جعلت فداك أن الشمس تنقص، ثم..... الحديث). (٢) وهذه الروايه صريحه أيضاً فى أنه سمع من الإمام عليه السلام) مباشرةً. وسند الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) إلى حريز سند صحيح. نعم، هنا التعبير (روى عن حريز)، مرّة يقول: (عن حريز)، وهذا واضح فى أنّ الطريق الذى يذكره فى المشيخه يشمله، أمّا التعبير بـ (روى عن حريز) فقد يقال بأنّه لا يشمله، لكنّ الظاهر أنّه يشمله أيضاً، فكل ما يرويه الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) فى الفقيه عن حريز، فقد ذكر طريقه إليه فى المشيخه، فالظاهر أنّ ما ذكره من طريقٍ فى المشيخه يشمل حتىّ التعبير بـ (روى عن حريز)؛ لأنّه أيضاً هو روايه له عن حريز، وطريقه إلى حريز قد ذكره فى المشيخه، فيكون السند معتبراً.

الروايه الثامنه: فى التهذيب، هناك عدّه موارد يذكرها الشيخ الطوسى (قدّس سرّه)، هناك روايه يقول فيها: (عنه) _____ أى عن موسى بن القاسم _____ عن حمّاد، عن حريز، عن أبى عبد الله عليه السلام)، قال: (سألته عن الرجل، يُطاف به، ويُرمى عنه، قال: فقال: نعم، إذا كان لا يستطيع). (٣) وطريق الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) إلى موسى بن القاسم طريق صحيح.

ص: ٢٩

-
- ١- (١٢) الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٧، ص ١٧٨، باب ما يحصن، وما لا يحصن، وما لا يوجب الرجم على المحصن، ح ٤.
 - ٢- (١٣) من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٢٥.
 - ٣- (١٤) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ٥، ص ١٢٣، باب الطواف، ح ٧٤.

الروايه التاسعه: فى التهذيب أيضاً، موسى بن القاسم، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، قال: (سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن مُحْرِمٍ غَطَّى رأسه ناسياً، قال: يُلقى القناع عن رأسه، ويُلبى، ولا شىء عليه). (١) هذه الروايه أيضاً ظاهره فى الروايه المباشره.

الروايه العاشره: فى التهذيب أيضاً، قال (قدّس سرّه): والذى رواه موسى بن القاسم، عن عبد الرحمن، عن حمّاد، عن حريز، عن أبى عبد الله (عليه السلام): (فى المحرم، ينسى فيقلم ظفراً من أظافره، فقال: يتصدّق بكفّ من الطعام، قلت: فأثنين، قال: كفين، قلت: فثلاثه، قال: ثلاثه أكف، كل ظفرٍ كف حتّى تصير خمسه، فإذا قلم خمسه فعليه دم واحد خمسه كان، أو عشره، أو ما كان). (٢) الظاهر أنّ فاعل (قلت) هو حريز؛ إذ لا يوجد شخصٌ آخر يمكن أن يكون هو فاعل (قلت).

الروايه الحاديه عشره: فى التهذيب أيضاً، قال (قدّس سرّه): وعنه _____ موسى بن القاسم _____ عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، قال: (سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن محرمٍ أصاب صيداً، أياكل منه المُحَلَّ، فقال: ليس على المُحَلِّ شىء، إنّما الفداء على المُحْرِم). (٣)

الروايه الثانيه عشره: فى التهذيب أيضاً، قال (قدّس سرّه): وعنه _____ موسى بن القاسم _____ عن عبد الرحمن، عن حمّاد، عن حريز، قال: (سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن الطواف بغير أهل مكه ممّن جاور بها أفضل أو الصلاه؟ فقال: الطواف للمجاورين أفضل، والصلاه لأهل مكّه، والقاطنين بها أفضل من الصلاه). (٤)

ص: ٣٠

- ١- (١٥) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ٥، ص ٣٠٧، باب ما يجب على المحرم اجتنابه، ح ٤٨.
- ٢- (١٦) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ٥، ص ٣٣٢، باب الكفّاره من خطأ المحرم وتعديّه الشروط، ح ٥٦.
- ٣- (١٧) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ٥، ص ٣٧٥، باب الكفّاره من خطأ المحرم وتعديّه الشروط، ح ٢١٩.
- ٤- (١٨) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ٥، ص ٤٤٦، باب من الزيادات فى فقه الحج، ح ٢٠١.

وهناك روايات أخرى نذكرها في الدرس القادم إن شاء الله تعالى.

الأصول العملية / البراءة الشرعية بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

الرواية الثالثة عشر: في التهذيب، قال الشيخ الطوسي (قدّس سرّه): وروى سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن علي بن حديد، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، والحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، قال: (أخبرني أبو عبد الله "عليه السلام" قال: الميّت يبدأ بفرجه، ثم يوضّأ وضوء الصلاة، ثم ذكر الحديث). (١) في هذه الرواية تصريح بأن حريز يقول: (أخبرني أبو عبد الله "عليه السلام"). إلا أنّ هذه الرواية فيها مشكله من حيث السند من جهة علي بن حديد، وقد ذكرها الشيخ (قدّس سرّه) في الاستبصار، وفيها علي بن حديد أيضاً (٢)، ونقلها صاحب الوسائل (قدّس سرّه) عن التهذيب، وفيها علي بن حديد أيضاً (٣)، والموجود في جميع هذه المصادر هو (عن علي بن حديد، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، والحسين بن سعيد).

نعم، في الوسائل لم يذكر هذه العبارة (أخبرني أبو عبد الله) التي هي محل الاستشهاد، وإنّما نقلها هكذا (الميّت يبدأ بفرجه)، وليس فيها أخبرني أبو عبد الله، لكنّها موجودة في التهذيب والاستبصار، والاستشهاد هو بهذه العبارة (أخبرني أبو عبد الله)، فالمهم هو إثبات لفظ (أخبرني). وبقطع النظر عن هذا، الرواية فيها علي بن حديد الذي لم تثبت وثاقته.

ص: ٣١

١- (١) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٣٠٢، ح ٤٧.

٢- (٢) الاستبصار، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٢٠٧، ح ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه، الحر العاملي، ج ٢، ص ٤٩١، باب استحباب وضوء الميّت قبل الغسل، ح ١.

لكنّ يمكن تلافى هذا الإشكال في المقام بأن يُقال: أنّ روايه علي بن حديد عن عبد الرحمن بن أبي نجران غير معروفه، حسب ما ينقل السيّد الخوئي (قدّس سرّه) (١) (٢) أنّ في الكتب الأربعة لا توجد روايه يروي فيها علي بن حديد، عن عبد الرحمن بن نجران، كما أنّه لم يُذكر في ترجمه عبد الرحمن بن أبي نجران أنّ ممّن روى عنه هو علي بن حديد، ولم يُذكر أيضاً في ترجمه علي بن حديد أنّه ممّن روى عن عبد الرحمن بن أبي نجران. نعم، روايه احمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الرحمن بن أبي نجران معروفه، فقد روى عنه كثيراً، حيث روى عنه بعنوان (أبو جعفر)، وروى عنه بعنوان (احمد بن محمد بن عيسى)، وبمعنى (احمد بن محمد) إذا قلنا أنّ احمد بن محمد ينصرف إلى احمد بن محمد بن عيسى، أمّا إذا قلنا أنّه مردّد بين احمد بن محمد بن عيسى، وبين احمد بن محمد بن خالد البرقي؛ فحينئذ لا ينعنا في المقام، لكن المقصود هو أنّ روايه احمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الرحمن بن أبي نجران معروفه، كما أنّ روايه احمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن حديد أيضاً معروفه، فقد روى عنه بعنوان (أبو جعفر)، وبمعنى (احمد بن محمد بن عيسى)، وبمعنى (احمد بن محمد بن عيسى)، هذا يعزز احتمال أنّ تكون كلمه (عن) مصحّفه عن (و)، بمعنى أنّ احمد بن محمد بن عيسى يروي عن ثلاثة اشخاص، وهم (علي بن حديد، وعبد

الرحمن بن أبي نجران، والحسين بن سعيد)، فكما أنّ الحسين بن سعيد عطف بالواو على عبد الرحمن بن أبي نجران، كذلك عبد الرحمن بن أبي نجران يُعطف على علي بن حديد بالواو؛ لأنّ أحمد بن محمد بن عيسى يروى عن كلٍ منهما، عن علي بن حديد، وعن عبد الرحمن بن أبي نجران، أمّا روايه علي بن حديد، عن عبد الرحمن بن أبي نجران فليست شيئاً معروفاً، فقد يُجعل هذا قرينه على إبدال (عن) بـ ____ (الواو)،

ص: ٣٢

١- (٤) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٠، ص ٣٢٩.

٢- (٥) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٢، ص ٣٣٥.

وعليه: تكون الروايه صحيحه؛ لأنّ علي بن حديد وقع في عرض عبد الرحمن بن أبي نجران، والحسين بن سعيد، فبناءً على هذا الاحتمال تكون الروايه معتبره، وإلا، تسقط عن الاعتبار، باعتبار عدم وثاقه علي بن حديد، مضافاً إلى ما ذكره صاحب الوسائل من عدم وجود كلمه (أخبرني)، وهذا لا ينفعنا في مقام الاستشهاد بها على احتمال النقل بلا واسطه؛ لأنها عندئذٍ لا تكون صريحه في السماع من الإمام (عليه السلام).

الروايه الرابعه عشر: في التهذيب، قال الشيخ الطوسي (قدّس سرّه): وبهذا الأسناد، عن حريز، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سمعتَه يقول: رفع إلى أمير المؤمنين "عليه السلام" رجلاً- مؤمناً اشترى أرضاً من أراضي الخراج، فقال أمير المؤمنين "عليه السلام": له ما لنا وعليه ما علينا، مسلماً كان، أو كافراً، له ما لأهل الله، وعليه ما عليهم). (١)

قوله: (سمعتَه يقول) واضح في السماع المباشر، لكنّ الكلام في السند، فقوله: (بهذا الأسناد)، نرجع إلى ما ذكره في الروايات السابقه، فالذي قبله أيضاً يقول: (وبهذا الأسناد)، والذي قبله، يقول: (وعنه، عن علي، عن حمّاد)، والذي قبله أيضاً (عن علي، عن حمّاد)، والذي قبله، قال: (وروى علي بن الحسن بن فضّال)، فالظاهر أنّ المقصود بقوله: (وبهذا الأسناد)، أي عن علي بن الحسن بن فضّال، عن علي، عن حمّاد، عن حريز، عن أبي عبد الله (عليه السلام).

يقع الكلام في من هو علي الذي يروى عنه علي بن الحسن بن فضّال، وهو يروى عن حمّاد؟ الظاهر أنّه يعود إلى علي بن الحسن بن فضّال، كما هو موجود في الروايه ٢٩ التي يقول فيها: (وروى علي بن الحسن بن فضّال)، ثم يقول في الروايه التي بعدها: (وعنه، عن علي، عن حمّاد)، يعني عن علي بن الحسن بن فضّال، عن علي، عن حمّاد، وفي الروايه التي بعدها _____ روايه رقم ٣١ _____ يقول: (وعنه، عن علي، عن حمّاد)، وفي الروايه رقم ٣٢، يقول: (وبهذا الأسناد، عن حمّاد، عن حريز)، وفي الروايه التي هي محل الكلام _____ روايه رقم ٣٣ _____ يقول: (وبهذا الأسناد، عن حريز، عن أبي عبد الله "عليه السلام")، يعني علي بن الحسن بن فضّال، عن علي، عن حمّاد، عن حريز. فليس واضحاً من هو علي الذي يروى عنه علي بن الحسن بن فضّال، ويروى هو عن حمّاد، بعضهم في شرحه على التهذيب احتمل أنّه علي بن حديد، وعلى هذا الأساس تسقط الروايه عن الاعتبار؛ لأنّ علي بن حديد لم تثبت وثاقته، فهذه الروايه أيضاً فيها مشكله من حيث السند.

ص: ٣٣

الروايه الخامسه عشر: فى تفسير القمى، يقول: حدّثنا محمد بن احمد، قال: حدّثنا محمد بن عبد الله بن غالب، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، عن حمّاد، عن حريز، قال: (سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن قول الله "عزّ وجل" { يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشه مبينه يُضاعف لها العذاب ضعفين } (١)، قال: الفاحشه، الخروج بالسيف). (٢). بناءً على أنّ هذا كلامٌ للشيخ على بن إبراهيم القمى، وأنّه قال: حدّثنا محمد بن احمد.

وهناك شخصان بعنوان (محمد بن عبد الله بن غالب)،

الأوّل: هو الأنصارى البزاز الثقه، كما يقول النجاشى. (٣)

والثانى: هو الصيرفى، وهو غير موثّق. والظاهر أنّهما فى طبقه واحده. فبناءً على الانصراف، باعتبار أنّ الأوّل له كتاب؛ فحينئذٍ ينصرف هذا العنوان إلى الثقه، فتصحّ الروايه من جهته، ويبقى محمد بن أحمد الذى يروى عنه على بن إبراهيم فى بدايه السند، هو أيضاً غير واضح، ويمكن أنّ يكون هو محمد بن احمد بن يحيى بن عمران، صاحب نوادر الحكمه، فإذا كان هو المروى عنه فى هذه الروايه؛ فحينئذٍ يكون السند صحيحاً، بناءً على انصراف محمد بن عبد الله بن غالب إلى الأنصارى البزاز الثقه، فتكون الروايه تامه سنداً، وفيها (سألت أبا عبد الله "عليه السلام"). أمّا إذا شكّنا فى الانصراف، أو قلنا بأنّ محمد بن احمد فى هذه الطبقة ليس هو صاحب نوادر الحكمه؛ فحينئذٍ قد تتوقّف فى سند هذه الروايه.

الروايه السادسه عشر: فى الكافى، يقول: على بن إبراهيم، عن ابيه، عن ابن أبى عمير، عن سليم الفراء، عن حريز، عن أبى عبد الله (عليه السلام): (فى الرجل يحل فرج جاريتيه لأخيه، قال: لا بأس بذلك، قلت: فأنّه أولدها؟ قال: يضمّ إليه ولده، ويردّ الجاريتيه إلى صاحبها، قلت: فأنّه لم يأذن له فى ذلك؟ قال: أنّه قد حلّله منها فهو لا يأمن أنّ يكون ذلك). (٤) هذا السند تامّ، وابن الفراء ثقه، وباقى السند أيضاً تام. والروايه ظاهره ظهوراً واضحاً جدّاً فى السماع من الإمام (عليه السلام) بقريته (قلت)، حيث أنّنا لا نحتمل أنّ فاعل (قلت) هو شخصٌ آخر غير حريز. فهذه الروايه صحيحه سنداً، وفيها دلالة على سماع حريز من الإمام (عليه السلام) مباشرة. هذه هى الروايات، وهناك روايات أخرى لعلّها تُضاف إلى هذا العدد.

ص: ٣٤

١- (٧) سورة الأحزاب، آيه ٣٠.

٢- (٨) تفسير القمى، على بن إبراهيم القمى، ج ٢، ص ١٩٣.

٣- (٩) رجال النجاشى، النجاشى، ص ٣٤٠.

٤- (١٠) الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٥، ص ٤٦٩، ح ٥.

النتيجة التي وصلنا إليها لحد الآن هي وجود ثلاثة عشر روايه تامه سنداً، وفيها روايتان يرويهما يونس نفسه عن حريز أنه سمع الإمام(عليه السلام)، وهما الحديث الأول، والخامس. هذه كله في القرينه الأولى مضافاً إلى ما يُضاف إليها بعد التأمل في هذه الروايات.

القرينه الثانيه المعاكسه لشهاده يونس: التأمل في نفس شهاده يونس، وما هو مدرّك شهاده يونس بأنّ حريز لم يسمع إلا حديثاً واحداً، أو حديثين؟ يعنى إلى أى شىء استند يونس في هذه الشهاده؟ تارة نقول أنّها شهاده حسّيه، وتاره أخرى نقول أنّها شهاده حدسيه، وعلى تقدير أنّ تكون الشهاده حدسيه، أى عن حدّس، واجتهاد، وإعمال نظر؛ فحينئذ لا قيمه لها، ولا أثر لها، بمعنى أنّها لا تكون حُجّه، ولا تكون مشموله بأدله الحُجّيه، فيبقى أنّ تكون شهاده حسّيه، واستناد شهاده يونس إلى الحس يمكن تصوّره بنحوين:

النحو الأوّل: أنّ نفترض أنّ يونس سمع تصريحاً لحريز بأنّه لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين، بحيث أنّ حريزاً صرّح له بذلك؛ فحينئذ تكون شهاده يونس مستنده إلى الحسّ، فتكون شهاده حسّيه. النحو الثانى: أنّ نفترض أنّ يكون لدى يونس إطلاع على جميع ما يرويّه حريز، عن أبى عبد الله(عليه السلام)، ووجد بعد المراجعه أنّ حريزاً لا يروى مباشرة عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة، إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين، فقال: أنّ حريزاً لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام)، إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين. والإطلاع الكامل ليونس على كتب، ومرويات حريز يكون بإحدى حالتين:

الحاله الأولى: أنّ نفترض أنّه كان ملازماً لحريز طيل حياته العلميه، أى من بدايه حياه حريز العلميه إلى حين صدرت منه هذه الشهاده هو كان ملازماً له ملازمه شديده بحيث أنّه كان يعرف أنّ حريز لم يسمع، أقلّها لم ينقل أكثر من حديثين يقول فيهما(سمعت الإمام)، أو(أخبرنى الإمام) وما شاكل ذلك، وما عدا ذلك لا يوجد حديث لحريز عن الإمام الصادق(عليه السلام)، إلاّ بالواسطه.

الحاله الثانيه: أن نفترض أن يونس راجع كتب حريز الواصله إليه، وتأمّل فيها، فوجد أنه لا يوجد فيها إلا حديث واحد، أو حديثان يرويهما مباشرة عن الإمام الصادق(عليه السلام)، أما الباقي فكأنها مرويه عنه بالواسطه؛ حينئذ يحقّ له أن يشهد بهذه الشهاده. وهذه الأمور كلّها مستبعده، فالنصريح مستبعد؛ لأنه من أوضح مصاديق القاعده التي تقول: (لو كان لبان) فلماذا اختصّ به يونس، فقط هو الذي شهد بهذه الشهاده على حريز، في حين أن حماد بن عيسى هو ألصق بحريز، وروى عنه روايات كثيره؛ بل أن أغلب روايات حريز وصلتنا عن طريق حماد بن عيسى، فهذا الشخص الذي روى عنه هذه الروايات الكثيره جداً لا يعلم بأن حريز لديه هذا النصريح المهم جداً بأنه لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلا حديثاً واحداً، أو حديثين، ويونس الذي لم يرو عن حريز، إلا روايات معدوده جداً يطلع على نصريح لحريز بأنه لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلا حديثاً واحداً، أو حديثين، هذا شيء مستبعد جداً؛ لأن هذا النصريح لو صدر من حريز لعلم من قبل رواه حديثه، وتلامذته؛ إذا ليس هو شيئاً يمكن أن يخفى، فاحتمال أنه خصّ يونس بهذا النصريح دون تلامذته المقربين هو احتمال موهون، والذي ينافي ذلك أيضاً هو الروايات الكثيره التي ذكرناها، وغيرها التي لم نذكرها روايات كثيره كلّها نقلت عنه من قبل رواه حديثه وتلامذته بعنوان(عن حماد، عن حريز، عن أبي عبد الله "عليه السلام")؛ حينئذ كيف تنسجم هذه الروايات الكثيره مع افتراض أن حريز لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلا حديثاً واحداً، أو حديثين، فهؤلاء الرواه رووا كتبه، وكتبه بمرأى ومسمع منهم؛ حينئذ كيف يمكن أن نلائم بين نصريحه ليونس بعدم السماع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلا حديثاً واحداً، أو حديثين، وبين ما يوردوه هؤلاء في كتبهم من رواياته عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة، ومن روايات صريحه في سماعه من الإمام الصادق(عليه السلام)، وفي حديثه معه(عليه السلام)، فافتراض النصريح هو كما قلنا افتراض موهون وبعيد جداً.

أما إذا جئنا للاحتمال الآخر الذى هو احتمال أن يونس كان مَطَّلِعاً على جميع روايات حريز، وقلنا بأنه

إمّا أن يكون عن طريق المصاحبه الكامله لحريز طيله حياته العلميه، فهذا يجاب بأن يونس لم يكن هكذا، فهو لم يرو عن حريز إلا روايات معدوده، وإذا صحّ هذا المعنى فإنما يصحّ فى حمّاد بن عيسى، ولا يصحّ فى يونس.

وأما أن نفترض أنه راجع كل كتب حريز، ووجد أنه لا يوجد فيها إلا حديثاً واحداً، أو حديثين مرويين عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرة، فهذا الشىء يكذّبه أن نفس هذه الكتب لحريز كما وصلت إلى يونس فأنها وصلت إلى آخرين، ونُقلت إلينا بالشكل الذى وصل إلينا، أى أنها وصلت إلينا عن طريق مَنْ نقل عن حريز... وهكذا إلى أن وصل الأمر إلينا، ولا نحتمل أن يونس يختصّ بكتب غير ما وصل إلينا من كتب حريز، وغير ما وصل من كتبه إلى باقى الرواه والأصحاب؛ بل أن نفس الكتب التى وصلت إلى يونس وصلت إلى باقى الأصحاب، فمن البعيد جداً أن نفترض أن النسخ التى وصلت إلى يونس يوجد فيها هذا الشىء، بينما الكتب التى وصلت إلى غير يونس من كتب حريز لا يوجد فيها هذا الشىء، من البعيد جداً أن نفترض ذلك؛ لأن كتب يونس وصلت إلينا عن طريق الرواه وليس فيها هذا الشىء، وفيها روايات كثيره ظاهره فى النقل المباشر، وفيها عدد لا يستهان به، وبطرقٍ معتبره وفيها تصريح بالسماع المباشر من الإمام الصادق(عليه السلام)، فكيف نفترض أن يونس إطلع على هذه الكتب، وخرج بنتيجته أن حريز لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام)، إلا حديثاً واحداً، أو حديثين؟ هذا أيضاً مستبعد، وليس هناك احتمال آخر يمكن فرضه بحيث يكون مقبولاً، ويصلح أن يكون شهاده حسّيه من قبل يونس على أن حريز لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام)، إلا حديثاً واحداً، أو حديثين، فإنما أن تُحمل شهادته على أنها حدّس، ونظر، ورأى منه، وهذا لا يكون حُجّه علينا، وإمّا أن نلتمس تأويلات لشهادته، كما لعلّه سنذكره فيما يأتى إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

هناك روايات أخرى يمكن أن نضيفها إلى الروايات التي ذكرناها في القرينة الأولى المعاكسة لشهاده يونس

الرواية السابعة عشر: في الكافي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم، عن أبي عبد الله البرّاز، عن حريز، قال: قلت لأبي عبد الله "عليه السلام": "جُعِلت فداك، ما أقل بقاءكم أهل البيت، وأقرب آجالكم بعضها من بعض مع حاجة الناس إليكم.....(الحديث). (١) هذه الرواية لا يصح الاستدلال بها لضعف سندها، وإنما نذكرها للتأييد.

الرواية الثامنة عشر: في الكافي، عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن علي بن رثاب، عن حريز، قال: (سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن رجلٍ أعطى رجلاً حجّةً يحجّ بها عنه من الكوفة، فحجّ بها من البصرة، قال: لا بأس، إذا قضى جميع مناسكه، فقد تمّ حجّه). (٢) إلا أن سندها ضعيف، فيه سهل، وفيه خلاف معروف.

لكن الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) روى نفس الرواية في التهذيب بسندٍ صحيح. (٣) وهي صريحه في الرواية المباشرة.

الرواية التاسعة عشر: في التهذيب، قال (قدّس سرّه): وروى الحسين بن سعيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، قال: (سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن رجلٍ مُحْرِمٍ للحج فاته الموقفان جميعاً، فقال: له إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فإن طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج، ويجعلها عمره، وعليه الحج من قابل). (٤) الرواية تامّة سنداً

ص: ٣٨

١- (١) الكافي، الشيخ الكليني، ج ١، ص ٢٨٣، ح ٥.

٢- (٢) الكافي، الشيخ الكليني، ج ٤، ص ٣٠٧، باب من يعطى حجّه مفردة فيمبوع أو يخرج من غير الموضع الذي يشترط، ح ٢.

٣- (٣) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٥، ص ٤١٥، ح ٩١. والسند هو (موسى بن القاسم، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رثاب، عن حريز بن عبد الله).

٤- (٤) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٥، ص ٢٩١، ح ٢٣.

الرواية العشرون: في جمال الأسبوع، قال السيّد ابن طاووس (قدّس سرّه): حدّثني جماعة بأسنادهم إلى محمد بن الحسن الصفّار، عن يعقوب بن يزيد، ومحمد بن عيسى بن عبيد، عن زياد بن مروان القندي، عن حريز، قال: (قلت لأبي عبد الله "عليه السلام": "جُعِلت فداك، كيف الصلاة على النبي "صلى الله عليه وآله وسلّم"؟ فقال: قل: "اللهم صلّى على محمد وأهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً".....(الحديث). (١) وهذه الرواية واضحة من حيث الاستدلال؛ لأنه يقول: قلت لأبي عبد الله "عليه السلام". وأمّا من حيث السند، فلا إشكال في أن المشايخ يملكون طرقاً صحيحة إلى محمد بن الحسن الصفّار، وخصوصاً الشيخ الطوسي (قدّس سرّه)، فإنّ له طريق صحيح إليه، ولا يبيد أن الجماعة الذين حدّثوا السيّد ابن طاووس (قدّس سرّه)

بأسانيدهم إلى الصفار، من أهم هذه الأسانيد هو السند الذى ينتهى إلى الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) ، ومن الشيخ الطوسى (قدّس سرّه) إلى الصفار، فإنّ أمكن الاعتماد على ذلك، فالظاهر أنّ الروايه تكون معتبره؛ لأنّ الظاهر ثبوت وثاقه زياد بن مروان القندى.

الروايه الحاديه والعشرون: سبع روايات فى الفقيه، يقول الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) فيها: (روى حريز، عن أبى عبد الله "عليه السلام"، أو يقول: (فى روايه حريز، عن أبى عبد الله "عليه السلام"... وهكذا. فقد يُفهم منها أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) يشهد بأنّ حريزاً يروى عن الإمام الصادق (عليه السلام)، كما لو أنّه قال: روى زراره، عن الإمام الصادق (عليه السلام)، أو روى محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق (عليه السلام)، فيكون الاستدلال بفهم الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، وليس بنفس الروايه، وظاهر القضية أنّه يشهد بأنّ حريزاً يروى عن الإمام الصادق (عليه السلام). فإذا استفدنا من العبارة أنّ الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) يشهد بأنّ حريزاً يروى عن الإمام الصادق (عليه السلام)؛ فحينئذٍ يمكن أن يُجعل هذا من المؤيدات.

ص: ٣٩

الروايه الثانيه والعشرون: فى الفقيه، قال (قدّس سرّه): وروى أبو أيوب، عن حريز، عن أبى عبد الله "عليه السلام" قال: (سألته عن المغصوبه، يفترى عليه الرجل، فيقول له: يا ابن الفاعله؟ فقال: أرى عليه الحد ثمانين جلده، ويتوب إلى الله عزّ وجلّ ممّا قال). (١) وسند الروايه تام؛ لأنّ طريق الشيخ الصدوق (قدّس سرّه) إلى أبى أيوب تام كما فى المشيخه. وهى صريحه فى الروايه المباشره عن الإمام (عليه السلام)،

لكن نفس هذه الروايه يرويها الشيخ الكليني (قدّس سرّه) فى الكافى، والشيخ الطوسى (قدّس سرّه) فى التهذيب، يرويانها بشكلى آخر: على بن إبراهيم، عن ابيه، عن ابن محبوب، عن أبى أيوب، عن حريز، عن أبى عبد الله "عليه السلام" قال: (سُئِلَ عن الإذن المغصوبه، يفترى عليه الرجل، فيقول: يا ابن الفاعله؟ فقال: أرى عليه الحد ثمانين جلده، ويتوب إلى الله عزّ وجلّ ممّا قال). (٢) (٣) روايه الفقيه صريحه فى أنّه قال: (سألته)، بينما فى الكافى، والتهذيب يقول: (سُئِلَ)، وهذه العبارة ليس فيها وضوح وصراحه فى السماع المباشر، ونحن ذكرنا فى البحث الفقهى أنّه عندما تكون هناك روايه يرويها بعنوان (سُئِلَ)، هذا يكون مؤيداً لكون هذه الروايه لم ترو بشكلى مباشر، وإنّما بواسطه، فإذا كانت الواسطه مجهوله ومرسله، تكون الروايه مرسله. على كل حال، كلمه (سُئِلَ) ليس فيها صراحه فى الروايه المباشره؛ بل فيها احتمال أنّ تكون مرويه بالواسطه؛ لأنّ حريزاً لو قال له رجل: (سألته) أبا عبد الله "عليه السلام"، فالظاهر أنّه يصحّ له أن يقول: (سُئِلَ أبو عبد الله "عليه السلام") اعتماداً على روايه هذا الرجل الذى قال له سألت أبا عبد الله "عليه السلام"

ص: ٤٠

- ١- (٦) من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٤، ص ٥٥.
- ٢- (٧) الكافى، الشيخ الكليني، ج ٧، ص ٢٠٦، حديث ٩.
- ٣- (٨) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ١٠، ص ٦٧.

الروايه الثالثه والعشرون: فى الكافى، على بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن بن عيسى، عن حريز، عن أبى عبد الله "عليه السلام" قال: (من غَسَّيل مَيْتًا فليغتسل، قلت: فإنَّ مَسَّهُ ما دام حارًّا، قال: فلا غسل عليه، وإذا برد، ثمَّ مَسَّهُ، فليغتسل). (١) الشاهد: هو قوله (قلت)، والظاهر كما قلنا مراراً أنَّه يرجع إلى حريز. والروايه معتبره سنداً.

الروايه الرابعه والعشرون: فى السرائر، حيث ذكرنا فى إحدى الروايات أنَّه قال: روى أبان بن تغلب، عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وفى الروايه التى بعدها يقول: قال: (وقلت له: رجل بال ولم يكن معه ماء، قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات، ويتر طرفه، فإنَّ خرج بعد ذلك شىء، فليس الذى عليه من البول، ولكنَّه من الحبائل). (٢) بناءً على أنَّ (قال) ترجع إلى حريز؛ لأنَّ هذه الروايات انتخبها ابن إدريس (قدَّس سرَّه) من كتاب حريز، فعندما يقول: (قال) فالظاهر أنَّ فاعل قال، هو حريز، و(قلت له) يعنى للإمام الصادق (عليه السلام) المذكور فى الروايه التى قبلها.

هذه الروايه تتبع لما يُختار من أنَّ مرويات الشيخ ابن إدريس (قدَّس سرَّه) هل هى مراسيل؟ أو يمكن تميمها وتصحيحها بطريق من الطرق؟

هذه هى مجموع الروايات التى يمكن أن تُذكر فى هذا الباب، ويبدو أنَّ الروايات التى فيها تصريح بالروايه المباشرة عن الإمام (عليه السلام) قد ارتفع عددها، بناءً على صحَّه ما فى جمال الأسبوع للسيد ابن طاووس (قدَّس سرَّه)، فتكون هذه قرينه معاكسه لشهاده يونس بأنَّه لم يسمع من الإمام (عليه السلام) إلاَّ حديثاً واحداً، أو حديثين.

ص: ٤١

١- (٩) الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٣، ص ١٦٠.

٢- (١٠) مستطرفات السرائر، ابن إدريس الحلّى، ص ٥٨٧.

ويمكن أن تُؤيد هذه القرينه بأمرين:

الأمر الأول: ما ذكره النجاشي من أن كتاب الكششى فيه مشكله، وعبر عنه بأن فيه أغلاط كثيره، فهو يعتبر الكتاب كثير العلم، لكن فيه أغلاط كثيره، [\(1\)](#) ففعل ما رواه عن يونس هو واحد من هذه الأغلاط.

قد يقال: أنه لا يشملها؛ لأنه لا يُعد من أغلاط الكششى، فهو لم يفعل شيئاً سوى أنه ذكر روايه، وذكر سندها عن يونس، وهذا رأى يونس قد ينفرد به، وقد لا نقبله، ولا نوافق عليه، لكنّه لا يُعدّ من أغلاط الكششى.

نعم، يمكن أن يُعدّ من أغلاط الكششى بإدعاء التحريف، والتصحيح فى نفس العبارة، كأن نفترض أن ما قاله يونس هو شىء آخر، لكن فى هذا الكتاب وجد محرّفاً ومصحّفاً بحيث انتزع منه هذا المعنى، وهو أن حريز لم يسمع من الإمام (عليه السلام)، إلا حديثاً، أو حديثين؛ حينئذٍ يصح أن يقال بأن هذا من أغلاط كتاب الكششى، بأن نفترض أن يونس قال: (أنا لم اسمع من حريز، عن الصادق "عليه السلام" إلا حديثاً واحداً، أو حديثين)، ثم نفترض أن هذا الكلام حرّف، أو صُحّف فصار أن يونس يقول: (أن حريز لم يسمع من الإمام الصادق "عليه السلام" إلا حديثاً واحداً، أو حديثين). فيمكن أن يكون كلام النجاشي إشارة إلى غلطٍ من هذا القبيل.

لعل ما يؤيد ذلك هو: بعد مراجعه تفصيل طبقات الرواه للسيد الخوئى (قدّس سرّه)، تبين أن يونس لا يروى فى مجموع ما روى فى الكتب الأربعة عن حريز، عن أبى عبد الله (عليه السلام) إلا حديثاً واحداً. حيث ذكر السيد الخوئى (قدّس سرّه) أن يونس روى عن حريز بعنوان (يونس) روايتين فى الكافى الجزء الأول، كتاب فضل العلم، باب ١٩، حديث ١٩، وفى الجزء السابع، كتاب الحدود، باب ٣، حديث ٤، وروى يونس، عن حريز، عن أبى عبد الله (عليه السلام) بعنوان (يونس بن عبد الرحمن) روايه واحده فى التهذيب، الجزء العاشر، حديث ٢٧، لكن بعد مراجعه الروايه تبين أنها كلّها حديث واحد، فالحديث الأول الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) هو ليس ممّا يرويه حريز، عن أبى عبد الله "عليه السلام"، وإنما يرويه عن زراره، وهو خارج عن محل كلامنا، أمّا الحديث الثانى الموجود فى الجزء السابع من الكافى، كتاب الحدود، فهو نفس الحديث السادس المتقدّم فى الروايه التى ذكرناها، كتاب الحدود، الباب الثالث، حديث ٤، على بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن حريز، قال: (سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن المحصن، قال: فقال: هو الذى يزنى وعنده ما يغنيه). [\(2\)](#) والحديث الثالث فى التهذيب، الجزء ١٠، حديث ٢٧، هو أيضاً نفس الحديث السادس (قال: سألته عن المحصن، قال: فقال: هو الذى يزنى وعنده ما يغنيه). وبعد مراجعه روايات حريز أيضاً تبين أن ما يرويه يونس، عن حريز، عن أبى عبد الله (عليه السلام) هو روايه واحده، وهى نفس الحديث السادس المتقدّم. وما يرويه يونس، عن حريز، بعنوان (يونس بن عبد الرحمن) أيضاً روايه واحده فى التهذيب، وهى أيضاً نفس الحديث الخامس المتقدّم. وهذا يعنى أن هناك روايه واحده فقط يرويها يونس، عن حريز، عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى مجموع الكتب الأربعة، إذا أضفنا إلى هذا الحديث، الحديث الأول فى استعراض الروايات المتقدّمه، والموجود فى بصائر الدرجات بسند صحيح، عن يونس، عن حريز، عن أبى عبد الله (عليه السلام)؛ وحينئذٍ يكون مجموع ما وصل إلينا من روايات يونس، عن حريز، عن أبى عبد الله (عليه السلام) هو روايتين، وهذا يؤيد احتمال التصحيح والتحريف فى العبارة، يعنى بدلاً عن أن تكون العبارة عن يونس: (لم يسمع حريز من الإمام الصادق "عليه السلام" إلا حديثاً واحداً، أو حديثين)، تكون العبارة (لم أسمع من حريز، عن الإمام الصادق "عليه السلام" إلا حديثاً واحداً، أو حديثين). ولعلّ هذا هو واحد

من الأغلاط التي يشير إليها الشيخ النجاشي في كتاب الكشي.

ص: ٤٢

١- (١١) رجال النجاشي، النجاشي، ص ٣٧٢.

٢- (١٢) تقدّم ذكره في درس يوم الثلاثاء الموافق ٢٠/جمادى الأولى / ١٤٣٤، بعنوان الروايه السادسه.

الأمر الثاني: الذي يدعم هذا أكثر هو أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) عندما اختار من كتاب الكشّي، من البعيد جداً أنّ نفترض أنّ ما موجود في الكتاب هو نفسه الذي كان موجوداً في الأصل الذي اختار منه، لأنّ من الواضح أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) لا يوافق على هذا الرأي، حيث أنّه ذكر روايات حريز كثيراً في كتبه الحديثية، وفي كتبه الاستدلالية؛ بل الحديثية أيضاً، وحتى في التهذيب كثيراً ما يستدل بروايات حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وكثيراً ما يقدّمها على ما يعارضها.

إذن: الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) يرى أنّ هذه الروايات تامّة، وليس فيها مشكله.

قد يقال: أنّه يرى أنّ حريز يرويها بالواسطة، لكنّه يتمّمها بطريق آخر.

أقول: هذا قد يصح في روايه أو روايتين، لكنّه لا يصح في جميع هذه الروايات التي يذكرها في التهذيب بعنوان (عن حريز، عن أبي عبد الله "عليه السلام")، واستدل ببعض الروايات التي يرويها حريز، عن الإمام الصادق (عليه السلام). فالظاهر أنّ موقف الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) واضح، وأنّه يرى أنّ حريزاً يروي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أحاديث كثيرة، وليس كما يقول يونس.

فأقول: من البعيد أنّ الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) يأتي إلى الأصل ويجد فيه هذه الشهادة من يونس على أنّ حريز لم يسمع من الإمام الصادق (عليه السلام) إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين، ويُبقي هذا كما هو في ما اختاره، هذا شيء بعيد، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ اختيار الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) من كتاب الكشّي قد أملاه على طلابه في المشهد الغروي على ما ذكر السيد ابن طاووس (قدّس سرّه) في فرج المهموم، (1) ينقل عن خطبه الكتاب لما اختاره الشيخ الطوسي من كتاب الكشّي، يذكر صراحة أنّ هذا ما أملاه الشيخ أبو جعفر الطوسي (قدّس سرّه) في المشهد الغروي على طلابه. والمقصود هو ليس فقط أنّه اختار حتّى يقال أنّه غفل، أو لم يلتفت إلى هذه العبارة؛ بل أنّه قرأ هذه الرواية على طلابه. والظاهر أنّ العبارة لم تكن كذلك عندما قرأها على طلابه؛ لأنّه بحسب الظاهر لا يرى أنّ حريزاً لم يسمع من الإمام الصادق (عليه السلام) إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين.

ص: ٤٣

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

نضيف إلى ما تقدّم:

أنّما إذا جمعنا بين وثاقه حريز، وبين صحّحه شهادة يونس، فمقتضى ذلك أنّ تكون جميع روايات حريز في كتبه، عن الصادق (عليه السلام) بالواسطة، إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين؛ لأنّ عكس ذلك يجعلنا نشكك إمّا في شهادة يونس، وإمّا في وثاقه حريز، وافترض أنّ جميع روايات حريز في كتبه عن الصادق (عليه السلام) بالواسطة، إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين، هو افتراض غير صحيح؛ لأنّ جماعه كثيرين قد نقلوا روايات حريز عن الصادق (عليه السلام) مباشرة، وهؤلاء جماعه كثيرون، مثل (أبو أيوب الخزاز، وعلي بن رئاب، وعبد الله بن مسكان، وأبان، وحمّاد بن عيسى، وسليم الفراء، وعبد الله بن المغيرة، وغيرهم)، وقد نقل جماعات كثيرون عن هؤلاء روايات حريز عن الصادق (عليه السلام) بلا واسطه، من قبيل (الحسين بن سعيد، وعلي بن إبراهيم، وموسى بن القاسم، ومحمد بن الحسن الصفّار، وعلي بن إبراهيم القمّي....) وغيرهم من أصحاب الكتب والمصنّفات، وهؤلاء أيضاً هناك من نقل عنهم روايات حريز عن الصادق (عليه السلام) بلا واسطه، وهكذا تسلسل الأمر إلى أنّ وصل إلى المشايخ العظام، مثل (الشيخ الكليني، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والشيخ ابن قولويه، وأمّثالهم) (قدّست أسرارهم). هؤلاء أيضاً نقلوا روايات حريز عن الصادق (عليه السلام) بلا واسطه، وهذا يُجبرنا على واحدٍ من أمرين: فإمّا أنّ نشكك في وثاقه حريز، وإمّا أنّ نشكك في شهادة يونس. وحيث أنّ وثاقه حريز مُسلمه عند الجميع، ولا يمكن التشكيك فيها، فلا بدّ أنّ يكون هناك تشكيك في شهادة يونس.

قد يقال: يمكن أنّ نحتمل أنّ كل هذه الروايات الكثيره الصريحه في النقل بلا واسطه، كانت مرويه مع الواسطه في كتب يونس، إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين، لكنّ من نقل عن كتب حريز مباشرة، أو بالواسطة، اشتبهوا، وتخلّوا أنّ هذه الروايات في كتب حريز مرويه بلا واسطه، بينما هي في الواقع مرويه مع الواسطه.

ص: ٤٤

أقول: أنّ هذا الاحتمال بعيد جداً؛ لأنّه قد يصحّ في موردٍ واحدٍ، أو موردين، وبالنسبه إلى شخصٍ واحدٍ، أو شخصين، أمّا أنّ يصحّ في هذه الموارد الكثيره، وبالنسبه إلى هؤلاء الأشخاص الكثيرين، بأن يكونوا كلّهم اشتبهوا في النقل وهم عن ينقلون عن كتاب حريز، هذا أمر بعيد جداً، ولا يساعد عليه الاعتبار.

هذا كلّه إذا افترضنا أنّ هؤلاء جميعاً نقلوا عن كتب يونس، وأمّا إذا افترضنا أنّهم جميعاً، أو معظمهم نقلوا عنه عن طريق السماع، بأن يكون كل واحدٍ منهم قد سمع من شيخه، وشيخه أيضاً سمع من شيخه.... وهكذا حتى يصل الأمر إلى من سمع عن حريز نفسه، كما هو النحو المتعارف في ذلك الزمان، حيث كان التحيّل، وهو السماع؛ فحينئذٍ يكون الأمر أوضح؛ إذ لا معنى لاحتمال الاشتباه، والغفله في السماع؛ فحينئذٍ يكون عدم ورود هذا الاحتمال أوضح.

الحاصل: أنّ كل ما تقدّم يجعلنا نطمئن بأنّ شهاده يونس يدور أمرها بين شيئين: إمّا أن تكون شهاده حدسيّه معتمده على النظر والحدس، وأمّا أن تكون قد أصابها التحريف والتصحيف، وهذا شىء موجود، وليس بدعاً من الأمر؛ بل هو موجود ومتعارف، وعلى كلا التقديرين لا يمكن البناء عليها، ولا تكون مانعه من الاعتماد على ما يرويه حريز عن الصادق (عليه السلام)، وبهذا نختم الحديث عن سند حديث الرفع، وتبين من خلال البحث أنّ سنده معتبر، ويمكن الاعتماد عليه.

دلالة حديث الرفع: الكلام فى دلالة حديث الرفع يقع فى مقامات:

المقام الأوّل: فى كيفيه الاستدلال بالروايه على البراهه الشرعيّه:

تقريب الاستدلال بالروايه: ذكر فى تقريرات السيّد الخوئى (قدّس سرّه) (١) أنّ الإلزام المحتمل قابل لأنّ يكون وجوباً، أو تحريماً، فأنّه إذا لم تقم حُجّه على ثبوته فهو يدخل فى ما لا يُعلم، فيدخل فى فقره (ما لا يعلمون)، فيكون مرفوعاً بمقتضى حديث الرفع؛ لأنّ حديث الرفع يقول (رفع عن أمّتى ما لا يعلمون). (٢) ويقول أنّ المقصود بالرفع هنا هو الرفع الظاهري للتكليف الواقعي المشكوك، لا الرفع الواقعي للتكليف المشكوك؛ لأنّ التكليف كما يُرفع واقعاً يُرفع ظاهراً، والرفع الظاهري للتكليف يكون بعدم إيجاب الاحتياط من ناحيته، كما أنّ الوضع الظاهري للتكليف يكون موجباً لإجراء الاحتياط من ناحيه التكليف المشكوك، فالتكليف الواقعي المشكوك يوضع ظاهراً بإيجاب الاحتياط من ناحيته، ويُرفع ظاهراً بعدم إيجاب الاحتياط من ناحيته، فالتكليف فى المقام، الذى هو الإلزام المشكوك يكون مرفوعاً رفعاً ظاهرياً، والذى معناه عدم وجوب الاحتياط من ناحيه ذلك التكليف، حتّى لو كان ثابتاً فى الواقع؛ لأنّ الرفع ليس رفعاً واقعياً للتكليف، وإنّما هو رفع ظاهري للتكليف.

ص: ٤٥

١- (١) دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئى للسيّد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٣٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ١٥، ص ٣٦٩، باب جمله ممّا عفى عنه، ح ١.

هذا التقريب يتوقف على أمرين:

الأمر الأول: أن نسلم بأن المراد بالموصول في الجملة هو التكليف، أى أن (ما لا يعلمون) يعنى التكليف الذى لا نعلم به. وأما إذا قلنا _____ وهذا سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى _____ أن المراد به هو الموضوع الخارجى، كما سيأتى الاستدلال عليه بقرينه السياق؛ لأن معظم التسعه المرفوعه يُراد بها الموضوعات الخارجيه، ولا معنى لأن يكون المقصود به هو الحكم الشرعى؛ بل المقصود به هو الموضوع الخارجى الذى يُجبر عليه المكلف، أو يُضطر إليه... الخ. فإذا قلنا بأن الموصول فى فقره (ما لا يعلمون) يُراد به الموضوع الخارجى، كما هو المراد بالموصول فى سائر الفقرات؛ فحينئذ لا يصح الاستدلال بالروايه؛ لأنها اجنبية عن محل الكلام، وليس فيها دلالة على رفع التكليف المشكوك ظاهرياً، وإنما هى ناظره إلى الموضوع الخارجى. فلا بد أولاً من إثبات أن المقصود بالاسم الموصول فى فقره (ما لا يعلمون) هو التكليف _____ وهذا سيأتى بحثه _____ لنفترض الآن أن المراد بالاسم الموصول هو التكليف، كما هو الظاهر كما سيأتى.

الأمر الثانى: أن نستظهر من الروايه أن الرفع رفع ظاهرى للتكليف الواقعى المشكوك، كما ذكر فى التقريب، حتى يستعمل فى إثبات البراءة، والتأمين، وعدم وجوب الاحتياط؛ لأن الرفع الظاهرى للتكليف المشكوك هو عبارة عن عدم إيجاب الاحتياط من ناحيته، وهذا يكفى لإثبات التأمين والسعه، لكن الكلام فى أنه ما هو الدليل على أن الرفع فى الحديث الشريف هو رفع ظاهرى للتكليف المشكوك؟ فقد يكون رفعاً واقعياً للتكليف المشكوك؛ لأنه كما يمكن الرفع الظاهرى للتكليف المشكوك، يمكن الرفع الواقعى للتكليف المشكوك.

قد يقال: ما هو الدليل على كون الرفع فى الحديث الشريف رفعاً ظاهرياً للتكليف المشكوك؟

بل قد يقال أكثر من هذا: يتعين أن يكون الرفع رفعاً واقعياً، وليس رفعاً ظاهرياً؛ لأنّ الرفع الظاهري فيه مؤنه إثباتيه لا دليل عليها، وهي مسأله أنّ ظاهر الحديث هو أنّ المرفوع هو نفس ما لا- تعلم به، أي أنّ الرفع يتعلّق بنفس ما يتعلّق به الجهل والعلم، فالحديث الشريف يقول: (رفع ما لا يعلمون) فنفس هذا الذي لا تعلم به هو المرفوع، فيكون المرفوع، ومتعلّق عدم العلم واحداً، وهذا يساعد على أن يكون الرفع واقعياً، لا ظاهرياً؛ لأنّه متى ما قلنا أنّ الرفع هو رفع ظاهري فسوف يتعدّد، ويختلف المرفوع عن متعلّق عدم العلم، لأنّ في الرفع الظاهري يكون ما لا- أعلم به هو التكليف الواقعي، بينما المرفوع في الرفع الظاهري هو وجوب الاحتياط، وليس هو ما لا- أعلم به، والذي هو التكليف الواقعي؛ لأنّ المفروض أنّ الرفع ظاهري، وليس رفعاً واقعياً، فالرفع الظاهري لا يتعلّق بما لا أعلم به، الذي هو التكليف الواقعي، وإنّما يكون الرفع رفعاً ظاهرياً، بمعنى عدم إيجاب الاحتياط، فيكون المرفوع شيئاً آخر غير ما لا أعلم به، وهذا خلاف الظهور الأوّلي للحديث الشريف. فقد يقال: بأنّ ظاهر الحديث الشريف هو الرفع الواقعي، لا- الرفع الظاهري، بنكته أنّ الرفع الظاهري يستلزم أن يكون المراد من المرفوع غير ما يُراد ممّا لا يعلمون، بينما الحديث ظاهر في اتحادهما، وأنّهما شيء واحد، بمعنى أنّ ما لا أعلم به يكون هو المرفوع، وهذا لا ينسجم إلّا مع كون الرفع رفعاً واقعياً، لا ظاهرياً.

قد يقال: من الممكن أن نحافظ على مسأله أنّ الرفع يُسند إلى نفس ما لا يعلمون، وليس هناك تجوز في إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون، وبذلك نحافظ على ظهور الحديث، المرفوع هو نفس التكليف الواقعي المشكوك _____ والكلام عن الرفع الظاهري، وليس عن الرفع الواقعي _____ فإذا التزمنا بأنّ المرفوع هو نفس ما لا يعلمون؛ فحينئذٍ لا يكون هناك تجوز، ولا مخالفه للظاهر، لكن يُدعى بأنّ الرفع له ليس رفعاً حقيقياً، وإنّما الرفع فيه مسامحه وعنايه، أي أنّ الرفع رفع ظاهري للتكليف الواقعي المشكوك. إذن: ليس هناك تجوّز ومسامحه في إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون؛ بل الرفع مسند حقيقه وواقعاً إلى ما لا يعلمون، لكنّ الرفع ليس رفعاً حقيقياً، وإنّما هو رفع مجازي، ومسامحي.

أقول: جواب هذا واضح؛ لأننا لم نغيّر شيئاً، فسواء نقلنا العناية من كونها عنايه في إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون إلى كونها عنايه في نفس الرفع، يعنى يدور الأمر بين أن نبذل عنايه في إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون، ونقول أنه ليس مسنداً إلى ما لا يعلمون، وإنّما هو مسند إلى وجوب الاحتياط، وأسند مسامحه إلى ما لا يعلمون، لكن مع الحفاظ على الرفع الحقيقي، فيبقى على حاله وليس فيه مسامحه؛ لأنّ وجوب الاحتياط يرتفع حقيقه، وليس ظاهرياً ومسامحه. وأمّا أن نقول: نحافظ على أن يكون الإسناد إلى ما لا يعلمون اسناداً حقيقياً، لكن تكون العناية في جانب الرفع، فنقول أنّ المرفوع هو التكليف الواقعي المشكوك، لكنّ رفعه ليس رفعاً حقيقياً، وإنّما هو رفع تجوّزي، فالعنايه لازمه على كلا التقديرين، وكأنّه بذلك _____ مثلاً _____ يتمّ الإشكال، الذى هو أنّ تقريب الاستدلال الذى ذكر يتوقّف على أن يكون الرفع رفعاً ظاهرياً، بينما ظاهر الحديث هو أنّ الرفع رفع حقيقى، وأنّ الرفع الظاهري يحتاج إلى عنايه إثباتيه، إمّا في إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون، وإمّا في نفس الرفع، بأن يكون الرفع مجازياً، وليس حقيقياً.

إذن: العناية لازمه على كل تقدير إذا كان الرفع رفعاً ظاهرياً، بينما لا يلزم بذل عنايه عندما يكون الرفع رفعاً حقيقياً. هذا هو الإشكال على التقريب المذكور.

جواب الإشكال: أنّ العناية لازمه حتّى على تقدير أن يكون المراد هو الرفع الحقيقي، وذلك باعتبار أنّه لا يمكن الالتزام بالرفع الحقيقي؛ بل هو محال كما ذكرنا؛ لأنّه يعنى تقييد الحكم بالعلم به، ومعناه اختصاص الأحكام بالعالمين، فأنّ معنى أنّ التكليف الذى تجهل به يكون مرتفعاً عنك واقعاً هو أنّ التكاليف الواقعيه مختصّه بمن يعلم بها، الرفع الواقعي في حال الجهل بالتكليف مستلزم لاختصاص الأحكام الواقعيه بالعالمين بها، وتقييد الحكم بالعلم به، وهذا محال،

فإذن: لا- يمكن أن نقول بإمكانّ الرفع الواقعي؛ بل هو محال. نعم، الشيء الذي ليس محالاً، والذي يمكن أن يقال هو مسأله تقييد أصل العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول، أى التفرقه بين الجعل والمجعول، ليس أنّ الجعل مقيّد بالعلم به، هذا محال، وإنّما يقال أنّ الجاهل بالجعل لا- يرتفع عنه الجعل، وإنّما يرتفع عنه فعلية الحكم، ووصول الحكم إلى مرتبه الفعلية _____ بأى معنى فسرناها _____ هذا هو الذى يرتفع عن الجاهل.

هذا هو التفسير المنطقي الحقيقي، وهو أنّ يقال: ليس المقصود هو تقييد الحكم والجعل بالعلم به حتّى يلزم محال، وإنّما يكون المقصود هو تقييد الأحكام، وتقييد المجعول، ووصول الحكم إلى حدّ الفعلية بالعلم بالجعل، كما فى روايه التقييد بالعلم به، هذا الإتمام، حيث يقول (عليه السلام) فى الروايه (إذا قرأت عليه آيه التقييد) (1) فالمجعول يكون فعلياً فى حقه، وتجب عليه الإعادة إذا صلّى تماماً فى موضع القصر، ومفهومها هو إذا لم تقرأ عليه آيه التقييد، يعنى إذا لم يكن عالماً بالجعل، فالجاهل بالجعل لا تُرفع فى حقه آيه التقييد بما تمثله من جعل؛ لأنّ الجعل ثابت فى حق العالم والجاهل، والأحكام مشتركه بين العالم والجاهل، وإنّما المجعول لا- يكون فعلياً فى حقه، فيكون المرفوع هو المجعول، وما لا يعلم به هو الجعل، إذن: حتّى على تقدير أنّ يكون الرفع رفعاً واقعياً، وليس ظاهرياً، أيضاً يلزم بذل عناية؛ لأنّه لا يمكن الالتزام بالرفع الواقعي للتكليف المشكوك واقعاً؛ وإلاّ يلزم محذور اختصاص الأحكام بالعالمين بها، ومحذور تقييد الحكم بالعلم به، وهذا محال، وإنّما الشيء المتصوّر للرفع الواقعي للتكليف المشكوك فى حال الجهل هو رفع المجعول، فيختلف متعلق العلم مع متعلق الرفع، فيكون المرفوع هو المجعول، بينما (ما لا أعلم به) هو الجعل. فإذن: يبقى إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون ليس رفعاً حقيقياً؛ لأنّ ما لا أعلم به هو الجعل، وهو غير مرفوع بناءً على هذا الطرح، وليس هو الذى يُرفع، وإنّما الذى يُرفع هو فعلية المجعول، فالعناية لازمه على كل تقدير، سواء كان الرفع واقعياً، أو كان الرفع ظاهرياً فالعناية لا بدّ منها؛ وحينئذٍ تبقى القضية قضيه استظهار، أى ما هو الذى يُستظهر من هذا الحديث الشريف؟ هل الرفع هو رفع واقعي؟ أو أنّه رفع ظاهري؟ ولا إشكال أنّ الأظهر، والأقرب بمناسبات الحكم والموضوع، باعتبار أخذ عدم العلم فى هذا الحديث الشريف، هو أنّ يكون الرفع رفعاً ظاهرياً للتكليف الواقعي المشكوك، هذا هو المناسب لهذا الحديث الشريف، فتكون المسأله استظهارية، ولا يمكن إقامة قرائن غير القرائن السابقه لإثبات أنّ الرفع رفع واقعي، وليس رفعاً ظاهرياً.

ص: ٤٩

نعم هناك محاوله لإثبات أنّ الرفع ظاهري لقرائن، وأوّل قرينه هي مسأله الامتنان، باعتبار أنّ سياق الحديث الشريف سياق امتناني، فهذا الامتنان جعل قرينه على أنّ الرفع هو رفع ظاهري، وليس رفعاً واقعياً.

وبعبارة أخرى: جعل قرينه على أنّ المرفوع هو وجوب الاحتياط، وليس هو التكليف الواقعي المشكوك، باعتبار أنّ قرينه الامتنان تقييدنا بأن نقول أنّ ما يُرفع لابد أن يكون في رفعه امتناناً على الأئمة، وفي عدم رفعه خلاف الامتنان، وأنّ الذي يبقى ولا يُرفع لابد أن لا يكون فيه كلفه، وضيق على الأئمة. ومن يستدل بهذه القرينه على أنّ الرفع رفع ظاهري، يقول: هذا يمكن تطبيقه بشكل واضح جداً على وجوب الاحتياط، فرفع وجوب الاحتياط فيه امتنان على الأئمة، وعدم رفعه فيه كلفه ومشقّة على الأئمة. وأمّا إذا كان الرفع رفعاً واقعياً فلا- يمكن تطبيق هذا؛ لأنّ الرفع هو رفع للتكليف الواقعي المشكوك، والتكليف الواقعي المشكوك في حدّ نفسه، وبقطع النظر عن وجوب الاحتياط ليس في وضعه كلفه على العباد، ولا في رفعه امتنان عليهم، فهذه تكون قرينه على أنّ المرفوع هو وجوب الاحتياط، وليس المرفوع هو التكليف الواقعي المشكوك.

يبقى أنّه لماذا يكون التكليف الواقعي المحتمل، وبوجوده الاحتمالي ليس في بقائه كلفه ومشقّة؟ ولا- في رفعه منه؟ هناك ملازمه بين كون الشيء في بقائه كلفه ومشقّة، وبين كون في رفعه امتنان، وحيث أنّ بقاء التكليف الواقعي بقطع النظر عن وجوب الاحتياط ليس فيه مشقّة على العباد، فرفعه لا يكون فيه امتنان، لماذا؟ الظاهر أنّ هذا مبني على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

الموضوع: الأصول العملية/ البراهة الشرعية

كان الكلام فى أنّ الرفع فى الحديث الشريف هل هو رفع ظاهرى للتكليف المشكوك، أو هو رفع واقعى له؟ وحيث أنّهم يرون أنّ الاستدلال بالحديث الشريف على البراهة يتوقف على أنّ يكون الرفع فيه رفعاً ظاهرياً، ذكروا وجوهاً لإثبات أنّ الرفع فى الحديث الشريف هو رفع ظاهرى، وقد ذكرنا الوجه الأوّل منها فى الدرس السابق،

وكان حاصله هو: الاستدلال بقرينه الامتتان، وكون الحديث الشريف مسوقاً مساق الامتتان، حيث قالوا بأنه يناسب الرفع الظاهرى، ولا يناسب الرفع الواقعى، وذلك باعتبار أنّ الذى يفهم من الحديث الشريف هو أنّ الرفع فيه امتتان على الأتمه، فإذن: لا بدّ أنّ يكون ثبوت المرفوع خلاف الامتتان، أى فى ثبوته مشقّه وكُلفه، وفى رفعه رفعاً للمشقّه والكلفه، فيكون فيه امتتان. أمّا الشىء الذى لا يكون فى ثبوته مشقّه وكلفه، لا يكون فى رفعه امتتان، فلا يكون مشمولاً للحديث؛ إذ ليس فى رفعه امتتان حتّى يكون الحديث ناظراً إليه، ومن هنا ذكروا بأنّ الحديث إنّما ينسجم مع الرفع الظاهرى؛ لأنّ معنى الرفع الظاهرى هو أنّ المرفوع هو وجوب الاحتياط عند الشكّ فى التكليف الواقعى، ولا إشكال فى أنّ هذا يدخل فى الضابطه السابقه؛ لأنّ فى ثبوت وجوب الاحتياط كلفه ومشقّه، وفى رفعه امتتان على العباد.

بينما فى الرفع الواقعى ليس فى ثبوت التكليف الواقعى المرفوع _____ بقطع النظر عن وجوب الاحتياط _____ مشقّه على العباد، حتّى يكون فى رفعه امتتان. فلو كان المراد بالرفع هو الرفع الواقعى، بمعنى أنّ التكليف المشكوك يُرفع واقعاً، فلا بدّ أنّ نفترض أنّ فى ثبوته كلفه، وفى رفعه امتتان، بينما التكليف الواقعى على واقعيته، وبقطع النظر عن وجوب الاحتياط، ليس فى ثبوته كلفه، حتّى يكون فى رفعه امتتان، فالحديث ينسجم مع الرفع الظاهرى، ولا ينسجم مع الرفع الواقعى. وهذا كأنه يبتنى على القول بمسلك قبح العقاب بلا بيان، وأنّ التكليف الواقعى المحتمل لا يتطلب من المكلف أى شىء؛ لأنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، يعنى أنّك لست مسؤولاً عن امتثال التكليف الواقعى المحتمل.

ص: ٥١

إذن: بناءً على هذا المسلك، ليس فى ثبوت التكليف الواقعى المحتمل كلفه على المكلف، فلا يكون فى رفعه امتتان، فالامتتان يكون قرينه على أنّ الرفع فى الحديث الشريف هو رفع ظاهرى، وليس رفعاً واقعياً.

ويلاحظ على هذه القرينه أمران:

الأمر الأوّل: أنّنا إذا قلنا بمسلك حق الطاعة فسوف يختلف الأمر، ولا يتمّ هذا البيان؛ لأنه بناءً على هذا المسلك، يكون ثبوت التكليف الواقعى المحتمل فيه كلفه على المكلف؛ لأنّ موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو هذا التكليف مع احتمالاه من قبل المكلف، فالعقل يستقل بلزوم امتثال التكليف المحتمل، حتّى إذا لم يجعل الشارع وجوب الاحتياط ظاهرياً. فإذن: التكليف المحتمل على تقدير ثبوته فيه كلفه ومشقّه على المكلف، فعندما يُرفع التكليف الواقعى المحتمل يكون فى رفعه امتتاناً على العباد. فقرينه الامتتان حينئذٍ لا تعين الرفع الظاهرى فى مقابل الرفع الواقعى، وإنّما تنسجم مع كلّ منهما.

بعبارة أخرى: أن الامتنان كما يتحقق في الرفع الظاهري للتكليف الواقعي المحتمل المتمثل برفع إيجاب الاحتياط، كذلك يتحقق الامتنان في الرفع الواقعي للتكليف المحتمل؛ لأنّ ثبوت التكليف الواقعي المحتمل فيه كلفه على العباد بحكم العقل _____ لأننا نتكلم بناءً على مسلك حق الطاعة _____ فحينئذٍ يكون في رفعه امتنان على العباد.

الأمر الثاني: الذي يُلاحظ على هذه القرينة غير مسأله أنّها قضيه مبنائه، لو سلّمنا، وقلنا بقاعده قبح العقاب بلا بيان، وأنّ التكليف الواقعي المحتمل ليس فيه كلفه على المكلف، ولا- يتطلّب الامتثال من المكلف؛ فحينئذٍ يمكن أن يقال: الامتنان أيضاً يحصل برفع التكليف الواقعي المحتمل؛ لأنّه لا- إشكال في أنّ التكليف الواقعي هو منشأ إيجاب الشارع للاحتياط، يعنى هو منشأ ما يكون فيه كلفه ومشقّه على العباد؛ لأنّ من الواضح أنّ إيجاب الاحتياط ينشأ من التكليف المحتمل، فلو لم يكن التكليف محتملاً لما أوجب الشارع الاحتياط، وإنّما أوجب الشارع الاحتياط لاحتمال وجود تكليف في الواقع. فإذن: منشأ وجوب الاحتياط الذي فيه كلفه، وفي رفعه امتنان، هو التكليف الواقعي المحتمل، والامتنان كما يحصل برفع وجوب الاحتياط يحصل أيضاً برفع منشأه، ومنشأه هو التكليف الواقعي المحتمل، فيرفعه الشارع باعتبار أنّه منشأ لإيجاب الاحتياط، فيكون فيه امتنان أيضاً.

وبعبارة أخرى: هو واقع في طريق إيجاب الاحتياط؛ إذ لولاه لما أوجب الشارع الاحتياط. إذن: ثبوته باعتباره منشأ لإيجاب الاحتياط يكون فيه كلفه، ورفعته باعتبار أنه يوجب رفع وجوب الاحتياط يكون فيه امتنان.

الوجه الثاني: الذي ذكر لإثبات أن الرفع في الحديث الشريف رفع ظاهري، لا واقعي هو ما نُقل عن السيد الخوئي (قدّس سرّه)، حيث يقول أن هناك قرينتان لإثبات أن الرفع ظاهري، لا واقعي، يُعبر عن أحدهما بأنها قرينه داخلية، والأخرى بأنها خارجية، وسيأتي الكلام إن شاء الله تعالى عن القرينه الخارجيه.

أما القرينه الداخليه (١) التي تسمى بمناسبة الحكم والموضوع، هي قرينه تقتضى إرادته الرفع الظاهري لا الواقعي، باعتبار أن نفس التعبير بـ (ما لا يعلمون)، أي (بالشك) يدلّ على أن في الواقع شيء لا نعلمه، ونشك فيه؛ لأنّ الشك والجهل فرع وجود المشكوك والمجهول، والشك في شيء فرع وجود الشيء، وعدم العلم بالشيء فرع وجود الشيء. إذن: نفس التعبير بعدم العلم في الروايه، معناه أن هناك شيئاً موجوداً في الواقع لا نعلمه. يقول: هذا هو ظاهر الروايه، وتسمى بالقرينه الداخليه. ثم يقول (قدّس سرّه): ومن الواضح أنه لو كان الرفع رفعاً حقيقياً واقعيّاً للتكليف المشكوك، وكان المرفوع هو الوجود الواقعي للتكليف بمجرّد الجهل، لكان الجهل به مساوفاً للعلم بعدمه؛ لأنّ المفروض أن الرفع رفع واقعي للتكليف المشكوك، فيكون المرفوع في حاله الجهل هو الوجود الواقعي للتكليف. إذن: الجهل به يساوق القطع بعدمه؛ لأنّ المفروض أن الجهل بالشيء يوجب رفع التكليف واقعاً وحقيقه. إذن: الجاهل بالتكليف لا بدّ أن يكون قاطعاً بعدمه، وكيف يكون قاطعاً بعدمه والروايه تقول (تكليف لا تعلمه) وقد ذكر أن ظاهر هذه العبارة هو أن هناك شيئاً في الواقع، وتشكّك فيه، أو لا تعلمه، الرفع الواقعي في حاله الجهل أنت قاطع بعدمه، بينما ظاهر الحديث أن هناك شيئاً في الواقع لا تعلمه، ولا تشكّك فيه، وهذا يتحقق في الرفع الظاهري الذي معناه رفع إيجاب الاحتياط. إذن: هناك شيء في الواقع تشكّك فيه، ولا تعلمه، يرفعه الشارع رفعاً ظاهرياً، وهذا لا محذور فيه، وينسجم مع ظاهر الحديث؛ لأنّ ظاهر الحديث يقول: لا بدّ أن يكون هناك شيء في الواقع يُجهل به، ويُشكّك فيه، وهذا ينسجم تماماً مع الرفع الظاهري؛ إذ في الرفع الظاهري ليس هناك مانع من أن نقول هناك شيء نجهل به؛ لأنّ الجهل بناءً على الرفع الظاهري، لا يقول بأنه يساوق القطع بعدم التكليف، ولا يقول أن الجهل يوجب رفع التكليف واقعاً بوجوده الواقعي، وإنما يوجب رفعه ظاهرياً، وإن كان ثابتاً في الواقع.

ص: ٥٣

فإذن: الرفع الظاهري ينسجم مع ظاهر الحديث الشريف، فيكون هذا قرينه على إرادته الرفع الظاهري، في مقابل الرفع الواقعي.

هذا الكلام مرجعه في الحقيقة إلى أنه عندما يقال: كل حكم تشكك فيه مرفوع عنك _____ وهذا هو مفاد حديث الرفع _____ صحيح أن الحكم قد فرض فيه الشك، وعدم العلم _____ إذا فسرنا عدم العلم بالشك _____ لكن الكلام في أن فرض الشك فيه هل هو بقطع النظر عن محمول القضية، أي عن الرفع، أو فرض فيه الشك، وعدم العلم حتى بعد الرفع؟ هو كأنه يفهم أنه فرض فيه الشك وعدم العلم، والجهل حتى بعد الرفع؛ فحينئذٍ ذكر هذا الكلام؛ لأنه بعد الرفع يرتفع التكليف الواقعي بوجوده الواقعي، ومن هنا يكون الجهل مساوياً للقطع بعدم التكليف الواقعي، فلا تبقى حاله شك، لكن عدم بقاء حاله شك إنما يكون بعد الرفع، فيتم كلامه، فإذا كان المقصود هو أخذ الشك في موضوع المرفوع حتى في مرحله ما بعد الرفع، أي حتى بعد الرفع لا بد من افتراض أن يكون هناك شيء ثابت في الواقع نجهل به، فيصح كلامه؛ لأن هذا لا ينطبق إلا على الرفع الظاهري، ففي الرفع الظاهري بعد الرفع نقول بأن هناك شيئاً ثابتاً في الواقع نشك به، أما في الرفع الواقعي، فبعد الرفع يكون الجهل بالشيء مساوياً للقطع بعدمه، ويكون هناك قطع بعدم التكليف؛ فحينئذٍ لا معنى لأن نقول أن هناك شيئاً ثابتاً في الواقع لا نعلمه؛ بل نحن نعلم بعدمه _____ بناءً على الرفع الواقعي للتكليف المشكوك _____ لكن الكلام في أنه من قال بأن الشك مأخوذ في موضوع المرفوع حتى بعد الرفع؟ التكليف الذي تشكك فيه بقطع النظر عن الرفع مرفوع عنك، وهذا ينسجم حتى مع الرفع الواقعي، ولا يختص بالرفع الظاهري، في الرفع الواقعي يوجد تكليف مشكوك يُفترض ثبوته في الواقع، ونشكك فيه، هذا كله بقطع النظر عن الرفع، وبعد ذلك يأتي مرفوع يرفعه واقعاً، بعد الرفع هناك قطع بعدمه، إذا قلنا بأن الرفع واقعي، وهذا لا يناقض الحديث الشريف؛ لأن الحديث الشريف افتراض الشك _____ الذي يقول عنه (قدس سرّه) بأنه ملازم لثبوت شيء في الواقع _____ قبل الرفع، وبقطع النظر عن الرفع. كل حكم تشكك فيه أرفعه واقعاً وحقيقه، ما هو المحذور فيه، لا يفهم من هذا أكثر من أن الشك أخذ وأفتراض بقطع النظر عن الرفع، وهذا يصدق حتى في الرفع الواقعي، ولا يتوقف على أن يكون الرفع رفعاً ظاهرياً.

الوجه الثالث: هو الذى ذكره السيّد الشهيد (قدّس سرّه)، وحاصله: أنّ ظاهر الحديث أنّ المرفوع لولا هذا الحديث كان موضوعاً على الأئمة، وهذا لا ينطبق إلا على الرفع الظاهري؛ لأنّ إيجاب الاحتياط لولا حديث الرفع، لكان موضوعاً على الأئمة، وإنّما نحن نثبت التأمين بحديث الرفع، وإلا لولا حديث الرفع لكان وجوب الاحتياط موضوعاً على العباد، أمّا فى الرفع الواقعي، فلا نستطيع القول بأنّه لولا حديث الرفع لكان التكليف الواقعي ثابتاً، وموضوعاً على العباد، فقد يكون موضوعاً، وقد لا يكون له ثبوت أصلاً، بخلاف إيجاب الاحتياط، فإنّه لولا حديث الرفع لكان ثابتاً موضوعاً على العباد، والحديث ظاهر فى أنّ المرفوع لولا الرفع لكان ثابتاً، وهذا ينسجم مع الرفع الظاهري، ولا ينسجم مع الرفع الواقعي. هذا الوجه الثالث كقرينه معيّنه لإرادته الرفع الظاهري فى مقابل الرفع الواقعي. (١)

وأجاب هو (قدّس سرّه) عن هذا الوجه: بأنّ هذا لا يتم فيما إذا كان المراد بالموصول واقع التكليف، لا عنوان التكليف، يعنى ما يكون تكليفاً بالحمل الشايح الصناعى، فإذا أريد بالموصول واقع التكليف؛ فحينئذٍ لا يكون هذا الوجه تاماً، وذلك لأنّه إذا أريد به واقع التكليف كأنّه يصبح واقع التكليف مقدّر الوجود، فكأنّه هكذا يقال: أنّ الاسم الموصول الذى افترضنا أنّ المراد به واقع التكليف، على تقدير أنّ يكون هناك تكليف _____ واقع التكليف، وليس عنوان التكليف _____ وأنت لا تعلم به، فهو مرفوع عنك، حتّى لو قلنا بالرفع الواقعي هو ينسجم مع ظاهر الحديث؛ لأنّ واقع التكليف فرض وجوده، فيكون واضحاً أنّه لولا رفعه لكان ثابتاً، فلا يكون قرينه على الرفع الظاهري؛ بل يكون قرينه حياديّه.

ص: ٥٥

الخلاصه: أننا لا نريد أن ندخل في تفاصيل القرائن التي ذكرت أكثر من ذلك، وإنما ننتهي إلى هذه النتيجة، بقطع النظر عن هذه القرائن: أساساً هل يمكن الالتزام بالرفع الواقعي، أو لا يمكن؟ هل هناك محذور ثبوتى، أو إثباتى فى الرفع الواقعي، أو لا يوجد؟ فإذا انتهينا إلى نتيجة أن هناك محذور ثبوتى، أو إثباتى فى الرفع الواقعي للتكليف المشكوك؛ فحينئذ يتعين أن يكون الرفع رفعاً ظاهرياً، سواء تمت هذه القرائن، أو لم تتم. هم ذكروا أن هناك محذوراً ثبوتياً فى الرفع الواقعي، وهو مسأله اختصاص الأحكام بالعالمين بها إذا كان ناشئاً من تقييد الحكم بالعلم به. وهذا محال، هذا محذور ثبوتى يمنع من أن يكون الرفع فى الحديث فى حال الجهل، وعدم العلم رفعاً واقعياً للتكليف المشكوك؛ لأن معنى أن الرفع واقعي للتكليف المشكوك فى حال الجهل، يعنى عدم وجود تكاليف واقعیه فى حق الجاهلين بها، فتختص التكاليف بالعالمين بها. اختصاص التكليف بالعالم إن كان يعنى أخذ العلم بالتكليف فى موضوع التكليف، فهو محال.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

ذكرنا فى الدرس السابق أنه يمكن أن يُستغنى عن الأدله والقرائن التى ذكروها لتعيين أن الرفع فى الحديث الشريف ظاهرى، لا واقعي،

وذلك بأن يقال: أن تقييد الأحكام بالعالمين بها فيه محذور، ومن الواضح أن الرفع الواقعي يستلزم اختصاص الأحكام بالعالمين بها، وعدم شمولها للجاهل. فإذا كان الاختصاص قائماً على اساس تقييد الأحكام بالعلم بها، فهذا يستلزم محذوراً ثبوتياً، وهو استلزام الدور، وتوقف الشىء على نفسه، ويلزم منه إخراج العلم عن حقيقته ودوره الذى هو دور الكاشف عن متعلقه، وليس دور الذى يساهم فى وجود متعلقه، ويكون علّه وسبباً فى وجود ما يتعلق به. ومعنى تقييد الأحكام بالعلم بها هو أن العلم يساهم فى إيجاد الحكم، وبهذا يخرج العلم عن دوره الحقيقى الذى هو دور الكاشف المحض عن متعلقه من دون أن يكون مساهماً فى وجوده. فإلحد هذه المحاذير التزموا باستحاله تقييد الأحكام بالعلم بها.

ص: ٥٦

فإذن: ما يلزم من كون الرفع واقعياً من اختصاص الأحكام بالعالمين بها، إن كان هذا الاختصاص يُفسر على أساس تقييد الأحكام بالعلم بها؛ فحينئذ يلزم منه محذوراً ثبوتياً.

وأجيب عن هذا الإشكال: بأنه يمكن التخلص من كل هذه المحاذير بفكره الجعل والمجعول، بأن يقال: أن العالم بالجعل فقط يكون الحكم فعلياً فى حقّه، فيكون العلم بالجعل مأخوذاً فى موضوع المجعول، لا- أن العلم بالجعل مأخوذ فى موضوع الجعل حتى تلزم منه المحاذير السابقه، وتكون الأحكام مقيدة بالعلم بها بحيث يكون المعلوم هو نفس المقيد، وليس أن العلم يتوقف على نفسه، فهذا معناه أخذ العلم بالحكم قيداً فى نفس الحكم، وهذا يلزم منه المحذور. وإنما نقول أن العلم بالجعل يؤخذ قيداً فى المجعول؛ فحينئذ لا يلزم منه محذور توقف الشىء على نفسه، ولا يستلزم الدور، ولا إخراج العلم عن حقيقته، وواقعه، ودوره.

أمّا عدم استلزام الدور؛ فلأنّ الموقوف غير الموقوف عليه، فالمجوعول لا يتوقف على العلم به حتى يلزم الدور، وتوقف الشيء على نفسه، وإنّما يتوقف على العلم بالجعل، والعالم بالجعل هو الذى يكون الجعل فعلياً فى حقه، وهذا لا محذور فيه؛ لأنّ المجعول لم يتوقف على العلم به، وإنّما توقف على العلم بالجعل، فما يُعلم به هو الجعل، وما يثبت نتيجة العلم بالجعل ليس هو الجعل، وإنّما ما يثبت نتيجة العلم بالجعل هو المجعول، فمع تغيّر الموقوف، والموقوف عليه ترتفع كل هذه المحاذير الثبوتية.

ولكنّا نقول: نعم، هذا أمرٌ ممكن، ويمكن الالتزام به لدفع المحاذير الثبوتية السابقة، لكنّ هذا يحتاج إلى دليل، أى يحتاج إلى ما يثبت أنّ الحكم فى مرحله الفعلية مقيد بالعلم بالجعل، بمعنى أنّ الإنسان إذا كان عالماً بالجعل، فالحكم يكون فعلياً فى حقه، وتترتب آثار الحكم الفعلى فى حقه من القضاء والإعادة، وأمثالهما. وأمّا إذا كان جاهلاً بالجعل فالحكم لا يصل إلى مرحله الفعلية، فلا يكون فعلياً فى حقه. ولكن هذا بحاجة إلى إثبات، أنّ نفرّق بين العالم بالجعل، وبين الجاهل بالجعل بلحاظ فعلية الحكم، وترتب آثار الفعلية على الحكم، فالعالم بالجعل يكون الحكم فعلياً فى حقه، وتترتب عليه آثار الفعلية، أمّا الجاهل بالجعل، فلا يكون الحكم فعلياً فى حقه، ولا تترتب عليه آثار الفعلية، وهذا معناه أنّ كل جاهل بالحكم لا يلتزم فيه بوجود الإعادة، ولا بوجود القضاء؛ لأنّ الحكم ليس فعلياً فى حقه؛ لكونه جاهلاً بالجعل، وهذا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه على خلاف إطلاق الأدلّة، وعلى خلاف قاعده الاشتراك التى يؤمنون بها، والمسلمة عندهم، ومعناها أنّ الجميع يشتركون فى الأحكام، العالم والجاهل، ومقصودهم بالاشتراك فى الأحكام هى الأحكام الفعلية التى تترتب عليها الآثار، فكما أنّ العالم بالجعل إذا ترك الواجب يجب عليه إعادته، أو قضاؤه، فكذلك الجاهل بالجعل أيضاً يجب عليه الإعادة إذا التفت، ويجب عليه القضاء، فوجوب الإعادة والقضاء من آثار فعلية الحكم، ووصول الحكم إلى حدّ الفعلية. إذن: لا إشكال عندهم فى أنّ مقتضى إطلاقات الأدلّة، واشتراك الأحكام بين العالم والجاهل هو أنّ لا فرق بين العالم بالجعل، والجاهل به، فى أنّ كلاّ منهما يكون الحكم فعلياً فى حقه، وتترتب آثار الفعلية على كلّ منهما. فالتفريق بينهما، والالتزام بأنّ الحكم يكون فعلياً فى حقّ العالم بالجعل، أمّا الجاهل بالجعل، فلا يكون الحكم فعلياً فى حقه، فلا يجب عليه الإعادة، ولا يجب عليه القضاء، وهذا التفريق بحاجة إلى دليل، فتكون المشكله فيه إثباتيه.

نعم، لا- إشكال في أنه ثبت ذلك، والتزم علماؤنا بذلك في مواردٍ هم قالوا بأنّ الدليل دلّ عليها، ولولا الدليل لما التزمنا بهذا التفريق. والمقصود بالموارد هي موارد القصر والتمام، والجهر والإخفات، فالجهل بالجعل هناك يوجب عدم فعلية المجعول؛ ولذا لم يؤمر الجاهل بالجعل بالإعادة إذا صلّى تماماً في موضع القصر، وهذا يكشف عن أنّ وجوب القصر كحكم شرعي ليس فعلياً في حقّه؛ لأنّه جاهل بآية التقصير، يعنى جاهل بالجعل. لكن هذه دلّ الدليل عليها، ولكن حيث لا يدلّ الدليل عليها لا يمكن الالتزام بهذا التفصيل بين العالم بالجعل، وبين الجاهل بالجعل.

إذن: الرفع الواقعي، سواء كان بمعناه الظاهر من دون تأويل، ومن دون إعمال عنايه، فيه محذور ثبوتى كما اعترفوا به، ومع إعمال عنايه فيه وتقسيمه إلى افتراض أنّ المعلوم هو الجعل، وما يثبت هو المجعول؛ فحينئذٍ نقول: هذا فيه مشكله إثباتيه، ويحتاج إلى إثبات، ولم يلتزموا به في جميع الأحكام الشرعيّه، إلاّ بدليلٍ يقوم على ذلك.

فبالنتيجه: لا- يمكن حمل حديث الرفع على الرفع الواقعي؛ لوجود محذور ثبوتى، أو إثباتى في ذلك، فيتعيّن حمله على الرفع الظاهري، ولتكن القرائن والأدله التي ذكروها _____ إذا تّمت _____ دليلاً آخرّاً على كون الرفع في الحديث الشريف رفعاً ظاهرياً.

بعد ذلك نقول: أنّ أصل توقّف الاستدلال بالحديث الشريف على البراءة على أنّ يكون الرفع ظاهرياً هو محل كلام؛ لأنّ كل هذه الأدله والقرائن التي أقاموها كانت مبنيّه على افتراض أنّ الاستدلال بالحديث الشريف يتوقّف على أنّ يكون الرفع ظاهرياً؛ ولذا اتبعوا أنفسهم لإثبات أنّ الرفع في الحديث الشريف ظاهري، وأقاموا قرائن على ذلك حتّى يصحّ الاستدلال بالحديث الشريف على البراءة في محل الكلام.

لكن هل صحيح أنّ الاستدلال بالحديث الشريف يتوقف على أن يكون الرفع ظاهرياً؟ أو يمكن الاستدلال بالحديث الشريف حتى إذا لم يثبت أن الرفع ظاهري، وتردد الأمر بين أن يكون الرفع ظاهرياً، وبين أن يكون الرفع واقعياً؟ أو أنّ الاستدلال يصحّ حتى إذا ثبت أن الرفع واقعي؟ فما افتراضه من توقف الاستدلال على أن يكون الرفع في الحديث الشريف ظاهرياً، ليس واضحاً؛ لأنه

قد يقال: أي فرق بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري في المقام؟ نحن نريد إثبات التأمين، والأمن من العقاب عند عدم العلم، فسواء كان الرفع ظاهرياً أو كان الرفع واقعياً، على كلا التقديرين هناك تأمين، ويكون العبد مأموناً من ناحيه العقاب. أمّا إذا كان الرفع ظاهرياً فواضح، وكذلك الحال إذا كان الرفع واقعياً؛ لأنّ معنى الرفع الواقعي هو أنّ المولى (سبحانه وتعالى) منّ علينا في حال الجهل برفع التكليف أساساً، ومع رفع التكليف أساساً لا معنى لافتراض احتمال العقاب، وعدم المؤمن؛ إذ لا يوجد تكليف أصلاً، فالتأمين يكون ثابتاً، فالتأمين يثبت على كلا التقديرين، فإذا كان الرفع ظاهرياً يوجد تكليف، لكن الشارع قال لا يجب عليك الاحتياط، أو أنّ الشارع قال لا تكليف في حالة الجهل، وعدم العلم، وهذا أيضاً يكون تأميناً.

إذن: لماذا يُدعى بأنّ الاستدلال بالحديث الشريف لإثبات البراءة يتوقف على افتراض أن الرفع ظاهري؟

ذكر بأنه يمكن تصوّر ثمره، يعني في بعض الموارد يكون الاستدلال بالحديث الشريف ممكناً إذا كان الرفع ظاهرياً، وغير ممكن إذا كان الرفع واقعياً، فثبتت ثمره في هذه الموارد. وهذه الموارد هي الموارد التي يثبت عندنا بدليل خاص، كقاعده الاشتراك، أو قيام إجماع على أنّ تكليفاً معيناً لا يختصّ بفرض عدم العلم على تقدير ثبوته في الواقع، _____ مثلاً _____ نفترض أن يقوم دليل ما بحيث يورث لنا العلم بأنّ هذا التكليف _____ وجوب صلاه الجمعة مثلاً _____ لو كان ثابتاً في الواقع فهو مشترك بين العالم والجاهل، فهو لا يختصّ بخصوص العالم. ففي هذا الفرض تظهر الثمره للتفصيل بين الرفع الظاهري والرفع الواقعي، فبناءً على أنّ الرفع في الحديث الشريف هو رفع ظاهري، يمكن الاستدلال بالحديث الشريف لإثبات البراءة في هذا الفرض، _____ مثلاً _____ أنا أشك في وجوب صلاه الجمعة، وليس لدي دليل على ثبوتها، فهي مشكوكه، وتدخل في ممّا لا أعلم؛ فحينئذٍ يقول الحديث الشريف أنّ هذا التكليف مرفوع عنك رفعاً ظاهرياً، ولا يجب عليك الاحتياط من ناحيته، فيصحّ التمسك بالحديث لإثبات البراءة والتأمين. وأمّا إذا كان الرفع في الحديث الشريف رفعاً واقعياً؛ فحينئذٍ لا يصحّ التمسك بالحديث لإثبات التأمين؛ لأنّ شمول الحديث لهذا المورد ينافي علمي بأنّ التكليف لو كان ثابتاً لكان شاملاً للعالم والجاهل، فهذان أمران يتقاطعان ويتنافيان، حديث الرفع _____ بناءً على حمله على الرفع الواقعي _____ يقول أنّ هذا التكليف منفي في حقّ الجاهل، بينما ذاك الدليل الخاص أورث لي القطع بأنّ هذا التكليف على تقدير ثبوته، فهو مشترك بين العالم والجاهل. إذن: هذا الدليل القطعي الدال على اشتراك الحكم المعين بين العالم والجاهل يكون منافياً لحديث الرفع، بناءً على أنّ المقصود به هو الرفع الواقعي، لا الرفع الظاهري؛ لأنّ الرفع الواقعي يقول بأنّ عدم العلم سبب لارتفاع التكليف واقعاً في حقّ الجاهل، بينما أنا أعلم بأنّ هذا التكليف على تقدير ثبوته هو مشترك بين العالم والجاهل، وليس مختصاً بخصوص العالم، وبهذا لا يمكن التمسك بالحديث الشريف في هذا المورد؛ لأنّ الحديث ينافي الدليل القطعي الدال على الاشتراك، وعدم الاختصاص بخصوص العالم، يعني لا يمكن الالتزام بأنّ التكليف الواقعي على تقدير ثبوته منفي في حقّ الجاهل. إذن: يحصل تضارب بين حديث الرفع، وبين ذلك الدليل القطعي، وهذا يجبرنا على القول بأنّ حديث الرفع لا يشمل هذا المورد، وبالتالي لا يمكن الاستدلال به لإثبات التأمين في محل الكلام.

وعليه: لا بدّ أن يكون حديث الرفع مختصاً بغير هذا المورد، فتظهر الثمرة في مثل هذه الحالة؛ لأنه إذا كان الرفع رفعاً ظاهرياً أمكن الاستدلال بالحديث لإثبات البراءة في هذه الحالة، أمّا إذا كان الرفع رفعاً واقعياً، فلا يمكن الاستدلال بالحديث لإثبات البراءة؛ لأنّ الحديث حينئذٍ لا يشمل هذه الحالة أصلاً، فتظهر الثمرة؛ ولذا لا بدّ من إثبات أنّ الرفع في الحديث الشريف هو رفع ظاهري حتى يمكن الاستدلال به في جميع الموارد بما فيها هذه الحالة.

أقول: هل صحيح أنّ الاستدلال بحديث الرفع لإثبات التأمين والبراءة في جميع الموارد، بما فيها هذا المورد الذي ذكر، يتوقف على الرفع الظاهري؟ أو يكفي لإثبات صحّة الاستدلال بالحديث وإثبات البراءة إجمال الحديث من ناحيته أنّ الرفع هل هو رفع ظاهري أو واقعي؟ هل يكفي هذا الإجمال في مقام الاستدلال، وإثبات ما نريده؟ حتى لو فرض أنّ الرفع مجمل في الحديث، أو لا؟ مع الاعتراف بأنّه على تقدير استظهار الرفع الواقعي لا يصح الاستدلال بالحديث لإثبات البراءة في جميع الموارد.

المدعى هو: الاستدلال بالحديث في جميع الموارد لا يتوقف على استظهار الرفع الظاهري؛ بل يكفي فيه الإجمال والتردد، لكنّه لا يصح مع استظهار الرفع الواقعي. أمّا أنّه يكفي فيه الإجمال والتردد من جهة الرفع، فيقال: أنّ المقصود بالاستدلال بالحديث الشريف هو إثبات التأمين، وإيجاد معارض لأدلّه وجوب الاحتياط _____ لو تمت _____ وفي هذا المورد الخاص الذي ذكرناه أيضاً نقول يمكن الاستدلال بالحديث الشريف مع فرض الإجمال والتردد بين الرفع الواقعي، والرفع الظاهري. أمّا أنّ التأمين يثبت مع فرض الإجمال، فواضح؛ لأنّ التأمين لا يشترط فيه أن يكون الرفع رفعاً ظاهرياً؛ بل لعلّ التأمين الثابت في حالة الرفع الواقعي أوضح منه في حالة الرفع الظاهري؛ لأنّه يرفع أصل منشأ عدم التأمين، فإذا ارتفع منشأ عدم التأمين؛ فحينئذٍ يكون التأمين ثابتاً، فكما أنّ التأمين يثبت برفع وجوب الاحتياط، كذلك يثبت برفع التكليف واقعاً؛ لأنّه لا معنى للاحتياط مع عدم وجود تكليف في الواقع.

فإذن: لا- يفرّق في التأمين بين أن يكون الرفع ظاهرياً، وبين أن يكون الرفع واقعياً. أمّا المعارضه لأدله وجوب الاحتياط فأيضاً المعارض موجود على كلا- التقديرين، سواء كان الرفع ظاهرياً، فالمعارض لأدله وجوب الاحتياط واضح، وهو البراءه الشرعيه التي ترفع وجوب الاحتياط، فتعارض أدله وجوب الاحتياط، وأمّا بناء على الرفع الواقعي فأيضاً واضح؛ لأننا إذا قلنا بأنّ التكليف الذى هو منشأ وجوب الاحتياط رُفِع، ولا وجود له في الواقع، هذا أيضاً يكون معارضاً لأدله وجوب الاحتياط، فأنّ الاحتياط إنّما يجب لأجل احتمال وجود تكليفٍ إلزامي في الواقع، فيجب الاحتياط مراعاة له، أمّا إذا لم يكن هناك تكليف في الواقع أصلاً؛ فحينئذٍ يكون نفي التكليف الواقعي في حاله الجهل منافياً لوجوب الاحتياط في حاله الجهل، ومعارضاً له.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

أشرنا في الدرس السابق إلى أنّ الاستدلال بحديث الرفع هل يتوقف على استظهار الرفع الظاهري من الحديث، أو لا يتوقف على ذلك؟ بمعنى أنه لو لم نستظهر الرفع الظاهري، وبقيت القضية مجمله، ومردده بين الرفع الظاهري، وبين الرفع الواقعي، فهل يمكن الاستدلال بالحديث، أو لا؟

وقلنا: الظاهر أنه لا- يتوقف على استظهار الرفع الظاهري؛ بل حتى مع الإجمال والتردد أيضاً يمكن الاستدلال بالحديث؛ لأنّ الغرض من الاستدلال بالحديث هو إثبات التأمين، وإثبات ما يكون معارضاً لأدله وجوب الاحتياط، والرفع سواء كان رفعاً ظاهرياً، أو كان رفعاً واقعياً هو يثبت هذين الأمرين، فالتأمين يثبت كما هو واضح، حتى بالرفع الواقعي؛ بل لعلّ التأمين يكون أوضح بالرفع الواقعي منه بالرفع الظاهري، وإيجاد دليل معارض لأدله وجوب الاحتياط _____ لو تمت _____ أيضاً يثبت بهذا الرفع الواقعي؛ لأنه مع رفع التكليف الواقعي واقعاً، يكون هذا معارضاً لأدله وجوب الاحتياط؛ لأنه مع عدم التكليف الواقعي لا معنى لوجوب الاحتياط.

ص: ٦١

وأما في هذه الصوره، والموارد التي ذكرنا أنه قد يدعى أنّ الثمره بين القولين تظهر فيها، والمقصود هي الموارد التي قام الدليل، كالأجماع، ونحوه على أنّ التكليف المعين لو كان له ثبوت واقعي، لكان مشتركاً بين العالم والجاهل.

قد يقال: في موارد من هذا القبيل قد تظهر الثمره، بمعنى أنه على تقدير الرفع الظاهري يمكن التمسك بالحديث لإثبات التأمين في هذه الموارد. وأمّا إذا كان الرفع واقعياً؛ فحينئذٍ لا يمكن التمسك بالحديث في تلك الموارد لإثبات التأمين؛ لما ذكرنا في الدرس السابق من أنّ هذا يكون منافياً لقطعنا بأنّ هذا الحكم على تقدير ثبوته يكون مشتركاً بين العالم والجاهل، بينما حديث الرفع يقول أنّ هذا الحكم على تقدير ثبوته يكون مرفوعاً في حق الجاهل واقعاً، وهذان أمران متعارضان؛ حينئذٍ لا بدّ من الالتزام بتخصيص حديث الرفع بغير هذه الموارد؛ لأنه منافٍ للدليل القطعي الدال على ثبوت الحكم حتى في حق الجاهل، فيختصّ حديث الرفع بغير هذا المورد؛ وحينئذٍ لا يمكن التمسك به لإثبات التأمين في ذلك المورد.

فى هذه الحالة نقول: أيضاً يمكن التمسك بالحديث الشريف لإثبات التأمين حتى مع فرض الإجمال، ولا يتوقف على استظهار الرفع الظاهرى؛ بل حتى مع فرض الإجمال، ودوران الأمر بين الرفع الظاهرى والرفع الواقعى يمكن التمسك بالحديث لإثبات البراءة والتأمين حتى فى مثل هذه الموارد، وذلك باعتبار أنه مع فرض الإجمال من جهة أن الرفع ظاهرى أو واقعى، لا علم لنا بأن حديث الرفع مبتلى بالمعارض؛ لأنه على تقدير الرفع الظاهرى لا معارض له؛ لأن الدليل القطعى المستفاد من الإجماع، أو قاعده الاشتراك لا يعارضه؛ لأنه يقول أن التكليف الواقعى على تقدير ثبوته، فهو ثابت فى حقّ الجاهل؛ لأنّ حديث الرفع يرفع التكليف على تقدير ثبوته رفعاً ظاهرياً، فلا يعارضه. نعم، حديث الرفع على تقدير أن يكون الرفع فيه رفعاً واقعياً يكون معارضاً له.

إذن: عندما يدور الأمر بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري لا-علم لنا بأن الحديث مبتلى بالمعارض؛ وحينئذٍ يمكن التمسك بالحديث لإثبات الأثر المترتب على كلا المحتملين، يعني كون الرفع رفعاً ظاهرياً، وكون الرفع رفعاً واقعياً، كل منهما يشتركان في أثر، وهذا الأثر هو عبارته عن التأمين، فيمكن أن نستند إلى الحديث لإثبات التأمين، بالرغم من إجماله، باعتبار أن التأمين اثر لكلٍ منهما، فيمكن إثبات التأمين استناداً إلى الحديث؛ لأننا لا نعلم بوجود معارضٍ للحديث حتى نرفع اليد عنه، فهو حديث حُجّه، ومشمول لأدله الحُجّيّه، فلا بدّ أن نلتزم به. نعم، إذا ثبت له معارض؛ فحينئذٍ نرفع اليد عنه، لكن لم يثبت أن له معارضاً. نعم، إذا استظهرنا من الحديث الشريف أن الرفع واقعي؛ فحينئذٍ لا يمكن التمسك بالحديث؛ لأنّ هذا الحديث حينئذٍ سوف يكون له معارض، وهو الدليل القطعي الدال على ثبوت التكليف في حقّ الجاهل، كما هو ثابت في حقّ العالم، وهذا معارض لحديث الرفع بناءً على أن الرفع فيه رفع واقعي.

فإذن: إذا استظهرنا الرفع الواقعي من الحديث؛ فحينئذٍ يتعدّر الاستدلال بالحديث على التأمين، والبراءة، لكنّ إذا لم نستظهر الرفع الواقعي، سواء استظهرنا الرفع الظاهري، أو لم نستظهر حتى الرفع الواقعي؛ فحينئذٍ لا مانع من الاستدلال بهذا الحديث، وهذا هو معنى أنّ الإجمال في الحديث من هذه الجهة، والتردد في الرفع بين الظاهري والواقعي لا يمنع من الاستدلال بالحديث لإثبات التأمين والسعة والبراءة؛ ولذا لا بدّ من إثبات عدم ظهور الحديث الشريف في الرفع الواقعي؛ ولذا من يستدل بالحديث الشريف في محل الكلام لا-يحتاج إلى استظهار أنّ الرفع رفع ظاهري، ولكّنه يحتاج إلى إثبات عدم ظهور الحديث في الرفع الواقعي، وإلاّ لو كان الحديث ظاهراً في الرفع الواقعي؛ فحينئذٍ يتعدّر الاستدلال بالحديث في مثل هذه الحالات، لوجود معارضٍ له، فلا بدّ من إثبات عدم ظهور الحديث في الرفع الواقعي، وهذا مطلب واضح.

فبناءً على ما تقدّم، فإنّ الحديث إنّ لم يكن ظاهراً في الرفع الظاهري، فلا أقلّ عدم ظهوره في الرفع الواقعي، وليس هناك ما يؤيد ويدعم الرفع الواقعي سوى التمسك بظاهر الرفع، وأنّ الرفع عندما يُسند إلى (ما لا يعلمون) يكون المقصود بـ (ما لا يعلمون) هو التكليف الواقعي، فيكون ظاهر الرفع هو الرفع الواقعي. ولكن قد تقدّم عدم إمكان الالتزام بهذا الشيء؛ لأنّ فيه محذوراً ثبوتياً، ومحذوراً إثباتياً، أو نستعين بالقرائن التي ذكروها، والتي تؤيد أنّ الحديث ظاهر في الرفع الظاهري دون الواقعي.

على كل حال: الحديث إنّ لم يكن ظاهراً في الرفع الظاهري، فلا أقلّ هو ليس له ظهور في الرفع الواقعي، وبهذا يتم الاستدلال بالحديث الشريف على البراءة والتأمين حتّى في هذه الموارد.

(المقام الثاني): هل تجرى البراءة الثابته بهذا الحديث الشريف، في جميع الشبهات، أو أنّها تختصّ ببعض الشبهات دون البعض الآخر؟

لابدّ من الكلام أولاً: عن أنّه هل يمكن لهذا الحديث الشريف أن يشمل الشبهات الحكميّة، والشبهات الموضوعيّة. وهذا كلام ثبوتى قبل الإثبات. بمعنى: لإثبات أنّ الحديث الشريف شامل للشبهتين الحكميّة والموضوعيّة، ويدلّ على إثبات البراءة فيهما، لابدّ من افتراض وجود جامع بين الشبهتين يكون الحديث مستعملاً فيه، ويكون الرفع منسوباً إلى هذا الجامع بين الشبهه الموضوعيّة، وبين الشبهه الحكميّة. فهل يمكن تصوير جامع بين الشبهتين ثبوتاً، أو لا يمكن ذلك؟ والمشكلة في هذا المجال تنشأ من أنّ المرفوع في الشبهات الحكميّة هو التكليف والحكم، بينما المرفوع في الشبهات الموضوعيّة هو الموضوع الخارجى؛ حينئذٍ هل يمكن تصوير جامع بين التكليف وبين الموضوع الخارجى، حتّى يكون هذا الجامع هو المراد بالوصول في فقره (رفع ما لا يعلمون)، فنحن إنّما نستفيد البراءة من قوله (رُفِع) المسند إلى اسم الموصول، فإذا كان المراد باسم الموصول هو التكليف، والحكم، فهذا معناه أنّ الحديث يختصّ بالشبهات الحكميّة، أمّا إذا كان المقصود باسم الموصول هو الموضوع الخارجى، فهذا معناه أنّ الحديث يختصّ بالشبهات الموضوعيّة، وحتّى نعم الحديث لكلا الشبهتين، لابدّ أن نفترض وجود جامع بين ما يُرفع في الشبهات الحكميّة، وبين ما يُرفع في الشبهات الموضوعيّة. الشبهه تنشأ من أنّ (ما لا يعلمون) في الشبهات الحكميّة غير (ما لا يعلمون) في الشبهات الموضوعيّة، فما لا أعلم به في الشبهات الحكميّة هو التكليف، والحكم، بينما ما لا أعلم به في الشبهات الموضوعيّة هو الموضوع الخارجى، وإرادته كلّ منهما باسم الموصول يحتاج إلى افتراض جامع بينهما أُستعمل فيه (ما لا يعلمون) وأُسند بعد ذلك إلى الرفع، حتّى يكون الحديث شاملاً لكلتا الشبهتين.

طرح الشيخ الآخوند(قد سرّه) في الكفايه (١) احتمال أن يكون الجامع هو عنوان(الشيء)، فالرفع في الحديث أسند إلى أسم الموصول، واسم الموصول من المبهمات، ومفاده ومدلوله يساوق مفهوم الشيء، والشيء جامع بين التكليف وبين الموضوع الخارجي؛ لأنه لا يمكن إنكار أن كلاً من التكليف والموضوع الخارجي شيء لا أعلمه، ففي الشبه الحكمي لا يعلمون التكليف، وفي الشبه الموضوعي لا يعلمون الموضوع الخارجي، فكل منهما شيء لا يعلمونه، فهذا جامع معقول يمكن على ضوئه أن نفترض شمول الحديث الشريف لكلا الشبهتين.

لكن أشكل على هذا الطرح: بأنه يلزم منه الجمع بين الاسناد الحقيقي، والاسناد غير الحقيقي، أي، الجمع بين إسنادين متغايرين، أحدهما حقيقي، والآخر غير حقيقي، الجمع بينهما في اسناد واحد. (٢)

وبعبارة أخرى: يلزم من ذلك الجمع بين نسبتين متباينتين في استعمال واحد، وهذا يؤدي إلى محذور استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، باعتبار أن نسبة الرفع _____ كمعنى حرفي _____ إلى اسم الموصول إذا أُريد تطبيقها على الشبهات الحكمية هي نسبة حقيقيه؛ لأنها نسبة الشيء إلى ما هو له، والاسناد يكون أسناداً حقيقياً، والنسبه تكون نسبة حقيقيه، وليس فيها تجوّز، أو مسامحه، فالذي يُرفع هو التكليف. وأما إذا أُريد تطبيقه على الشبهات الموضوعيّه، فالموضوع الخارجي لا معنى لرفعه، فلا بد أن يكون المرفوع شيئاً آخرّاً يرتبط به، بينما الحديث الشريف ينسب الرفع إلى نفس ما لا يعلمون، يعني إلى نفس الموضوع الخارجي، فإسناد الرفع إلى نفس الموضوع الخارجي لا بد أن يكون اسناداً مجازياً، ومن باب اسناد الشيء إلى غير ما هو له، ولا بد أن تكون هذه النسبه نسبة غير مجازيّه، وغير حقيقيه. إذن: النسبه على أحد التقديرين تكون نسبة حقيقيه، والاسناد على أحد التقديرين اسناد حقيقي، وليس فيه مسامحه؛ لأنه أسناد الشيء إلى ما هو له حقيقه وواقعاً، بينما على التقدير الآخر النسبه غير حقيقيه؛ بل نسبة مجازيه من باب اسناد الشيء إلى غير ما هو له؛ لأنه اسناد للرفع إلى الموضوع الخارجي، وهذا اسناد مسامحي؛ وحينئذٍ، هاتان النسبتان مختلفتان، متباينتان، لا جامع بينهما؛ لأنها نسب مختلفه ومتباينه، وكل نسبة متقومه بخصائصها، فاستعمال هذه الهيئه الخاصه في هذه النسبه وهذه النسبه، يلزم منه استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، وهذا محال. نعم، لو كان هناك جامع بين النسبتين يُستعمل فيه الهيئه واللفظ؛ فحينئذٍ لا مشكله، لكن لا جامع بين النسبتين، والاسنادين؛ لأنهما إسنادان متباينان، اسناد الشيء إلى ما هو له، واسناد الشيء إلى غير ما هو له؛ وحينئذٍ يشكل الأمر، فحتّى لو فرضنا أن عنوان(الشيء) يشمل التكليف، ويشمل الموضوع الخارجي، لكنّ الكلام ليس في هذا، وإنما الكلام في إسناد الرفع إلى اسم الموصول الذي لا يمكن أن يكون ثابتاً لكل منهما؛ لأنه اسناد الرفع إلى اسم الموصول، واسم الموصول إذا أُريد به الشيء بمعنى التكليف، فهذه نسبه خاصه، نسبه الشيء إلى ما هو له، وإذا أُريد بالشيء الموضوع الخارجي، فهذه نسبه أخرى مباينه لتلك النسبه؛ لأنها نسبه الشيء إلى غير ما هو له، والجمع بينهما في استعمال واحد يلزم منه محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ لأنه لا جامع بين هاتين النسبتين. هذا هو الإشكال الذي أورد على ما ذكره صاحب الكفايه(قدّس سرّه).

ص: ٦٥

١- (١) كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٤٠.

٢- (٢) بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودي، ج ٥، ص ٤٢.

للتخلص من هذا الإشكال ذكرت في المقام عدّه وجوه، نذكر أهمها:

الوجه الأول: ما ذكره في الكفايه، (1) والظاهر أنّه تبّناه، وحاصله: أنّ المراد بالموصول هو التكليف الشامل للتكليف الكلّي، والتكليف الجزئي، وبذلك يكون الحديث شاملاً للشبهتين الحكميّة والموضوعيّة، باعتبار أنّ الجعل في الشبهات الموضوعيّة، وإن كان معلوماً، لكنّ هذا لا يمنع من أنّ نقول أنّ التكليف الجزئي مشكوك وغير معلوم، فالتكليف الكلّي في الشبهات الحكميّة يكون ممّا لا اعلم به، وفي الشبهات الموضوعيّة التكليف الكلّي اعلم به، أي أنّي أعلم بالكبرى، لكنّ التكليف الجزئي الثابت لهذا الموضوع الخاص لا اعلم به؛ إذ لا إشكال في أنّه يصح أنّ أقول أنّ هذا المانع — الموضوع الخارجي — المراد بين الخمر والماء ممّا لا اعلم بحرمة، لكن الحرمة التي لا اعلمها هي الحرمة الجزئيّة الثابتة لهذا الموضوع الخارجي، فالكبرى واضحة لدى، ومعلوم أنّ الخمر حرام، والماء حلال، ولا شكّ في الجعل، لكن ثبوت الحرمة لهذا الموضوع الخارجي مشكوك لدى، والحديث الشريف يقول كل تكليف تشكّك فيه مرفوع عنك، أعمّ من أنّ يكون التكليف المشكوك فيه تكليفاً كلياً، والشكّ فيه ينشأ من عدم النصّ، أو إجماله، أو يكون التكليف المشكوك فيه هو التكليف الجزئي، مع العلم بالتكليف الكلّي، من جهة اشتباه الموضوع الخارجي. فالمراد بالموصول هو التكليف الشامل للتكليف الكلّي، والتكليف الجزئي.

إذن: يمكن الالتزام بشمول الحديث الشريف للشبهتين، حيث تصوّرنا جامعاً يمكن أن يستعمل فيه اللفظ بلا محذور، والجامع هو التكليف، لا الشيء.

الأصول العمليّة / البراءة الشرعيّة بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليّة / البراءة الشرعيّة

ص: ٦٦

١- (٣) كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٤٠.

ذكرنا في الدرس السابق الوجه الأوّل للتخلص من الإشكال،

ولكن اعترض على هذا على الوجه باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: ما هو الدليل على أنّ المقصود بالموصول هو التكليف، والحكم؟ والحال أنّ المعنى اللغوي للموصول هو الشيء، وهو من المبهمات، ولا يتحدّد إلاّ بصلته، وهو يدلّ عادةً على أعمّ المفاهيم، والذي هو عنوان (الشيء)، نحن نريد أنّ نقول أنّ المراد باسم الموصول ليس الشيء، وإنّما المراد به التكليف، والحكم، وهذا لا دليل عليه. نحن لدينا غرض، وهو أنّنا نريد أنّ نجعل الحديث عام، وشامل للشبهات الحكميّة، والشبهات الموضوعيّة، فعلى ضوء هذا الغرض حدّدنا أنّ المراد من الموصول في الحديث الشريف هو الحكم، بينما هو لا يدلّ على ذلك، لا لغه، ولا عرفاً، وإنّما يدلّ على الشيء، بمعنى رفع الشيء الذي لا تعلمون، أعمّ من أنّ يكون هذا الشيء حكماً، أو موضوعاً، فإذا عمّمناه للحكم والموضوع؛ فحينئذ يأتي الإشكال

السابق، وهو أنّ نسبه الرفع إلى الموضوع نسبه مجازيه، بينما نسبه الرفع إلى التكليف هي نسبه حقيقيه، فكيف يمكن الجمع بين هاتين النسبتين؟ فما هو الدليل على أنّ المقصود باسم الموصول هو الحكم في هذا الحديث الشريف؟ نعم، نحن لا ننكر أنّه يمكن استعماله، لكنّه يحتاج إلى دليل، فما هو الدليل على هذا الاختصاص؟

يمكن تجاوز هذا الاعتراض بأن نقول: هناك قرينه على إرادته الحكم من الموصول، وإنّ كُنّا نسلّم أنّ اسم الموصول لا يدلّ إلاّ على مفهوم الشئ، أعمّ من التكليف، والحكم، والموضوع، لكنّ يمكن إبراز قرينه مؤيّد، أو تصلح أنّ تكون قرينه لتشخيص أنّ يكون المراد باسم الموصول هو الحكم، لا الموضوع، وهي أنّ الرفع في الحديث الشريف قد صدر من الشارع المقدّس، رُفِعَ عن أمّتي ما لا يعلمون، فهذا الرفع عندما يصدر من الشارع المقدّس، فإنّه يكون قرينه على أنّ الشئ يرتبط به كشارع، وأنّه يرفع شيئاً يرتبط به كشارع، لا- أنّه يرفع شيئاً لا يرتبط به كمشرع، وإنّ كان يرتبط به كخالقٍ وموجدٍ للكائنات، لكن هو يرفع شيئاً مرتبطاً به، والشئ الذي يرتبط به كشارع، هو هذه الأحكام الشرعيّه، هذه هي التي يرفعها. فقد يكون هذا قرينه موجه، أو تكون هي التي استند إليها القائل بأنّ المراد بالموصول هو الحكم الأعمّ من كونه حكماً كلياً، أو جزئياً حتى يشمل الشبهات الموضوعيّة، والحكميّة من دون أنّ يرد عليه المحذور السابق.

الاعتراض الثاني: لو سلمنا أنّ هذا الوجه يدفع الإشكال في فقره الاستدلال، لكن يبقى الإشكال مستحكماً في نسبة الرفع إلى الأمور التسعة المرفوعة في الحديث الشريف؛ لأنّ الرفع في الحديث الشريف ذكر مرتين، في صدر الحديث نُسب الرفع إلى تسعة أشياء، وذكّر أيضاً في فقره الاستدلال (ما لا يعلمون)، فأُسند الرفع إلى تسعة أشياء، ومن ضمنها ما لا يعلمون، وبطبيعة الحال يكون الرفع مسنداً إلى كل واحد من هذه الأمور، فأُسند الرفع إلى ما لا يعلمون يمكن تجاوزه بما ذكر سابقاً، وأشار إليه صاحب الكفاية، فلا مشكله في أسناد الرفع إلى ما لا يعلمون، باعتبار أنّ المراد بما لا يعلمون هو الحكم الشرعي، فيرتفع الإشكال، فتكون فقره ما لا يعلمون شاملاً للشبهات الحكمية، والشبهات الموضوعية؛ لأنّ المراد بالموصول هو الحكم الأعمّ من الكلّي المجهول في الشبهات الحكمية، والجزئي المجهول في الشبهات الموضوعية. لكن هناك إسناد للرفع إلى التسعة، وليس إسناد للرفع إلى ما لا يعلمون حتى نتجاوزه بما ذكره صاحب الكفاية (قدّس سرّه)، وإنّما هو أسناد للرفع إلى التسعة (رفع عن أمتي تسعة أشياء) وهذه التسعة فيها موضوعات خارجيّة، فلا معنى لأنّ نقدر فيها الحكم الأعمّ من الكلّي والجزئي _____ مثلاً _____ رُفِعَ ما اضطرّوا إليه، فعل خارجي اضطرّ إليه المكلف، لاشكّ في حكمه الجزئي، وما لا يطيقون، أي الفعل الذي لا يطيقه الإنسان، لا نستطيع أن نقول أنّ المراد ب_____ (ما لا يطيقون) هو الحكم الأعمّ من الكلّي والجزئي، فبعضها قطعاً يراد به الموضوع الخارجي، والفعل الخارجي، ولا معنى لافتراض أنّ المراد باسم الموصول فيها هو الحكم؛ بل يتعيّن أنّ يكون المراد به هو الموضوع الخارجي. نعم، بعضها يمكن أن يُراد به الحكم كفقره (ما لا يعلمون)، لكنّ البعض الآخر لا يمكن أن يُراد به الحكم؛ بل المراد به الموضوع، وبالتالي أسند الرفع إلى تسعة أشياء، وفيها موضوعات خارجيّة، وفيها حكم وتكليف، وهذا الإسناد يرجع الإشكال فيه كما كان في السابق، وهو أنّ هذا الرفع قد أُسند إلى جامع بين هذه الأمور التسعة الشامل للموضوعات الخارجيّة، وللتكليف والحكم الشرعي، فيرجع الإشكال، وهو أنّ إسناد الرفع إلى الموضوعات الخارجيّة إسناد إلى غير ما هو له، فيكون اسناداً مجازياً، بينما إسناد الرفع إلى التكليف والحكم هو إسناد حقيقي، فكيف يمكن الجمع بين هذين الإسنادين المتغايرين المتباينين في استعمال واحد؟ فإذا كان هذا الجامع بين الأمور التسعة شاملاً للموضوعات، وللتكليف، فهو غير ممكن؛ لأنّه لا جامع حقيقي بين الأسناد المجازي، وبين الإسناد الحقيقي، فكيف يمكن الجمع بين هذين الإسنادين في استعمال واحد؟ فكأنّه نقل المشكله من فقره (ما لا يعلمون) إلى إسناد الرفع إلى مجموع التسعة، ولا يمكن تصوّر جامع بين الموضوع والتكليف بحيث يكون إسناد الرفع إليه إسناداً واحداً، وبمعنى واحد.

وحينئذ يكون الحل بأن نجعل جميع الأمور التسعة إشاره إلى موضوعات خارجيه، حتى (ما لا يعلمون)، وتختص فقره (ما لا يعلمون) بالشبهات الموضوعيه، ف— (ما لا اعلمه) موضوع، و(ما لا أطيقه) موضوع، و(ما أضطر إليه) موضوع، و(ما أكره عليه) موضوع أيضاً.... وهكذا باقى الفقرات، فلا مشكله فى نسبه الرفع إلى الموضوع، وهى نسبه غير حقيقته، وإنما هى نسبه عنايته، لكن بالنتيجه تكون النسبه التى أستعمل فيها اللفظ نسبه واحده، فنخلص من الإشكال السابق.

فإذن: الوجه الأول حتى إذا تم فى فقره (ما لا يعلمون) فتبقى المشكله فى نسبه الرفع إلى الأمور التسعه.

الوجه الثانى: ذكره السيد الخوئى فى المصباح، قال (قدس سره): (١) أن المحذور الثبوتى الذى ترتب على شمول الحديث للشبهتين الحكميه، والموضوعيه، إنما يلزم إذا كان الرفع فى الحديث الشريف حقيقياً تكويتياً؛ لوضوح أن الرفع الحقيقى التكوينى إذا نُسب إلى الموضوع الخارجى، فإنه لا يكون رفعاً حقيقياً، ولا بد أن يكون عنايياً؛ لأن الموضوع الخارجى موجود ومتحقق خارجاً، ولا معنى لرفعه، فالموضوع لا يُرفع حقيقه؛ لوجوده فى الخارج بلا إشكال، فيلزم هذا المحذور. أما إسناد الرفع إلى التكليف فهو إسناد حقيقى؛ لأن التكليف واقعاً يُرفع، بينما إسناد الرفع إلى الموضوع هو إسناد مجازى؛ لأن الموضوع لا يرفع إطلاقاً. لكن هذا إنما يلزم عندما نقول أن الرفع هو رفع حقيقى تكوينى لما يُسند إليه، هذا الرفع الحقيقى بالنسبه إلى التكليف باقٍ على حقيقته، ويُرفع حقيقه، بينما إذا أُسند إلى الموضوع، فإنه لا يُرفع حقيقه، فلا بد أن يُرفع مجازاً، فبدلاً من أن نقول أن الرفع حقيقى، يمكن أن نفترض أن الرفع تشريعى؛ وحينئذ يكون إسناد هذا الرفع التشريعى إلى كل من التكليف والموضوع إسناداً حقيقياً، وليس فيه تجوز، فنخلص من الإشكال؛ لأن الإشكال ينشأ من الجمع بين إسنادين أحدهما حقيقى، والآخر مجازى، فإذا افترضنا أن الرفع رفع تشريعى؛ فحينئذ يكون إسناداً حقيقياً، وليس فيه تجوز، أما إسناد الرفع التشريعى إلى التكليف فواضح، وأما إسناد الرفع التشريعى إلى الموضوع والفعل الخارجى أيضاً هو إسناد حقيقى، ورفع حقيقى للموضوع؛ لأن المقصود بالرفع التشريعى للموضوع هو أن الموضوع لم يقع موضوعاً لحكم شرعى فى عالم التشريع والاعتبار، فمعنى الرفع التشريعى لموضوع هو أن الموضوع لم يقع موضوعاً لحكم شرعى، ونسبه هذا الرفع التشريعى إلى الموضوع هى نسبه حقيقته، وليس فيها عنايه، ونستطيع أن نقول أن هذا الموضوع حقيقه مرفوع بالرفع التشريعى، واقعاً هو مرفوع من دون عنايه ومجاز، وإنما نحتاج المجاز والعنايه عندما يكون الرفع حقيقياً وتكويتياً، فعندما نقول أن الموضوع مرفوع حقيقه وتكويناً، نجد أن ذلك لا ينسجم؛ لأننا نجد أن الموضوع الخارجى متحقق فى الخارج ولم يُرفع؛ فحينئذ لا بد أن يكون الرفع مجازى، لكن عندما يكون الرفع تشريعياً؛ فحينئذ تكون نسبه إلى الموضوع نسبه حقيقته، كما أن نسبه إلى التكليف نسبه حقيقته.

ص: ٦٩

الخلاصة: أنّ التكليف مرفوع بالرفع التشريعي، يعني مرجعه إلى أنّ هذا الحكم غير مشرّع، وليس له وجود في عالم التشريع، كما أنّ نسبته إلى الموضوع الخارجي في الشبهات الموضوعيّة أيضاً نسبة حقيقيه؛ لأنّ الرفع رفع تشريعي، بمعنى أنّ هذا الموضوع لم يقع موضوعاً للتشريع في عالم الاعتبار والجعل، فالإسناد أسناد حقيقي، والنسبة هي نسبة حقيقيه، ولا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

إلاّ أنّه يمكن الملاحظه عليه من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ الرفع التشريعي للموضوع الخارجي كأنّه يستلزم افتراض الوجود الحقيقي للموضوع الخارجي، بمعنى أنّ نفترض أنّ الموضوع الخارجي له وجود، ويُرفع في عالم التشريع، بأنّ يقال: أنّ هذا الوجود الخارجي للموضوع لم يقع موضوعاً للتشريع في عالم الجعل والاعتبار، هذا هو معنى الرفع التشريعي للموضوع الخارجي، فلا بدّ من افتراض الوجود الخارجي للموضوع الذي يُرفع تشريعاً، بينما هذا لا يمكن تطبيقه على كل الفقرات التسعه المذكوره في الحديث الشريف، والمقصود بذلك هو فقره (ما لا يطيقون)، فإنّ ما لا يطيقون لا وجود له في الخارج؛ لأنّ نفس عدم الإطاقة تجعله معدوماً، ولا وجود له في الخارج، بخلاف فقره (ما اضطروا إليه) حيث له وجود، لكن يضطر إليه المكلف، أو يُكره عليه، أمّا ما لا يطيقون فلا وجود له في الخارج حتّى يقال أنّ هذا الموضوع الخارجي هناك رفع تشريعي له في عالم الاعتبار والجعل، وهذا معناه أنّه لا يمكن فرض الرفع التشريعي للوجود الخارجي وتطبيقه على كل الفقرات التسعه؛ لأنّ بعض الفقرات لا تقبل ذلك، بمعنى أنّه لا معنى لافتراض الوجود الخارجي ل_____ (ما لا يطيقون)، ولكنّه يُرفع تشريعاً. نعم، يمكن أنّ يقال أنّ ما اضطررت إليه ليس له وجود في عالم التشريع، فأقول أنّ هذا الفعل الذي تضطر إليه لم يقع موضوعاً لأيّ تشريع من التشريعات، لكن ما لا يطيقون لا وجود له أصلاً في الخارج حتّى يقال بأنّ هذا الفعل الذي لا وجود له أصلاً لم يقع موضوعاً لتشريع من التشريعات في عالم الجعل والاعتبار، وحتّى يكون المعنى واحداً في الجميع، فإنّه لا يصح في هذه الفقره على الأقل.

الجهة الثانية: أنّ هذا الوجه الذي ذُكر _____ الرفع التشريعي للموضوع _____ قد يُستشكل في انطباقه، وبنفس المعنى على الحكم، فإنّ الرفع التشريعي للموضوع فُسر بأنّ الموضوع لم يقع موضوعاً لإثر شرعي، وعدم وقوعه موضوعاً لإثر شرعي يمكن افتراضه في الموضوعات، والأفعال الخارجيه، بأنّ يقال أنّ هذا الموضوع، أو الفعل الخارجى لم يقع موضوعاً لإثر شرعي، يعنى لا- تترتب عليه الحرمة، ولا- يترتب عليه القضاء، لكنّ هذا لا يمكن تصوّره بالنسبه إلى التكليف، فالتكليف لا يقع موضوعاً لإثر شرعي؛ لأنّه هو أثر شرعي، فلا معنى لأنّ يقال أنّ التكليف لا يقع موضوعاً للتشريع؛ لأنّه هو تشريع، وهناك فرق بين الموضوع وبين التشريع، فالموضوع يمكن أن نقول بوجود الرفع التشريعي بالنسبه إليه، ومعنى الرفع التشريعي هو أنّ هذا الموضوع لا يقع موضوعاً للتشريع، لكنّ نفس التشريع لا- معنى لأنّ نطّبق عليه نفس هذه الفكرة؛ لأنّ الرفع التشريعي بهذا المعنى من الصعب تطبيقه على الحكم، والتكليف الشرعي؛ لأنّه هو تكليف شرعي، وأثر شرعي، لا أنّه يقع موضوعاً للتشريع، فتصوّر الرفع التشريعي في جانب التكليف فيه هذه المشكله.

إلا- أنّ نتجاوز هذه المشكله فنقول أنّ المقصود بالرفع التشريعي بالنسبه إلى التكليف هو عدم وجوده، وعدم ثبوته في عالم الجعل والاعتبار، أى أنّ هذا الحكم لا وجود له أصلاً في عالم الجعل والاعتبار، فهذا نسميه رفعاً تشريعياً؛ فحينئذٍ يكون رفعاً تشريعياً للموضوع بمعنى أنّه لم يقع موضوعاً للأثر الشرعي، ورفعاً تشريعياً للحكم والتكليف بمعنى أنّ هذا الحكم والتكليف لا وجود له في عالم التشريع. فإذا قلنا أنّ هذا رفع تشريعى؛ فحينئذٍ يمكن افتراضه في كلٍ منهما.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليه/ البراهه الشرعيه

ذكرنا فى الدرس السابق الوجه الثانى الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) فى المصباح،

وحاصل هذا الوجه هو: أنّ الرفع فى الحديث الشريف هو رفع تشريعى للأمور المذكوره فى الحديث الشريف، فىكون الرفع حقيقياً، سواء أُسند إلى الحكم، أو أُسند إلى الموضوع، والفعل الخارجى؛ لأنّ المقصود بالرفع التشريعى للفعل هو أنّ الفعل لا يقع موضوعاً للأثر الشرعى فى عالم الجعل والاعتبار، وهذا رفع تشريعى له حقيقه، وليس مجازاً، إذا أريد بالرفع الرفع التشريعى، فنسبته إلى الفعل وإلى الحكم تكون نسبه حقيقته وليس فيها عناية، أو تجوّز.

وذكرنا فى الدرس السابق ملاحظتان تحتاجان إلى إعادته صياغه:

الملاحظه الأولى: أنّ هذا المعنى للرفع التشريعى بالمعنى المتصوّر بالنسبه إلى الموضوع لا يمكن تطبيقه بنفسه على الحكم؛ لأننا نستطيع أن نقول أنّ الرفع التشريعى فى الموضوع يعنى عدم جعله موضوعاً للأثر الشرعى، لكنّ التكليف والحكم لامعنى لهذا الرفع التشريعى بهذا المعنى فيه؛ لأنّه هو بنفسه تشريع، وهو بنفسه أثر شرعى، فلا معنى لأنّ نقول أنّه مرفوع تشريعاً، يعنى لم يُجعل موضوعاً لأثر شرعى؛ لأنّه هو بنفسه أثر شرعى، فلا بدّ أن يكون المراد من الرفع التشريعى بالنسبه إلى التكليف هو عدم وجوده فى عالم التشريع والجعل، فالرفع التشريعى يُنسب إلى الفعل بمعنى أنّ هذا الفعل لا يقع موضوعاً للأثر الشرعى، ويُنسب إلى التكليف والحكم نفسه بمعنى أنّ التكليف لا وجود له فى عالم الجعل والتشريع، لا بدّ أن يكون هذا هو المقصود، فإذا كان هذا هو المقصود؛ فحينئذٍ يلزم أنّ يكون الرفع بالنسبه إلى الموضوع رفعاً تشريعياً بينما الرفع بالنسبه إلى الحكم رفعاً حقيقياً، بمعنى أنّ هذا الحكم لا وجود له فى عالم التشريع والجعل وهذا رفع حقيقى للحكم، فيلزم الجمع بين الرفع الحقيقى إذا نسب إلى الحكم، وبين الرفع التشريعى إذا نُسب إلى الموضوع، مضافاً إلى أنّه يلزم من ذلك أنّنا نقع فى مشكله اختصاص الأحكام بالعالمين بها؛ لأنّ الرفع التشريعى للحكم إذا فُسِّر بهذا التفسير، بمعنى أنّ هذا الحكم لا وجود له فى عالم التشريع والحكم فى حق الجاهل كما هو معنى حديث الرفع، فإنّ حديث الرفع يرفع الحكم بالنسبه إلى من لا يعلم بالحكم فى الشبهات الحكميه، فإذا كان الواقعى المشكوك المجهول مرفوع فى حق الجاهل فى عالم الجعل والتشريع، فلانزم ذلك هو أنّ الأحكام تختص بالعالمين بها، ولا تشمل الجاهلين.

ص: ٧٢

الملاحظه الثانيه: أنّ الذى يُفهم من الحديث إذا كان المقصود بالرفع هو الرفع التشريعى، هو أنّ _____ فى الشبهات الموضوعيه طبعاً _____ الموضوع الخارجى الصادر من المكلف اضطراراً، وإكراهاً لم يقع موضوعاً فى عالم الجعل والتشريع لأى تشريع من التشريعات الإلهيه، ولا يترتب عليه أثر، لا حرمة، ولا قضاء، ولا ديه، هذا معنى الرفع التشريعى عندما يتعلق بالموضوع بلحاظ الفقرات المذكوره فى حديث الرفع، وهذا المعنى من الصعب تطبيقه على فقره (ما لا يطيقون) لأنّ المفروض فى هذه الفقره هو عدم وجود فعل صادر من المكلف، باعتبار أنّه لا يطيقه، فإنه ليس هناك فعل صدر من المكلف حتّى يقال أنّ هذا الفعل

الصادر من المكلف باعتبار عدم الطاقه لا يقع موضوعاً لتشريع في عالم الجعل والاعتبار، فالذى يُفهم من الحديث هذا، والذى كان مقصوداً هو هذا، الذى يُفهم من حديث الرفع فى فقرات ما اضطرروا إليه، وما أكرهوا عليه، والفقرات الأخرى، يُفهم منه رفع تشريعى للموضوع المتعنون بعنوان (أكرهوا عليه)، و(اضطروا إليه) وبالعناوين الأخرى، هذا الموضوع لم يُجعل موضوعاً للآثار الشرعيه فى عالم الجعل والتشريع، وليس واضحاً تطبيق هذا على ما لا يطبقون، بينما يمكن أن ينطبق على ما اضطروا إليه، بأن يقال: أن هذا الفعل الذى صدر متلبساً بعنوان الاضطرار ليس له رفع فى عالم الجعل والتشريع، وكأنه لم يصدر من المكلف أصلاً، أو الذى صدر متعنوناً بعنوان (الإِـكراه) لم يقع موضوعاً للآثار الشرعيه، بينما فى ما لا يطبقون لا يمكن أن نفترض فعلاً متعنوناً بعنوان (ما لا يطبقون) فعل صدر من المكلف بعنوان (ما لا يطبقون) لأن عدم إطاقه الفعل تعنى عدم تحقق الفعل، وعدم صدوره من المكلف؛ فحينئذ انطباق الحديث على فقره (ما لا يطبقون) يكون غير واضح، فإذا أردنا أن نحافظ على الرفع التشريعى فى كل الفقرات، لكن يبقى تطبيقه على فقره (ما لا يطبقون) غير واضح. هذه الملاحظه الثانيه على الوجه الثانى.

الوجه الثالث: أن يقال عكس الوجه الثاني، يعني عكس ما ذكر في المصباح،

وحاصله: أنه كان يُنقل عن السيد الخوئي (قدّس سرّه) كان يقول أنّ الرفع التشريعي للوجودات الحقيقيه لهذه الأمور التسعه المذكوره في الحديث، (1) بينما هذا الوجه يقول العكس، حيث يقول أنّ الرفع ليس تشريعياً، وإنما الرفع حقيقي، لكن للوجود التشريعي لهذه الأمور، فالرفع ليس تشريعياً حتّى يرد عليه بعض الملاحظات السابقه؛ بل هو رفع حقيقي، لكن هو رفع حقيقي للوجود التشريعي لهذه الأمور، يعني أنّ الفعل المضطر إليه مرفوع حقيقه، وليس الذى يرفع حقيقه هو وجوده التكويني الخارجى، حتّى يقال لا معنى لرفعه بالتعيّد الشرعى، وإنما الذى يُرفع هو الوجود التشريعي له، والمرفوع حقيقه هو وجوده فى عالم التشريع، بمعنى أنّ الوجود التشريعي للفعل مرفوع حقيقه، فالنتيجه واحده، لكن مع اختلاف الصياغات، مره نقول أنّ الرفع تشريعي للوجود الحقيقى للشيء، ومره نقول أنّ الرفع حقيقى للوجود التشريعي للشيء؛ فحينئذٍ قد يمكن أن تتجاوز فى الحديث بعض الملاحظات التى ذُكرت على الوجه السابق، من قبيل الملاحظه الأخيره، فإنّه بناءً على هذا لا مانع من أن يشمل هذا النوع من الرفع حتّى فقره (ما لا يطيقون) ويطبق عليها؛ لأنّ الرفع حقيقى للوجود التشريعي، بمعنى أنّ الشيء الذى لا يطيقه الإنسان لا وجود له حقيقه فى عالم التشريع، وليس أنّه يرفعه تشريعاً، بمعنى أنّه يقول أنّ هذا لم يقع موضوعاً لأى أثر شرعى، لا فأن فقره (ما لا يطيقون)، و(ما أكرهوا عليه)، و(ما لا يعلمون)... الخ، كل هذه الأمور مرفوعه حقيقه، لكن بوجوداتها التشريعيّه.

ويلاحظ على هذا الوجه: أنه يستلزم محذور اختصاص الأحكام بالعالمين بها؛ لأنّ معنى الرفع الحقيقى للوجود التشريعي للتكليف، والحكم، بناءً على شمول الحديث للشبهات الحكميه هو أنّ الحكم والتكليف لا وجود له فى عالم التشريع فى حق الجاهل، فيكون الحكم فى عالم التشريع مختصاً بالعالم به، ويلزم من هذا اختصاص الأحكام بالعالمين بها، وما يلزم من ذلك من المحاذير المذكوره فى محلّها.

ص: ٧٤

١- (١) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودى، ج ٢، ص ٢٦١.

الوجه الرابع: أنّ المسأله أساساً ليست معقده بهذا الشكل، فالرفع ليس حقيقياً، وإنّما الرفع رفع عنائي مجازي مسامحي، وعلى كل حال، سواء نسب الرفع إلى الفعل في الشبهات الموضوعية، أو نسب إلى الحكم والتكليف في الشبهات الحكمية، على كلا التقديرين يكون الرفع عنائياً مجازياً؛ فحينئذ يرتفع كل محذور؛ لأنّ المحذور كان قائماً على الجمع بين الرفع الحقيقي، وبين الرفع العنائي، أي بين النسبه الحقيقيه، وبين النسبه العنائيه، فإذا قلنا أنّ شمول الحديث للشبهات الحكميه والموضوعيه لا يعنى تعدد النسب والإسناد، وإنّما هنا إسناد واحد مجازي، ونسبه واحده مجازيه، فالرفع يسند إلى الموصول بإسناد واحد مجازي، إلى غير ما هو له، فلا يوجد تعدد نسب حتى يلزم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، وإنّما هناك نسبه واحده عنائيه مجازيه، هي نسبه الشيء إلى غير ما هو له، سواء أريد به الموضوع، أو أريد به الحكم، أمّا إذا أريد به الموضوع فواضح أنّ النسبه عنائيه؛ لأنّ الموضوع لا يرتفع حقيقه، وإنّما الذي يرتفع هو غيره، فتكون نسبه الرفع إلى أسم الموصول إذا أريد به الفعل نسبه مسامحيه؛ لأنّه ليس هو الذي يرتفع، وإنّما الذي يرتفع شيء آخر، وهذا هو معنى نسبه الشيء إلى غير ما هو له، فأنتك تنسب الرفع إلى الموصول، في حين أن المرفوع في الحقيقه هو شيء آخر، أي ينسب الرفع إلى أثره وحكمه. هذا بالنسبه إلى الموضوع.

وأما في الشبهات الحكميه إذا كان المراد بالموصول هو التكليف، فهو أيضاً كذلك، لما تقدّم سابقاً من أنّ الرفع لا ينسب إلى نفس التكليف الواقعي الذي لا أعلمه، ليس هذا هو المرفوع، وإنّما الذي يرتفع هو وجوب الاحتياط تجاه هذا التكليف، وأمثال وجوب الاحتياط، فهذا هو الذي يرتفع.

إذن: يُنسب الرفع إلى الموصول الذى لا- أعلمه، والذى هو التكليف الواقعى المشكوك، ينسب إليه الرفع، والحال أنه ليس هو المرفوع، لثلا- نقع فى المحاذير المتقدّمه، والمرفوع هو عبارته عن وجوب الاحتياط تجاه هذا التكليف الواقعى الذى لا أعلمه، فيُنسب الرفع إلى التكليف الواقعى المشكوك، مع أنّ الرفع فى الواقع ليس له، وإنّما لوجوب الاحتياط، فتكون النسبه مسامحيه مجازيه.

فإذن: النسبه عنائيه على كلا التقديرين، فلا نقع فى ذلك المحذور. هذه هى الوجوه الأربعة التى تذكر فى هذا المجال.

بعد ذلك ننتقل إلى بحث ثانٍ فى هذه المسأله؛ لأننا قلنا بأنّ الكلام يقع فى تصوير جامع، بعد أن فرغنا عن إمكان تصوير جامع بين الشبهتين الحكميه والموضوعيه بأحد الوجوه المتقدّمه؛ حينئذٍ يقال: أنّ مقتضى الإطلاق فى الحديث الشريف هو شمول الحديث لكلا الشبهتين الحكميه والموضوعيه بحيث يكون اللفظ مستعملاً فى هذا الجامع، والمراد باسم الموصول هو الجامع بين الموضوع وبين التكليف، وهذا يُنسب إليه الرفع، فمقتضى الإطلاق والظهور الأولى للحديث أنّ الرفع يُنسب إلى هذا الجامع بكلا- فرديه، فيشمل الرفع الشبهه الحكميه والموضوعيه بعد الفراغ عن تصوير جامع يجمع بين الفعل وبين التكليف فى كلتا الشبهتين. نعم، إذا قامت قرينه على التقييد؛ حينئذٍ يتعين العمل بهذه القرينه. وتوجد دعوى قيام القرينه على تقييد الموصول بخصوص الشبهات الموضوعيه، فلا تشمل الشبهات الحكميه، وهناك دعوى بالمقابل على وجود قرينه على اختصاص الموصول بالشبهات الحكميه، فلا تشمل الشبهات الموضوعيه، فهناك دعويان متقابلتان لا بدّ من ذكرهما: أمّا الدعوى الأولى: وهى دعوى الاختصاص بالشبهات الموضوعيه، لوجود دليل يدل على هذا الاختصاص. نعم، لو لم يكن هناك دليلاً كان مقتضى الظهور الأولى للحديث هو الشمول لكلٍ منهما بعد الفراغ عن إمكان تصوير الجامع، لكن قام دليل ودلّ على الاختصاص بخصوص الشبهات الموضوعيه، فيكون هذا الدليل أشبه بالمقيّد لإطلاق الحديث، وهناك عدّه أدلّه ذكرها على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه، لعلّ أهمها، وأكثرها شهره ومعروفه هو التمسّك بقرينه السياق، باعتبار أنّ الملاحظ أنّ المراد بالموصول فى الفقرات الأخرى الذى نسب إليه الرفع هو الموضوع الخارجى، وعلى كل حال ليس هو حكماً ولا تكليفاً.

إذن: السياق في كل الفقرات الثمان يُراد به الموضوع الخارجي، ومقتضى وحده السياق في حديث الرفع هو أن يُراد بما لا يعلمون أيضاً ذلك، فهذه قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية،

بعبارة أكثر وضوحاً: أننا إذا قلنا بأن المراد باسم الموصول الحكم والتكليف، فحينئذٍ سوف يختل السياق، وهذا خلاف الظاهر. إذن: الظاهر هو أن يكون السياق واحداً في جميع هذه الفقرات، فمقتضى وحده السياق أن يُراد بالموصول في ما لا يعلمون هو الموضوع الخارجي، والفعل الخارجي كما هو الحال في باقي الفقرات.

وأجيب عن هذه القرينه: (١) (طبعاً الموصول ليس موجوداً في جميع الفقرات لكن شىء يشبهه مثلاً، الحسد والظيره وغيرها) أن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد وهو المعنى المبهم الذى يُرادف الشىء، وخروج هذا الشىء المبهم عن حدّ الإبهام إنما يكون بالصله التى تعرض على اسم الموصول، فكأنّ الحديث الشريف هكذا يقول رفع الشىء الذى تضطر إليه، ورفع الشىء الذى تُكره عليه، ورفع الشىء الذى لا تطيقه، ورفع الشىء الذى لا تعلم به، فالموصول مستعمل في معنى واحد، وليس في أكثر من معنى، وهو الشىء، غايه الأمر أن هذا الشىء الذى لا أعلم به قد ينطبق على مصداقٍ غير ما ينطبق عليه الشىء الذى لا أطيقه، والشىء الذى أضطر إليه، والشىء الذى أكره عليه، فالتعدد يكون في المصداق، في عالم انطباق المفهوم على الخارج، هنا الاختلاف. فرضاً أن مصداق الشىء الذى اضطر إليه فى الخارج هو الفعل، والموضوع الخارجى، لكن فى فقره ما لا يعلمون قد يكون مصداقه هو التكليف والحكم، فتعدد المصداق فى عالم الانطباق لا يعنى تعدد المعنى المستعمل فيه أسم الموصول، وإنما اسم الموصول مستعمل فى معنى واحد، وما هذا إلاّ تعدداً فى مصداق هذا المعنى الواحد باختلاف الموارد المذكوره فى حديث الرفع، فاسم الموصول مستعمل فى ما اضطرروا إليه فى نفس المعنى الذى استعمل فى فقره ما لا يعلمون، وهو عبارته عن مفهوم الشىء، لكن مصداق الشىء الذى اضطر إليه قد يختلف مع مصداق الشىء الذى لا أعلم به، فهذا الاختلاف فى المصداق لا يعنى أن المعنى المستعمل فيه متعدد؛ بل أن المعنى المستعمل فيه واحد. كأنه يريد أن يقول أننا حتى لو قلنا بأن الحديث الشريف فى فقره ما لا يعلمون يُراد به التكليف، أو يشمل التكليف فأن السياق لا يختل؛ لأننا حتى فى هذا لا نقول أن الموصول استعمل فى التكليف، حتى يقال أنه استعمل هناك فى شىء، واستعمل هنا فى شىءٍ آخر، فتعدد المعنى المستعمل فيه، وهذا خلاف الظاهر، وخلاف وحده السياق، كلا، فأنه استعمل فى فقره ما لا يعلمون فى نفس المعنى الذى استعمل فيه فى فقره ما اضطرروا إليه، ومصداق ما لا أعلم به قد يكون هو التكليف، وهذا لا يؤثر على وحده السياق؛ بل يبقى السياق واحداً، ولم نخالف الظهور إذا قلنا أن فقره ما لا يعلمون تشمل التكليف، وليس فيه مخالفه للسياق. هذا المعنى هو روح الجواب،

ص: ٧٧

لكن يمكن توضيحه وتفصيله بهذا البيان: الاختلاف بين هذه الفقرات التي يجمعها سياق واحد يُتصوّر على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن يكون الاختلاف اختلافاً في المدلول الاستعمالي لهذه الكلمات التي يجمعها السياق الواحد، بحيث أن هذا الدال يستعمل في مدلول، والدال الثاني في السياق الواحد يستعمل في مدلول آخر، فيختلفان في المدلول الاستعمالي لهما. ويُمثل لهذا النحو بقولك (زر الإمام، وصل خلف الإمام)، ويراد بالإمام الأوّل هو الإمام المعصوم (عليه السلام)، وبالإمام الثاني هو إمام الجماعة، هنا الإمام الأوّل استعمل في المعصوم (عليه السلام) أي أنّ المدلول الاستعمالي للفظه الأوّل هو الإمام المعصوم (عليه السلام)، والمدلول الاستعمالي للفظه الثاني هو إمام الجماعة، فهنا اختلاف في المدلول الاستعمالي لكلا اللفظين، وكلا الدالين.

النحو الثاني: أن يكون الاختلاف ليس في المدلول الاستعمالي؛ بل المدلول الاستعمالي فيهما واحد، وإنّما الاختلاف في المدلول الجدّي، كما إذا كان أحدهما مطلقاً، والآخر مقيداً، فيقول (أكرم العلماء، وقلّد العلماء) ومقصوده الجدّي من العلماء في الجملة الأوّل هو مطلق العلماء، بينما مقصوده الجدّي من العلماء هو خصوص العلماء الفقهاء العدول، فهنا لا يوجد اختلاف في المدلول الاستعمالي، فالمدلول الاستعمالي فيهما واحد، وكل منهما استعمل في العلماء، وإنّما الاختلاف في المدلول الجدّي؛ لأنّ الإطلاق والتقييد يمثلان مراداً جدّياً للمتكلّم، فاختلفاً في المدلول الجدّي، ولم يختلفا في المدلول الاستعمالي.

النحو الثالث: أن لا يكون هناك اختلاف في المدلول الاستعمالي، ولا في المدلول الجدّي، وإنّما الاختلاف في ما ينطبق عليه ذلك المفهوم في الخارج في المصاديق، وفي عالم الانطباق، من قبيل هذا المثال (لا تغسل ما تأكله، ولا تغسل ما تلبسه) فليس هناك اختلاف في ما استعمل فيه اللفظان، فهما مستعملان في معنى واحد، والمراد الجدّي فيهما أيضاً واحد، لكن ما ينطبق عليه ما يؤكل غير ما ينطبق عليه ما يلبس، فهذا ينطبق على طعام وهذا ينطبق على اللباس، لكن الاختلاف في المصاديق الخارجيّة.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

ذكرنا في الدرس السابق أنه قد تُذكر قرائن وأدله على اختصاص الحديث بالشبه الموضوعية، وأهم هذه القرائن هو التمسك بوحده السياق، بدعوى أن مقتضى وحده السياق أن يكون المراد باسم الموصول في فقره (ما لا يعلمون) هو الموضوع، والفعل الخارجي، كما أنه هو المراد في سائر الفقرات؛ فلأجل أن يكون السياق واحداً، ولا- ينتم لابد أن يكون بالموصول في فقره الاستدلال هو الموضوع والفعل الخارجي، فتختص بالشبه الموضوعية.

وذكرنا في الدرس السابق أيضاً الإجابة عن هذه القرينة، وكان حاصلها هو: إدعاء أن قرينه السياق إنما تنتم، ويكون ذلك مخالفاً للظهور عندما يتعدّد المدلول الاستعمالي، فعندما يتعدّد المدلول الاستعمالي في الدوال المتعدّدة التي تُجمع في سياق واحد، عندها تنتم وحده السياق، ويكون هذا خلافاً للظهور، ومعنى تعدّد المدلول الاستعمالي هو أن يُستعمل هذا اللفظ في معنى، واللفظ الثاني في معنى آخر، واللفظ الثالث في معنى ثالث. فالمعاني المستعمل فيها اللفظ تكون متعدّدة. فإنما تنتم وحده السياق عندما يختلف السياق بلحاظ المدلول الاستعمالي، وأما إذا حافظنا على المدلول الاستعمالي، بأن كانت كل الألفاظ في السياق الواحد مستعملة في معنى واحد، لكن إذا تعدّد واختلف المدلول الجدّي، أو اتحد المدلول الاستعمالي مع المدلول الجدّي، واختلف المصداق الخارجي لذلك المعنى الواحد، والمراد الجدّي الواحد، ففي هذه الحالة لا تنتم قرينه وحده السياق، ولا يكون في ذلك أي مخالفه للظهور.

وهذا الجواب مرتكز على ما يفهم من كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه) (1) من التركيز على المدلول الاستعمالي، وأنه هو الميزان، وأن الاختلاف في ما عداه، سواء كان الاختلاف في المدلول الجدّي، كما في قضيه الإطلاق والتقييد، كقوله (أكرم العلماء)، و(قلمد العلماء) ما يراه من الإطلاق في الجملة الأولى، والتقييد في الجملة الثانية، فهذا اختلاف في المدلول الجدّي، وليس اختلافاً في المدلول الاستعمالي، فكل منهما مستعمل في معنى واحد، ومثل هذا لا يضر بقرينه وحده السياق؛ بل يبقى السياق واحداً؛ لأنّ المناط في وحده السياق على المدلول الاستعمالي.

ص: ٧٩

١- (١) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ص ٢٦٣.

الذي يفهم من هذا الكلام دعوى أمرين:

الأمر الأوّل: ما ذكرناه من أن الذي يضرّ بوحده السياق، والظهور العرفي للكلام إنما هو الاختلاف في المدلول الاستعمالي، وأما الاختلاف في المدلول الجدّي، فضلاً عن الاختلاف في المصداق مع اتحاد المدلول الجدّي والاستعمالي، فهو لا يضر بوحده السياق. وتطبيق هذا الأمر على محل الكلام قالوا فيما نحن فيه من قبيل القسم الثالث، يعني أن الاختلاف ليس في المدلول

الاستعمالي؛ بل حتى في المدلول الجدّي لا يوجد اختلاف، وإنما الاختلاف في المصاديق للمعنى المستعمل فيه الواحد، والمراد الجدّي الواحد، ومثلنا له بهذا المثال (لا- تغصب ما تأكل)، و(لا- تغصب ما تلبس)، فلا- يوجد اختلاف بينهما في المدلول الاستعمالي، ولا في المدلول الجدّي، لكن ما ينطبق عليه (ما تأكل) غير ما ينطبق عليه (ما تلبس). فما نحن فيه من هذا القبيل؛ ولذا لا- تنتم وحده السياق، وكون ما نحن فيه من هذا القبيل باعتبار أنّ اسم الموصول مستعمل في مفهوم (الشيء) في جميع هذه الجمل، والمستعمل فيه واحد، ومفهوم (الشيء) الذي استعمل فيه اسم الموصول في جميع الجمل، هو المراد جدّاً،

إذن: الاختلاف بينهما يكون في المصداق الخارجي، بمعنى أنّ المصداق الخارجي للشيء المضطر إليه هو الفعل والموضوع الخارجي، بينما المصداق الخارجي للشيء الذي لا- تعلم به في فقره (ما لا- تعلمون) هو الأعمّ من الفعل والتكليف، وهذا الاختلاف في أنّ ما اضطرّوا إليه لا ينطبق إلاّ على الفعل والموضوع الخارجي لعدم تعقّل معنى معقول للاضطرار إلى التكليف والحكم الشرعي، ولا للإكراه على الحكم الشرعي، ولا لكونه ممّا لا يطيقون، لا يوجد معنى معقول يمكن أن يتصوّر في هذه الموارد، فينحصر أنّ يكون المصداق الخارجي لما اضطرّوا إليه هو الفعل، وهو مصداق للمعنى الواحد، وللمراد الجدّي الواحد، بينما المصداق الخارجي لما لا- يعلمون هو أعمّ من أن يكون فعلاً أو أن يكون تكليفاً؛ لأنّ كلاهما هو ممّا لا أعلم به. فاختلف المصداق، فيكون من قبيل (لا تغصب ما تأكل)، و(لا تغصب ما تلبس) وهذا لا يؤثر في وحده السياق، ولا يكون خلافاً للظهور العرفي للدليل

الأمر الثاني: أن ما نحن فيه هو من قبيل القسم الثالث.

ولكن، قد يناقش في كلا هذين الأمرين: أما الأمر الأول فقد يُدعى أن الاختلاف في المدلول الجدّي مع وحده المدلول الاستعمالي أيضاً ينافي الظهور العرفي لوحده السياق، يعنى المنافى لوحده السياق ليس فقط الاختلاف في المدلول الاستعمالي؛ بل حتى مع وحده المدلول الاستعمالي، إذا كان هناك اختلافاً في المدلول الجدّي هذا أيضاً ينافي وحده السياق، _____ بقطع النظر عن تطبيقه في محل الكلام _____ ففي جملة (أكرم العلماء)، و(قلّم العلماء) عندما يتعدّد المراد الجدّي، كما هو في هذا المثال، فيكون المراد من العلماء في الجملة الأولى هو مطلق العلماء، بينما المراد بالعلماء في الجملة الثانية هو العلماء العدول، أو الفقهاء، هذا أيضاً يخلّ بوحده السياق، أن مقتضى وحده السياق هو الاتّحاد في المدلول الاستعمالي، والمدلول الجدّي. قد يقال هذا، وعلى هذا الأساس يقال بأنّ حمل العلماء في الجملة الثانية على العلماء المقيّدين بالعدالة، أو بالفقاهه _____ بقطع النظر عن الأمثلة _____ هذا خلاف قرينه وحده السياق، وإن كان المعنى المستعمل فيه واحداً. قد يقال هذا، وذهب إلى ذلك بعض المحققين.

هذا الأمر في الحقيقة، الإيمان بهذه القضية، أو إنكارها، ليست قضيه برهائيه يمكن إقامة البرهان عليها، وإنما القضية استظهاريه، أو وجدانيه، بمعنى أنّ الإنسان يتأقّل، ويراجع الأمثلة ليخرج بنتيجته أنّ وحده السياق تنثلم، أو تختل بتعدّد المراد الجدّي مع وحده المراد الاستعمالي، أو لا تنثلم؟ بعد الفراغ عن أنّها تختل وتنثلم في تعدّد المراد الاستعمالي، هذا يحتاج إلى أن يراجع الإنسان وجدانه، واستظهاراته، وملاحظاته حتّى يخرج بنتيجته، وإن كان لا يبيّغد أنّ الاختلال غير موجود عندما يتعدّد ويختلف المراد الجدّي مع وحده المراد الاستعمالي، فإنّ المنظور في وحده السياق وتعدّده هو المدلول الاستعمالي، ما تستعمل فيه الألفاظ، فإذا كان ما تستعمل فيه الألفاظ واحداً؛ فحينئذ لا يوجب اختلال وحده السياق، ولا مخالفه للظهور العرفي القائم على أساس وحده السياق.

أما بالنسبة إلى الأمر الثاني، وهذا هو المهم، حيث توجد في قبال هذا الأمر دعويان، حيث أنّ هذا الأمر الثاني كان يقول أنّ ما نحن فيه هو من قبيل القسم الثالث، الاختلاف ليس في المدلول الاستعمالي، ولا في المدلول الجدّي، وإنّما في المصاديق في المعنى الواحد، والمراد الجدّي الواحد. في قباله توجد دعوى أنّ الاختلاف في محل الكلام هو من قبيل القسم الثاني، وليس من قبيل القسم الثالث؛ إذ أنّ الاختلاف في ما نحن فيه هو في المدلول الجدّي، وليس فقط في المصاديق الخارجيّة؛ بل حتّى في المدلول الجدّي يوجد اختلاف، في الفقرات الثمان، في فقره (ما لا يعلمون) من جهه، وفي فقره (ما اضطروا إليه)، و(ما أكرهوا عليه)، و(ما لا يطيقون)... الخ، الاختلاف بينهما ليس في المصداق الخارجى؛ بل الاختلاف أكثر من ذلك، موجود على مستوى المراد الجدّي، المراد الجدّي من الموصول في فقره (ما اضطروا إليه) يختلف عن المراد الجدّي من الموصول في فقره (ما لا يعلمون). هذه الدعوى الأولى.

الدعوى الثانيه: تترقى أكثر وتقول بأنّ ما نحن فيه من قبيل القسم الأوّل، يعنى من قبيل الاختلاف في المراد الاستعمالي، فيكون اثلام قرينه وحده السياق واضح.

أما الدعوى الأولى، فيقال في مقام بيانها بأنّ المدلول الجدّي للكلام تحدّد القرائن، بالضبط من قبيل المثال الذى ذكر في القسم الثاني والذى هو (أكرم العلماء)، و(قلّد العلماء)، فإنّ الذى أوجب تقييد العلماء الثانيه بالعلماء العدول هو أنّ هناك قرينه قامت على التقييد، وهى أنّ التقليد _____ مثلاً _____ يُعتبر فيه العدالة، هذه القرينه التى قامت على التقييد لا توجب تغيير في المعنى المستعمل فيه، وإنّما توجب تغيير في المراد الجدّي، كل القرائن تدل على أنّ المراد الجدّي لذى القرينه هو ما ينسجم مع هذه القرينه، لكن لا توجب تغيير المدلول الاستعمالي، فيبقى المدلول الاستعمالي على حاله في ذى القرينه، لكنّ القرينه تدل على أنّ المراد الجدّي من هذا اللفظ الذى استعمل في ذاك المعنى ليس ذاك المعنى، وإنّما هو على طبق القرينه، فالقرينه قالت أنّ المراد الجدّي من (قلّد العلماء) ليس مطلق العلماء، وإنّما هو العلماء العدول، فشخصت أنّ المراد الجدّي هو العلماء العدول، بينما بقى ذاك على إطلاقه، لم تقم قرينه على تقييده بالعدول. فبقى ذاك على إطلاقه بلحاظ المراد الجدّي، بينما قُيّد هذا بلحاظ المراد الجدّي، فصار الاختلاف في المراد الجدّي. هذه الدعوى تقول يمكن تطبيق نفس هذه الفكرة في محل الكلام، في فقره (ما لا يعلمون) أيضاً لدينا قرينه تشخّص المراد الجدّي للمتكلّم، وهذه القرينه هى عبارته عن صله الموصول، فاسم الموصول هو (ما لا يعلمون) وصلته هى (لا يعلمون)، فصله الموصول هذه قرينه على تقييد اسم الموصول بخصوص الشىء الذى يكون قابلاً لعدم العلم، وعروض الجهل عليه، لكن هذه القرينه تقوم على تشخيص المراد الجدّي لاسم الموصول، أنّ المراد باسم الموصول ليس مطلق الشىء، وإنّما المراد باسم الموصول هو الشىء الذى يكون قابلاً لعروض عدم العلم عليه، الذى بالنتيجه سوف يشمل الموضوع، والتكليف؛ لأنّ كلاً منهما قابل لعروض عدم العلم عليه، كل منهما هو ممّا لا يعلمون به، لكن هذا بلحاظ المراد الجدّي، وليس بلحاظ المراد الاستعمالي، بلحاظ المراد الجدّي هذه القرينه تقول أنّ المراد الجدّي لاسم الموصول في فقره (ما لا يعلمون) هو الشىء الذى لا تعلم به، وهو الشىء الذى يكون قابلاً لأنّ لا تعلم به، الشامل للفعل والتكليف كما قلنا. إذن: هذا الاختلاف سوف يكون بمستوى المدلول الجدّي، وليس بمستوى التطبيقات؛ لأنّ هذه قرينه كالقرينه القائمه على تقييد (قلّد العلماء) بخصوص العدول منهم، فكما أنّ تلك القرينه ناظره إلى المدلول الجدّي، وليست فقط بلحاظ المصاديق، فكذلك القرينه فيما نحن فيه، وهى صله الموصول أيضاً تكون ناظره إلى المدلول الجدّي، وبذلك يكون الاختلاف بين اسم الموصول في فقره (ما لا يعلمون) وبين اسم الموصول في فقره (ما اضطروا إليه)، و(ما أكرهوا عليه)، و(ما لا يطيقون) هو اختلاف في المراد

الجدى، وليس فى مجرد الانطباق الخارجى على الشىء.

ص: ٨٢

إذن: هناك اختلاف في المراد الجدّي، المراد الجدّي لاسم الموصول في فقره (ما اضطروا إليه) غير المراد الجدّي لاسم الموصول في فقره (ما لا- يعلمون) فالمراد الجدّي هناك هو الشيء القابل لأن يتّصف بالاضطرار، وأن يتّصف بالإكراه، وأن يتّصف بعدم الإطاقة الذي هو ينحصر بالفعل، أمّا التكليف فقلنا غير معقول أن يتّصف بالإكراه، أو بالاضطرار، فهو ينحصر بالفعل، لكن المراد الجدّي له هو الشيء الذي يكون قابلاً للاتّصاف بالاضطرار، وهنا المراد الجدّي للموصول في فقره (ما لا يعلمون) هو الشيء الذي يكون قابلاً للاتّصاف بعدم العلم، هذا هو المراد الجدّي، وذاك هو المراد الجدّي، وهذا المراد الجدّي في هذه الجملة يكون متعدّداً، وإذا كان متعدّداً، فما نحن فيه ليس من قبيل القسم الثالث، وإنما من هو قبيل القسم الثاني.

أمّا الدعوى الثانية فتترقى أكثر في هذا الجانب فتقول أنّ ما نحن فيه من قبيل القسم الأوّل، بمعنى أنّ الاختلاف يكون في المدلول الاستعمالي، بمعنى أنّ الموصول في فقره (ما اضطروا إليه) استعمل في معنى غير المعنى الذي استعمل فيه الموصول في فقره (ما لا يعلمون) وذلك بعد الالتفات إلى قضيه، وهي أنّ القرينه التي ذكرناها هي قرينه متصله، وليست قرينه منفصله، يُدعى في الدعوى الثانية أنّ هذه القرينه المتصله توجب تعيّر على مستوى المدلول الاستعمالي، وليس فقط على مستوى المدلول الجدّي. نعم، لو كانت منفصله، فهي لا توجب التعيّر إلا على مستوى المدلول الجدّي، لكن عندما تكون متصله فهي توجب تعيّر في المدلول على مستوى المدلول الاستعمالي، وهذه قرينه متصله باسم الموصول، صله الموصول قرينه، ففي فقره (ما اضطروا إليه) توجد قرينه، وهي صله الموصول، (اضطروا إليه)، وهنا لدينا (لا تعلمون) فهي قرينه وصّله لاسم الموصول، فهذه القرينه المتصله تؤثر على المدلول الاستعمالي.

ويعباره أخرى: أن الشيء _____ اسم الموصول _____ لم يستعمل في معناه الحقيقي الذي هو مفهوم الشيء، وإنما استعمل في المقيّد، يعنى أستعمل في الشيء الذي تضطر إليه، استعمل في الشيء القابل لأن يتّصف بالاضطرار، أو القابل لأن يتّصف بالإكراه، أو القابل لأن يتّصف بعدم الإطاقة. فإذا جئنا إلى فقره (ما لا يعلمون) سنرى أن المعنى شيء آخر، وهو الشيء القابل لأن يتّصف بعدم العلم، والشيء القابل للاضطرار غير الشيء القابل لعدم العلم، فتعدّد المعنى المستعمل فيه اللفظ، وهذا بلا إشكال يوجب اثلام قرينه وحده السياق.

في مقام التعليق على ذلك نقول: أمّا الدعوى الثانيه، فهي خلاف ما هو المعروف بينهم من أن القرينه حتّى المتصله لا تؤثر في المدلول الاستعمالي، صحيح، هم يقولون أن القرينه المتصله توجب هدم أصل الظهور، بخلاف القرينه المنفصله التي لا توجب هدم أصل الظهور، وإنما تزاحم الظهور في الحجّيه، لكن مقصودهم بالظهور الذي ينهدم بالقرينه المتصله هو الظهور الجدّي، بينما بالقرينه المنفصله لا ينهدم أصل الظهور، وإنما يوجد هناك ظهور في قبالة فيزاحمه في الحجّيه، فهذا ظهور، وهذا ظهور، ويتزاحمان في الحجّيه، بينما القرينه المتصله توجب هدم أصل الظهور، هذه العبارة يقولونها، لكن مقصودهم من الظهور هو الظهور الجدّي، أو عبارة أخرى الظهور التصديقي، هذا ينهدم بالقرينه المتصله، ولا يقصدون بذلك أن الذي ينهدم بالقرينه المتصله هو الظهور الاستعمالي، ففي مثال (اعتق رقبه مؤمنه) لا أحد يقول بأن الاستعمال هنا انقلب من كونه استعمالاً حقيقياً إلى كونه استعمالاً مجازياً، واستقر نظر المتأخرين على ذلك، على أن (رقبه) مستعمله في معناها الحقيقي، و(مؤمنه) أيضاً مستعمله في معناها الحقيقي، وأن استفاده التقييد هو من باب تعدّد الدال والمدلول، فتعدّد الدال والمدلول، واتفاقهم على أن القرينه المتصله لا توجب المجازيه، مؤشرات واضحه على أن القرينه المتصله ليس لها علاقه بالمدلول الاستعمالي، ويبقى اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، يضاف إليه شيئاً يدل على تقييده بلحاظ المدلول الجدّي للكلام، وإلا، لا أحد من المتأخرين يقول أن (اعتق رقبه مؤمنه) يستلزم مجازيه الاستعمال، وإنما هو كلام مستعمل في معناه الحقيقي، لا في معناه المجازي، ف_____ (رقبه) مستعمله في معناها الحقيقي، أي في الطبيعه، والقييد يُستفاد من مجموع الدال والمدلول، هذه الفكرة نفسها موجود في محل الكلام، أفرض أن القيد متصل، وصله الموصول متصله بالموصول، لكن هذا لا يعنى أن اسم الموصول يستعمل مجازاً في المقيّد، وإنما هو يبقى مستعملاً في معناه الحقيقي الذي هو عبارة عن مفهوم الشيء. نعم، المراد الجدّي فهم من مجموع اسم الموصول والصله، فيكون المراد الجدّي هو عبارة عن هذا، لا أن المراد الاستعمالي يتغيّر ويوجب التعدّد في هذا السياق بلحاظ المراد الاستعمالي.

فإذن: هذه الدعوى هي في الحقيقة مبيته على إنكار كل هذه الأمور، والالتزام بأن القرينه المتصله تكون قرينه على الاستعمال، وهي ليست صالحه لذلك، نفس هذه القرينه _____ صله الموصول _____ ليست صالحه لأن تقول أن المستعمل فيه اسم الموصول ليس هو معناه الحقيقي، وإنما هو المعنى المجازي، هي بنفسها ليست صالحه لذلك، وليس فيها مؤشر على تشخيص المراد الاستعمالي من ذى القرينه، وإنما هي صالحه لتشخيص المراد الجدّي للمتكلّم من ذى القرينه. هذه مناقشه الدعوى الثانيه.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

كان الكلام في القرائن التي قد تُذكر لإثبات اختصاص حديث الرفع بالشبهات الموضوعيه، وعدم شموله للشبهات الحكميه، وتقدّم الكلام في القرينه الأولى، وهي قرينه وحده السياق، بدعوى أنّ المراد بالموصول في سائر الفقرات هو الموضوع والفعل الخارجى، وبمقتضى وحده السياق يكون المقصود بالموصول في فقره الاستدلال ذلك أيضاً، وهذا يوجب الاختصاص بالشبهات الموضوعيه.

وكان خلاصه الجواب عنه هو: أنّ قرينه السياق إنّما تنثلم عندما يتعدّد المدلول الاستعمالي للكلمه الواحده المتكرّره في الجُمَل المتعدده التي تُجمع في سياق واحد، ومثلنا لذلك ب_____ هذا المثال (زر الإمام)، و(صل خلف الإمام)، فيكون المقصود بالإمام في الجمله الأولى هو الإمام المعصوم (عليه السلام)، وفي الجمله الثانيه هو إمام الجماعه، بحيث يستعمل اللفظ في الجمله الأولى في معنى، وفي الثانيه يستعمل في معنى آخر. وأما إذا اختلف المدلول الجدّي، فضلاً عن اختلاف المصاديق الخارجيه للمعنى الواحد، فهذا لا- يوجب اختلال قرينه وحده السياق. وما نحن فيه من قبيل القسم الثالث، يعنى من قبيل الاختلاف في المصاديق، والأفراد الخارجيه، وليس هناك اختلاف في ما نحن فيه في المدلول الاستعمالي، ولا اختلاف في المدلول الجدّي، ومن هنا فإنّ الالتزام بأنّ ما ينطبق عليه (ما لا يعلمون) هو غير ما ينطبق عليه (ما اضطروا إليه)، و(ما أكرهوا عليه) لا يؤثر في وحده السياق، بعد أن كان المُستعمل فيه واحداً، والمراد الجدّي ايضاً واحداً، فاسم الموصول استعمل في معنى واحد في جميع هذه الجُمَل، والمراد به هو أيضاً شىء واحد في جميع هذه الجُمَل، وإن اختلف في ما ينطبق عليه هذا المراد الاستعمالي الجدّي، فالذى ينطبق عليه في هذه الفقره، هو غير ما ينطبق عليه في الفقره الأخرى. فهناك لا ينطبق إلا على الفعل، والموضوع الخارجى، بينما في فقره (ما لا يعلمون) بالإمكان أن ينطبق على الفعل والموضوع، وعلى التكليف.

ص: ٨٥

في قبال هذا توجد دعويان:

الدعوى الأولى: هي دعوى أنّ الاختلاف هو في المدلول الجدّي، وليس في المصاديق الخارجيه، وفي ما ينطبق عليه المفهوم فقط؛ بل الاختلاف في المراد الجدّي، مع التسليم بعدم وجود اختلاف في المدلول الاستعمالي، أى أنّ اسم الموصول مُستعمل

فى معناه الحقيقى؁ ولىس هناك اختلاف فى كل هذه الجمل؁ لكن ما يُراد منه جدأ فى فقره (ما اضطرروا إليه) هو غير ما يُراد منه جدأ فى فقره (ما لا يعلمون). وقد بينا هذه الدعوى فى الدرس السابق.

الدعوى الثانىة: تترقى أكثر؁ فهى تقول بأن هناك اختلافأ حتى فى المدلول الاستعمالى؁ باعتبار أن القرينه فى المقام متصلة؁ فالقرينه التى تعين اسم الموصول هى صلة الموصول؁ التى هى (اضطروا إليه)؁ و(أكرهوا عليه)؁ و(لا يعلمون) فأنها هى التى تحدد ماذا يُراد باسم الموصول؁ وحيث أنها قرينه متصلة؁ فأنها توجب تغير فى المراد الاستعمالى؁ ولىس فقط تغيرأ فى المقام الجدأ؁ بأن يكون المراد باسم الموصول والمستعمل فيه هو الشىء الذى يكون قابلاً للاضطرار؁ فيختص بالأفعال والموضوعات الخارجيه؛ لأنها هى التى تقبل طرو الاضطرار عليها؁ بينما الحكم لىس قابلاً لأن يطرأ عليه الاضطرار؁ والإكراه؁ فيختص بالشبهات الموضوعيه؁ لكن هذا معناه أن (ما) استعمل فى الشىء الذى يقبل الاضطرار؁ بينما فى فقره (ما لا يعلمون) استعمل الموصول (ما) فى الشىء الذى يقبل طرو الجهل عليه؁ وهذا الشىء الذى يقبل طرو الجهل عليه هو أعم من الفعل والتكليف؁ ولا موجب لاختصاصه بخصوص التكليف؁ لكن حينما هنا يتعدد المعنى المستعمل فيه اللفظ؁ الذى هو اسم الموصول الموضوع للشىء المبهم؁ بينما هنا استعمل فى الشىء الذى يقبل الاضطرار فى فقره (ما اضطرروا إليه)؁ وفى الشىء الذى يقبل الإكراه فى فقره (ما أكرهوا عليه)؁ وفى الشىء الذى يقبل الجهل وعدم العلم فى فقره (ما لا يعلمون)؁ فيتعدد المستعمل فيه؁ وعلى هذا الأساس تنثلم قرينه وحده السياق.

إذن: لابد للمحافظه على قرينه وحده السياق، أن نقول أن المستعمل فيه في فقره (ما لا يعلمون) هو أيضاً نظير المستعمل فيه في سائر الفقرات، وهو عبارته عن الفعل والموضوع الخارجى.

قلنا: أن الدعوى الثانيه مبنيه على مبانٍ غير مقبوله من قبل الأصحاب، فهذه المبانى التى تقول أن القرينه المتصله توجب تعبير فى المدلول الاستعمالى، هى مبانٍ غير مقبوله، والشواهد على هذا: أولاً أنهم يقولون أن تقييد المطلقات لا يوجب المجازيه، بمعنى أن اللفظ المطلق يبقى مستعملاً فى معناه الحقيقى ولا يتغير، غايه الأمر أن هذا السبب يوجب تقييد المعنى المطلق المبهم العام، وهذا لا- يعنى أن اسم الموصول استعمل مجازاً فى المقيّد، وهذا من قبيل أن تقول (اعتق رقبه مؤمنه)، فالقول بأن لفظ (الرقبه) استعمل مجازاً فى المقيّد، هو مبني على النظرية القديمه التى لا يؤمن بها المتأخرون، فهم يبنون على أن فهم المقيّد من الدليل فى باب التقييد يكون من باب تعدد الدال والمدلول، وهذا يعنى أن اللفظ المطلق مستعمل فى معناه، والقرينه مستعمله فى معناها، والنتيجه بضم هذا إلى هذا نفهم التقييد. وما نحن فيه هو من هذا القبيل، حيث لدينا اسم موصول لحقت به صله فى سائر الفقرات، ولحقت به صله فى محل الكلام، أى، فى فقره الاستدلال، فتلك الصله لا توجب أن يكون اسم الموصول مستعملاً فى المقيّد بما يقبل الاضطرار، أو بما يقبل الإكراه، أو بما يقبل عدم الإطاقه؛ بل يبقى مستعملاً فى معناه العام، وهو الشىء، ويُفهم التقييد باعتبار تعدد الدال والمدلول، وبالنتيجه أن اسم الموصول فى جميع هذه الفقرات مستعمل فى معنى واحد، وهو معناه الحقيقى، فلا يوجد تعدد فى المراد الاستعمالى، ولا يوجد تعدد فى ما استعمل فيه اللفظ حتى يقال بانثلام وحده السياق بلا إشكال، فلابد من المحافظه عليها، والمحافظه عليها لا تكون إلا بأن يكون اسم الموصول فى محل كلامنا فى فقره الاستدلال مستعملاً فى نفس ما استعمل فيه اسم الموصول فى الفقرات الأخرى، يعنى كأنه مستعمل فى الفعل، أو الموضوع الخارجى، وبذلك يختص بالشبهات الموضوعيه.

كلا، هذا الكلام ليس صحيحاً؛ لأن اسم الموصول في كل الفقرات لم يستعمل في المقيد، وإنما استعمل في مفهومه العام، وإنما الصلة تختلف، فإن الصلة تارةً توجب اختصاصه بالشبهات الموضوعية، وتارةً أخرى لا توجب اختصاصه بها.

أمّا الدعوى الأولى: فالظاهر أنّها تامّة، بمعنى أنّ المراد الجدّي يتغيّر في المقام، وليس هناك وحده في المراد الجدّي بلحاظ فقرات الاستدلال، فالتعدّد ليس فقط في ما ينطبق عليه المفهوم خارجاً، فإنّ ما ينطبق عليه (ما اضطرّوا إليه) هو الفعل، وما ينطبق عليه (ما لا يعلمون) هو التكليف والفعل، فالمدلول الجدّي في هذه الفقرات متعدّد، باعتبار أنّ الصلة قرينه، وهذه القرينه متّصلة، ونحن لم نقبل بأنّها تكون مؤثره على المدلول الاستعمالي، فلا- يتعدّد المدلول الاستعمالي؛ بل يبقى واحداً، وهو أنّ اسم الموصول مستعمل في معناه المبهم، لكنّها تكون مؤثره على المراد الجدّي، فإنّ المراد الجدّي من الموصول في فقره (ما اضطرّوا إليه) هو الشىء الذى يقبل الاضطرار، هذا هو المراد الجدّي للمتكلّم، كما أنّ المراد الجدّي من الموصول في فقره (ما لا يعلمون) هو الجهل، وهو أعمّ من الفعل والتكليف، وما يريده المتكلّم جدّاً عندما نصب هذه القرينه المتّصلة هو هذا، فلا نستطيع أن نقول أنّ المراد الجدّي في هذه الفقره هو نفس المراد الجدّي في فقره (ما لا- يعلمون)، فالمراد الجدّي من الموصول في فقره (ما اضطرّوا إليه) هو الشىء القابل لظرو الاضطرار عليه، وهذا منحصر في الفعل الخارجى، بينما المراد الجدّي في فقره (ما لا يعلمون) هو الشىء القابل لعروض الجهل، أى الشىء الذى تجهل به، أعمّ من أن يكون فعلاً أو يكون تكليفاً. فالظاهر أنّه لا يمكن الادّعاء بأنّه لا تعدّد في المدلول الجدّي في هذه الفقرات، وإنما التعدّد فقط في المصداق الخارجى للمفهوم، وما ينطبق عليه المفهوم خارجاً، وإنما الظاهر هو أنّ هناك تعدّداً في المراد الجدّي في هذه الفقرات.

وحيثُ، في أصل قرينه وحده السياق: إن قلنا بأن تعدد المراد الجدّي يقدح في قرينه وحده السياق؛ فالظاهر حينئذٍ أنّ هذا يقدح في وحده السياق في المقام، بمعنى أنّ الالتزام بأن المراد الجدّي في فقره (ما لا يعلمون) يختلف عن المراد الجدّي في سائر الفقرات، حتّى نلتزم بعموم وشمول الحديث للشبهات الموضوعيّة والحكميّة، هذا يوقننا في مخالفه للظاهر، وهذه المخالفه للظاهر تتمثل في مخالفه وحده السياق، إذا قلنا بأن وحده السياق تنلم بتعدد المراد الجدّي للدال المتكرّر في السياق الواحد.

وأما إذا قلنا بأن تعدد المراد الجدّي لا يهدم قرينه وحده السياق، ولا يؤثر عليها؛ حيثُ الظاهر أنّه يمكن الالتزام بشمول فقره الاستدلال للشبهات الموضوعية، وللشبهات الحكميّة؛ لأنّ الالتزام بأن المراد الجدّي بفقره (ما لا يعلمون) غير المراد الجدّي بفقره (ما اضطرّوا إليه) هذا لا يؤثر في وحده السياق، ولا يُعد مخالفه لظهور الكلام، فيمكن الالتزام بذلك، وهذا معناه أنّ الحديث يشمل الشبهات الحكمية، والشبهات الموضوعية؛ لأنّ الاختلاف والتعدد ليس إلّا في المراد الجدّي، والاختلاف والتعدد في المراد الجدّي لا يؤثر في وحده السياق، وإنّما الذى يؤثر في وحده السياق هو التعدد في المراد الاستعمالي، فإذا كان اللفظ مستعمل في معنى آخر غير ما استعمل فيه اللفظ الوارد قبله؛ فحينئذٍ هذا يؤثر في وحده السياق، ويمنع من العمل بهذا الظهور؛ لأنّ هذا مخالفه للظهور، أمّا إذا كان المعنى المستعمل فيه اللفظ المتكرر واحد، وإنّما يختلف المراد الجدّي به، فهذا لا يؤثر على السياق الواحد. فالالتزام بأن المراد الجدّي في فقره (ما لا يعلمون) غير المراد الجدّي في فقره (ما اضطرّوا إليه)، و(ما أكرهوا عليه) هذا ليس فيه مخالفه للظاهر.

وعليه: يمكن الالتزام بأن فقره (ما لا يعلمون) تشمل الشبهات الموضوعية، والشبهات الحكمية. ووحده السياق ليست قرينه تمنع من ذلك في محل الكلام.

القرينه الثانيه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه: هي ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) (١) من أنّ الرفع والوضع أمران متقابلان، ويتواردان على موردٍ واحد، فالشيء الذي يكون قابلاً للوضع، يكون قابلاً للرفع. ثم يقول ومن الواضح أنّ ما يكون قابلاً لأنّ يرد عليه الوضع، هو الفعل، أى أنّ متعلّق الوضع هو الفعل، وليس هو التكليف، باعتبار أنّ التكليف هو وضع الفعل، أو الترك فى ذمه المكلف، فالذى يطرأ عليه الوضع هو الفعل، أو الترك، وهذا معناه أنّ الوضع يختصّ بالفعل، أو الترك، يعنى بالأفعال الخارجيه، وبقرينه المقابله بين الوضع والرفع، فالرفع أيضاً لا بدّ أن يختصّ بالفعل، أو بالترك، بينما الفعل لا يشمل الحكم والتكليف؛ لأنّ الرفع مقابل للوضع، وما يتعلّق به الوضع يتعلّق به الرفع، والوضع ممّا يتعلّق بالفعل؛ لأنّ التكليف الشرعيه هي عباره عن وضع الفعل فى عهده المكلف، فما يتعلّق به الوضع هو الفعل، فلا بدّ أن يكون الرفع أيضاً يتعلّق بالأفعال، وهذا يعنى اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه، ولا يشمل الشبهات الحكميه، باعتبار أنّ الأفعال هي القابله للرفع وللوضع. أمّا أنّ الأفعال القابله هي التى يطرأ عليها الوضع، فبالبيان الذى ذكر، وأمّا أنّ الرفع أيضاً يختصّ بالأفعال فبقريه المقابله بينهما واتّحاد موردهما.

يمكن أن يُلاحظ على هذا الكلام: بأنّه يبدو أنّ الأمر معكوس، والسيد الخوئي (قدّس سرّه) أجاب عن هذه القرينه، ولكنّ بجوابٍ آخر، (٢) أنّ هذا الأمر قد يكون معكوساً باعتبار أنّ ما يضعه الشارع فى عالم التشريع هو الحكم، وليس هو الفعل، وأساساً أنّ المقصود بالوضع فى قبال الرفع هو الجعل، والمجموع للشارع هو الحكم، فهو يجعل الحكم، ويعتبر الحكم والتكليف، فالشارع لا يجعل الفعل، وإنّما يجعل الحكم ويعتبره، فإنّ الجعل هو اعتبار، فيعتبر الجوب، ولا يُفسّر اعتبار الجوب بأنّه عباره عن جعل الفعل فى عهده المكلف، وفى ذمّته، لكنّ ما يجعله الشارع هو اعتبار الجوب، واعتبار هذا التشريع الخاص، فالموضوع من قبل الشارع فى عالم الجعل والتشريع ليس هو الفعل، وإنّما الموضوع من قبل الشارع هو التكليف والحكم الشرعي، لا- أنّ الشارع يجعل الفعل فى عهده المكلف، وبعد ذلك ينتزع منه عنوان التكليف؛ بل أنّ الذى يعتبره الشارع هو التكليف، فهو يعتبر الجوب على المكلف، ويعتبر الحرمة على المكلف، اعتبارات تشريعيه مجعوله فى عالم التشريع والجعل، وليس المجموع فى عالم الجعل والتشريع هو الفعل، وإنّما الذى يُجعل هو التكليف والحكم، فهذا هو الذى يكون قابلاً للوضع؛ لأنّ المراد بالوضع ظاهراً هو الجعل، فيكون متعلّق الوضع هو التكليف، لا الفعل، كما ذكر، وبمقتضى المقابله _____ بناءً على تماميتها _____ يكون الرفع أيضاً متعلّقاً بالتكليف، وهذا ينتج عكس ما هو المقصود، يعنى ينتج اختصاص الحديث بالشبهات الحكميه، إلّا إذا ضمّنا إلى ذلك ما تقدّم من أنّ المقصود بالحكم المرفوع هو الأعمّ من الحكم الكلى فى الشبهات الحكميه، أو الحكم الجزئى فى الشبهات الموضوعيه.

١- (١) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودى، ج ٢، ص ٢٦٢.

٢- (٢) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودى، ج ٢، ص ٢٦٢.

على كل حال: ليس الموضوع ابتداءً هو الفعل، حتى نقول أنّ الوضع يختصّ بالفعل، فالرفع أيضاً يختصّ به، وإنّما الموضوع هو التكليف، بمعنى أنّ ما يضعه ويجعله الشارع هو التكليف، وهذا ينتج عكس ما يقصد صاحب هذه القرينه.

القرينه الثالثه: أنّ مفهوم الرفع يقتضى أنّ يكون متعلقه أمراً ثقيلاً، وفيه كلفه، لا سيما أنّ الحديث ورد مورد الامتنان، فلا بدّ أنّ يكون المرفوع أمراً ثقيلاً، وفيه كلفه حتى يصح أنّ يتعلّق الرفع به، ويكون في رفعه امتناناً على الأّمه.

حينئذٍ يقال: أنّ ما يكون ثقيلاً، وفي رفعه امتنان هو الفعل، وليس هو نفس الحكم الشرعي؛ لأنّه لا معنى لأنّ نقول أنّ الحكم الشرعي فيه مشقّه، وفيه ثقل على المكلّف؛ لأنّ الحكم الشرعي فعل المولى نفسه، وليس فعل العبد، فمن غير المعقول أنّ نقول أنّ هذا الحكم الشرعي الذي هو فعل المولى فيه ثقل على العبد، وأنّ في رفعه عن العبد امتنان عليه، وإنّما الذي فيه ثقل على العبد هو الفعل، أو الترك، هذا هو الذي يكون فيه ثقل وكلفه على العبد، وفي رفعه يكون امتنان على المكلّف؛ لأنّه فعله، فالفعل شيء يصدر من المكلّف، وهو الذي يكون فيه ثقل، أو لا يكون فيه ثقل، وفي رفعه امتنان، أو ليس في رفعه امتنان. أمّا التكليف الذي هو فعل غيره، فلا معنى لأنّ يقال أنّ هذا فيه ثقل على العبد.

وعليه: لا بدّ أنّ يكون المرفوع هو شيء فيه ثقل وكلفه على المكلّف، وفي رفعه امتنان، وهذا ليس هو إلاّ الفعل أو الترك. وهذا يوجب اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة.

وقد أجاب السيد الخوئي (قدّس سرّه) عن هذا الوجه بهذا الجواب: (1) سلّمنا أنّ ما فيه ثقل هو عبارته عن الفعل، ومتعلّق التكليف، لكنّ هذا لا يمنع من أنّ يكون التكليف أيضاً فيه ثقل على المكلّف، حيث أنّ التكليف باعتباره هو السبب في إلزام المكلّف بالفعل، أو الترك، يكون فيه ثقل على المكلّف، فيصح أنّ يقال بأنّ التكليف باعتبار أنّ فيه ثقل وكلفه على المكلّف، وفي رفعه امتنان عليه؛ فحينئذٍ يكون مرفوعاً بلا عناية، وبلا مجاز؛ بل أنّ التكليف هو عبارته عن إلزام المكلّف بالفعل، أو الترك. صحيح أنّ هذا الفعل، كالصلاه _____ مثلاً _____ فيه ثقل على المكلّف، لكنّ هذا لا ينافي أنّ التكليف الذي هو السبب في إلقاء الثقل على المكلّف، هو أيضاً فيه ثقل وكلفه على المكلّف، وفي رفعه يكون امتنان على المكلّف؛ بل يمكن أنّ يقال أكثر من هذا: أنّ الظاهر من كون الحديث وارداً مورد الامتنان، وأنّ الرفع صادر من الشارع، وأنّ الشارع يرفع ما هو سبب الثقل الملقى على المكلّف، وسبب الثقل هو التكليف، فأنّه هو الذي يكون سبباً في تحميل المكلّف بهذا الفعل الذي فيه ثقل عليه، وبهذا الترك الذي فيه ثقل عليه، فالشارع عندما يريد أنّ يمنّ على الأّمه، فأنّه يرفع السبب الذي أوجب أنّ يقع المكلّف في الضيق وفي الكلفه والثقل، والسبب هو عبارته عن التكليف، والحكم الشرعي، فلولا الحكم الشرعي لما وقع المكلّف في الكلفه، لما كان في الفعل ثقلاً عليه، فالمناسب في هكذا مقامات عندما يكون المورد مورد امتنان أنّ الشارع يرفع سبب الثقل، أي السبب الذي جعل هذا الفعل ثقيلاً على المكلّف، والسبب هو إلزامه بهذا الفعل، أو إلزامه بالترك، فيرفع سبب الثقل، وهو الإلزام بالفعل، وهو الحكم الشرعي بعباره أخرى. فالمناسب هو أنّ يتّجه الرفع إلى الحكم الشرعي باعتبار أنّ فيه ثقل، وأنّ في رفعه امتنان على المكلّف بلا عناية، ولا توجد مسامحه عندما نقول أنّ الإلزام الشرعي مرفوع عن المكلّف لما فيه من ثقل على الأّمه، ولما في رفعه من امتنانٍ عليها، وهذا تعبير صحيح وحققي، وليس فيه أي عناية، أو مجاز.

١- (٣) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ص ٢٦٢.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

القرينه الرابعه: التي استدلت بها لإثبات اختصاص حديث الرفع بالشبهات الموضوعية هو ما يُستفاد من كلمات الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه)، (1) حيث لديه عبارته في الرسائل يُستفاد منها إبراز وجه لاختصاص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعية، وحاصله هو: أنّ المقدّر والملحوظ والمرفوع في الحديث هو المؤاخذه، يعنى أنّ المرفوع ليس هو نفس اسم الموصول، وما يُراد من اسم الموصول، وإنّما المرفوع هو أمر مقدر محذوف، وهناك كلام في أنّ هذا المقدّر المحذوف هل هو خصوص المؤاخذه، ومطلق الآثار؟ أو الأثر الظاهر في كل فقره من هذه الفقرات؟ وسيأتى التعرّض لهذا الكلام إن شاء الله تعالى.

يفترض الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) أنّ المقدّر هو المؤاخذه، وبقرينه أنّ المرفوع في الحديث هو المؤاخذه، يكون الحديث مختصاً بالشبهات الموضوعية؛ لأنّ المؤاخذه إنّما تُتصوّر وتُعقل بالنسبه إلى الفعل، فيقال لا مؤاخذه على الفعل، بمعنى أنّ الفعل الذي تجهله، ولا تعلمه إذا صدر منك، فلا مؤاخذه عليه، فيكون المرفوع هو المؤاخذه على الفعل، وأمّا نفس الحكم والتكليف، فلا معنى لرفع المؤاخذه عليه؛ لأنّ المؤاخذه ليست من آثار التكليف الواقعي، فلا معنى لرفع المؤاخذه بلحاظ الحرمة الواقعية؛ إذ لا معنى للمؤاخذه على نفس الحرمة الواقعية، وإنّما تكون المؤاخذه معقوله ولها معنى إذا أُضيفت إلى الفعل، لا المؤاخذه على الحرمة الواقعية المشكوكه. نعم، المؤاخذه من آثار الحرمة الواقعية المشكوكه، لا أنّ المؤاخذه تكون على نفس الحرمة الواقعية المشكوكه، وإنّما المؤاخذه تكون على الفعل، فكـ أنّ الحديث الشريف يقول رُفِعَ المؤاخذه على الفعل الذي يصدر من المكلف في حال الجهل وعدم العلم، وهذا يعنى اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية.

ص: ٩٢

١- (١) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٢٨.

هناك كلام في أصل مبنى هذه القرينه، وهو أنّ هناك مقدّر محذوف، فإنّ هذا أول الكلام، وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى، فهل نحتاج إلى التقدير، أو لا نحتاج إليه؟ وهل يمكن أن ننسب الرفع إلى نفس اسم الموصول؟ سواء أريد به الفعل، أو أريد به الحكم، أو أريد به الأعمّ من الفعل والحكم، كما هو الصحيح، بمعنى أنّ الحديث يشمل كلتا الشبهتين، الحكمية والموضوعية، ويُراد من اسم الموصول في الحكمية الحكم، ويُراد منه في الموضوعية الفعل، على كل هذه التقادير يمكن نسبه الرفع إلى نفس اسم الموصول بلا حاجة إلى تقدير شيء.

ثمّ لو قلنا بأننا نحتاج إلى تقدير شيء، فهل المقدّر هو المؤاخذه، أو شيء آخر، فهذا أيضاً فيه كلام. وعلى تقدير تسليم أنّ الرفع لا يتعلّق باسم الموصول، وإنّما يتعلّق بمقدّر محذوف، وأنّ المحذوف المقدّر هو المؤاخذه؛ مع ذلك يمكن أن يقال بأنّ المؤاخذه يمكن أن تكون على نفس الحكم الشرعي المشكوك، فكما يمكن أن تكون المؤاخذه على الفعل، فكذلك يصحّ

أن تكون المؤاخذه على نفس الحرمة المشكوكه _____ مثلاً- _____ عندما يكون الشك في شبهه تحريميه، تكون المؤاخذه على الحرمة، ويكون المقصود بذلك هو المؤاخذه على الفعل، والمؤاخذه على الوجوب المحتمل يعنى المؤاخذه على الترك.

وبعبارة أخرى: أن المؤاخذه على الحكم أمر معقول وصحيح من دون عنايه، وذلك بأن يكون المقصود هو المؤاخذه على مخالفه ذلك الحكم، وبالتالي يرجع إلى المؤاخذه على نفس الفعل، أو الترك، لكن باعتبار أن المؤاخذه على الفعل والترك إنما تنشأ من نفس الحكم الشرعى المشكوك؛ حينئذ يمكن أن يقال بأن المرفوع هو نفس المؤاخذه على الحكم الشرعى، فإذا شككت في حرمة شرب التتن _____ مثلاً _____ في شبهه الحكميه، فلا مؤاخذه على هذه الحرمة المشكوكه، والمقصود منه هو أنه ليس هناك مؤاخذه في مخالفتها. وبعبارة أكثر وضوحاً: أن شرب التتن ليس عليه مؤاخذه، فيمكن نسبه المؤاخذه إلى نفس الحكم الشرعى، بمعنى أن القول (هذا التكليف لا مؤاخذه عليه) هو إطلاق صحيح وعرفى، وليس هناك أى محذور فى أن يقال (أن هذا التكليف فى حاله عدم العلم به لا مؤاخذه عليه) هذا مطلب صحيح، فلماذا عندما يفترض أن المقدّر هو المؤاخذه، فلا بدّ من تخصيصه بخصوص الشبهات الموضوعيه؟ فالمؤاخذه كما يصحّ أن تكون بلحاظ الفعل، فكذلك يصحّ أن تكون بلحاظ التكليف، فتخصيص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعيه استناداً إلى ذلك ليس واضحاً؛ لأنّه يصحّ على كلا التقديرين أن يقال رُفعت المؤاخذه على الفعل فى الشبهات الموضوعيه، ورُفعت المؤاخذه على التكليف فى الشبهات الحكميه، فالتكليف أيضاً يوجب المؤاخذه، فيقال لا مؤاخذه من ناحيه هذا التكليف.

هذا بالنسبه إلى ما يمكن أن يُذكر من قرائن على دعوى اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه. وتبين أن القرائن لا تنهض لإثبات اختصاص الحديث الشريف بالشبهه الموضوعيه، وحتى القرينه الأولى التي هي أهم هذه القرائن، وهي السياق أيضاً لم تكن ناهضه لإثبات الاختصاص بالشبهه الموضوعيه.

بعد ذلك نتقل إلى دعوى مقابله، يعنى دعوى اختصاص الحديث الشريف بالشبهات الحكيمه فى قبال الدعوى السابقه التى تدعى اختصاص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعيه. هذه الدعوى نُسبت إلى المحقق العراقى (قدس سرّه) على تشكيك فى النسبه، باعتبار أن كلامه لا يظهر منه أنه يرى اختصاص الحديث بالشبهات الحكيمه، وإنما هو يرى تعميم الحديث للشبهات الحكيمه والموضوعيه، لكن فى سياق كلامه ذكر ما يصلح أن يكون وجهاً لدعوى الاختصاص بالشبهات الحكيمه، وإلا هو لا يرى ذلك؛ بل يصرح بالتعميم. وعلى كل حال، سواء كان يرى ذلك، أولاً، خلاصه ذلك الوجه هو: أن يقال أن تطبيق فقره (ما لا يعلمون) على الحكم تطبيقاً تاماً، وليس فيه أى عنايه؛ لوضوح أن ما لا أعلم به فى الشبهات الحكيمه هو نفس التكليف، فعدم العلم، هذه الصفه الموجوده فى فقره الاستدلال هى تعرض على نفس اسم الموصول فى الشبهات الحكيمه، يعنى تعرض على نفس التكليف الذى هو المراد باسم الموصول فى الشبهات الحكيمه، التكليف الذى لا تعلم به، ف___ (لا تعلم) هذه صفه تعرض على نفس التكليف حقيقه وبلا تجوز، وأن التكليف فى الشبهات الحكيمه أنا لا أعلم به، التكليف فى الشبهات الحكيمه ممّا لا يُعلم به، فهذه الصفه (عدم العلم) فى الحديث تكون عارضه على نفس اسم الموصول حقيقه، وبلا عنايه.

وأما إذا أُريد تعميم الحديث للشبهات الموضوعيه فلا بد أن يكون المراد باسم الموصول الفعل؛ فحينئذٍ يكون اتّصاف اسم الموصول الذى يُراد به الفعل، بعدم العلم، ليس اتّصافاً حقيقياً، وفيه عنايه ومسامحه؛ لوضوح أن الفعل ليس ممّا لا أعلم به، _____ مثلاً _____ شرب هذا المائع ليس مجهولاً؛ بل هو معلوم لدى، وإنما أنا اجهل عنوانه، وأجهل كونه شرب خمر، أو شرب ماء، وفى الشبهات الموضوعيه لا يكون نفس الفعل بعنوانه الأوّل مجهولاً، ولا ممّا لا أعلم به، وإنما ما أجهله هو العنوان الذى ينطبق عليه، ويقع موضوعاً للحكم للشرعى، فما أجهله هو كون هذا شرب خمر، أو شرب ماء، هذا أمر مجهول لدى، لكن نفس الفعل ليس مجهولاً، فعندما يُنسب عدم العلم إلى نفس الفعل، فإنّ هذه النسبه فيها مسامحه؛ لأنّ نفس الفعل بعنوانه ليس مجهولاً، وإنما يكون مجهولاً بعنوان أنه شرب خمر، أو شرب ماء. فإذن: كيف نسب عدم العلم إلى نفس الفعل الخارجى الذى هو عبارته عن هذا المائع الخارجى الموجود، فهو ليس مجهولاً، فنسبه عدم العلم إليه هى نسبه مسامحيه، وغير حقيقه، وإنما هذا أشبه بتوصيف الشىء بحال متعلقه، لا بحال نفسه، بينما توصيف الحكم بعدم العلم هو توصيف بحال نفسه، حيث أن نفس الحكم هو ممّا لا أعلم به حقيقه، لكن لا استطيع القول أن نفس الفعل ممّا لا أعلم به. نعم، أنا لا أعلم بانطباق عنوان، فيكون من باب توصيف الشىء بحال متعلقه، لا بحال نفسه، وهذا هو معنى أنه توصيف مسامحى، ونسبه مسامحيه؛ فحينئذٍ يثبت أن الموصول إذا كان يُراد به الحكم فى الشبهات الحكيمه، فالتوصيف حقيقى، ونسبه عدم العلم إلى اسم الموصول ليس فيها عنايه، بينما إذا أُريد به الموضوع، فتكون هناك عنايه لا بد من بذلها.

هذا ما قاله المحقق العراقي (قدّس سرّه)، كأنه يريد أن يقول إذا جئنا إلى مقام التطبيق نقول بأنّ هذا الحديث الشريف يشمل ما يكون التوصيف فيه توصيفاً حقيقياً، والذي هو الحكم، أمّا ما يكون التوصيف فيه توصيفاً عنائياً فهذا يحتاج إلى دليل، بمعنى أنّ كون الحديث يشمل الأفراد العنائيه لما لا يُعلم، ولا يختصّ بالأفراد الحقيقيه لما لا يُعلم، هذا يحتاج إلى دليل، فظاهر الحديث هو الاختصاص بالشبهات الحكميه؛ لأنّ التوصيف فيها توصيف حقيقي، الحكم هو مع الأفراد الحقيقيه للحديث الشريف (رفع ما لا يعلمون) هذا فرد حقيقي ليس فيه أى مسامحه فى نسبه عدم العلم إلى اسم الموصول، فيشمل الأفراد الحقيقيه، ولا يشمل الأفراد المسامحيه إلاّ بعنايه ودليل، وحيث لا دليل، فيختصّ الحديث بالشبهات الحكميه. هذا الذى يُنقل عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) كوجه لاختصاص الحديث الشريف بالشبهات الحكميه.

لكنّ الموجود فى تقريرات المحقق العراقي (قدّس سرّه) فى (نهايه الأفكار) شىء آخر يختلف عن ذلك، فأنه فى كلامه فى نهايه الأفكار ناظر إلى قرينه وحده السياق التى استُدل بها على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه، ويريد أن يقول ليست هذه القرينه هى التى تؤثر فى محل الكلام فقط، وإتّما هناك قرينه مقابله تؤثر بالعكس، فالمفروض أنّ قرينه وحده السياق تقتضى اختصاص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعيه، لكنّه (قدّس سرّه) يبرز قرينه فى مقابله تقتضى العكس، (1) والقرينه هى هذه التى ذكرناها الآن، وهى أنّ فى سائر الفقرات غير فقره (ما لا يعلمون) الوصف يعرض على نفس ما يُراد باسم الموصول، الوصف فى فقره (ما اضطروا إليه) هو الاضطرار، والوصف فى فقره (ما أكرهوا عليه) هو الإكراه، كما أنّ الوصف فى فقره (ما لا يعلمون) هو عدم العلم. يقول: الملاحظ أنّ الوصف فى سائر الفقرات غير ما لا يعلمون، كلّه يعرض على الاسم الموصول بنفسه؛ لأنّ المكلف حقيقه فى (ما اضطروا إليه) ما يضطر إليه هو الفعل بعنوانه، وبنفسه هو يضطر إلى الفعل، وبنفسه هو يُكره على الفعل، وبنفسه هو لا يطبق الفعل، فهذه الأوصاف، وصف الاضطرار، والإكراه يعرض على نفس الفعل فى سائر الفقرات بلا عنايه، وبلا مسامحه. بينما فى فقره (ما لا يعلمون) إذا قلنا أنّ المراد باسم الموصول فيها هو الحكم، فتختصّ بالشبهات الحكميه، فسوف يكون السياق واحد فى جميع الفقرات، وهو أنّ عدم الوصف دائماً يعرض على ما يُراد باسم الموصول حقيقه، وبنفسه، فى كل هذه الفقرات، فى فقره (ما اضطروا إليه) الوصف يعرض على نفس الفعل حقيقه، وفى فقره (ما أكرهوا عليه) يعرض على نفس الفعل حقيقه، فى فقره (ما لا يعلمون) عندما يُراد الحكم أيضاً الوصف يعرض على الحكم حقيقه، وبلا مسامحه، أو عنايه، وأنّ الحكم هو الذى لا يعلم به المكلف حقيقه، فيكون السياق واحداً؛ لأنّ الوصف فى جميع هذه الجمل يُنسب حقيقه إلى ما يُراد باسم الموصول، الذى هو الفعل فى سائر الفقرات، والحكم فى فقره (ما لا يعلمون)، توصيف الحكم بعدم العلم توصيف حقيقى؛ لأنّ المكلف حقيقه لا يعلم بالحكم، وتوصيف الفعل بأنّه مورد اضطرار فى فقره (ما اضطروا إليه) أيضاً حقيقى، وتوصيف الفعل بأنّه ممّا أكره عليه المكلف فى فقره (ما أكرهوا عليه) أيضاً توصيف حقيقى، بينما إذا قلنا بأنّ المراد باسم الموصول فى فقره (ما لا يعلمون) هو الفعل، يعنى قلنا باختصاصه _____ مثلاً _____ بالشبهه الموضوعيه؛ فحينئذٍ سوف يختلّ السياق؛ لأنّ توصيف الفعل بعدم العلم ليس توصيفاً حقيقياً؛ لأنّ الفعل فى فقره (ما لا يعلمون) فى الشبهات الموضوعيه ليس مجهولاً، وإنّما هو مجهول بعنوان وقوعه موضوعاً للحكم الشرعى، وبنفسه ليس مجهولاً، وليس غير معلوم، فعندما يُنسب إليه عدم العلم فهذه النسبه فيها عنايه، بينما نسبه الوصف إلى ما يُراد باسم الموصول فى سائر الفقرات الأخرى ليس فيها عنايه، بينما فى فقره (ما لا يعلمون) يكون فيها عنايه إذا أريد باسم الموصول الفعل، وإذا قيل باختصاص الحديث بالشبهه الموضوعيه. فلأجل أنّ لا يختلّ السياق لا بدّ أن نقول أنّ المراد بالموصول فى فقره (ما لا يعلمون) هو التكليف، لا الفعل؛ لأنّه إذا أريد الفعل يختلّ السياق الواحد؛ ولذا يقول: هناك أمران متعارضان، السياق الذى ذكر سابقاً كان يقتضى المراد بالموصول فى فقره (ما لا يعلمون) الفعل، لكنّ هذا

السياق الذى ذكرناه يقتضى أن يكون المراد بالموصول فى فقره (ما لا يعلمون) هو التكليف. ويقول: لا ريب أن الأظهر عرفاً هو الثانى. يعنى نحافظ على التوصيف، فهو يصف ما لا يعلمون بعدم العلم، فالأولى أن يكون المراد باسم الموصول شيئاً يقبل أن يوصف بعدم العلم بنفسه، وليس هو إلا- التكليف، هذا أولى من رعايه السياق السابق الذى يقتضى أن يُراد باسم الموصول الموضوع. وهذا لا ينتج بالضرورة أنه يقول باختصاص الحديث بالشبهات الحكيمه، كلا، بالرغم من أنه يقول أن اسم الموصول يتعين أن يُراد به التكليف حتى تكون نسبه عدم العلم إليه نسبه حقيقه، وليس فيها عنايه، بالرغم من هذا لكنه يقول بشمول الحديث لكلتا الشبهتين على أساس الدعوى المتقدمه التى ادّعاها صاحب الكفايه (قدّس سرّه) سابقاً وهى دعوى صحيحه، وهى أن المقصود بالتكليف هو الأعمّ من التكليف الكلى، والجزئى، يعنى نعمّ الجهل بالتكليف إلى الجهل الناشئ من اشتباه الأمور الخارجيه، والتى هى الشبهه الموضوعيه، أو الجهل الناشئ من تعارض نصّان _____ فرضاً _____ أو إجمال النصّ، الذى يدخل كلاً فى الشبهات الحكيمه، فإذا عمّنا التكليف إلى الكلى والجزئى؛ فحينئذٍ تنتهى المشكله عن كلتا الشبهتين. لكن المهم أنه هو برأيه أن الموصول فى فقره (ما لا- يعلمون) يُراد به التكليف، ولا- يُراد به الفعل. هذا الكلام الذى ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه).

ص: ٩٥

ولكن اعترض على هذا الكلام باعتراضين:

الاعتراض الأول: أنّ الموضوع ليس دائماً في الشبهات الموضوعيّة معلوماً، وليس فيه جهل، يعنى ليس كل شبهه حكميّة لابد أن يكون الفعل معلوماً، ولا- يقبل التوصيف بعدم العلم، إلا- بالمسامحه؛ بل قد تكون هناك شبهه موضوعيّة، ويكون الموضوع والفعل فيها مجهولين بنفسه، من قبيل إذا شكّ أحد في وجوب الحجّ عليه نتيجة الشكّ في تحقق الاستطاعه بالنسبه إليه، فلا يعلم أنّه واجد للمال، أو ليس واجداً للمال، فإن كان واجداً للمال فأنّه يكون مستطيحاً، وعندما لا يكون واجداً للمال فهو غير مستطيح، فهذه شبهه موضوعيّة، والموضوع مجهول بنفسه، وليس بعنوانٍ آخر. ويُمثل لذلك بمثالٍ آخر وهو قدوم زيد من السفر إذا وقع موضوعاً لحكم شرعي، فهذه شبهه موضوعيّة، هل قدم زيد من السفر، أو لم يقدم؟ فهنا نفس الموضوع بذاته يكون مجهولاً، فليس دائماً الشبهه الموضوعيّة تلازم أن يكون الموضوع والفعل معلوماً، ولا يقبل التوصيف بعدم العلم إلا بالمسامحه والعنايه، فقد تكون شبهه موضوعيّة، يكون الموضوع والفعل فيها مجهولاً، ويقبل التوصيف بعدم العلم بنفسه بلا عنايه. ومثل هذا يكون حاله حال الحكم الشرعي، كل منهما يقبل التوصيف بعدم العلم، وبالجهد حقيقه، وبلا عنايه، هذا التكليف شبهه حكميّة، وهذا القسم من الشبهه الموضوعيّة، كل منهما يقبل التوصيف؛ فحينئذٍ لا تنخرم قرينه السياق الواحد إذا عمّنا الحديث لهذا القسم من الشبهات الموضوعيّة؛ لأنّ السياق فيها واحد في كل الفقرات، حتّى بناء على شمول فقره (ما لا يعلمون) للشبهات الموضوعيّة من هذا القبيل، في كلها التوصيف توصيف حقيقى، وإضافه عدم الوصف للاضطرار، والإكراه، وما لا يطيقون، أو عدم العلم، وإضافته إلى ما يُراد باسم الموصول هي إضافه حقيقته، وليس فيها عنايه؛ لأنّ الفعل في هذه الشبهات الموضوعيّة هو ممّا لا يعلم به المكلف، والموضوع مجهول لديه، فيكون التوصيف توصيفاً حقيقياً، فإذا دخل هذا القسم من الشبهات الموضوعيّة؛ فحينئذٍ يسهل أذخال القسم الآخر أيضاً؛ للجزم بعدم الفرق بين شبهه موضوعيّة، وبين شبهه موضوعيّة أخرى، فلا نحتمل أن هذه الشبهه الموضوعيّة تجرى فيها البراءه، وهذا القسم الآخر من الشبهه الموضوعيّة لا- تجرى فيها البراءه، والتفريق بينهما بأنّ الشبهه الموضوعيّة التي يكون الموضوع فيها مجهولاً يشملها الحديث، وتجرى فيها البراءه، أمّا الشبهه الموضوعيّة التي يكون الموضوع فيها معلوماً، فلا يشملها الحديث، ولا تجرى فيها البراءه، التفريق بينهما بهذا الشكل غير محتمل، وبالتالي سوف يكون الحديث الشريف شاملاً لجميع الشبهات الموضوعيّة.

الاعتراض الثاني: لماذا لا- نطبق فقره (ما لا- يعلمون) على العنوان، حيث أنه قال: الفعل معلوم، لكنه مجهول بعنوانه، وهو عنوان الخمرية في المثال المتقدم، إذا تردّد المائع بين أن يكون خمرًا، أو يكون ماءً، فشرب المائع معلوم، ولا شكّ فيه، لكن انطباق عنوان شرب الخمر عليه هو الذى يكون مجهولاً، فلماذا لا- نطبق على هذا العنوان، يعنى لماذا نتقيّد بأن يكون المراد باسم الموصول هو الفعل، كلاء هو عبارته عن أن شرب الخمر هو المجهول، فلماذا نقول مائع؟ نقول أن المراد باسم الموصول فى الشبهات الموضوعية هو الفعل، والذى هو عبارته عن شرب الخمر، هل شرب خمرًا، أم لم يشرب خمرًا؟ هذا أمر مجهول، وغير معلوم لديه، وينسب إليه الجهل وعدم العلم حقيقه وبلا مسامحه، وبلا تجوّز، فيكون هو المرفوع، وهذا هو المناسب، يعنى هذا هو الذى يقع موضوعاً للحرمة الشرعية، فالذى يقع موضوعاً للحرمة الشرعية هو الخمر، فالخمرية هى موضوع الحرمة الشرعية، وهى التى تُرفع، والذى يكون غير معلوم هو هذا، فكأنه يقول إذا كنت لا- تعلم بموضوع الحكم الشرعى، فهو مرفوع عنك، وليس أن الفعل الخارجى الذى هو شرب المائع يُرفع عنك، وإنما الذى يُرفع عنك هو شرب الخمر، عند عدم العلم بأن هذا شرب خمر، هذا بمعنى من المعانى يرفع عنك، بناءً على شمول الحديث للشبهات الموضوعية، فلماذا نتقيّد بأن يكون عدم العلم يعرض على ذات الفعل وبفسه، كلاء، فيمكن أن يعرض على الفعل بعنوانه، هل هذا شرب خمر، أم لا؟ هذا أمر مجهول حقيقه، وليس فى نسبه الجهل إليه أى عنايه.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

انتهينا فى الدرس السابق من الكلام فى القرائن التى تُذكر لإثبات اختصاص حديث الرفع بالشبهات الموضوعية، وما يُذكر فى مقابله لإثبات اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية، وتبين أنها ليست ناهضة لإثبات الاختصاص، وبعد الفراغ عن إمكان تصوير الجامع؛ حينئذٍ يقال: من الممكن أن ثبت عموم الحديث الشريف وشموله لكلتا الشبهتين، الحكمية، والموضوعية تمسكاً بإطلاق الحديث.

ص: ٩٧

الآن، بعد أن فرغنا عن الأمرين السابقين:

الأمر الأول: أن الحديث الشريف يدلّ على البراءه.

الأمر الثانى: أن الحديث الشريف شاملٌ للشبهات الموضوعية، والشبهات الحكمية، وهذا هو المهم فى محل الكلام، أن نذكر دلالة الحديث الشريف على البراءه فى الشبهه الحكمية؛ بل حتى فى الشبهه الموضوعية.

فقه الحديث

الآن، ننتقل إلى بحثٍ آخرٍ يرتبط ببعض الجهات الأخرى الخارجه عن محل الكلام، أى خارجه عن باب البراءه، وعن الاستدلال

بها على البراءة، لكنّها ترتبط بنفس الحديث. والكلام عن فقه الحديث يقع في جهات:

الجهة الأولى: أنّ الظاهر من الحديث الشريف هو نسبه وإسناد الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث الشريف، حيث نُسب الرفع إلى الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما اضطروا إليه، وما لا يطيقون..... الخ. وقد ذكروا بأنّه لا يمكن أن نلتزم بأنّ هذه الأمور مرفوعة حقيقة وواقعاً؛ لأنّها أمور واقعه، ومتحقّقه في الخارج، فما معنى رفع ما أكرهوا عليه؟ وما معنى رفع ما لا يطيقون؟ وما معنى رفع ما فيه الخطأ، وما فيه النسيان؟ هذه أمور واقعه ومتحقّقه في الخارج، فما معنى أن يُسند الرفع إليها، ويقال بأنّها مرفوعة؟ من هنا قالوا لا بدّ من فرض وجود عنايه تصحّح نسبه الرفع إلى نفس هذه الأمور المذكورة، وإلاّ، لو لم نُعمل أيّ عنايه من العنايات الآتية، لكان ظاهر الحديث هو رفع هذه الأمور حقيقةً بوجوداتها الحقيقيّة الواقعيّة. بينما هذا غير صحيح؛ لأنّنا نعلم أنّ هذه الأمور متحقّقه بوجوداتها الحقيقيّة في الخارج، فإذن: ما معنى رفعها؟ فلا بدّ من فرض وجود عنايه لتصحيح نسبه الرفع إلى اشياءٍ نحن نقطع بأنّها ليست مرفوعة. هناك ثلاثة احتمالات في هذه المسألة:

ص: ٩٨

الاحتمال الأول: افتراض أن العناية هي التقدير، بمعنى أن نقدر شيئاً يكون هو المرفوع حقيقةً وواقعاً، ولا مانع من نسبة الرفع إليه حقيقةً، فنبدل عناية التقدير، وهذا الشيء الذي نقدره، ويكون هو المرفوع حقيقةً وواقعاً هل هو المؤاخذه، أو أنه مطلق الآثار، أو أنه الأثر الظاهر لكل فقره من هذه الفقرات؟ هذا محل كلام، لكن المهم هو أن نقدر شيئاً يكون هو المرفوع حقيقةً، فيكون معنى (رُفِعَ ما اضطروا إليه) هو رُفِعَتِ المؤاخذه على ما تضطر إليه، أى لا مؤاخذه، أو رُفِعَتِ الآثار _____ مثلاً _____ فالآثار هي التي ترتفع، سواء كانت مطلق الآثار، أو أثراً معيناً، المهم هو أن المرفوع هو الأثر، أى أثر ذلك الشيء، لا نفس ذلك الفعل الذي هو متحقق في الخارج.

الاحتمال الثاني: أن لا نفترض التقدير؛ بل الرفع تُسبب إلى هذه الأمور، فما اضطروا إليه _____ مثلاً _____ هو الذي تُسبب إليه الرفع، لكنه يفترض أن العناية في نفس الرفع، فلا تقدير، والمراد بهذه العناوين هي الوجودات الحقيقيه الخارجيه لهذه العناوين، لكن الرفع ليس رفعاً حقيقياً، فالعناية تكون في الرفع، أى أنه رفع تعبدى، أو تنزيلي، أو تشريعى، فالرفع ليس رفعاً حقيقياً، هو لا يرفع هذه الأمور بوجداتها الحقيقيه حقيقةً، وإنما يرفعها تشريعاً، وتنزيلاً، وتعبداً، فالعناية تُبدل في جانب الرفع من دون تقدير، ومن دون عناية في جانب هذه العناوين، بأن يكون المقصود بها هي الوجودات الحقيقيه الخارجيه لهذه العناوين، لكن رفعها ليس رفعاً حقيقياً، وإنما هو رفع تنزيلي، تعبدى، تشريعى. وهذا من قبيل الأدله (لا ربا بين الوالد وولده)، أو (لاشك لكثير الشك) ومن أمثال هذه الأدله الناظره إلى رفع الموضوع. يعنى بناءً على الاحتمال الثانى يكون الحديث من هذا القبيل؛ لأن الحديث يرفع هذه الموضوعات، يرفع ما اضطروا إليه، ويرفع ما أكرهوا عليه، يعنى أنه يرفع نفس ما أكرهوا عليه بوجوده الحقيقى، لكن رفعه ليس رفعاً حقيقياً من قبيل (لا ربا بين الوالد وولده)، فالربا بين الوالد والولد متحقق في الخارج، وهو حقيقه ربا، لكن هذا الوجود الحقيقى للربا بين الوالد والولد يرفعه الشارع رفعاً تعبدياً، تشريعياً، تنزلياً، وينزله منزله العدم، وليس الرفع حقيقياً، لكن الوجود هو الوجود الحقيقى للربا، والوجود الحقيقى لما اضطروا إليه... وهكذا في سائر الفقرات.

الاحتمال الثالث: أن تكون العنايه في جانب المرفوع، لا في جانب الرفع، بأن نقول بأن الحديث الشريف ليس فيه تقدير؛ بل الرفع منسوب إلى نفس هذه الأمور، لا إلى شيءٍ مقدّر، كما أن الرفع رفع حقيقي، وليس عنائياً، أو تعدياً، أو تنزيلاً، لكنه ليس رفعاً حقيقياً للوجود الحقيقي لهذه العناوين، وإنما هو رفع حقيقي للوجود التشريعي لهذه العناوين. والفرق بينه وبين الاحتمال الثاني واضح، حيث هناك كان الرفع رفعاً تشريعياً غير حقيقي للوجود الحقيقي لهذه العناوين، بينما في الاحتمال الثالث هو رفع حقيقي، وليس تشريعياً، لكن للوجود التشريعي لهذه العناوين، والذي معناه بحسب الواقع والحقيقه ما قلناه سابقاً من أن هذه الموضوعات لم تقع موضوعاً للحكم الشرعي، يعني أن الشارع في عالم التشريع لم يرتب عليها أحكاماً شرعيه، هذا هو معنى الرفع الحقيقي للوجود التشريعي لما اضطرروا إليه، الفعل الذي تضطر إليه لم يرتب عليه الشارع في عالم التشريع أحكاماً شرعيه، ولم يجعله موضوعاً للحرمة، أو موضوعاً للكفاره، وسائر الآثار الأخرى التي تترتب على نفس ذلك الفعل إذا صدر في حال العمد والاختيار، لا في حال الاضطرار، ومرجعه بحسب الحقيقه إلى نفي الحكم، والآثار. ونظير هذا (لا رهبانيه في الإسلام)، وليس نظير (لا ربا بين الوالد وولده) حيث هنا يرفع الموضوع رفعاً تعدياً، تنزيلاً، أي ينزل الربا الواقع بين الوالد والولد منزله العدم. بينما مثال (لا رهبانيه في الإسلام) يفهم منه أنه رفع حقيقي للربانيه، لكنه رفع لوجودها التشريعي في الإسلام، يعني في عالم التشريع لا وجود للربانيه، ولا يريد أن يرفع الربانيه بقولٍ مطلق، كما في (لا ربا بين الوالد والولد)؛ بل أن الوجود التشريعي للربانيه لا وجود له في عالم التشريع، بمعنى أنها لم تقع موضوعاً لحكم شرعي.

والكلام فى المقام يقع فى أمور:

الأمر الأول: فى بيان الثمره العمليه التى تترتب على هذه الاحتمالات.

الأمر الثانى : أى هذه الاحتمالات هو الأصح؟

أما بالنسبه إلى الأمر الأول، فىقال: أن الكلام تاره فى الثمره بين الاحتمال الأول فى مقابل الاحتمالين الثانى والثالث، وأخرى فى الثمره بين نفس لاحتمالين الثانى والثالث.

أمّا بالنسبه إلى الثمره التى بين الاحتمال الأول من جهه، وبين الاحتمالين الأخرين من جهه أخرى، فىقال: بناءً على الاحتمال الأول ____ أن المرفوع أمر مقدر، والرفع يُنسب إليه فى الحقيقه لا إلى هذه العناوين ____ سوف يكون الحديث مجملاً من ناحيه المقدر المرفوع؛ إذ لا نعلم أن المقدر المرفوع ما هو؟ هل هو عباره عن جميع الآثار؟ أو هو عباره عن خصوص المؤاخذه؟ فلا نستطيع أن نعين على طبق الحديث أن المرفوع هو تمام الآثار، كما لا نستطيع أن نعين أن المرفوع هو خصوص المؤاخذه. نعم، قد نعين أن المؤاخذه مرفوعه من باب التمسك بالقدر المتيقن، وليس استظهاراً من الدليل، فالحديث مجمل من ناحيه الاستظهار، ومردد بين أن يكون المقدر هو تمام الآثار، أو هو خصوص المؤاخذه؟ هذا إذا بنينا على الاحتمال الأول. أما لماذا يكون الحديث مجملاً على هذا الاحتمال؛ فلأن تعيين ما هو المقدر عندما يدور أمره بين مطلق الآثار ____ مثلاً ____ وبين أثر معين، لفترضه المؤاخذه، تعيين أحد الأمرين الذين يدور المقدر بينهما يكون بإحدى طريقتين، وكل منهما لا- يمكن إجراؤها فى محل الكلام؛ ولذا ننتهى إلى نتيجه الإجمال بناءً على الاحتمال الأول:

الطريقه الأولى: أن نُحكّم مناسبات عرفيه فى المقام لتشخيص أن المرفوع المقدر هو هذا، كما حُكمت هذه المناسبات فى قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ) (١) مما أسند فيه التحريم إلى نفس العين. هنا قالوا أن الأثر المقدر المحرم هو (نكاحها) بمناسبات الحكم والموضوع. أو حينما يقال: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْخَمْرُ) هناك العرف يفهم أن الأثر المقدر التى تنسب إليه الحرمة فى الواقع والحقيقه هو عباره عن (شرب الخمر)....وهكذا. هذه المناسبات العرفيه التى تعين أحد الاحتمالين غير موجوده فى محل الكلام، فمحل الكلام ليس من قبيل (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ)، أو (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْخَمْرُ)، وإنما فى الحديث (رفع ما لا يعلمون) هناك شىء مقدر يدور أمره بين دائره واسعه ودائره ضيقه، ولا توجد مناسبه عرفيه تحتم إرادته هذا، ولا مناسبه عرفيه تحتم إرادته ذاك، كما هو الحال فى الآيه الشريفه المتقدمه؛ كل منهما مناسب أن يكون هو المقدر، فىمكن أن يكون المرفوع هو تمام الآثار للفعل المضطر إليه، ويمكن أن يكون المرفوع هو خصوص المؤاخذه، وليس هناك مناسبات عرفيه واضحه تعين هذا الاحتمال فى مقابل هذا الاحتمال، أو بالعكس. ومن هنا لا يمكن الاستناد إلى ذلك لتعيين ما هو المقدر المحذوف. هذا بالنسبه إلى الطريق الأول، وقد تبين أنه غير متحقق فى المقام.

ص: ١٠١

الطريق الثاني: أن تَمَسِّك بقاعده أن حذف المتعلق يفيد العموم، فيقال أن متعلق الرفع في المقام يُحذف _____ بناءً على التقدير _____ ولم يُذكر، وحذف المتعلق يُستفاد منه العموم، وبذلك نشخص أن المقدّر المرفوع هو تمام الآثار، لا خصوص هذا الأثر، فنستعين بهذه القاعدة.

ولكن يُقال: لا يصح إجراء هذه القاعدة في محل الكلام؛ لأن هذه القاعدة في الحقيقة في روحها ترجع إلى التمسك بالإطلاق، وإنما يصح التمسك بالإطلاق لغرض نفى قيدٍ زائدٍ عن المفهوم الذي يُفهم من الكلام، يعني عندما يكون المفهوم محددًا، وذكر في كلام المتكلم، ونشكك في اعتبار قيدٍ زائدٍ فيه؛ فحيثُ تكون وظيفة الإطلاق هي نفى القيد الزائد، فإذا قال (اعتق رقبه) فهنا يوجد مفهوم محددٌ تكلم به المتكلم وهو (رقبه)، فإذا شككنا في اعتبار قيدٍ زائدٍ في هذه الرقبه، فأنتنا نفى اعتبار هذا القيد الزائد بالإطلاق. وأما إذا فرضنا أساساً أن المفهوم غير محدد، ودائر بين هذا وهذا، فالإطلاق لا يحدد أحد المفهومين؛ بل أن وظيفة فقط هي نفى القيد الزائد عن المفهوم المحدد والمعين، أما عندما لا يكون المفهوم محددًا ومعينًا، ولا ندرى هو ماذا قال؟ هل قال هذا، أو قال ذاك؟ أفرض أن النسبه بينهما هي العموم والخصوص المطلق، بأن كان أحد المفهومين أوسع دائره من المفهوم الآخر، لكن هو لا- أدرى ماذا قال، كما إذا تكلم بكلام _____ مثلًا _____ وأنا لم أسمع كلامه، فاحتملت أن الأمر دار بين أن يكون قال (أكرم العالم)، أو قال (أكرم الفقيه)، فهنا أيضاً توجد دائره واسعه، ودائره ضيقه، فلا- استطيع أن اتمسك بالإطلاق لإثبات الدائره الواسعه، وأنه قال (أكرم العالم)؛ لأن هذه ليست وظيفة الإطلاق. ومحل الكلام هو من هذا القبيل؛ لأننا نفترض في المقام وجود محذوفٍ مقدرٍ، والمقدّر بحكم المذكور، لكنني لا أعرف ما هو هذا المقدّر، فيكون تماماً من قبيل ما إذا تكلم بكلام لم أسمع، وهذا يدور أمره بين دائره ضيقه، ودائره واسعه، فلا يستطيع الإطلاق في المقام أن يُحدد أن المراد والمقصود هو المفهوم الواسع دائره، يعني تمام الآثار في قبال أن يكون المقدّر هو خصوص المؤاخذه.

فإلى هنا يتبين أنه بناءً على الاحتمال الأول: يكون الحديث مجملاً من ناحيه تعيين ما هو المقدر المحذوف. أما قاعده (حذف المتعلق يفيد العموم) فيمكن ادعاءها وتصحيحها بياناً بسيطاً مبنى على ادعاء أن ذكر المتعلق بمنزله القيد، وعدم ذكر المتعلق بمنزله عدم ذكر القيد عرفاً، أى أن العرف يفهم أن ذكر المتعلق هو بمنزله القيد، وعدم ذكره هو بمنزله عدم القيد. فإذا استقر بنا هذا؛ فحينئذ يكون الاستدلال بالإطلاق تاماً في المقام؛ لأننا نستطيع أن نطبق على المتكلم قاعده الإطلاق والتقييد، فلو أراد المقيّد لبيّنه، والمفروض أن المقدر قيد، فإذا لم يذكر القيد _____ المقدر _____ فمقتضى إطلاق كلامه أنه لا يريد القيد، ونحن لا نريد أكثر من أنه لم يذكر القيد، إذن، هو لا يريد القيد، فيثبت الإطلاق بذلك. لكن هذا بناءً على أن هذا الشيء المقدر المحذوف هو بمثابة القيد في نظر العرف، يعنى لو فرضنا أن المؤاخذه هي المقدره، فهي بمثابة القيد، فقوله (رفع ما لا يعلمون)، يعنى أن الذى يُرفع هو خصوص المؤاخذه، لا- مطلق الآثار، فى مقابل أن يكون المرفوع هو مطلق الآثار. فإذن: هذا قيد، ولو كان قد أراد المقيّد لذكر القيد، يعنى لو كان واقعاً يريد أن يرفع خصوص المؤاخذه، فعليه أن يذكر هذا القيد فى كلامه، فيقول (رُفعت المؤاخذه على هذه الأمور)، فإذا لم يذكر هذا القيد، نستكشف من ذلك الإطلاق. فإذا تم هذا المطلب؛ فحينئذ ننتهى إلى نتيجة معاكسه، وهى أنه بناءً على الاحتمال الأول لا يكون الكلام مجملاً؛ لأن الثمره تُبين بهذا الشكل: أنه على الاحتمال الأول يكون الكلام مجملاً- من حيث المقدر، بينما على الاحتمالين الثانى والثالث يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات انتفاء جميع الأحكام والآثار، وهذه ثمره عمليه مهمه. أما إذا قلنا بأنه يمكن التمسك بقاعده أن حذف المتعلق يفيد العموم؛ فحينئذ سوف يثبت عندنا الإجمال حتى على الاحتمال الأول، وإمكان التمسك بالإطلاق حتى على الاحتمال الأول، فضلاً عن الاحتمال الثانى والثالث، فلا تكون هذه الثمره ظاهره.

أمّا إمكان التمسّك بالإطلاق لإثبات أنّ المقدّر هو جميع الآثار، لا- خصوص المؤاخذه فهو واضح على الاحتمالين الثاني والثالث، سواء قلنا بالاحتمال الثاني، أو قلنا بالاحتمال الثالث، فعلى كل تقدير يمكن التمسّك بإطلاق الكلام لنفي جميع الآثار.

أمّا على الاحتمال الثاني الذى يقول بأنّ الرفع تنزيلي، وأنّ العناية فى الرفع، لا فى المرفوع، من قبيل (لا ربا بين الوالد وولده) معناه أنّ هذه الأمور فى الحديث الشريف، ما اضطروا إليه، الفعل الذى تضطر إليه، يرفعه رفعاّ تعديداً تنزيلياً، فإذا رفع الفعل الذى تضطر إليه تشريعاً، فمقتضى إطلاق هذا الرفع التشريعى هو الرفع التشريعى بلحاظ تمام الآثار، وليس يرفعه تشريعاً بلحاظ أثر، ويبقيه تشريعاً بلحاظ أثر آخر، هذا خلاف الإطلاق التشريعى. إذن: مقتضى إطلاق الرفع التشريعى هو رفع هذه الوجودات بلحاظ تمام الآثار؛ لأنّ هذا مقتضى إطلاق الرفع التشريعى عندما يتعلق بواحدٍ من هذه العناوين المذكوره.

ونفس الكلام يقال بالنسبه للاحتمال الثالث، فعلى الاحتمال الثالث لعلّ القضيّه تكون أوضح، باعتبار أنّ الاحتمال الثالث يقول أنّ العناية مبذوله فى جانب المرفوع، فالرفع حقيقى للوجود التشريعى لما اضطروا إليه، يعنى ما اضطروا إليه ليس له وجود فى عالم التشريع، ومقتضى إطلاقه هو أنّه ليس له وجود بلحاظ تمام الآثار الثابته لهذا الفعل بقطع النظر عن الاضطرار، كل أثر ثابت لهذا الفعل، شرب الخمر _____ مثلاً _____ بقطع النظر عن الاضطرار عندما يصدر شرب الخمر معنوناً بعنوان الاضطرار ليس له وجود فى عالم التشريع، ومقتضى إطلاقه هو أنّه ليس له وجود بلحاظ كل الآثار، فلا- الحرمة تترتب عليه، ولا- الحد يترتب عليه... الخ.

إذن: يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات نفي تمام الآثار بناء على الاحتمال الثاني والثالث. أمّا بناء على الاحتمال الأوّل، فيدعى أنّه لا يمكن التمسّك بالإطلاق، فيكون الحديث مجملاً.

أقول: الظاهر أنه حتى بناء على الاحتمال الأول لا يكون الحديث مجملاً، ويمكن إثبات نفي جميع الآثار.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

كان الكلام في الثمره المترته بين الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثه، وبين الاحتمالين الثاني والثالث، وذكرنا الثمره، وتبين أنها ليست ثمره لهذه الاحتمالات؛ لأن الظاهر أنه يمكن إثبات رفع تمام الآثار حتى على الاحتمال الأول الذي هو التقدير، فحتى بناءً على التقدير يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات أن المرفوع هو تمام الآثار، وهذا هو الذي يثبت _____ كما تقدم _____ في الاحتمالين الثاني، والثالث، فعلى كل الاحتمالات يمكن نفي تمام الآثار، وبيننا كيف يمكن التمسك بالإطلاق بناءً على الاحتمال الأول. هذا بالنسبه للثمره التي تدعى بين الاحتمال الأول من جهه، وبين الاحتمالين الثاني والثالث من جهه أخرى.

وأما الثمره بين الاحتمالين الأخيرين، حيث يفترض في الاحتمال الثاني أن تبذل العنايه في الرفع، وحاصله هو: الرفع التشريعي للوجود الحقيقي لهذه العناوين. أما الاحتمال الثالث فهو الذي تبذل العنايه فيه في المرفوع، والذي مآله إلى الرفع الحقيقي للوجود التشريعي لهذه العناوين، بمعنى أنها ليس لها وجود في عالم التشريع.

قالوا أن الثمره بينهما تظهر في موردين:

المورد الأول: يتوقف بيانه على مقدمه، حاصلها: أن حديث الرفع هل يشمل الأمور العدميه، أو يختص بالأمور الوجوديه عندما تتعنون بواحدٍ من هذه العناوين؟ كما لو أضطرَّ إلى شرب الخمر، أو أضطرَّ إلى فعل الحرام، أو أكره على شرب الخمر، أو أنه نسي وشرب الخمر.... الخ، كلها أفعال وجوديه، فهل يختص حديث الرفع بالأمور الوجوديه من قبيل الأمور التي ذكرناها، أو أنه يشمل حتى الأمور العدميه؟ كما لو فرضنا أنه أضطرَّ إلى ترك الصلاه، أو أضطرَّ إلى ترك واجب، أو أنه نذر أن يفعل فعلاً معيناً، ثم أضطرَّ إلى تركه، أو أكره على تركه، فهل يشمل حديث الرفع مثل هذا الترك، أو لا يشملها؟

ص: ١٠٥

الرأى المختار للمحقق النائيني (قدس سرّه) في هذه المسأله هو عدم الشمول، (١) وهذا الرأى معروف عنه (قدس سرّه) أنه يرى أن الحديث مختص بخصوص الأمور الوجوديه، ولا- يشمل الأمور العدميه، فإذا أضطر _____ بناءً على رأى المحقق النائيني (قدس سرّه) _____ إلى ترك الواجب، فأن الحديث لا- يشملها، ولا- يرفع عنه الآثار المترته على ترك الواجب، _____ مثلاً- _____ ورد في بعض الروايات، وكان يلتزم به سابقاً، أن الذي يترك صلاه العشاء يجب عليه أن يصوم اليوم التالي، فبناءً على هذا؛ حينئذٍ إذا فرضنا أنه ترك صلاه العشاء عن اضطرارٍ، أو إكراهٍ؛ فحينئذٍ هل يشمل الحديث، أو لا؟ فإذا شمله الحديث؛ فحينئذٍ لا تترتب عليه الآثار المترته على ترك صلاه العشاء، ولا يجب عليه أن يصوم اليوم التالي. فكما أنه إذا أكره على شرب الخمر، وشربه مكرهاً، أو مضطراً، فالحديث يرفع الآثار المترته على شرب الخمر، فكذلك يرفع الحديث

الآثار المترتبة على ترك الواجب مضطراً، أو مكرهاً، أو ناسياً. بينما المحقق النائيني (قدّس سرّه) يقول أنّ حديث الرفع لا يشمل الأمور العدميّة، وإنّما يجري فقط في الأمور الوجوديّة إذا تَعَنُوت بواحدٍ من هذه العناوين، ومقتضى القاعده في المثال _____ بناءً على كلامه (قدّس سرّه) _____ أنّ الحديث لا- يشمل ذلك، ولا يرفع الآثار المترتبة على ترك صلاة العشاء مُكرهاً، أو مضطراً، بل تبقى الآثار المترتبة على ترك صلاة العشاء حتّى إذا تَعَنُوت بعنوان الاضطرار، أو الإكراه.

علّل المحقق النائيني (قدّس سرّه) هذا الشىء بهذا التعليل، كما موجود في تقريراته: (٢) بأنّ شأن الرفع هو تنزيل الموجود منزله المعدوم، وليس شأن الرفع تنزيل المعدوم منزله الموجود، باعتبار أنّ تنزيل المعدوم منزله الموجود يكون وضعاً لا رفعاً، وكأنّك تضع الوجود بدل العدم، وهذا وضع وليس رفعاً، وحيث أنّ الحديث ورد بعنوان الرفع، لا الوضع، وهو (قدّس سرّه) يرى أنّ الرفع والوضع متقابلان، فهذا التقابل بين الرفع والوضع، مع ورود الحديث بعنوان الرفع هو الذى يجبرنا على القول باختصاص الحديث بخصوص الأمور الوجوديّة، كما لو أنّ شخصاً شرب الخمر مضطراً، فأَنَّ شُرب الخمر أمر وجودى، فيشملة الحديث، ويرفعه، ومعنى يرفعه هو أنّه ينزّل الشىء الموجود _____ شرب الخمر فى المثال _____ منزله المعدوم، أى ينزّله منزله من لم يشرب الخمر، فهذا هو الرفع. أمّا تنزيل المعدوم الذى هو ترك، مثل الذى لم يصل صلاة العشاء مُكرهاً، أو مُضطراً؛ فرفع هذا الأمر المعدوم لا يكون إلاّ بوضع الموجود، يعنى يضع الوجود، ولو تشريعاً، هذا معنى تنزيل المعدوم منزله الموجود، وحيث أنّ رفع المعدوم يتضمّن الوضع؛ لأنّ رفع المعدوم يعنى تنزيل المعدوم منزله الموجود، وهذا معناه الوضع، فلا يشمل الحديث؛ لأنّ الحديث واردٌ بعنوان (الرفع) لا- الوضع؛ فحينئذٍ يختصّ الحديث بتنزيل الموجود منزله المعدوم، الذى هو معنى الرفع، فيختصّ بالأمور الوجوديّة، ولا يشمل الأمور العدميّة؛ لأنّ شموله لها يعنى أنّه سوف يتكفّل الوضع، والحال أنّ الحديث لا يتكفّل الوضع، وإنّما يتكفّل الرفع.

ص: ١٠٦

١- (١) فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٣٥٢.

٢- (٢) فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي الخراساني، ج ٣، ص ٣٥٣.

الخلاصه: أنّ الرفع دائماً يتّجه إلى الموجود، فيرفعه، بمعنى يجعله معدوماً. بينما معنى الرفع هو أنّ يضع الوجود للشئ الذى ليس له وجود، أى يجعله موجوداً، وعلى هذا الأساس فالرفع والوضع متقابلان عرفاً، وارتكازاً، والرفع غير الوضع، والوارد فى الحديث هو الرفع؛ فحينئذٍ لابدّ من اختصاص الحديث بخصوص الأفعال الصادره من المكلف التى تتعّنون بواحدٍ من هذه العناوين، والافعال هى أمور وجوديّة. أمّا ترك الفعل الواجب، وعدم صدوره من المكلف اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً، فهى أمور عدميّة، فلا يشملها الحديث، واشتهرت عنه (قدّس سرّه) العبارة المعروفة (أنّ حديث الرفع لا يتكفل الوضع؛ بل مفاده الرفع).

(١)

بعد بيان هذه المقدمه؛ حينئذٍ، بناءً على هذا الرأى، يقال فى مقام بيان الثمره فى المورد الأوّل: أنّ الثمره تظهر؛ لأنّه بناءً على الاحتمال الثالث الذى تبذل فيه العنايه فى جانب المرفوع، والذى مآله إلى الرفع الحقيقى للوجود التشريعى لهذه العناوين، بناءً على هذا الاحتمال، فإنّ الحديث سوف يشمل الأمور العدميّة، والأمور الوجوديّة؛ لأنّ الحديث حينئذٍ سوف يكون عامّاً، وكما يشمل الأمور الوجوديّة، فإنّه سوف يشمل الأمور العدميّة أيضاً، ولا مجال أصلاً لتخيّل اختصاص الحديث بالأمور الوجوديّة بناءً على الاحتمال الثالث، والسرّ فى ذلك هو أنّه كما أنّ الأمر الوجودى إذا صار موضوعاً للحكم الشرعى، يكون له وجود فى عالم التشريع، وعالم الاعتبار والجعل، فكذلك الأمر العدمى إذا صار موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعيّه، فإنّه أيضاً يكون له وجود فى عالم التشريع، ولا فرق بين الأمر الوجودى، وبين الأمر العدمى فى أنّ كلّاً منهما إذا صار موضوعاً للحكم الشرعى، فإنّه يكون له نحو وجودٍ يُسمّى بالوجود التشريعى. فإذا: الأمر الوجودى له وجود تشريعى، والأمر العدمى كذلك له وجود تشريعى أيضاً فى عالم التشريع؛ وحينئذٍ كما يتعلّق الرفع بالوجود التشريعى للأمر الوجودى، كذلك يتعلّق بالوجود التشريعى للأمر العدمى، ولا موجب لاحتمال أنّ الحديث يختصّ بخصوص رفع الأمور الوجوديّة فى عالم التشريع؛ لأنّه يرفع الوجود التشريعى رفعاً حقيقياً، وهذا شامل للأمور الوجوديّة، وللأمور العدميّة؛ لأنّ كلّاً منهما له وجود فى عالم التشريع، والحديث يدلّ على رفع هذا الوجود التشريعى للأمور الوجوديّة، وللأمور العدميّة. هذا إذا قلنا بالاحتمال الثالث.

ص: ١٠٧

وأما إذا قلنا بالاحتمال الثاني الذى مآله إلى الرفع التشريعى للوجود الحقيقى لهذه العناوين؛ فحينئذ يكون هناك مجال لما ذكره المحقق النائى (قدس سرّه) من ادعاء أنّ مقتضى التقابل بين الرفع وبين الوضع هو عدم شمول الحديث للأمور العدمية، باعتبار أنّ رفع الأمور العدمية يستبطن الوضع، أو هو بحسب الحقيقة يعنى الوضع، والحديث لا يتكفل الوضع، وإنما يتكفل الرفع، ومن هنا يكون هناك مجالاً لهذا الكلام، باعتبار أنّ المنظور فى الاحتمال الثانى هو الوجود الحقيقى الخارجى لهذه العناوين، وليس الوجود التشريعى؛ وحينئذ يقال: أنّ رفع هذا الوجود الحقيقى يختصّ بالأمور الوجودية؛ لأنه ينزل الشىء الذى له وجود حقيقى منزله المعدوم، وهذا رفع، وعلى القاعده، بينما عدم الشىء، أو ترك الشىء لا- يمكن أن يشمل الحديث؛ لأنّ رفع الترك يستبطن الوضع، وحديث الرفع لا- يتكفل الوضع، وإنما يتكفل الرفع، فيتوجه ما قاله المحقق النائى (قدس سرّه)؛ لأنّ النظر فى الاحتمال الثانى إلى عالم الخارج، وإلى الوجودات الحقيقية لهذه العناوين، لكنّ الأمور المعدومه التى لم تصدر من المكلف خارجاً، لا يشملها الحديث؛ لأنّ شمول الحديث لها يعنى تنزيلها منزله الموجود، وهذا وضع، لا رفع؛ وحينئذ تظهر الثمره فى هذا المورد. أمّا على الاحتمال الثالث فلا بدّ من تعميم الحديث للأمور الوجودية والأمور العدمية، ولا- مجال لتوهم الاختصاص بالأمور الوجودية؛ لأنّ المنظور هو الوجود التشريعى، وليس الوجود الحقيقى، وبلحاظ الوجود التشريعى لا فرق بين الأمر العدمى والأمر الوجودى.

لكنّ هذه الثمره المبدّعه تتوقف على تمامية المطلب الذى ذكره المحقق النائى (قدس سرّه)، وأما إذا قلنا بأنّ الحديث يشمل الأمور الوجودية، والأمور العدمية على كلا الاحتمالين، سواء قلنا بالاحتمال الثانى، أو قلنا بالاحتمال الثالث؛ فحينئذ لا تظهر تلك الثمره. أمّا شمول الحديث للأمور العدمية على الاحتمال الثالث فواضح جداً كما بيّنا. وأمّا شموله لها بناءً على الاحتمال الثانى، يعنى الرفع التشريعى لهذه العناوين، فأنّه لو سلّمنا ما يقول من أنّ الرفع عبارته عن تنزيل الموجود منزله المعدوم، فإذا أسند الرفع إلى المعدوم سوف يكون معنى الرفع هو تنزيل المعدوم منزله الموجود، وهو يقول أنّ هذا وضع لا- رفع، والحديث لا يتكفل الوضع، وإنما يتكفل الرفع، ومن هنا لا يكون الحديث شاملاً للأمور العدمية. هذا الكلام يمكن أن يلاحظ عليه بملاحظتين:

الملاحظه الأولى: أن هذا إنما يكون صحيحاً _____ بعد تسليم أن الرفع هو عبارته عن تنزيل الشيء الموجود منزله المعدوم _____ عندما يكون الغرض من تنزيل المعدوم منزله الموجود هو ترتيب آثار الموجود على المعدوم، فإذا كان هذا هو الغرض من التنزيل، فهذا يستلزم الوضع؛ لأنك ترتب آثار الموجود على شيء معدوم، فيستلزم الوضع، فيتمّ كلام الميرزا (قدّس سرّه). أما إذا كان الغرض من تنزيل المعدوم منزله الموجود ليس هو ترتيب آثار الموجود، وإنما نفى ترتب آثار المعدوم، يعني أن أثر المعدوم لا يترتب، فهذا ليس وضعاً، هذا تنزيل للمعدوم منزله الموجود لا لغرض ترتيب آثار الموجود على هذا المعدوم، وإنما فقط فقط لغرض نفى ترتب آثار المعدوم على هذا المعدوم المتعّنون بواحدٍ من العناوين المتقدّمة، ففي مثال ترك صلاة العشاء، يوجد أثر لترك صلاة العشاء، والأدلة تقول أن من ترك صلاة العشاء يجب عليه أن يصوم اليوم التالي، وهذا أثر لترك الصلاة، فعندما نقول بشمول الحديث لهذا، يعني تنزيل المعدوم الذي هو ترك الصلاة، منزله الموجود، فليس الغرض من ذلك هو أن ننزله منزله الموجود بحيث يكتسب الوجود، ونرتب عليه آثار الموجود، مثل عدم القضاء _____ مثلاً _____ فهو من آثار الصلاة، ومن يصلى صلاة العشاء؛ فحينئذٍ لا تجب عليه الإعادة ولا القضاء، فعدم القضاء، وعدم الإعادة من آثار أداء صلاة العشاء، ونحن لا نريد أن ننزل هذا المعدوم منزله الموجود حتى يثبت له الوجود، وعدم القضاء، وعدم الإعادة، وإنما الغرض فقط هو تنزيله منزله الموجود لنفى ترتب أثر المعدوم، بمعنى أن هذا المعدوم _____ ترك صلاة العشاء _____ إذا صدر لا عن إكراه، فإنه يترتب عليه أثر، وهو وجوب صوم اليوم التالي، أما إذا صدر مع الإكراه، فلا يترتب عليه ذلك الأثر، فننفي ترتب أثر المعدوم، فيكون الغرض من شمول حديث الرفع له هو نفى ترتب أثر المعدوم لتنزيل المعدوم منزله الموجود، وليس الغرض من تنزيل المعدوم منزله الموجود هو ترتيب آثار الموجود على المعدوم، فلو سلّمنا أن الرفع بمعنى التنزيل، نقول أن تنزيل المعدوم منزله الموجود كتنزيل الموجود منزله المعدوم، وأنّ كلاً منهما لا يستبطن الوضع، وإنما معناه الرفع؛ لأنّ الغرض من تنزيل المعدوم منزله الموجود هو نفى ترتب آثار المعدوم، لا- إثبات آثار الموجود. وعليه: كل منهما لا- يستبطن الوضع، فالمحذور الذي يبيّنه بالتفصيل ليس وارداً، وإنما كل منهما لا يستبطن الوضع، ويمكن أن يكون الرفع شاملاً له. هذا من جهه.

الملاحظه الثانيه: أنّ هذا الحديث إنّما يجرى إذا قلنا بأنّ الرفع التشريعي في الاحتمال الثاني يتعلّق بذات الفعل، ولكن يمكن أن نقول بأنّ الرفع التشريعي متعلّق بما اضطرّوا إليه، وما اضطرّوا إليه يشمل الأمور الوجوديه، ويشمل الأمور العدميه، فإنّ عنوان (ما اضطرّوا إليه) هو عنوان وجودي، وليس أمراً عدمياً، بل هو عنوان وجودي له مصداقان، فمره يضطرّ الإنسان إلى الفعل، ومره يضطرّ إلى الترك، فعبر بهذا العنوان الثبوتي الوجودي، وهذا هو المرفوع، ورفعته يكون بتنزيهه _____ كما يقول _____ منزله العدم، فيشمل الأمر الوجودي، ويشمل الأمر العدمي، لا أنّ نظر إلى ذات الفعل الذي يقع في الخارج حتّى نقول أنّ ذات الفعل مميّاً اضطرّوا إليه، فيجرى هذا الكلام من اختصاص الحديث بالأمور الوجوديه، وعدم شموله للأمور العدميه، أمّا إذا قلنا أنّ المرفوع هو عنوان (ما اضطرّوا إليه)، وعنوان (ما أكرهوا عليه) وهذا أمر ثبوتي وجودي، فيشمله الرفع بلا مسامحه، ولو بمعنى تنزيل الموجود منزله المعدوم، وليس أنّ ننزل (شرب الخمر) منزله العدم، وإنّما ننزل ما اضطرّوا إليه، هذا العنوان الثانوي منزله العدم، فإذا قلنا بذلك؛ فحينئذٍ لا محذور في شمول الحديث للأمور العدميه، والأمور الوجوديه. ومن هنا يظهر أنّ المورد الأوّل للثمره ليس تاماً بين الاحتمالين الثاني والثالث.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

المورد الثاني: الذي قيل بظهور الثمره بين الاحتمالين الثاني والثالث فيه، بشكلٍ عام، قالوا: أنّ الثمره تظهر بهذا الشكل:

بناءً على الاحتمال الثاني _____ الذي يلتزم بأنّ الرفع في الحديث الشريف هو رفع تشريعي للوجود الحقيقي لهذه العناوين _____ تثبت آثار وأحكام نقيض ما يضطرّ إليه المكلف، الأعمّ من الفعل، أو الترك، فإذا كان ما يضطرّ إليه المكلف هو الفعل، فتثبت آثار وأحكام نقيض الفعل، وإذا كان ما يضطرّ إليه المكلف هو الترك، فتثبت آثار وأحكام نقيض الترك، وهو الوجود.

ص: ١١٠

وأما على الاحتمال الثالث _____ الذي يؤمن بأنّ الرفع في الحديث الشريف هو رفع حقيقي للوجود التشريعي في هذه العناوين _____ فحينئذٍ لا تثبت آثار وأحكام نقيض ما اضطرّوا إليه، وإنّما فقط ترتفع آثاره وأحكامه.

توضيحه: يُمثل له بمثالٍ واضح: عندما يكون ما يضطرّ إليه المكلف هو الفعل، مثل (شرب الخمر) ولنفترض أنّ جواز الائتمام بالشخص مشروط بأنّ لا يشرب الخمر، يعني أنّ (عدم شرب الخمر) أخذ موضوعاً لجواز الائتمام؛ حينئذٍ لا إشكال في أنّ الاضطرار إلى شرب الخمر يرفع آثار شرب الخمر في حاله الاضطرار؛ إذ أنّ شرب الخمر له آثار، منها: الحرمة، والحدّ، والعقاب، فالحديث الشريف يقول عندما تشرب الخمر نسياناً، أو اضطراراً، فهذه الآثار المترتبه على شرب الخمر سوف ترتفع عنك. ولكنّ الكلام في أنّه هل تثبت أحكام وآثار نقيض ما اضطرّوا إليه المكلف، الذي هو شرب الخمر؟ فإنّ نقيض شرب الخمر هو عدم شرب الخمر، ومن آثاره جواز الائتمام، فهل أنّ حديث الرفع هنا كما يرفع آثار ما اضطرّوا إليه، هو يثبت آثار نقيضه؟ بمعنى أنّ

حديث الرفع كما يرفع الحرمة والعقاب والحدّ _____ التي هي آثار شرب الخمر _____ عن المضطر إلى شربه، فهل يثبت جواز الائتمام الذي هو من آثار ترك شرب الخمر؟ حينئذٍ يقال:

بناءً على الاحتمال الثاني، نلتزم بأنّ حديث الرفع عندما يشمل مورداً من هذه الموارد، فهو كما يرفع آثار ما يضطر إليه المكلف، فهو يثبت آثار نقيض ما يضطر إليه؛ لأنّ الاحتمال الثاني يقول أنّ الرفع رفع تشريعي تعديدي تنزيلي للوجود الحقيقي لهذه العناوين، وهذا يتضمّن ويستبطن تنزيل ما يضطر إليه المكلف منزله العدم، أو هو يعتبر ما يضطر إليه أمراً مرفوعاً. وعليه: يكون شرب الخمر الصادر عن الاضطراب مُنزلاً من قبل الشارع منزله عدم الشرب؛ وحينئذٍ تترتب كل آثار عدم الشرب على الشرب الصادر اضطراباً، وهذا هو معنى تنزيل الشارع للفعل منزله العدم، فتترتب آثار نقيض ما اضطّر إليه؛ لأنّ الشارع تعديداً، قال: أنّ هذا المكلف، وإنّ شرب الخمر، لكن بما أنّه شرّبه عن اضطرابٍ، فهو بمنزله من لم يشرب الخمر، أو قال: أنا اعتبره لم يشرب الخمر، وهذا معناه أنّ الآثار المترتبة على عدم شرب الخمر تثبت في المقام ببركه الحكومه.

فإذن: كما يمكن نفي الحدِّ، ونفي الحرمة عن هذا المكلف في هذا المثال، كذلك يثبت جواز الائتمام به، وإن شرب الخمر؛ لأنَّ الشارع نزل هذا الشرب الاضطراري منزله العدم، والترك.

وأما إذا قلنا بالاحتمال الثالث: فلا يمكن إثبات هذا الأمر، وإنما فقط يمكن نفي الآثار المترتبة على ما اضطر إليه؛ لأنَّ الاحتمال الثالث يقول: أنَّ الرفع رفع حقيقي، لكن للوجود التشريعي لهذه العناوين، يعني ما تضطر إليه، كشرب الخمر _____ مثلاً _____ ليس له وجود في عالم التشريع، ولم يقع موضوعاً لحكم شرعي، بمعنى أنَّه لم يقع موضوعاً للحرمة كما هو الحال في حالة التعمد والاختيار، وكذلك لم يقع موضوعاً للحدِّ، أو أيَّ شيءٍ آخر ممَّا يترتب على شرب الخمر، وأما أثبات آثار نقيض ما تضطر إليه، فحديث الرفع لا يتكفل ذلك، وإنما هو فقط رفع حقيقي للوجود التشريعي لهذه العناوين، وهذا لا يُفهم منه أكثر من عدم وقوع ما يضطر إليه المكلف موضوعاً للأحكام الشرعية التي وقع الفعل الصادر عن الاختيار موضوعاً لها، وأما إثبات أحكام نقيض ما اضطر إليه المكلف، فحديث الرفع لا يتكفله.

هذه هي الثمرة التي تظهر بين الاحتمال الثاني، والاحتمال الثالث، وهي ثمره مهمته؛ لأنَّه على الاحتمال الثاني يمكن إثبات آثار نقيض ما يضطر إليه المكلف، أما على الاحتمال الثالث، فلا يمكن ذلك.

بعض تطبيقات المورد الثاني

وهي المسألة المهمّة المعروفة التي قد تحصل للمكلف، وهي أنَّه في بعض العبادات قد يضطر المكلف إلى ترك جزءٍ معتبرٍ في العبادة، أو يضطر إلى ترك شرطٍ معتبرٍ في العبادة، كما إذا اضطر إلى ترك السورة في الصلاة، أو اضطر إلى ترك الاستقبال في الصلاة، أو ترك الطهارة المعتبرة في الصلاة. وهذا من قبيل المثال السابق، ولكنهما يختلفان في أنَّه هناك اضطر إلى فعلٍ، بينما هنا اضطرَّ إلى تركٍ، فقط هذا الفرق بينهما، وإلاّ- نفس المثال السابق _____ شرب الخمر _____ يمكن تطبيقه في المقام، فيقال: بأنَّ هذا المكلف اضطر إلى ترك السورة، وترك السورة له آثار شرعيّة وقعت موضوعاً للحرمة، ولا إشكال على كلا الاحتمالين، أنَّ هذه الحرمة ترتفع عندما يضطر المكلف إلى ترك السورة. وبعبارة أكثر وضوحاً: ترك السورة في حال الاختيار وقع موضوعاً للحرمة؛ إذ يحرم على المكلف ترك السورة بلا- إشكال، أو بتعبيرٍ آخر: يجب على المكلف في حال الاختيار أن يأتي بالصلاة مع السورة، فترك السورة وقع موضوعاً للحرمة، الذي هو عبارة أخرى عن وجوب الإتيان بالمجموع المركب. هذا الترك الذي وقع موضوعاً للحرمة، عندما يصدر عن اضطرارٍ ترتفع عنه الحرمة، أي، أنَّ الحرمة المترتبة على ترك السورة في حال الاختيار، سوف ترتفع إذا كان ترك السورة عن اضطرار، فلا- يكون حراماً، ووجوب الصلاة مع السورة، أي، المجموع المركب من سائر الأجزاء وهذا الجزء، أيضاً يرتفع في حال الاضطرار. وكذلك في حاله الإفطار في شهر رمضان؛ إذ لا إشكال في أنَّه حرام، وقد وقع موضوعاً للحرمة، إذا صدر عن اختيارٍ، أما إذا صدر عن اضطرارٍ، أو إكراهٍ؛ فحينئذٍ ترتفع عنه الحرمة. هذا على كلا الاحتمالين _____ الاحتمال الثاني، والاحتمال الثالث _____ يكون في محل الكلام نظير الحرمة في المثال السابق _____ شرب المسكر _____ حيث قلنا هناك بارتفاع الحرمة، والحدِّ عنه إذا صدر عن اضطرار، هنا أيضاً يقال بأنَّ الحرمة ترتفع، ويرتفع وجوب أداء الصلاة مع السورة، وترتفع حرمة ترك السورة على كلا الاحتمالين، لكنَّ الكلام في أنَّ هذا المكلف المضطر إلى ترك السورة، هل يجب عليه الإتيان بالباقي؟ وإذا جاء بباقي الأجزاء، فهل تصحَّ صلاته، ولا يجب عليه القضاء؟ هنا محل الكلام، وهنا تظهر الثمرة بين القولين، فهل يمكن إثبات وجوب الإتيان بالباقي؟ وهل يمكن إثبات صحَّه ما جاء به من

الباقى، يعنى لو صلّى من دون سوره؟ وهنا لا بدّ أن يكون الكلام بمقتضى القواعد، وليس بلحاظ الدليل الخاص، وإلاّ، بلحاظ الدليل الخاص لا إشكال فى قيام الأدلّه على وجوب الإتيان بالباقي؛ لأنّ الصلاه لا تُترك بحالٍ من الأحوال. فالكلام ليس بلحاظ الأدلّه الخاصّه، وإنّما الكلام بلحاظ حديث الرفع من حيث إمكان التمسك به لإثبات وجوب الإتيان بالباقي، وصحّه الباقي لو جاء به.

ص: ١١٢

قالوا أنّ هذا أيضاً يبتنى على ما يُختار من الاحتمالين الثانى والثالث، فإن قلنا بالاحتمال الثانى، أمكن إثبات وجوب الإتيان بالباقي، وتصحيح الصلاة عند الإتيان بالباقي؛ لأنّ الاحتمال الثانى يعنى الرفع التشريعى للوجوب الحقيقى لهذه العناوين، وقد قلنا أنّ هذا يستبطن تنزيل ما يضطر إليه المكلف منزله العدم، أو اعتباره معدوماً، ومرفوعاً، فهذا كما طبّقناه على شرب الخمر المضطر إليه فى المثال السابق لإثبات أحكام وآثار نقيض شرب الخمر _____ الذى هو ترك شرب الخمر _____ وهو جواز الائتمام، فهنا أيضاً نطبّقه فى الفرض الذى هو ترك السوره عن اضطرارٍ، فشمول الحديث له يعنى التعمّد بالإتيان بالسوره، يعنى تنزيل ترك السوره منزله الإتيان بها، أو اعتبار التارك للسوره عن اضطرارٍ، كأنه جاء بها، وتنزيل الترك منزله الفعل، فكما أنّنا فى المثال السابق نزلنا الفعل منزله العدم، أو اعتباره معدوماً، فهنا أيضاً نريد أنّ نطبّقه، لكنّ نطبّقه على الترك، أى ترك السوره عن اضطرارٍ، وليس على الفعل، فحديث الرفع على الاحتمال الثانى ينزل ما تضطر إليه منزله العدم، فإذا اضطررت إلى الفعل، فأنه ينزله منزله الترك، أما إذا اضطررت إلى الترك، أى اضطررت إلى ترك السوره، فأنه ينزله منزله الفعل، فكأنه ينزله منزله الإتيان بالسوره، ويترتب على ذلك وجوب الإتيان بالفعل، وصحّحه الصلاة لو جاء بالباقي من دون السوره، على القاعده بلا حاجه إلى دليلٍ خاصٍ. هذا على الاحتمال الثانى.

وأما إذا قلنا بالاحتمال الثالث؛ فحينئذٍ يكون من الصعب جداً إثبات صحّحه الصلاة على القاعده، ووجوب الإتيان بالباقي، فلا بدّ من التماس دليلٍ خاصٍ لذلك؛ لأنّ الاحتمال الثالث يعنى الرفع الحقيقى للوجود التشريعى، يعنى أنّ أى شىء تضطر إليه لن يقع موضوعاً لحكم شرعى، يعنى أنّ الأحكام المترتبة على ترك الجزء فى حال الاختيار تنتفى عندما يترك المكلف الجزء عن اضطرارٍ، أو إكراهٍ، فتنتفى هذه الآثار. فالمكلف عند الاختيار يحرم عليه ترك السوره، ويجب عليه الإتيان بالصلاه مع السوره، وهذه الآثار ترتفع عندما يضطر إلى ترك الجزء، فلا يكون قد ارتكب الحرام، ولا يُخاطب بأنّه يجب عليك الصلاه مع السوره. وأما إثبات وجوب الإتيان بالباقي، وإثبات صحّحه لو جاء به، فهذا ما لا يتكفّله حديث الرفع بناءً على الاحتمال الثالث، وإنّما هو فقط يرفع الوجوب التشريعى لما يضطر إليه المكلف، وليس أكثر من ذلك، وليس فيه تنزيل ما تضطر إليه منزله العدم، وليس فيه اعتبار المضطر إليه منزله عدم الأمر المضطر إليه، حتّى يستفاد منه ترتيب صحّحه الصلاة، أو وجوب الإتيان بالباقي. وهذه الثمره المهمه تظهر فى باب العبادات. فما يُختار من هذين الاحتمالين يترتب عليه هذا الأثر، وهذه الثمره فى هذه الأمثله، الاضطرار إلى شرب الخمر، والاضطرار إلى ترك جزء العباده، أو ترك شرطها بلا فرقٍ بينهما.

قد يُطرح إشكال في المقام: حيث يُدعى في مقابل هذا أنه حتى على الاحتمال الثالث يمكن إثبات آثار نقيض ما يضطر إليه المكلف، فإذا اضطر إلى ترك الجزء، تثبت آثار الإتيان بالجزء، التي هي صحه الصلاة الفاقده للسوره عن اضطرار، وهذا يمكن إثباته بأن يقال: يوجد لدينا عناوين متعدده، حيث يوجد لدينا عنوان وجوب السوره، لكنّه وجوب ضمنى فى ضمن المجموع؛ لأنّ كل جزء يتعلّق به وجوب ضمنى فى ضمن المجموع. ويوجد لدينا عنوان جزئيه السوره للصلاه، وهذا أيضاً حكم من الأحكام الشرعيّه، لكنّه حكم وضعى، وليس حكماً تكليفيّاً. ويوجد عنوان مُبطلّيه ترك السوره للصلاه، وهذا أيضاً حكم شرعى، ولكنّه حكم وضعى، وليس حكماً تكليفيّاً، فيقال: بأنّ الوجوب الضمنى للسوره، وجزئيه السوره للصلاه، ومُبطلّيه ترك السوره للصلاه، هذه أحكام شرعيّه ترتفع فى حال صدور الترك اضطراراً، فالترك عندما يصدر من المكلف فى حال الاختيار يقع موضوعاً للوجوب، ويقع موضوعاً للحرمه، يعنى ترك السوره فى حال الاختيار حرام ومُبطل للصلاه، ومحكوم بالجزئيه، بمعنى أنّ السوره هى جزء من الصلاه حتى فى حال تركها عمداً، واختياراً، فهناك جمله من الآثار تترتب على ترك السوره، ولكنّ هذه الآثار والأحكام ترتفع عندما يترك المكلف السوره عن اضطرار، وواحد من هذه الأمور التى ترتفع هى الجزئيه، فجزئيه السوره بالنسبه إلى الصلاه ثابتة فى حال الاختيار، ولكنّ هذه الجزئيه ترتفع فى حال الاضطرار، بمعنى أنّ السوره ليست جزءاً فى حال الاضطرار. وهكذا المُبطلّيه، فترك السوره مبطل فى حال الاختيار، لكنّ ترك السوره فى حال الاضطرار ليس مبطلًا، وكون السوره ليست جزءاً فى حال الاضطرار، يعنى أنّ الصلاه تصحّ بدونها، يعنى أنّ المركب سوف لن يتألف من المجموع المركب من السوره وغيرها، وإنّما يتألف من المجموع المركب من غير السوره، وقد جاء به المكلف، ولازم رفع الجزئيه فى حال الاضطرار، هو صحه الباقي، ولازم رفع مُبطلّيه ترك السوره فى حال الاضطرار هو صحه الباقي. فإذا: يمكن إثبات صحه الباقي استناداً إلى حديث الرفع حتى على الاحتمال الثالث الذى يقول أنّ حديث الرفع يرفع فقط آثار ما يضطر إليه المكلف، فحتى على الاحتمال الثالث الذى يبنى على أنه لا تثبت آثار نقيض ما يضطر إليه المكلف، وإنّما فقط ترتفع آثار ما يضطر إليه المكلف.

هذا المستشكل يقول: بأن ما يضطر إليه المكلف في المقام هو ترك السوره، وترك السوره يقع موضوعاً لآثار شرعيه، من قبيل جزئيه السوره، ومبطلية تركها، فمن آثار ترك السوره في حال الاختيار هو جزئيه السوره بالنسبه للصلاه، فترفع هذه الجزئيه في حال الاضطرار، ومن آثار ترك السوره في حال الاختيار هو مبطليته للصلاه، فإذا صدر ترك السوره عن اضطرار؛ فحينئذ ترتفع المبطلية حتى على الاحتمال الثالث، بلا حاجه لأن يقال أن الحديث يستبطن إثبات آثار نقيض ما يضطر إليه المكلف.

فإذن: يمكن إثبات صحه الصلاه التي يترك المكلف السوره فيها عن اضطرار، تمسكاً بالحديث الشريف بلا حاجه إلى دليل خاص.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

كان الكلام في المورد الثاني، في الثمره بين الاحتمالين الثاني والثالث، وتطبيق ذلك على مسأله ترك السوره اضطراراً، أو نسياناً، أو إكراهاً، أو ترك شرط، أو جزء في العباده، وأنه هل يمكن الاستفاده من الحديث الشريف، وتطبيقه على هذا المورد، والخروج بنتيجته وجوب الإتيان بالباقي، وصحته فيما لوجاء به المكلف من دون ذلك الشرط، أو الجزء؟ وتبين أنه يمكن بيان الثمره في هذا المورد أيضاً. فقط نشير إلى أن تطبيق الثمره على مسأله ترك الجزء، أو الشرط في العباده هو في الحقيقه موقوف على تسليم شمول الحديث للأمر العدميه، وعدم اختصاصه بالأمر الوجوديه، وقد تقدّم بحثه سابقاً، وتبين أن الحديث شامل للأمر الوجوديه والعدميه.

حينئذ يمكن أن تُطرح الثمره في المقام بهذا الشكل: بناءً على الاحتمال الثاني لا بد أن نلتزم بوجوب الإتيان بالباقي، وبصحته فيما لوجاء به؛ لأنّ الشارع _____ على الاحتمال الثاني _____ يُنزل المعدوم منزله الموجود، يعنى يُنزل ترك السوره منزله الإتيان بها، فيكون حاكماً على أدله الأحكام الأوليه، ويثبت أن ما جاء به يقع صحيحاً؛ لأنه جاء بالسوره تعديداً، وتنزيلاً. بينما لا يمكن ذلك على الاحتمال الثالث؛ لأننا لا نستفيد من الاحتمال الثالث إلا رفع الآثار والأحكام المترتبه على ما اضطر إليه، وما أكره عليه، وما نساه، فقط هذه الأحكام هي التي تُرفع، ولا يتضمّن الحديث حينئذ إثبات أحكام وآثار نقيض ما اضطر إليه.

ص: ١١٥

لكن قد يُدعى: بأنه حتى على الاحتمال الثالث يمكن تصحيح الصلاه من دون ذلك الجزء، أو الشرط الذي تركه اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً، وذلك بأن يُدعى أن المكلف إذا ترك السوره في الصلاه فقد ترك جزءاً؛ لأنّ الشارع حكم بجزئيه السوره من الصلاه، سواء تركها المكلف، أو جاء بها. وحكم بأن ترك السوره مبطل للصلاه، وهذا الحكم بجزئيه السوره، أو الحكم بمبطلية ترك السوره للصلاه يرتفع عند ترك السوره اضطراراً، باعتباره من آثار ترك السوره في الصلاه، بلا حاجه إلى إثبات أحكام وآثار نقيض ما اضطر إليه. فكما أن المكلف إذا ترك السوره اضطراراً، فإنّ الحرمة ترتفع، ولا يكون قد ارتكب حراماً إذا تركها اضطراراً، ووجوب الإتيان بالمرتب من السوره وغيرها أيضاً يرتفع إذا تركها اضطراراً، وكذلك مبطلية الترك، فهي

أيضاً من آثار ترك السوره، فالحديث الشريف حتى على الاحتمال الثالث هو يصلح لرفع آثار وأحكام ما اضطر إليه، وما اضطر إليه هو ترك السوره، فترتفع أحكام ترك السوره، ومعنى ارتفاع أحكام ترك السوره هو ارتفاع المبطلية، وارتفاع المبطلية يعنى أن ترك السوره فى حال الاضطرار ليس مبطلاً، وهذا يعنى أن الصلاه التى يأتى بها من دون ذلك الجزء الذى اضطر إلى تركه سوف تقع صحيحه، يعنى أن ترك هذا الجزء، أو الشرط ليس مبطلاً، وليس جزءاً فى حال الاضطرار.

أجابوا عن هذا الإشكال: بأن هذا الكلام ليس تاماً، والسرّ فى ذلك هو أن كل هذه العناوين، عنوان الجزئيه، وعنوان المبطلية، أو لو تصوّرنا عنواناً آخر؛ بل حتى لو فرضنا أن المرتفع _____ كما فى كلماتهم _____ هو الوجوب الضمنى للسوره، أى يمكن الاتيان بالباقي؛ لأنّ معناه أنّ السوره فى حال الاضطرار ليست جزءاً، وليست واجبه وجوباً ضمناً فى حال الاضطرار، كل هذه الأمور هى فى الحقيقه مرتبطه، ومرهونه بوجود أمر بالمركب؛ لأنّ الجزئيه حكم وضعى يُنتزع من الأمر بالمركب، ومبطلية الترك أيضاً هى حكم وضعى يُنتزع من الأمر بالمركب، وكذلك الوجوب الضمنى للجزء، فهو أيضاً يُنتزع من الأمر بالمركب، وتابع للوجوب المتعلق بالمركب، فنحن إنّما نعرف أنّ هناك وجوباً ضمناً يتعلّق بالركوع من وجود أمر متعلّق بالمجموع المركب من الركوع، ومن سائر الأجزاء، فيقال أنّ الركوع واجب وجوباً ضمناً، والسوره واجبه وجوباً ضمناً، والوجوب الضمنى ليس له استقلاله، وإنّما هو يتبع الأمر بالمركب من الأجزاء، وهكذا جزئيه السوره، فأنّنا ننتزعها من الأمر بالمركب، وكذلك ننتزع مبطلية ترك السوره من الأمر بالمركب من السوره وغيرها، فإذن: هى تابعه لمنشأ انتزاعها، فإذا فرضنا أنّ منشأ انتزاعها ارتفع، باعتبار الاضطرار؛ لأنّه مع الاضطرار إلى ترك السوره، لا إشكال فى عدم حرمة تركها حينئذٍ، فالحرمة ترتفع، وعدم حرمة الترك يعنى أنّه ليس هناك أمر بالمجموع المركب من السوره وغيرها؛ إذ لا يعقل أنّ يكون هناك أمر بالمجموع المركب من السوره التى هو مضطر إلى تركها، أو مكره على تركها، ومن سائر الأجزاء. إذن: الأمر بالمركب من السوره وغيرها يسقط، ويرتفع بالاضطرار، وحرمة ترك السوره أيضاً ترتفع بالاضطرار، وبالإكراه، وبالنسيان، وبسائر العناوين الأخرى، فإذا ارتفع وجوب الإتيان بالمركب من السوره وغيرها؛ فحينئذٍ لا تكون هناك جزئيه، ولا تكون هناك شرطيه، ولا يكون هناك وجوب ضمنى حتى يقال بأنّ حديث الرفع يرفع هذه الأمور.

وبعبارة أخرى: أنّ الذى يرتفع بالاضطرار إلى ترك السورة هو عبارة عن الوجوب المتعلق بالمجموع المركب من السورة وغيرها، فإذا ارتفع؛ فحينئذٍ لا يوجد منشأ لانتزاع جزئيه السورة، ولا يوجد منشأ لانتزاع مبطليته تركها، حتى نقول بأنّ الحديث يجرى فى الصلاة التى يضطر إلى ترك السورة فيها لرفع الجزئيه، ولرفع مبطليته الترك، ولرفع الوجوب الضمنى للسورة، هذا لا معنى له، ولا يصح؛ لأنّه بمجرد الاضطرار إلى ترك السورة يشمله الحديث بلا إشكال على كل الاحتمالات، ويرفع عنه حرمه ترك السورة، وعدم حرمه ترك السورة يعنى عدم وجود أمرٍ بالمركب من السورة ومن غيرها. فإذن: لا أمر بالمركب، وإذا لم يكن هناك أمر بالمركب؛ فلا يوجد منشأ لانتزاع الجزئيه، كى نقول أنّ السورة فى حال الاضطرار هى جزء، ونريد أنّ نرفع هذه الجزئيه بحديث الرفع. أو نقول أنّ ترك السورة فى حال الاضطرار مبطل للصلاه، ونريد أنّ نرفع هذه المبطليته بحديث الرفع، فهذا إنّما يكون عندما يكون هناك أمر بالمجموع المركب من السورة ومن غيرها، بينما بعد الاضطرار وشمول الحديث لترك السورة يرتفع هذا الأمر بالمجموع المركب، فلا تبقى جزئيه، ولا تبقى مبطليته، ولا يبقى وجوب ضمنى للسورة فى الصلاه.

ومن هنا يتبين: أنّ ما تقدّم سابقاً هو الصحيح، وهو أنّ الثمره تظهر فى المورد الثانى. وخلاصه الثمره هى:

أنّه على الاحتمال الثانى يمكن ترتيب آثار وأحكام نقيض ما اضطر إليه، ففى مثال جواز الائتمام يمكن إثبات جواز الائتمام عندما يضطر المكلف إلى شرب الخمر. بينما على الاحتمال الثالث لا يمكن إثبات جواز الائتمام. وتطبق نفس الفكره على مسأله ترك الجزء، أو ترك الشرط فى الصلاه، فعلى الاحتمال الثانى يمكن تصحيح الصلاه، بينما لا يمكن تصحيحها على الاحتمال الثالث. هذا بناءً على شمول الحديث للأمر العدميه كما يشمل الأمور الوجوديه، وهو الصحيح على ما تقدّم. هذا كلّ فى المقام الأوّل الذى هو بيان الثمره بين هذه الاحتمالات الثلاثه.

المقام الثانى: تشخيص أى هذه الاحتمالات الثلاثة هو الصحيح، والأقرب؟ فالاحتمال الأول هو احتمال التقدير، والاحتمال الثانى هو أن تكون العناية فى جانب الرفع دون المرفوع، والاحتمال الثالث هو أن تكون العناية فى جانب المرفوع دون الرفع. فأى هذه الاحتمالات هو الأقرب؟

الذى يبدو أن الاحتمالين الثانى والثالث أقرب من الاحتمال الأول الذى هو احتمال التقدير، وذلك تمسكاً بأصالة عدم التقدير، باعتبار أننا عندما نشك فى التقدير، فالأصل هو عدم التقدير. وفى المقام أسند الرفع إلى هذه الأمور، والاحتمال الأول يقول أن الرفع قد أسند إلى محذوف مقدر، وهذا خلاف الظاهر، ويحتاج إلى دليل، أو قرينه. فأصالة عدم التقدير تقتضى استبعاد الاحتمال الأول الذى هو احتمال التقدير، دون الاحتمالين الثانى والثالث، باعتبار أن الاحتمالين الثانى والثالث ليس فيهما تقدير. نعم، فيهما إعمال عناية فى الرفع، أو إعمال عناية فى المرفوع، لكن ليس فيهما تقدير. فإذن: عندما تجرى أصالة عدم التقدير، فأنها تكون فى صالح الاحتمالين الثانى والثالث فى مقابل الاحتمال الأول.

حينئذٍ قد يُعترض: بأنه كما أن التقدير خلاف الظاهر، وخلاف أصالة عدم التقدير، فكذلك الاحتمالين الثانى والثالث أيضاً هما خلاف الظاهر، أو بعبارة أكثر وضوحاً: هو خلاف أصالة الظهور، فيحصل تعارض بين أصليين؛ لأنه فى كلا الاحتمالين أعملنا عناية، إمّا فى الرفع، بأن نحمله على الرفع التشريعى، التنزيلى، التعبدى، وإمّا فى المرفوع، بأن نحمل العناوين لا على وجوداتها الحقيقية، وإنما على وجوداتها التشريعية. إذن: العناية موجوده فى الاحتمالين الثانى والثالث، والعناية خلاف الظاهر، حيث أن لدينا رفع أسند لهذه الأمور المذكوره فى الحديث الشريف، والظهور الأولى لهذا الرفع هو أنه رفع حقيقى أسند إلى وجود حقيقى، بينما فى الاحتمال الثانى نحن تصرّفنا فى الرفع، فقلنا أن الرفع هو رفع تشريعى وليس رفعاً حقيقياً، أمّا فى الاحتمال الثالث فقد تصرّفنا فى المرفوع، فقلنا بأن الوجود الذى أسند إليه الرفع ليس هو الوجود الحقيقى، وإنما هو الوجود التشريعى، وكلا التصرفين خلاف الظاهر، فنستطيع أن نقول أن الاحتمالين الثانى والثالث على خلاف أصالة الظهور، كما أن الاحتمال الأول على خلاف أصالة عدم التقدير. إذن: بالنتيجة سوف يقع هناك تنافٍ بين أصالة عدم التقدير التى تقتضى استبعاد الاحتمال الأول، وتعيين أحد الاحتمالين الثانى والثالث، وبين أصالة الظهور التى تقتضى استبعاد الاحتمالين الثانى والثالث. وبعبارة أكثر وضوحاً: أن كل هذه الاحتمالات الثلاثة هى خلاف الظهور.

وجواب هذا الاعتراض هو: أنّ هذا كلام متين وصحيح، لكنّ عندما يصدر الكلام من متكلّم عادي، أي غير الشارع، ولا يُعمل مولويته، وسلطنته التشريعيّة عندما يتكلّم بهذا الكلام؛ حينئذٍ يكون هذا الكلام صحيحاً، وتكون كل هذه الاحتمالات فيها مخالفه للظهور، فالتقدير خلاف الظاهر عندما يصدر من إنسان عادي، وإعمال العناية في الرفع بحمله على الرفع التشريعي، أو في المرفوع بحمله على الوجود التشريعي أيضاً خلاف الظاهر، فيصحّ هذا الكلام. لكنّ المفروض في محل كلامنا أنّ حديث الرفع صدر من شارع بما هو شارع؛ فحينئذٍ حمل الرفع على الرفع التشريعي ليس مخالفاً للظهور، وحمل المرفوع على الوجود التشريعي عندما يصدر هذا الكلام من الشارع نفسه بما هو شارع، أيضاً ليس فيه مخالفه للظهور، ولو تنزّلنا، فأنا نقول ليست مخالفته للظهور كمخالفه التقدير للظهور، حتّى لو صدر من المشرّع، فالتقدير خلاف الظاهر في كل كلام، سواء صدر من مشرّع، أو من غير مشرّع، بينما إعمال العناية في الرفع بأنّ يقال أنّ الشارع عندما تكلم بما هو شارع، فإنّه رفع هذه الأمور رفعاً تشريعياً، هذا ليس فيه مخالفه للظاهر، أو لا- أقل أنّ مخالفته للظاهر ليست كمخالفه حمل الكلام على وجود أمر محذوفٍ ومقدّر، فمن هنا يصحّ أن يقال بأنّ استبعاد الاحتمال الأوّل في مقابل الاحتمالين الثاني والثالث يمكن أن يُستند فيه إلى أصله عدم التقدير، والاحتمالين الأخيرين فيهما مخالفه للظهور، لكنّها ليست كمخالفه افتراض التقدير؛ ولذا فإنّ أصله عدم التقدير تجرى في المقام، ولا- تُعارض بأصله الظهور، ونتيجة هذا أنّنا عندما نوازن بين هذه الاحتمالات الثلاثة فإنّ الاحتمالين الأخيرين يكونان أظهر، وأرجح من الاحتمال الأوّل.

ومن جهة أخرى: الموازنه بين الاحتمالين الثاني والثالث تقتضى ترجيح الاحتمال الثالث على الاحتمال الثاني، وظاهر المحقق النائيني، والسيد الخوئي (قدّس سرهما) هو الاحتمال الثالث، وإنّ كانت تعابيرهم فيها تشويش، وفيها ما يظهر منه اختيار الاحتمال الثاني، حيث توجد تعبيرات في كلمات المحقق النائيني، والسيد الخوئي (قدّس سرهما) في الرفع التشريعي، فقد يقال بأنهما يقولان بالاحتمال الثاني، وليس بالاحتمال الثالث، لكن يبدو أنّهما يقولان بالاحتمال الثالث، ويمكن أن يُجعل دليلاً على ذلك هو ما تقدّم في المسألة السابقة في المورد الثاني من الثمرة، حيث أنّهما اتفقا على أنّه لا يمكن التمسك بحديث الرفع لإثبات صحّه الإتيان بالباقي في مسأله الاضطرار إلى ترك الجزء، حيث قالوا أنّ حديث الرفع لا يمكن التمسك به لإثبات ذلك، ولا بدّ من التماس أدلّه أخرى لإثبات صحّه الباقي، وهذا معناه واضح بناءً على ما تقدّم في أنّهما بينان على الاحتمال الثالث؛ إذ أنّه بناءً على الاحتمال الثاني يمكن التمسك بالحديث الشريف لإثبات صحّه الإتيان بالباقي، على ضوء ما تقدّم سابقاً من أنّ الشارع إمّا أن يُنزّل المعدوم منزله الموجود، أو يعتبر المعدوم موجوداً، على كلا التقديرين يكون ترك السوره في حال الاضطرار، إمّا مُنزلاً منزله الإتيان بها، أو أنّ الشارع يعتبره إتياناً بالسوره، فتصحّ الصلاه من دونها.

فإذن: لانزم البناء على الاحتمال الثانى هو أنه لا يمكن تصحيح الإتيان بالباقي من دون السوره التى اضطرَّ إلى تركها. بينما هم يتفقون على أنه لا يمكن التمسك بالحديث لإثبات صحه الباقي.

أقول: يمكن أن يُجعل هذا قرينه على أنهم يختارون الاحتمال الثالث، لا الاحتمال الثانى. على كل حال، سواء كانوا يختارون الاحتمال الثانى، أو الثالث. الدليل على أرجحيه الاحتمال الثالث على الاحتمال الثانى هو أنه على الاحتمال الثانى لا يمكن تطبيق الرفع بهذا التفسير الموجود فى الاحتمال الثانى على جميع الفقرات المذكوره فى حديث الرفع بمعنى واحد، بينما على الحديث الثالث يمكن تطبيق الحديث على جميع الفقرات، وهذا يُشكّل نقطه قوه للاحتمال الثالث فى مقابل الاحتمال الثانى. أما أنه لا يمكن تطبيق الرفع بهذا المعنى على الاحتمال الثانى على جميع الفقرات، فقد تقدّمت الإشاره إلى أنه يمكن تطبيق فكره الرفع التشريعى للوجود الحقيقى على فقره (ما اضطروا إليه)، وفقره (ما أكرهوا عليه) والفقرات الأخرى أيضاً، إلا أنه من الصعب تطبيقه على فقره (ما لا يطيقون)؛ لأنّ الاحتمال الثانى الذى معناه الرفع التشريعى للوجود الحقيقى لهذه الفقرات يتوقّف على ثبوت وجود حقيقى خارجى للشىء حتّى يرفعه الشارع رفعاً تشريعياً، بالضبط كالرفع الحقيقى للوجود الحقيقى؛ ففى الرفع الحقيقى لا يُعقل أن يُرفع الشىء حقيقه من دون افتراض وجود حقيقى له، فلا بدّ من افتراض ثبوت وجود حقيقى خارجى للشىء، حتّى يتوجّه إليه الرفع الحقيقى فيرفعه، والرفع التشريعى تماماً كالرفع الحقيقى، يتوقّف على ثبوت وجود حقيقى خارجى للشىء، وهذا المعنى يمكن تطبيقه على فقره (ما اضطروا إليه)، حيث أنّ له وجود حقيقى خارجى، فيُعقل أنّ يكون المكلف قد شرب الخمر اضطراراً، وترك السوره فى الصلاه اضطراراً، فيتوجّه إليه الرفع، فيرفعه تشريعاً. أمّا فى فقره (ما لا يطيقون) فهو يستبطن عدم صدور الفعل من المكلف، وعدم تحقق الوجود الخارجى لما لا يطيقون؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف لا يطيقه، أى هو غير قادر على ذلك الفعل، فيستبطن ذلك. وهكذا النسيان أيضاً هو من هذا القبيل إذا كان المقصود به هو الفعل المنسى، فلا وجود له فى الخارج؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف قد نسيه، ولم يأت به. إذن: ليس هناك وجود حقيقى خارجى لما لا يطيقون، حتّى نقول أنّ الرفع هو رفع تشريعى للوجود الحقيقى، وهكذا النسيان إذا أريد به المنسى فى الخارج، لا وجود له. فمن هنا يكون من الصعب تطبيق هذه الفكره على كل الفقرات، بناءً على الاحتمال الثانى، فلا بدّ أن نطبّق هذه الفكره على بعض الفقرات دون البعض الآخر، وهذا خلاف الظاهر. بينما على الاحتمال الثالث يمكن تطبيقه على كل الفقرات بما فيها فقره (ما لا يطيقون)؛ لأنّ الاحتمال الثالث يقول أنّ الرفع هو رفع حقيقى للوجود التشريعى للشىء، فما لا يطيقون لا وجود له فى عالم التشريع، فالذى يُرفع هو الوجود التشريعى للشىء، وليس الوجود الحقيقى الخارجى له، فهذا الوجود التشريعى يرفعه الشارع حقيقه، بمعنى أنّ الشارع لا يجعله موضوعاً لأحكامه، فلا يجعل الشارع (ما لا يطيقون) موضوعاً لحكمه، وما اضطروا إليه أيضاً لا يجعله موضوعاً لحكمه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

أنهينا الكلام عن الأمر الأول في ما يُسمّى بفقهِ الحديث.

الأمر الثاني: هناك كلام يجرى بينهم في أنّ مفهوم الرفع، ومفهوم الدفع، هل هما بمعنى واحد، أو أنّهما يختلفان مفهومًا؟ المعروف والمشهور هو تغاير المفهومين، أي أنّ الدفع له مفهوم، والرفع له مفهوم آخر.

قالوا: أنّ الرفع يُراد به إزالة الشيء الثابت. أو بعبارة أخرى: إعدام الشيء الموجود. أمّا الدفع، فيُراد به منع المقتضى من تأثيره في المقتضى. أو بعبارة أخرى: المنع من الإيجاد. (١) (٢) هكذا فرّقوا بينهما. وقالوا: أنّ هذا شيء يفهمه العرف، ولا يسوّغ استعمال أحدهما في مورد الآخر، حيث لا يستسيغ العرف أنّ تُستعمل كلمه (الدفع) في موارد إزالة الشيء الموجود، ولو استعملت كان غلطًا؛ بل يرى أنّه لا بدّ من استعمال كلمه (الرفع)؛ لأنّه شيء موجود، فلا يقال عن الطلاق _____ مثلًا _____ أنّه دفع، بينما يقال له رفع، حيث هناك عُلقه زوجيّة ثابتة، فيرفعها الطلاق، ولا يدفعها الطلاق. وهكذا في سائر الموارد الأخرى، والشارع اعتبر جملة من الأمور رافعه، لكن لا يصحّ إطلاقاً في نظر العرف أنّ يستخدم الدفع بدل الرفع؛ لأنّ الدفع يساوق المنع من حصول الشيء، والرافع غير المانع، فالمانع هو الذي يمنع من حصول الشيء، أي يمنع تأثير المقتضى في حصول المقتضى.

على هذا الأساس أسْتُشكَل في استعمال الرفع في الحديث الشريف في رفع الأحكام في حالات الاضطرار، والخطأ، والنسيان... الخ. فما معنى رفع الأحكام في هذه الحالات؟ لماذا استخدم كلمه (الرفع)، والحال أنّنا نعلم بأنّ هذه الأحكام لا وجود لها أساساً في حالات الاضطرار والنسيان والإكراه، لا أنّها موجودة، ثمّ جاء الحديث ورفعها، وإنّما هي أساساً منتفيه، وليست موجودة، فحرمه شرب الخمر في حاله الاضطرار هي أساساً منتفيه، لا أنّها تكون موجودة في حاله الاضطرار إلى شرب الخمر، وحديث الرفع يرفعها بعد وجودها، وحدوثها؛ بل أساساً الحرمة غير موجودة مع الاضطرار. فما معنى أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة؟ مع أنّ الحرمة ليست موجودة، هذا ليس رفعًا، وإنّما في الحقيقة هذا دفع؛ إذ الحرمة ليس لها وجود، فلا يصحّ استخدام الرفع في هذه الحالة، فكيف استخدم الحديث الشريف الرفع في مقام رفع ونفى الأحكام في حالات الاضطرار والإكراه، والخطأ، والنسيان... الخ؟ مع أنّنا نعلم أنّ هذه الأحكام منتفيه أساساً، لا أنّها ثابتة، والحديث رفعها حتّى يصحّ استخدام كلمه (الرفع).

ص: ١٢١

١- (١) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيّد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٣٧.

٢- (٢) مصباح الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للبهسودى، ج ٢، ص ٢٦٣.

أجاب المحقق النائيني (قدّس سرّه) عن هذا الإشكال: (١) بأنّه أنكر أساساً وجود الفرق بين الرفع، والدفع، وليساهما مفهومين متغايرين؛ بل هما متحدًا المفهوم، وهما مفهوم واحد، ولا يوجد تغاير بينهما في المفهوم إطلاقاً، واستدل على ذلك بهذا الدليل:

قال: أنّ الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى علّه ومقتضيه، كذلك يحتاج في بقاءه واستمراره إلى علّه ومقتضيه، وأنّ علّه الحدوث لا تكفى للبقاء؛ بل هو في بقاءه يحتاج إلى علّه، باعتبار أنّ الممكن لا ينقلب واجباً بوجود علّه حدوثه، ولا يستغنى عن العلّه في مرحله البقاء؛ بل هو يبقى ممكناً، والممكن دائماً هو بحاجة إلى علّه ومقتضيه في مرحله البقاء.

إذن: الممكن كما يحتاج إلى علّه في مرحله الحدوث، هو يحتاج إلى علّه في مرحله البقاء، ومن هنا يصح إطلاق الدفع على رفع الأمر الثابت؛ لأنّ هذا الشيء الذي يمنع، إنّما هو يمنع من تأثير المقتضى في مقتضاه، غايه الأمر أنّه يمنع من تأثير المقتضى في مقتضاه في مرحله البقاء، وهذا الذي تخيلوا بأنّه معنيّ مقابل للرفع، هو نفس معنى الرفع، فكل شيء يمنع من تأثير المقتضى في المقتضى هو رفع، أو سمّه دافع، لا فرق بينهما، غايه الأمر أنّ هذا يمنع من تأثير المقتضى في مقتضاه في مرحله البقاء، حيث أنّ المنع من تأثير المقتضى في مقتضاه يُتصوّر على نحوين، مرة يمنع من تأثيره حدوثاً، ومره يمنع من تأثيره بقاءً، فهذا دفع، وهذا أيضاً دفع؛ لأنّ الدفع هو عبارة عن المنع من تأثير المقتضى في مقتضاه، وليس رفع الشيء بعد تماميّه علته التامه؛ بل هو المنع من تأثير المقتضى في المقتضى، وهذا له نحوان، مره يكون في مرحله الحدوث، ومره يكون في مرحله البقاء، فكل منهما دفع، وليس هناك مفهومان متغايران للدفع وللرفع. إذن: هما بمعنى واحد، وليس هناك تعدّد في المفهوم.

ص: ١٢٢

ولكن نوقش في هذا الجواب: بأن هذا المطلب، وإن كان صحيحاً، بقطع النظر عن المناقشه في إمكان تطبيقه في الشرعيات، وأنه قد يختص بالتكوينيات، إلا- أن هذا مطلب آخر، والمطلب في حد نفسه صحيح في الجملة، وأن الممكن بحاجه إلى عله في مرحله البقاء، وأن عله الحدوث لا- تكفي لبقاء الممكن، لكن هذا لا يمنع من أن يكون عندنا شيان، أحدهما يمنع من تأثير المقتضى في المقتضى حدوثاً، والآخر يمنع من تأثيره فيه بقاءً، فحتى لو فرضنا أنهما يشتركان في المنع من تأثير المقتضى في المقتضى، لكن هما معنيان متغايران. والميدعى هو أن كلمه (الدفع) موضوعه للمنع من تأثير المقتضى في المقتضى حدوثاً، وكلمه (الرفع) موضوعه للمعنى الثاني، أى لمنع تأثير المقتضى في المقتضى بقاءً، وليس حدوثاً. إذن هما مفهومان متغايران، هذا موضوع لمعنى، والآخر موضوع لمعنى آخر، فلا- يصح استخدام هذه الكلمه في هذا المعنى، كما لا- يصح استخدام الكلمه الموضوعه للمنع البقائى في المنع الحدوثى، ومجرد افتراض أن الرفع أيضاً يمنع من تأثير المقتضى في المقتضى، هذا لا يجعله متحداً فى المفهوم مع مفهوم الدفع، وإن كان هو حتماً يمنع من تأثير المقتضى فى المقتضى، لكن يبدو أن الفرق بينهما موجود، وأن هذا يمنع من التأثير فى مرحله الحدوث، وهذا يمنع من التأثير فى مرحله البقاء، فإرجاع المعنيين إلى مفهوم واحد لا يثبت بالبرهان. مضافاً إلى أن الحس العرفى واللغوى لا يساعد عليه، فالعرف يميز بشكل واضح بين الدفع وبين الرفع. فإذن: الصحيح هو أنهما معنيان متغايران.

لكن بناءً على هذا سوف يبقى التساؤل السابق على حاله، بأنه كيف استعمل الحديث الشريف كلمه (الرفع) فى نفي الأحكام فى موارد الاضطراب والإكراه وغيرها، مع العلم بأن هذه الأحكام منتفيه اساساً فى موارد الاضطراب، لا أنها تحدث بسبب الاضطراب، ثم يرفعها الحديث؟ ويمنع من تأثير المقتضى فى المقتضى فى مرحله الحدوث، الأمر ليس هكذا، وإنما هى أساساً منتفيه، لوجود مانع يمنع من تأثير المقتضى فى حدوثها، فكيف استعمل الحديث الشريف كلمه الرفع؟ بناءً على ما هو الصحيح من تعدد المفهومين، وأن مفهوم الدفع غير مفهوم الرفع.

هناك وجوه للجواب عن هذا التساؤل: نذكر منها وجهين:

الوجه الأول: هو الوجه الذي ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه)، (1) وهو أن يقال: أن الرفع في الحديث الشريف إنما أطلق باعتبار ثبوت تلك الأحكام في الشرائع السابقة، فيكون استعماله في معناه الحقيقي، وليس فيه أي تجوّز، باعتبار أن الحكم لا يُشرع بشكلٍ مؤقتٍ، ومقتيدٍ بوقتٍ معيّن، حتّى في الشرائع السابقة، وإنّما يُشرع مطلقاً، بعد ذلك يأتي ما ينسخه، فإذا فرضنا أن هذا الحكم موجود في الشرائع السابقة، وفرضنا أنه شرع مطلقاً، يعني لم يؤخذ فيه وقت محدد؛ حينئذٍ يصحّ أن يقال بأنّ حديث الرفع رفع ذلك الحكم بالمعنى الدقيق لكلمه الرفع، بمعنى إزالة الشيء الثابت، وإعدامه. بالنتيجة هذه الأحكام لها ثبوت؛ لأنّها موجودة، ولو في الأمم السابقة، وهذا يكفي لاستعمال كلمه (الرفع) لنفيها، وإنّ كنا نحن نعلم بأنّ هذه الأحكام ليس لها وجود في شريعتنا بمجرد عروض حاله الاضطرار، وحاله الإكراه، وحاله النسيان، وغيرها من الحالات المذكوره في الحديث الشريف، لكنّها موجودة في الشرائع السابقة، وهذا يكفي لتصحيح استعمال الرفع في هذه الموارد.

الوجه الثاني: أنّ الجبهه المصحّحه لاستعمال الرفع في محل الكلام هي الوجود الاقتضائي لهذه الأحكام. إذا فرضنا أنّ الحكم الشرعي في حاله الاضطرار، والإكراه ليس له وجود، لكن له وجود اقتضائي لوجود مقتضيه، وملاكه، وهذا الوجود الاقتضائي للحكم الشرعي في حاله الاضطرار والإكراه، يصحّ اسناد الرفع إليه، فيقال رفعه الشارع بعد ثبوته، أي الثبوت الاقتضائي، الملاكي.

هذا الوجه الثاني هو الذي نطلق منه إلى البحث المقصود في هذا الأمر الثاني، حيث البحث المقصود في الأمر الثاني ليس هو هذا، وإنّما هو في مسأله، إمكان تصحيح الفعل الذي يضطر المكلف إلى تركه، لكنّه يأتي به بالرغم من الاضطرار إلى الترك؟ وهذا ممكن افتراضاً، إذا افترضنا أنّ الاضطرار لا يصل إلى محذور الاضطرار العقلي، بحيث لا يمكنه الإتيان به، فيضطر إلى تركه، فهذا عقلاً لا يمكنه الإتيان به، لكنّ الاضطرار المعتبر ليس هو هذا، وإنّما الاضطرار العرفي العادي، فإذا اضطر إلى ترك عبادته، كما لو اضطر إلى ترك الوضوء، أو اضطر إلى ترك الغسل، لكنّه ليس اضطراراً عقلياً بحيث يمتنع أن يصدر منه، وإنّما هو اضطرار عرفي، فالمكلف تحمّل الضرر، والحرّج، وصدر منه الوضوء، أو أنّه أكره على ترك الوضوء، يعني توجّده المُكْرَه بإيقاع الضرر به، وهو تحمّل الضرر، وتوضاً؛ فهل يمكن تصحيح هذا الوضوء الصادر مع الاضطرار، أو مع الإكراه، أو مع الحرّج؟ والمقصود ليس تصحيحه بأدله خاصّه، وإنّما تصحيحه بحديث الرفع، فهل يُستفاد من حديث الرفع صحّه الفعل المضطر إلى تركه إذا صدر من المكلف؟ وصحّه الفعل المُكْرَه على تركه إذا صدر من المكلف، أو لا يمكن تصحيحه؟

ص: ١٢٤

هنا يُدعى بأنه يمكن بحديث الرفع تصحيح هذا الفعل إذا جاء به المكلف في حالة الحرج، أو الإكراه، وفي المقابل هناك قول بعدم إمكان تصحيح هذا الفعل بحديث الرفع. ودليل الذي يقول بعدم إمكان التصحيح هو أنّ حديث الرفع يتكفل برفع الآثار والأحكام الشرعيّة المترتبة على ما يضطر إليه المكلف، فوجوب الوضوء يرتفع عن المُكْرَه؛ لأنّه أكره على ترك الوضوء، أو اضطر إلى تركه؛ وحينئذ يرتفع وجوب الوضوء عنه، فلا يجب عليه الوضوء وهو مُكْرَه على تركه، فإذا ارتفع وجوب الوضوء، فلا طريق لتصحيح الوضوء لو صدر عنه، ولا دليل على صحّته هذا الوضوء؛ لأنّ طريق تصحيح الوضوء هو أنّ يتعلّق به الوجوب، فمثل هذا الفعل أوجبه الشارع على المكلف، فلو صدر منه، فأنه سوف يقع صحيحاً، أمّا حيث يرتفع الوجوب _____ بحسب الفرض _____ بحديث الرفع عن هذا الوضوء الصادر منه في حالة الاضطرار إلى الترك، فلا يمكن الالتزام بصحة هذا الوضوء، وليس في حديث الرفع دلالة على صحّته، وإنّما هو يرفع وجوبه، ويقول للمكلف لا يجب عليك الوضوء في هذه الحالات، وبعد ارتفاع الوجوب لا يمكن إحراز، وإثبات صحّته الوضوء. نعم، الاستدراك الوحيد هو أنّنا لو فرضنا أنّنا بالرغم من ارتفاع الوجوب بحديث الرفع، لكننا أحرزنا أنّ هذا الوضوء واجدٌ لملاك الوجوب، وللمصلحة من الوجوب؛ فحينئذ يمكن تصحيح الوضوء، باعتبار عدم الفرق بين هذا الوضوء، وبين أيّ وضوءٍ آخر في أنّه واجدٌ للملاك؛ وحينئذ يمكن الالتزام بتصحيحه على أساس واجديته للملاك، وإن ارتفع عنه الوجوب.

لكنّ أتى، وكيف لنا أنّ نحرز بقاء الملاك بعد ارتفاع الوجوب؟ والحال أنّهم يقولون بأنّ طريقنا لإحراز الملاك في الفعل هو تعلّق الأمر به، فعندما يتعلّق الأمر بهذا الفعل، فأنتنا نستكشف وجود الملاك فيه بقاعده أنّ الأحكام الشرعيّة تابعه للمصالح والمفاسد والملاكات. أمّا حيث يرتفع الأمر؛ فحينئذ ينسَد علينا الطريق لإحراز وجود الملاك في ذلك الفعل؛ إذ لعل ارتفاع الأمر والحكم عنه باعتبار ارتفاع ملاك في حاله الاضطرار، ولعلّ الوضوء في حاله الاضطرار أصلاً ليس فيه ملاك يقتضى الوجوب، ومع هذا الاحتمال؛ حينئذ كيف يمكن إحراز وجود الملاك بعد ارتفاع الأمر والوجوب.

ذُكر في المقام عدّه وجوه تدل على بقاء الملاك بالرغم من ارتفاع الوجوب، هذه الوجوه تستفاد من حديث الرفع، فيقال بأنّ حديث الرفع يدلّ على بقاء الملاك في الفعل الذي اضطرّ المكلف إلى تركه، أو أكره على تركه، فإذا تمّت هذه الوجوه؛ فحينئذٍ يمكن تصحيح هذا الموضوع، وإلا، فلا يمكن تصحيحه.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

تكلّمنا في الدرس السابق عن إمكان تصحيح الفعل الذي يضطرّ المكلف إلى تركه، لكنّه يأتي به بالرغم من ارتفاع الوجوب عنه بسبب الاضطرار إلى الترك؟ والمقصود ليس تصحيحه بأدله خاصّه، وإنّما تصحيحه بحديث الرفع، فهل يُستفاد من حديث الرفع صحّه الفعل المضطرّ إلى تركه إذا صدر من المكلف؟ وصحّه الفعل المُكره على تركه إذا صدر من المكلف، أو لا- يمكن تصحيحه؟

لأوّل وهله، قد يقال: لا يمكن تصحيح الفعل؛ لأنّ طريق تصحيح الفعل على ما ذكرنا هو إمّا تعلق الأمر به، أو وجود الملاك، فالأفعال إنّما تصحّ في حالتين:

الحاله الأولى: مطابقتها لما هو المأمور به. وهذا يُفترض عندما يكون هناك أمر بالفعل، فيأتي به المكلف، فيقال هذا الفعل صحيح؛ لأنّه مطابق للأمر به.

الحاله الثانيه: أن يكون واجداً للملاك، وإن لم يكن فيه أمر، لكنه واجد للملاك، ولا فرق بينه وبين ذلك الفعل الذي تعلق به الأمر، فهذا فعل سقط عنه الأمر لوجود مانع يمنع من تعلق الأمر به، وذاك فعل لم يسقط عنه الأمر لعدم وجود المانع، فلا فرق بين الفعلين من جهه أنّ كلّاً منهما واجد للملاك، وللمصلحة.

إذن: يمكن تصحيح هذا الفعل على أساس الملاك.

ص: ١٢٦

في محل الكلام: لا يمكن تصحيح الفعل في كلتا هاتين الحالتين.

أمّا في الحاله الأولى، فواضح؛ لأنّ المفروض سقوط الأمر، وسقوط الوجوب لمكان الاضطرار.

وأمّا في الحاله الثانيه؛ فلأنّنا لا نحرز وجود الملاك في الفعل بعد سقوط الأمر؛ لأنّ طريق إحراز وجود الملاك في الفعل هو الأمر؛ إذ لا يمكننا أن نحرز وجود الملاك من دون وجود الأمر، وتعلّقه بالفعل. ونحن نحتمل في المقام أنّ ارتفاع الأمر، وارتفاع الحكم إنّما هو باعتبار عدم الملاك، فالوضوع في حال الاضطرار قد لا يكون فيه ملاك، ولا يكون واجداً للمصلحة؛ ولذا ارتفع عنه الوجوب، وهناك احتمال آخر، وهو أنّ يكون ارتفاع الأمر ليس بسبب عدم وجود الملاك، وإنّما لوجود مانعٍ

منع من الأمر، وكلا الاحتمالين محتمل في المقام.

إذن: عندما نريد أن نصحح الفعل لابد أن نحزر إمّا الأمر، أو الملاك، وفي المقام لا نحزر الملاك، كما أنّ الأمر _____ بحسب الفرض _____ مرتفع. وعليه: لا يمكن تصحيح الفعل.

من هنا نشأت وجوه لإثبات إمكان تصحيح الفعل في هذه الحالة بالرغم من سقوط الوجوب، والأمر. وربط هذا البحث بالبحث السابق هو أنّ أحد الوجوه التي ذُكرت لتصحيح الفعل عند الإتيان به في ظرف الإكراه، أو الاضطرار إلى الترك هو أنّ يُدعى إمكان إحراز وجود الملاك في هذا الفعل، بأن نستظهر ذلك من نفس حديث الرفع، بالاستناد إلى كلمه (الرفع)، فإنّ المعنى اللغوي، والعرفي للرفع هو إزاله الأمر الثابت _____ كما تقدّم _____ وإعدامه، فلا بدّ من افتراض وجودٍ للحكم الذي يُسند إليه الرفع، والحال أنّنا نعلم أنّ الأحكام في موارد الاضطرار، والإكراه لا وجود لها، وليست ثابتة؛ بل هي مرفوعة أساساً بالاضطرار والإكراه، فكيف صحّ إسناد الرفع إلى الحكم مع علمنا بعدم ثبوته؟ وما هو المصحح لهذه النسبه؟

ص: ١٢٧

هنا طُرحت فكره أنّ المصحح لهذه النسبه هو الوجود الاقتضائي للحكم، أو الوجود الملاكي للحكم؛ لأنّ الحكم يوجد بنحوٍ من أنحاء الوجود بوجود مقتضيه، وملاكه، وهذا الوجود الاقتضائي للحكم هو المصحح لنسبه الرفع إلى الحكم، فينسب الرفع إلى الحكم باعتبار وجوده وجوداً اقتضائياً. وهذا نفهمه من كلمه (الرفع)، يعنى لا بدّ من افتراض وجود شيءٍ حتى يُسند إليه الرفع، بينما الحكم لا وجود له _____ بحسب الفرض _____ في موارد الاضطرار، فالمصحح لنسبه الرفع إلى الحكم هو الوجود الاقتضائي للحكم، فيصحّ نسبه الرفع إلى الحكم باعتبار وجود مقتضيه.

فالتتيجه هي: أننا أحرزنا وجود المقتضى، والملاك للفعل من نفس استعمال الحديث الشريف لكلمه (الرفع) باعتبار أنّ المعنى الحقيقي للرفع يستلزم ثبوت شيء يُرفع، والحكم لا- ثبوت له، فلا بدّ أن تكون العلاقه المصححه هي علاقه الوجود الاقتضائي والملاكي للحكم. هذا ربط هذه المسأله بالمسأله السابقه.

وأما أصل البحث: وهو هل يمكن أن نثبت صحّه الفعل المأتي به في الأمثله التي ذكرناها في موارد الاضطرار، والإكراه، أو لا يمكن ذلك؟ ومن الواضح أنّ التصحيح المقصود في المقام هو التصحيح على أساس الملاك؛ لأنّ التصحيح على أساس الأمر غير ممكن في المقام؛ لأنّ المفروض ارتفاع الأمر والوجوب، ولا أمر بهذا الموضوع في حال الإكراه، أو الاضطرار إلى الترك، فيتعيّن أن يكون التصحيح، إذا أمكن، عن طريق إحراز الملاك.

هنا توجد وجوه لإثبات إمكان تصحيح الفعل في هذه الحاله عن طريق الملاك:

الوجه الأول: هو التمسك بقرينه الامتنان، بأنّ يقال: أنّ الحديث مسوقٌ مساق الامتنان على العباد، وقرينه الامتنان تُحكّم علينا أن نفترض أنه بالرغم من رفع الحكم، إلا أنّ ملاكه ومقتضيه موجود؛ لأنّ الامتنان إنّما يُتصوّر عندما يرفع الشارع حكماً مع وجود مقتضيه. وأما أن يرفع حكماً لا مقتضى له، فهذا ليس فيه امتنان على العباد؛ لأنه حكم ارتفع بارتفاع مقتضيه، ومع عدم وجود مقتضى له أصلاً، لا معنى لأنّ يقول الشارع أنا ارفع هذا الحكم وأمتنّ عليك برفعه، ولا معنى للامتنان إلا بافتراض رفع حكم مع ثبوت مقتضيه، فعندما يكون المقتضى للحكم موجوداً، ومع ذلك يرفعه الشارع، هذا فيه منّ على العباد. وحيث أنّ الحديث الشريف مسوقٌ مساق الامتنان، فهذه القرينه نستكشف أنّ الحكم المرفوع، والذي في رفعه امتنان على الأّمه، لا بدّ أن يكون مقتضيه موجوداً؛ وحينئذٍ يكون الحديث الشريف ظاهراً في وجود المقتضى لهذا الحكم، وبذلك نحرز وجود المقتضى لهذا الفعل، وإذا أحرزنا وجود المقتضى؛ فحينئذٍ يمكن تصحيح الفعل على أساس إحراز وجود المقتضى في ذلك الفعل.

اعترض على هذا الوجه: بأن هذا الكلام يكون مقبولاً- وتامياً عندما نفترض أن المولى في محل الكلام هو مولى عرفى، وأما بالنسبة إلى المولى الحقيقى (سبحانه وتعالى) فهذا الكلام غير تام. والفرق بينهما هو أن المصلحة التى دعت المولى العرفى فى أحكامه وتشريعاته وأوامره إلى إنشاء ذلك الحكم، وجعل ذلك التشريع هى مصلحة تعود إليه نفسه، فهو يُلاحظ مصلحته هو، ويأمر باعتبار أن الفعل الذى يأمر به فيه مصلحة تعود إليه، هنا يكون هذا الكلام معقولاً، ومقبولاً، أى عندما تكون مصالح الأحكام الصادره من المولى وملاكاتها راجعه إلى نفس المولى، فيقال بأن امتنان هذا المولى على عبيده فى رفع الحكم عنهم إنما يتحقق فيما إذا كانت المصلحة فى الفعل والتى تعود إليه، موجودة، والمقتضى للحكم موجود، وبالرغم من هذا يرفع الحكم عنهم، هذا فيه امتنان على عبيده. فعندما يكون رفع الحكم لعدم وجود المقتضى له أساساً، ولا مصلحة للمولى فى هذا الفعل؛ فحينئذ لا يكون فى رفع الحكم امتناناً من المولى على عبيده؛ لأنه ليس له أى مصلحة فى الفعل، ولا يترتب عليه نفع عائد إليه؛ وحينئذ يقال: أن الامتنان إنما يتحقق عندما يكون المقتضى للحكم ثابت. وأما حيث يفترض عدم الملاك وعدم المقتضى، فلا يتحقق الامتنان، فيفترق بينهما على هذا الأساس، ويتم الكلام السابق. لكن هذا الكلام ليس فى الأوامر الشرعية، وإنما هو فى المولى العرفى، والأوامر العرفية، فإذا تكلم المولى العرفى بكلام يتضمن رفع تكليف عن عبده، وكان مسوقاً مساق الامتنان؛ فحينئذ نستكشف منه أن المقتضى موجود؛ لأنه رُفِعَ حكماً بلسان الامتنان. وقلنا أن الامتنان من المولى العرفى إنما يتحقق عندما يفترض وجود المصلحة والملاك، والمقتضى، وأما إذا كان لا مقتضى له؛ فحينئذ لا يوجد الامتنان، وحيث أن المولى العرفى ساق كلامه مساق الامتنان، فيتعين أن تكون هناك مصلحة فى الفعل.

لكن بالنسبة إلى المولى الحقيقي لا يتم هذا الكلام؛ لأن أحكام المولى الحقيقي (سبحانه وتعالى) وتشريعاته ليست تابعة لمصالح تعود إليه، وإنما هي تابعة لمصالح العباد أنفسهم، فهو إنما يأمر بشيء؛ لأن فيه مصلحة للعبد، وينهى عن شيء؛ لأن فيه مفسده للعبد، لا للمولى نفسه؛ وحينئذ يكون قبول هذا الكلام مشكلاً؛ لأن المولى يرفع هذا الحكم عن عبده، والمُدعى في الوجه الأول بأن هذا الرفع للحكم إنما يكون امتنائياً إذا كانت المصلحة موجوده، والملاك ثابت؛ حينئذ يكون رفعه امتنائياً. ولكن هذا غير متصور في حق المولى الحقيقي، أن نتصور أن المولى يرفع تكليفاً عن عبده مع وجوده، وبقاء مصلحة ملزمه في نفس الفعل تعود إلى نفس العبد، هذا ليس فيه امتنان. لنفترض _____ مثلاً _____ كانت هناك مصلحة تعود إلى العبد في أن يسافر إلى بغداد، فيأتي المولى ويرفع هذا الحكم بالسفر إلى بغداد مع ثبوت المصلحة الملزمه وبقائها بالنسبة إلى العبد، في هذه الحالة يمكن للمولى أن يرفع حكمه، لكن هل في هذا امتنان على العبد؟ ليس فيه أى امتنان، إذا قارنا بين هذا وبين المولى العرفى، فعندما يرفع المولى العرفى حكماً مع بقاء المصلحة العائده إليه، فهذا فيه امتنان واضح من قبل المولى العرفى على عبده؛ لأنه يقول له أنتى بالرغم من وجود المصلحة العائده لى رفعت الحكم عنك، فهذا فيه امتنان. أما عندما يرفع المولى الحقيقي حكماً مع بقاء المصلحة والملاك في ذلك الفعل، العائدين إلى نفس العبد، فهل يقال أن فى رفع هذا الحكم امتنان؟ الامتنان غير متصور فى المقام، ويخشد فى هذا الوجه الذى تقدّم فيما إذا كان المولى هو المولى الحقيقي الشرعى.

ويلاحظ على هذا الاعتراض:

أمّا بالنسبة للشق الأول: فإنّ الرفع الامتناني من قبل الشارع يمكن أن يتحقّق بالرغم من وجود الملاك والمقتضى في الفعل، وبالرغم من صحّه ما ذكر من أنّ الملاك والمصلحة والمقتضى في الأوامر الشرعيّة تعود إلى العبد نفسه، وذلك حينما نفترض أنّ هناك مصلحة في نفس الرفع تعود إلى المكلف نفسه تكون أقوى وأرجح من المصلحة الموجوده في نفس الحكم، فعندما يرفع المولى حكماً عن العبد بالرغم من ثبوت المصلحة والملاك في ذلك الحكم، يمكن افتراض أنّ هذا الرفع فيه مصلحة أقوى وأهم من المصلحة التي في نفس الحكم، وقد لاحظها الشارع ورفع الحكم لوجود تلك المصلحة الأهم التي تعود إلى العباد، وهذا فيه امتنان على العباد؛ لأنّ الشارع بالنتيجة لاحظ المصلحة الأهم والأكثر نفعاً والأجدي لهم، فرفع الحكم لكي يوصلهم إلى تلك المصلحة الأقوى، وهذا فيه امتنان على العباد، فبالرغم من أنّ هذا الرفع اقترن بثبوت المقتضى والملاك الذي يعود نفعه على العباد، بالرغم من هذا يكون هناك مصلحة في رفعه، وإذا كان هناك مصلحة أقوى من المصلحة التي تكون في نفس الحكم؛ فحينئذٍ يكون في هذا الرفع منه على العبيد. فإذن: يمكن تصوّر رفعاً يصدر من الشارع، ونحافظ على معنى الرفع الذي هو رفع الأمر الثابت والموجود، والوجود وجود للمقتضى، ومع ذلك يكون في هذا الرفع امتنان؛ لوجود مقتضى ومصلحة أهم من هذا المقتضى، وهذه المصلحة الأهم أيضاً تعود إلى العباد، وبمجرد أنّ نفترض أنّها تعود إلى العباد يكون الامتنان متحقّقاً. فإذن: يمكن تصوّر تحقّق الامتنان في المقام. هذا بالنسبة إلى الشق الأول.

أمّا بالنسبة إلى الشق الثاني: والذي هو أنّنا لا يمكن أن نتصور الامتنان في رفع الحكم مع عدم وجود مقتضيه، فهل يمكن الالتزام بأنّ رفع الحكم ليس فيه امتنان مع عدم وجود المقتضى؟ فنقول: أنّ هذا المطلب صحيح، والظاهر أنّه تام، فعدم المقتضى معناه أنّه لا وجود للحكم، فالحكم يرتفع قهراً بارتفاع المقتضى؛ إذ لا معنى لافتراض ثبوت حكم مع عدم المقتضى، فلا وجود ولا ثبوت للحكم مع عدم مقتضيه؛ وحينئذٍ لا يكون في رفعه امتنان، فالمولى عندما يرفع حكماً، فذلك باعتبار عدم وجود مصلحة فيه، وعدم وجود ملاك فيه، وهذا ليس فيه امتنان.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نصل إلى نتيجة، وهي: أن قرينه الامتتان لا- بأس بها في محل الكلام حتى في الأوامر التشريعية. بمعنى أن الحديث مسوق مساق الامتتان. إذن: لا بد أن نفترض أن في الرفع امتتان، وهذا لا يكون إلا مع افتراض بقاء المقتضى، وبقاء الملاك في الفعل، وإلا، مع عدم المقتضى، وعدم الملاك يكون من الصعب تصوّر الامتتان في نفس الرفع؛ لأنّ الرفع يستلزم أن يكون هناك مقتضى وملاك؛ لأنّ ارتفاع الحكم بارتفاع مقتضيه ليس فيه امتتان، والامتتان إنما يكون عندما يكون الرفع مع وجود المقتضى، ومع وجود الملاك.

هذا ما يرتبط بالوجه الأول وما يمكن أن يقال حوله، ولعله تأتي تتمه له إن شاء الله تعالى.

الأصول العملية / البراءة الشرعية بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

ذكرنا في الدرس السابق الوجه الأول من الوجوه التي تُذكر لإثبات إمكان تصحيح الفعل لو جاء به المكلف في حال الاضطرار، وقلنا أن هذا الوجه هو عبارة عن التمسك بقرينه الامتتان، فأنتنا إذا سلّمنا بأنّ الحديث مسوق مساق الامتتان، وأنّ هناك امتتان في الرفع، كما هو ظاهر الحديث، وأنّ الامتتان في نفس رفع الحكم عن المكلف، ولم نناقش في ذلك؛ حينئذٍ الظاهر أن هذا قرينه على وجود مصلحه، ومقتضى للحكم، وأنه ممّا تحقق ملاكه، لا أنّ الحكم رُفِعَ لعدم وجود ملاك فيه؛ بل له ملاك، ومع ذلك يُرفع الحكم ويكون رفعه امتتانياً، ولو باعتبار أنّ هناك مصلحه أقوى، وأرجح منه في نفس الرفع اقتضت مراعاة المكلفين، ورفع هذا الحكم بالرغم من وجود مصلحه، لكن هناك مصلحه أقوى من ذلك، وهذا يحقق الامتتان، الله (سبحانه وتعالى) من على عبيده فرفع الحكم عنهم مراعاة لمصلحتهم؛ لأنّ الرفع في صالحهم، وهذا رفع امتتاني. وذكرنا المناقشه في هذا الوجه، والإجابة عنها.

ص: ١٣٢

الوجه الثاني لإثبات تصحيح الفعل: هو أن نستعين بكلمه (الرفع) الوارده في الحديث الشريف، فالوارد في الحديث الشريف هو كلمه (الرفع)، لا (الدفع)، والرفع له مفهوم عرفي في مقابل الدفع، فالرفع يقتضى النفي بعد الوجود، والرفع بعد الثبوت، والإعدام، وليس المنع، كما هو الحال في الدفع، وإنما يقتضى إعدام الشيء الموجود ونفيه، فلا بد من افتراض نحو من الوجود للشيء المرفوع في الحديث، وهذا النحو من الوجود للشيء المرفوع الذى هو الحكم الذى يُرفع بالحديث، هو عبارة عن الوجود الاقتضائى والملاكى للحكم، هذا هو الذى يصحح إطلاق الرفع للحكم، مع أنّ المرفوع ليس له وجود من البدايه، ورفع ليس رافعاً. إذن: ما معنى أن يُسند الرفع إلى الحكم الذى ليس له وجود؟ المصحح لهذا الاستعمال هو افتراض الوجود الاقتضائى للحكم، الذى يعنى وجود الحكم بوجود مقتضيه، وليس نفس الحكم؛ لأنّ نفس الحكم لا وجود له من البدايه.

بناءً على ذلك _____ أن يكون المصحح لنسبه الرفع إلى الحكم هو وجود الحكم وجوداً اقتضائياً ملاكياً _____ يمكن أن نطلق منه لتصحيح الفعل؛ لأنّنا نستكشف من حديث الرفع وجود الملاك والمقتضى للحكم، وإذا كان المقتضى والملاك

موجوداً؛ حينئذٍ يمكن تصحيح الفعل على أساس المقتضى، والملاك.

أعترض على هذا الوجه: بأن هذا صحيح، لكنّه لا يخرج عن كونه احتمالاً وفي قبالة احتمالات أخرى. يعنى أنّ هناك مناسبة لوحظت في إسناد الرفع إلى الحكم الشرعى مع عدم وجوده وثبوته حين الرفع، وأحدى المناسبات المحتملة في المقام لتصحيح نسبه الرفع إلى الحكم الذى لا- ثبوت له حين الرفع هى افتراض الوجود الاقتضائى للحكم، لكن هناك احتمالات أخرى يمكن أنّ تصحّح نسبه الرفع إلى هذا الحكم، ومن هذه الاحتمالات:

ص: ١٣٣

الاحتمال الأول: افتراض أنّ الحكم فى موارد الإكراه، والاضطرار، والخطأ، والنسيان له ثبوت حقيقى فى بدايه الشريعه، ثم بعد ذلك جاءت الشريعه، وجاء حديث الرفع، ورفع هذا الحكم الثابت، فالمصحح لاستعمال الرفع هو ثبوت الحكم حقيقه وواقعاً فى زمان الرفع، لكن بلحاظ صدر الشريعه؛ وحينئذٍ لا- ينفعنا لتصحيح الفعل؛ لأنه جاء رفع ورفع ما هو ثابت، ولا دليل على بقاء المقتضى. وبعبارة أخرى: كأننا استعملنا الرفع فى معناه الحقيقى، حيث كان هناك حكم ثابت مع الاضطرار، ومع الإكراه فى بدايه الشريعه، ثم رفعه حديث الرفع، فهو استعمال للرفع فى معناه الحقيقى، فمن أين نعرف أنّ المقتضى لهذا الحكم المرفوع باقٍ حتى نصح به الفعل الذى يأتى به المكلف مع الاضطرار، أو الإكراه.

الاحتمال الثانى: أنّ تكون القضيّه ليست بلحاظ صدر الشريعه، وإنما هو ما نقلناه عن السيد الخوئى (قدس سرّه)، وهو أنّ المنظور به هو الشرائع السابقه، (1) فالحكم له ثبوت، لكن فى الشرائع السابقه، حيث كانت الأحكام ثابتة مع الاضطرار، ومع الإكراه، ومع الخطأ، والنسيان، كما لعله تشير بعض الروايات إلى أنّه كان هناك تشدد بلحاظ الشرائع السابقه، فيكون المصحح للرفع هو ثبوت هذه الأحكام فى الشرائع السابقه، فيأتى حديث الرفع فيرفع أمراً ثابتاً ليس ثبوتاً اقتضائياً، حتى ينفعنا فى مقام تصحيح الفعل، وإنما بلحاظ الشرائع السابقه.

الاحتمال الثالث: أنّ يقال: أنّ المقصود هو الثبوت بلحاظ الأدلّه، وبحسب مقام الإثبات، وليس بمعنى الثبوت فى الواقع، بمعنى أنّ مقتضى إطلاق أدلّه الأحكام كان ثبوت هذا الحكم مطلقاً لولا حديث الرفع، لكن حديث الرفع هو الذى رفع هذا الحكم فى حاله الاضطرار، ولولا- حديث الرفع لكان مقتضى إطلاق أدلّه الأحكام هو ثبوت هذا الحكم فى حاله الاضطرار، والإكراه، والنسيان، والخطأ.... الخ. وهذا الثبوت الإطلاقى، أو الثبوت بلحاظ عالم الإثبات هو الذى يُصحح نسبه الرفع إلى هذا الحكم، فيقال (رفع هذا الحكم) بالمعنى الدقيق للرفع؛ لأنّ الحكم له ثبوت إطلاقى بلحاظ الأدلّه، من دون أنّ نفترض أنّ المصحح له هو الثبوت الاقتضائى للحكم، أو الثبوت الملاكى للحكم؛ بل المصحح للرفع هو ما نسميه (الثبوت الإطلاقى) الذى هو الثبوت بلحاظ عالم إطلاق الأدلّه.

ص: ١٣٤

١- (١) دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٣٧.

ومع وجود هذه الاحتمالات كيف نبني على الاحتمال السابق، ونلتزم بتصحيح الفعل لو صدر من المكلف، باعتبار أن الرفع يدل على وجود الحكم وثبوته ثبوتاً اقتضائياً وملاكياً، مع أنه لا- دليل على تعيين هذا الاحتمال في قبال الاحتمالات الأخرى التي لا تنفعنا لتصحيح الفعل.

ويجاب عن هذا الاعتراض: إذا أمكن نفي الاحتمالات الأخرى، وإثبات عدم صحتها يمكن أن يقال، بأنه يتعين الاحتمال الأول؛ وحينئذٍ هذا ينفعنا في مقام الاستدلال. وهناك محاوله لإثبات بطلان هذه الاحتمالات الثلاثة لتصحيح نسبه الرفع إلى الحكم.

بالنسبه إلى الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة الأخيره، والذي كان يقول أن المصحح هو ثبوت الأحكام في بدايه الشريعه. لعل عدم تماميه هذا الاحتمال واضحه، باعتبار أن الذي يظهر من الحديث هو أن الرفع ثابت في أصل الشريعه، وليس أنه جاء متأخراً عن صدر الشريعه كحاله طارئه، بمعنى أن افتراض أن الحكم، كوجوب الوضوء _____ مثلاً- _____ ثبت في حال الاضطرار، وحرمة الفعل حتى على المضطر إلى فعله، هذه الحرمة وهذا الوجوب ثابتين في بدايه الشريعه حتى في حالات الاضطرار والإكراه، لكن بعد ذلك، أي بعد الشريعه، جاء حديث الرفع ورفع هذه الأحكام. هذا الافتراض خلاف ظاهر الحديث، فإن الرفع موجود في أصل الشريعه وبدايتها، لا- أنه متأخر عن بدايه الشريعه. فاحتمال أن تكون هذه الأحكام ثابتة في بدايه الشريعه، أساساً هو احتمال موهون، وضعيف، ومن البعيد جداً أن نفترض أن المضطر إلى شرب الخمر في بدايه الشريعه كان يحرم عليه شرب الخمر، والمكره على شرب الخمر أيضاً كان يحرم عليه شرب الخمر، وهكذا بالنسبه إلى النسيان، وبالنسبه إلى الخطأ، وبالنسبه إلى ما لا يطيقون، ولا فرق بين الإكراه والاختيار، وبين الاضطرار وعدمه، وبين النسيان والالتفات، فالأحكام دائماً ثابتة. هذا احتمال بعيد جداً، ولو كان لبان، ولأتضح هذا المطلوب، ولأشير إليه، مع أنه لا توجد إشاره إليه إطلاقاً.

أمّا الاحتمال الثانى: والذى هو أنّ يكون المصحح هو ثبوت هذه الأحكام فى الشرائع السابقه. فأيضاً يمكن استبعاده، بعد الالتفات إلى أنّ مراتب الإكراه تختلف شدّه وضعفاً، وكذلك مراتب الاضطرار، وقد يصل الاضطرار إلى حدّ العجز، والإكراه كذلك قد يصل إلى حدّ العجز، وعندما يصل الإكراه والاضطرار إلى حدّ العجز يكون الحكم منتفياً عقلاً، ولا يحتاج إلى دليل لنتفیه. فمثل هذه الموارد، يعنى عندما يصل الإكراه، أو الاضطرار إلى مرتبه شديده جداً، احتمال أنّ تكون هذه الأحكام الواصله إلى هذه الدرجه ثابتة حتّى فى الشرائع السابقه يكون احتمالاً بعيداً. نعم، يمكن افتراض فى فقره (ما لا يعلمون) أنّ الأحكام كانت ثابتة حتّى فى حال الجهل بلحاظ الشرائع السابقه، ورفعت عن أمّه محمد (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، أو يمكن افتراض ثبوت الحكم فى المراتب الضعيفه للاضطرار، وللإكراه، لكنّ المراتب الشديده التى تصل إلى حدّ العجز التام، كيف نفترض بأنّ الأحكام ثابتة فيها، وحتّى فى الشرائع السابقه، مع أنّ انتفاء الحكم عقلى، مع ذلك نفترض أنّ هذه الأحكام التى تقترن بالعجز التام ثابتة بالنسبه إلى الشرائع السابقه. هذا افتراض بعيد، وهذا الاحتمال أيضاً يكون مستبعداً. نعم، قلنا بالنسبه إلى سائر الفقرات يمكن افتراض ثبوت الحكم فى المراتب المتدنيه من الاضطرار والإكراه بلحاظ الشرائع السابقه، لكن هذا لا يدفع الإشكال.

قد يقال: ما دام يمكن فرض ثبوت الحكم فى الشرائع السابقه، ولو بلحاظ بعض الفقرات، أو بلحاظ بعض المراتب لتلك الفقرات، فيمكن أنّ نلحظ المجموع بما هو مجموع، أى أنّ نلحظ مجموع هذه الأمور التسعه، ومراتبها بما هو مجموع، لا أنّ ننظر إلى كل فقره من هذه التسعه، وكل مرتبه من هذه التسعه؛ بل ننظر إلى المجموع بما هو مجموع، وحيث أنّ المجموع بما هو مجموع، لا مشكله فى ثبوته فى الشرائع السابقه، فيكون الرفع صحيحاً، والمصحح له هو ثبوت هذه الأحكام فى الجمله، أى ثبوت هذا المجموع من حيث هو مجموع فى الشرائع السابقه، وليكن هذا هو الوجه المصحح للرفع.

أقول: هذا يتوقف على افتراض أن الرفع هو بلحاظ المجموع بما هو مجموع، وأما إذا فرضنا أن الحديث ناظرٌ إلى كل فردٍ فردٍ من هذه الفقرات والمراتب، فهو يرفع فقره ما اضطروا إليه بمرتبها الضعيفه، ويرفعها بمرتبها الشديده؛ فحينئذٍ لا معنى لأن يقال أن المصحح لنسبه الرفع هو ثبوت بعض الأحكام في بعض هذه المراتب في الشرائع السابقه، لا بد أن نفترض تحقق هذا بالنسبه إلى كل مرتبه مرتبه، وبالنسبه إلى كل فقره فقره، بينما المفروض أن هذا ليس صحيحاً، لما قلناه من أن بعض المراتب، وبعض الفقرات من البعيد جداً أن يكون المصحح للرفع فيها هو ثبوت أحكامه في الشرائع السابقه. ومن هنا يمكن أن يقال أن هذا الاحتمال أيضاً مستبعد.

أما بالنسبه إلى الاحتمال الثالث: وهو مسأله أن المناسبه مناسبه إثباتيه، أى أن الثبوت بلحاظ عالم الدليل، ومقام الإثبات، بمعنى أن الحكم بمقتضى إطلاق أدلته يقتضى أن يكون ثابتاً حتى في حالات الاضطراب لولا حديث الرفع، إذن: له نحو من الثبوت، وهذا يصحح الرفع.

ولكن يُلاحظ على هذا الاحتمال:

أولاً: أنه يتوقف على الالتزام بوجود إطلاق في أدله الأحكام يشمل حتى فرض الاضطراب، والإكراه، والخطأ، والنسيان... الخ، وبكل مراتبها، فإذا كان لدينا هكذا إطلاق في الأدله؛ فحينئذٍ يمكن توجيه هذا الاحتمال؛ لأن دليل الحكم الشرعي نفسه _____ مثلاً _____ وجوب الوضوء، أو وجوب الغسل، فيه إطلاق يشمل حتى حالات الاضطراب البالغه إلى حد العجز. فإذا قلنا بوجود هكذا إطلاق؛ فحينئذٍ سوف ينسد الإشكال من هذه الجبهه، لكن هل لدينا هكذا إطلاق؟ صحيح أدله وجوب الغسل مطلقه، لكن إطلاقها لا يشمل حتى حالات العجز، وعدم القدره على الوضوء، والتي قلنا أن انتفاء الحكم فيها عقلي، فالعقل يدرك أنه يقبح التكليف مع العجز، وهذا يكون بمثابة القرينه المكتنفه بالإطلاق، المانعه من انعقاد إطلاق له لهذه الحاله، حتى لو فرضنا وجود إطلاق في الدليل يشمل الحالات التي لا تصل إلى هذه المرتبه، لكن الإطلاق لا يشمل حاله الاضطراب البالغه إلى هذه الدرجه التي يستقل العقل بإدراك قبح التكليف بها، وهذه قرينه مكتنفه بإطلاق دليل (يجب الغسل) تقتضى تقييده وتخصيصه بغيرها وتمنع من إطلاقه. إذن: أصل افتراض أن هناك إطلاقاً في أدله الأحكام يشمل كل الفقرات، وكل المراتب، هذا ليس واضحاً.

ثانياً: الظاهر من الحديث أنه ناظر إلى عالم الثبوت والواقع، وليس إلى عالم الإثبات بحيث يكون الرفع منوطاً بوجود دليل، وبوجود إطلاقٍ في الدليل، بحيث لا- رفع إذا لم يكن هناك إطلاق في الدليل، هذا معنى أن الثبوت ثبوت إطلاقي، يعني أنه منوط بوجود إطلاقٍ في الدليل، فإذا فرضنا أن الدليل صدفة، ومن باب الاتفاق كان مجملاً، وليس فيه إطلاق، معناه لا يوجد رفع. الأمر ليس هكذا، وإنما الرفع رفع واقعي، رفع في عالم الثبوت لا في عالم الإثبات وبلحاظ الدليل، وبلحاظ إطلاق الدليل. فافتراض أن الرفع في الحديث الشريف ناظر إلى عالم الإثبات، وأنه بلحاظ الدليل، هذا أيضاً خلاف ظاهر الحديث.

هذه الملاحظات على هذه الاحتمالات، إذا تمت؛ حينئذٍ قد يقال: بأن الطريق لتصحيح الرفع منحصر بافتراض الثبوت الاقتضائي الملاكي للأحكام، وبذلك يمكن تصحيح الفعل الذي يأتي به المكلف في إحدى هذه الحالات. وأما إذا لم نقتنع بهذا؛ حينئذٍ يكون هناك كلام آخر، يأتي إن شاء الله تعالى.

الأصول العملية / البراءة الشرعية بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

كان الكلام في الوجوه المحتملة لتصحيح نسبه الرفع إلى الأحكام مع علمنا بأنها مرفوعة، ومنتفيه أساساً، بينما الرفع هو عبارته عن رفع الأمر الموجود، فما هو الوجه المصحح لنسبه الرفع إلى هذه الأحكام المرفوعة؟ ذكرت وجوه استعرضناها سابقاً، آخر وجهٍ انتهى إليه الكلام هو دعوى أن يكون المصحح لنسبه الرفع هو الثبوت الإطلاقي بلحاظ الأدلة؛ لأن الأدلة لولا حديث الرفع لكانت مطلقة وشاملة لحالات الاضطراب، والنسيان، والإكراه، وتثبت الحكم في هذه الحالات، لكن حديث الرفع رفع هذا الحكم في هذه الحالة.

وعنده الإيراد على هذا الوجه هو ما ذكرناه في الدرس السابق من أنه خلاف ظاهر الحديث، فأن الحديث ظاهر في أنه ناظر إلى مقام الثبوت، ومقام الواقع، لا أنه ناظر إلى الأدلة ومقام الأثبات.

ص: ١٣٨

ومن هنا قد يُنتهى إلى هذه النتيجة، ويقال: بناءً على هذا الكلام يتعين أن يكون الوجه المصحح لاستعمال كلمه الرفع هو الثبوت الاقتضائي والملاكي للأحكام. إذن: هذه الأحكام في موارد الاضطراب، والإكراه، والخطأ، والنسيان، لها ثبوت اقتضائي، يعني أن المقتضى لها موجود، بالرغم من ارتفاع الحكم، وإذا كان المقتضى والملاك لها موجود أمكن تصحيح الفعل الصادر في هذه الموارد، والمتمتعون بواحدٍ من هذه العناوين؛ لأن الملاك، والمقتضى للحكم موجود، وإن ارتفع نفس الحكم، فيمكن تصحيحه لا- على أساس الأمر والحكم، وإنما يمكن تصحيحه على أساس الملاك. وأما إثبات وجود المقتضى، فهو بأن يقال: أن إسناد كلمه الرفع تحتاج إلى وجهٍ مصحح، وكل الوجوه المتقدمه لم يثبت كونها وجوهاً ناهضة لتصحيح نسبه الرفع إلى الأحكام، فينحصر الأمر بأن يكون المصحح هو الوجود الملاكي الاقتضائي للحكم.

لكن هذا وحده، هل يكفي للجزم بوجود الملاك، وترتيب أثر على ذلك، وهو تصحيح الفعل الصادر في حاله الاضطرار، أو الإكراه، أو ما شاكل ذلك؟ هذا الأثر نرتبه بناءً على أنّ الحكم وإن ارتفع، لكن ملاكته موجود.

وبعبارة أخرى: أنّ ارتفاع الحكم ليس لعدم وجود مقتضيه، وإنما لمانع منع من ثبوته مع وجود وبقاء المقتضى. هل يكفي للجزم بهذا وترتيب الحكم الشرعى عليه، مجرد أننا لا نهتدى لوجه آخرٍ مصححٍ لنسبه الرفع إلى هذه الأحكام غير هذا الوجه؟ إمكان الاستناد إلى ذلك ليس واضحاً، إذ يمكن أن تكون هناك وجوه أخرى لم نهتد إليها، وتكون مصححة لنسبه الرفع إلى هذه الأحكام من دون افتراض وجود اقتضائى، ووجود ملاكى لهذه الأحكام. مَرّه نستظهر وجود المقتضى من دليل، ومَرّه نقول أنّ الشارع اسند الرفع إلى هذه الأحكام، وأسناد الرفع لا بد أن يكون له وجه مصحح، وهناك وجوه مصححة، وقد تكون هناك وجوه مصححة أخرى، ومن جملة هذه الوجوه المصححة هو الوجود الاقتضائى، أو الوجود الملاكى. وقد ناقشنا ما أمكن إبرازه من الوجوه، فلم يبق إلاّ -مسألة الوجود الاقتضائى والملاكى، لكننا لا ننفى احتمال وجوه أخرى تصحح إسناد الرفع إلى هذه الأحكام، مع علمنا بأنها منتفيه أساساً، فمن الممكن أن يكون هناك وجه آخرٌ مصححٌ، من دون افتراض الوجود الاقتضائى للحكم، فالجزم بهذا المطلب، وترتيب الأثر الشرعى عليه لا يخلو من شيءٍ، يعنى ليس واضحاً عندنا بهذه الدرجة.

فإن قلت: يمكن في هذه الحالة، لإثبات وجود المقتضى، وتصحيح الفعل الصادر في حال الاضطرار، التمسك بإطلاق الحديث، وإثبات الملاك، ووجود المقتضى، وبالتالي تصحيح الفعل، وذلك حينما نقول بأن موضوع الحكم الذى يُرفع بالحديث هو ما أُكْرهوا عليه، وما اضْطُرُّوا إليه، والخطأ، والنسيان..... الخ، بحيث يُفهم منه أن موضوع الحكم هو مطلق ما أُكْرهوا عليه، ومطلق ما اضْطُرُّوا إليه، ومطلق ما أخطأوا، فكأن الذى يُفهم من الحديث هو أن كل ما أُكْرهت عليه، فهو مرفوع عنك، وكل ما أُكْرهت عليه، فهو مرفوع عنك؛ حينئذٍ يمكن أن يقال: أن التعبير بالرفع يقتضى أن يكون هناك مقتضى وملاك في كل ما تُكْره عليه، تمسكاً بإطلاق الحديث، أى أن مقتضى إطلاق الحديث الدال على رفع كل ما تُكْره عليه _____ مع ملاحظه أن التعبير بالرفع يقتضى وجود مقتضى بناءً على ما تقدّم _____ هو أن الشئ الذى تُكْره عليه يوجد فيه مقتضى وملاك، فيمكن إثبات وجود المقتضى، والملاك في ما يُكْره عليه الإنسان تمسكاً بإطلاق الحديث؛ لأن الحديث كأنه يقول كل ما تُكْره عليه فهو مرفوع، ومقتضى التعبير بالرفع هو أن يكون هناك مقتضى للحكم بلا حاجة إلى استظهار هذا من الدليل، وإنما فقط في كل موردٍ يصدق عليه الإكراه، والاضطرار يمكن التمسك بإطلاق الحديث لإثبات وجود المقتضى، وبالتالي تصحيح الفعل.

قلت: هذا مبنى على افتراض أن المستفاد من الحديث الشريف هو أن المرفوع هو مطلق ما يُكْره عليه الإنسان؛ وحينئذٍ يمكن التمسك بإطلاق الحديث بضميمة التعبير بالرفع لإثبات وجود المقتضى، وبالتالي تصحيح الفعل. وأما إذا طُرِح احتمال آخر في البين، بأن يقال: أن المستظهر من الحديث ليس هو هذا، وإنما المستظهر هو اختصاص الرفع بخصوص صورته وجود المقتضى، وأما ما عداها، فالرفع لا- يشملها، فالأحكام التى ترتفع لعدم وجود المقتضى لا علاقة لحديث الرفع بها، فحديث الرفع يرفع الأحكام، وهذا الرفع يختص بصوره وجود المقتضى لتلك الأحكام، هذا هو الذى يشملها حديث الرفع. إذا قلنا بذلك؛ حينئذٍ لا يصح التمسك بالإطلاق المذكور بالبيان السابق؛ لأنه تمسك بالإطلاق فى الشبهه المصداقيه؛ لأن المفروض أن الدليل _____ حديث الرفع _____ مختص بصوره وجود المقتضى، وأنا أشك فى وجود المقتضى، وعدمه فى حاله الإكراه، وفى حاله الاضطرار، فالتمسك بالدليل فى هذه الحاله يكون تمسكاً بالدليل فى الشبهه المصداقيه له، وهو غير جائز؛ لأن الحديث الشريف _____ بحسب الفرض _____ مختص بصوره وجود المقتضى والملاك، فالأحكام التى يكون مقتضيها موجوداً فى حالات الرفع والإكراه والنسيان، والخطأ، يشملها حديث الرفع ويرفعها.

إذن: التمسك بالإطلاق لا- ينفع إلا- إذا قلنا بأن المرفوع، وموضوع الحكم هو مطلق ما يُكره عليه الإنسان، بقطع النظر عن أن مقتضى موجود، أو أنه ليس موجوداً، هنا يوجد مجال للقول بأن التعبير بالرفع فيه دلالة على وجود المقتضى، ومقتضى إطلاق الحديث هو أن المقتضى لهذا موجود، وهذا ليس تمسكاً بالحديث في شبهه المصداقيته للحديث، وإنما هو تمسك بإطلاق دليل لإثبات ما يقتضيه، وهو أن المقتضى لهذا موجود، لكن عندما نفهم من الدليل أنه مختص بما إذا كان مقتضى الحكم موجوداً في هذه العناوين التسعة، فعندما يضطر الإنسان، فإنه لا- يستطيع أن يحرز المقتضى، فإذا تمسك بالحديث لإحراز المقتضى، فإنه يكون تمسكاً بالدليل في شبهه المصداقيته له، وهذا غير جائز.

فالذي تنتهي إليه هو: الظاهر أن إحراز المقتضى في محل الكلام استناداً إلى الوجوه المتقدمه بنحو نحرز وجود المقتضى في هذا الحكم، وبالتالي يمكننا تصحيح العمل الصادر من المكلف، لا يخلو من إشكال.

الأمر الثالث (من فقه الحديث): في شمول الحديث للآثار المقيده بواحدٍ من هذه العناوين التسعة، هل يشملها الحديث، أو لا؟ وهذا البحث له ثمره عمليته مهمه _____ مثلاً _____ وجوب سجدتي السهو، هذا حكمٌ ثابتٌ، ومقيّد بحاله السهو، فهل يرفع حديث الرفع هذا الحكم؟ فعندما ينسى الإنسان شيئاً في الصلاة، فهل يرفعه حديث الرفع؟ ويدل على عدم وجوب سجدتي السهو، أو لا-؟ مثال آخر: الدية حكمٌ ثابتٌ في القتل المُقيّد بالخطأ؛ فحينئذٍ هل يرفع حديث الرفع الدية، أو لا؟ لا إشكال عندهم فقهيّاً في عدم شمول حديث الرفع لمثل هذه الآثار، لكن وقع البحث في أنه ما هو الوجه الذي يمكن ذكره لتخصيص حديث الرفع بغير هذه الآثار، والأحكام، وأن حديث الرفع لماذا لا يشمل هذا النوع من الآثار، والأحكام؟

قالوا: بأن الآثار والأحكام يمكن تصوورها على أقسام:

القسم الأول: الآثار والأحكام التي تثبت للفعل بعنوانه الأولى، هذه العناوين التسعة ليس لها دخل في ثبوت الحكم، وترتبه على ذلك الفعل، لا وجوداً، ولا عدماً _____ مثلاً _____ الحد يترتب على ذات شرب الخمر، بعنوان شرب الخمر، وليس للعمد دخل فيه، ولا النسيان له دخل، ولا الاضطرار له دخل، ولا الاختيار له دخل في ذلك، لا هذه العناوين، ولا عدم هذه العناوين تكون دخيله في ترتب تلك الآثار والأحكام على ذلك الفعل، وإنما ترتب على العنوان الأولى.

القسم الثانى: أن تكون الآثار والأحكام ثابتة للفعل، لكن مقيداً بعدم طرو واحدٍ من هذه العناوين، من قبيل وجوب الكفارة المقيد موضوعها بعدم النسيان، يعنى بالعمد، فهذا أثرٌ وحكمٌ ثابتٌ لموضوع مقيد بعدم النسيان، فهو مقيد بعدم واحدٍ من هذه العناوين. ومن قبيل الأمور المترتبة على القتل العمدى، يعنى مقيداً بعدم الخطأ. ومن قبيل الأمور المقيدة بالإفطار العمدى.

القسم الثالث: أن تكون الآثار والأحكام ثابتة للفعل مقيداً بواحدٍ من هذه العناوين التسعة، ويمثل له بوجوب سجدتى السهو الثابت لموضوعه مقيداً بالنسيان، أو دية القتل الخطأ الثابتة لموضوعها مقيداً بالخطأ.

لا إشكال ولا خلاف؛ بل هو القدر المتيقن من الحديث، ومما يشمله الحديث هو القسم الأول، وهو الأحكام الثابتة للفعل بعنوانه الأولى من دون أن يكون هناك دخل لهذه العناوين، لا وجوداً، ولا عدماً فى ترتب الحكم على موضوعه، وأمثلتها كثيرة مثل شرب الخمر وغيره من الأفعال، هذه كلها لها آثار تترتب عليها بعناوينها الأولى، فيقع الكلام فى أنها إذا صدرت عن إكراه، أو عن اضطرار يكون حديث الرفع شاملاً لها، ورافعاً لذلك الحكم الذى يترتب على الفعل بعنوانه الأولى، ولا ضير، ولا محذور فى ذلك، فعلى بعنوانه الأولى يترتب عليه هذا الحكم، لكن بعنوانه الثانوى _____ الاضطرار، أو الإكراه _____ يرتفع هذا الحكم، وليس فيه محذور.

كما أنّ القسم الثاني لا- إشكال أيضاً في خروجه عن شمول حديث الرفع له، باعتبار أنّ القسم الثاني يعنى أنّ الحكم ثابت للموضوع مُقَيِّداً بعدم واحدٍ من هذه العناوين، وهذا معناه أنّه إذا طرء واحدٌ من هذه العناوين فسوف يرتفع موضوع الحكم قهراً، وبالتالي ينتفى الحكم قهراً، باعتبار انتفاء موضوعه؛ لأنّ موضوعه مُقَيِّدٌ _____ بحسب الفرض _____ بعدم واحدٍ من هذه العناوين، يعنى مُقَيِّدٌ بالعمد، فإذا صدر خطأً ارتفع الحكم. أو أنّ الحكم مُقَيِّدٌ بالتذكّر، فإذا صدر الفعل عن نسيانٍ، فالحكم الذى يترتّب على موضوعه بقيد التذكّر يرتفع قهراً، بلا حاجةٍ إلى حديث الرفع، فلا نحتاج إلى حديث الرفع فى مثل هذا الحكم، فهو ينتفى قهراً بانتفاء موضوعه؛ لأنّ موضوعه مُقَيِّدٌ بعدم واحدٍ من هذه العناوين بحسب الفرض.

وإنّما الكلام والإشكال وقع فى القسم الثالث، فهذه الأحكام والآثار التى تثبت للفعل مُقَيِّداً بواحدٍ من هذه العناوين، من قبيل وجوب سجدتى السهو الثابت لموضوعه بقيد السهو، هل يشملها حديث الرفع، أو لا؟ هذا هو محل الكلام. فإذا قتل خطأً، فهل نستطيع أن نتمسك بحديث الرفع لنفى الدية المترتبه على القتل المُقَيِّد بالخطأ، أو لا؟ ومعنى أنّ الحديث يشمل هذا القسم هو أنّ حديث الرفع يكون منافياً للدليل الدال على ثبوت هذا الحكم فى حاله السهو، وفى حاله الخطأ، فإذا دلّ دليل على وجوب سجدتى السهو عند السهو، وعندنا حديث الرفع وشموله للقسم الثالث يعنى أنّه ينفى الأثر المترتّب على الفعل فى حاله السهو، والذى هو وجوب سجدتى السهو، فالحديث ينفى وجوب سجدتى السهو، بينما ذاك الدليل يثبت. صحيح سوف يتقدّم الدليل؛ لأنّه أخصّ من حديث الرفع، وبالتالي لا بدّ أن نلتزم بوجوب سجدتى السهو، فنخصّص حديث الرفع بذلك الدليل، لكنّ هذا تخصيص لحديث الرفع بذلك الدليل. هذا إذا كان هناك دليل، أمّا إذا لم يكن هناك دليل، وشككنا فى وجوب سجدتى السهو فى حاله السهو، والنسيان؛ حينئذٍ يمكن التمسك بالحديث لنفى الوجوب، ولا- نحتاج إلى الرجوع إلى الأصل لنفى الوجوب المشكوك، وإنّما الحديث نفسه ينفى الوجوب، بناءً على أنّ حديث الرفع يشمل القسم الثالث، وينفى الأثر الذى هو وجوب سجدتى السهو.

شمول الحديث للقسم الثالث ينتج هذه النتيجة: إن دلّ الدليل على وجوب سجدة السهو، فالحديث يكون معارضاً له، ويتقدّم الدليل على الحديث بالتخصيص، لا بالتخصّص، وإن لم يدلّ عليها الدليل، أمكن نفي الوجوب تمسكاً بالحديث؛ لأنّ المفروض أنّ الحديث يشمل هذا القسم، ويدلّ على نفي ذلك الأثر. وأمّا إذا قلنا بعدم الشمول؛ فحينئذٍ نقول: إذا كان هناك دليل يدلّ على وجوب سجدة السهو؛ حينئذٍ يجب العمل بذلك الدليل، والقسم الثالث خارج عن الحديث تخصصاً، لا تخصيصاً كما هو الحال بناءً على شمول الحديث للقسم الثالث. وعلى كل حال، إذا كان هناك دليل يدلّ على وجوب سجدة السهو في حال السهو، فلا إشكال أننا نعمل بالدليل، لكنّ مرّه نعمل بالدليل، ولا نلتزم بالحديث من باب التخصّص، ومرّه من باب التخصيص. بناءً على عدم الشمول، خروج القسم الثالث من حديث الرفع لا يكون بالتخصيص، وإنما هو خارج تخصصاً. وإذا لم يكن هناك دليل دال على وجوب سجدة السهو، وشككنا في وجوب سجدة السهو؛ فحينئذٍ، بناءً على عدم الشمول، لا يمكننا التمسك بالحديث لنفي هذا الوجوب؛ بل لا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي.

هذه هي الثمرة التي تترتب على شمول الحديث للقسم الثالث، أو عدم شموله. والظاهر أنّهم كلّهم مطبقون على عدم شمول حديث الرفع للقسم الثالث. لكن الكلام في ما هو الوجه الفنى لعدم شمول حديث الرفع للقسم الثالث.

الأصول العملية / البراءة الشرعية بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

كان الكلام في شمول حديث الرفع للقسم الثالث من الآثار والأحكام التي تثبت بعنوان الاضطرار، والإكراه، والخطأ، والنسيان، يعني تثبت للفعل بواحدٍ من هذه العناوين، هل يشملها حديث الرفع، ويرفعها، أو أنّ حديث الرفع قاصر عن الشمول للقسم الثالث ؟

ص: ١٤٤

قلنا أنّ المعروف والمشهور بينهم هو أنّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث، وأنّه يختص بخصوص القسم الأول، الذي هو عبارة عن الأحكام الثابتة للفعل بعنوانه الأولى، وبقطع النظر عن هذه العناوين وجوداً، وعدمًا.

علل الاختصاص وعدم الشمول للقسم الثالث بهذا البيان كما في الكفاية، وحاصله: (١) أنّ الشمول يؤدي إلى محذور، وحاصل المحذور هو أنّ يكون العنوان الواحد مقتضياً لحكم، ورافعاً له في آنٍ واحدٍ، وهذا غير معقول، أنّ يكون العنوان رافعاً لما يقتضيه؛ لأنّه يؤدي إلى أنّ يتحد المقتضى مع الرفع، بمعنى أنّ يكون المقتضى لوجود الشيء رافعاً له. وبعبارة أخرى: أنّ يكون مقتضياً لعدمه، وهذا غير معقول.

توضيح هذا المطلب: لا إشكال في أنّ ظاهر الحديث الشريف هو أنّ هذه العناوين هي التي توجب رفع الحكم، فحديث الرفع يرفع الحكم عندما يكون في موارد الاضطرار، على أساس الاضطرار، وهكذا في مورد الإكراه، وفي مورد الخطأ، والنسيان،

وَيُفْهَمُ مِنَ الْحَدِيثِ أَنَّ عِلَّةَ الرَّفْعِ هِيَ هَذِهِ الْعَنَاوِينَ. وَبِهَذَا يَثْبُتُ أَنَّ الْعِنْوَانَ عِلَّةٌ لِرَفْعِ الْحُكْمِ، أَيْ الْإِضْطِرَارَ عَلَيْهِ لِرَفْعِ الْوَجُوبِ. هَذَا مِنْ جِهَةٍ.

وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى: أَنَّ الَّذِي يُفْهَمُ مِنَ الْحَدِيثِ أَيْضًا أَنَّ الْعِنْوَانَ يَقْتَضِي ثُبُوتَ الْحُكْمِ، بِمَعْنَى أَنَّ الْحُكْمَ يَتَرْتَّبُ عَلَى الْعِنْوَانِ فِي الْقِسْمِ الثَّلَاثِ. وَهَذَا هُوَ مَوْضُوعُ كَلَامِنَا، فَنَحْنُ نَتَكَلَّمُ عَنْ أَنَّ حَدِيثَ الرَّفْعِ هَلْ يَرْفَعُ الْأَحْكَامَ الْمُرْتَبَةَ عَلَى هَذِهِ الْعَنَاوِينَ؟ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ نَقُولُ هَلْ يَرْفَعُ الْأَحْكَامَ الْمُرْتَبَةَ عَلَى الْفِعْلِ بِعِنْوَانِهِ الْأَوَّلِيِّ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْعَنَاوِينَ، أَوْ لَا؟ وَفِي الْقِسْمِ الثَّلَاثِ، الَّذِي هُوَ مَحَلُّ كَلَامِنَا، أَنَّ حَدِيثَ الرَّفْعِ هَلْ يَرْفَعُ الْآثَارَ وَالْأَحْكَامَ الْمُرْتَبَةَ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْعَنَاوِينَ، أَوْ لَا؟ هَذَا هُوَ مَحَلُّ كَلَامِنَا. وَمِنْ هُنَا يَكُونُ ظَاهِرَ كَلِمَاتِهِمْ هُوَ الْفَرَاغُ عَنْ أَنَّ هَذِهِ الْعَنَاوِينَ تَقْتَضِي ثُبُوتَ الْأَثَرِ، وَثُبُوتَ الْحُكْمِ، وَإِلَّا إِذَا كَانَ الْعِنْوَانُ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ؛ فَحَيْثُ لَا يَكُونُ هُنَاكَ قِسْمٌ ثَالِثٌ، فَأَنَّ مَعْنَى الْقِسْمِ الثَّلَاثِ هُوَ أَنَّ هُنَاكَ أَحْكَامٌ وَآثَارٌ تَتَرْتَّبُ عَلَى الْفِعْلِ الْمُتَعَنَّوِينَ بِوَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْعَنَاوِينَ. إِذَنْ: الْعِنْوَانُ هُوَ الَّذِي يَقْتَضِي ثُبُوتَ هَذَا الْحُكْمِ.

ص: ١٤٥

وعليه: إذا جمعنا بين الجبهه الأولى، والجبهه الثانيه؛ فحينئذٍ ينتج المحذور الذى قلناه؛ لأنَّ العنوان فى الجبهه الأولى يقتضى رفع الحكم، وفى الجبهه الثانيه يقتضى ثبوت الحكم، هذا بناءً على شمول الحديث للقسم الثالث.

وبعبارة أخرى: أنَّ الحديث إذا شمل القسم الثالث، فسوف يكون رافعاً لآثار هذه العناوين، بينما المفروض أنَّ هذه العناوين نفسها تقتضى ثبوت تلك الآثار والأحكام. إذن: العنوان نفسه يقتضى ثبوت الآثار والأحكام، وفى نفس الوقت، بمقتضى شمول حديث الرفع لذلك، يقتضى رفعها، فيتحد المقتضى مع الرفع، أى أنَّ العنوان يكون مقتضياً للحكم، ورافعاً له، وهذا محال، أنَّ يرفع الشيء الواحد ما يقتضيه بنفسه؛ ولذا يتعين أنَّ نقول بأنَّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث، ويختص بخصوص القسم الأول. هذا هو الوجه الأوّل لإثبات عدم شمول حديث الرفع للقسم الثالث.

اعترض على هذا الوجه باعتراضين:

الاعترض الأوّل: هو ما ذكر فى الكفايه، (١) وحاصله: بناءً على هذا الكلام، كيف تمسكنا بحديث الرفع لإثبات البراءة؟ حيث أننا قد فرغنا عن إثبات البراءة بحديث الرفع، ومعنى إثبات البراءة بحديث الرفع هو أنه يرفع التكليف المجهول، والذى لا يعلم به المكلف فى فقره (ما لا يعلمون)، لكن يرفعه رافعاً ظاهرياً، وليس رافعاً واقعياً، ومعنى الرفع الظاهري للتكليف هو رفع وجوب الاحتياط من ناحيته. إذن: حديث الرفع فى فقره (ما لا يعلمون) يرفع وجوب الاحتياط الذى هو من آثار الجهل، وعدم العلم، فكيف يرفع حديث الرفع أثراً يترتب على عنوان (الجهل)، وعنوان (ما لا يعلمون)؟ وهو من قبيل القسم الثالث. بمعنى أنَّ حديث الرفع يرفع أثراً للاضطرار، وأثراً للسهو، وأثراً للخطأ، وقالوا أنَّ هذا محال؛ لأنه يلزم منه اتحاد المقتضى والرفع. ونفس هذا الكلام يقال فى باب الاستدلال بفقره (ما لا يعلمون) لإثبات البراءة؛ لأنَّ المقصود به _____ كما قلنا _____ أنَّ حديث الرفع يرفع التكليف رافعاً ظاهرياً، يعنى يرفع وجوب الاحتياط الذى هو من آثار الجهل، وعدم العلم بالتكليف. إذن: وجوب الاحتياط من آثار الجهل وعنوان (ما لا يعلمون)، ومع ذلك التزمتم بأنه مرفوع بحديث الرفع؛ لذا لا بدَّ أن تلتزموا فى حديث الرفع بأنَّ آثار الاضطرار، والإكراه، والخطأ ترتفع بحديث الرفع.

ص: ١٤٦

وأجاب عنه صاحب الكفايه (قدّس سرّه)، بهذا الجواب: (1) نحن ننكر أن يكون وجوب الاحتياط من آثار الجهل، وعدم العلم بالتكليف، نظير وجوب سجدة السهو الذي موضوعه السهو، وهو من آثار السهو، أو نظير وجوب الدية الذي موضوعه الخطأ في القتل، وإنما هو من آثار الواقع، وما يشتمل عليه الواقع من ملاك ومصالحه، فإنّ الاهتمام بهذا الواقع، والتحفّظ على عدم فواته على المكلف يقتضى إيجاب الاحتياط، حتّى لا يفوت هذا الواقع بما له من المصلحة والملاك على المكلف، فيجب الاحتياط.

الاعتراض الثانى: وحاصله: أنّ هذا الوجه لا يثبت ما يُقصد به، فإنّ المقصود به هو إثبات خروج القسم الثالث عن حديث الرفع خروجاً تخصصيّاً. وبعبارة أخرى: إثبات عدم شمول حديث الرفع للقسم الثالث؛ ولذا قلنا فى الدرس السابق بناءً على عدم شمول حديث الرفع للقسم الثالث، إذا دلّ دليلٌ على وجوب سجدة السهو، فإنّنا نأخذ بهذا الدليل، ولا معارض له إطلاقاً؛ لأنّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث، والقسم الثالث خارج عنه خروجاً تخصصيّاً موضوعيّاً، فنأخذ بذلك الدليل بلا معارض. المُدعى هو أنّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث؛ لأنّ شموله للقسم الثالث يلزم منه محذور عقلى. والاعتراض الثانى يريد أن يقول أنّ هذا البرهان الذى ذكرتموه لا يثبت خروج القسم الثالث خروجاً تخصصيّاً من حديث الرفع، وإنّما على أفضل التقادير هو يخرج منه خروجاً تخصصيّاً، لا تخصصيّاً. صحيح، أنّ الشىء الواحد لا يمكن أن يكون رافعاً ومقتضياً لشيءٍ واحد، وهذه العناوين لا يمكن أن تكون مقتضيه لشيءٍ، وفى نفس الوقت تكون رافعه له. لكنّ تطبيقه فى محل الكلام لا ينتج أنّ خروج القسم الثالث عن حديث الرفع هو خروج تخصصيّ؛ لأنّ هذا المطلب المُسلم غاية ما يثبته هو أنّه يوجب وقوع التعارض بين حديث الرفع، وبين الدليل الدال على تلك الآثار والأحكام، أى وقوع التعارض بين حديث الرفع من جهة، وبين الدليل الدال على وجوب سجدة السهو عند السهو من جهةٍ أخرى، فحديث الرفع يدل على أنّ العنوان رافعٌ للحكم، ولو من باب عدم المقتضى، سواء كان الحكم مترتب على شرب المسكر بالعنوان الأوّل، أو كان مترتباً عليه بالعنوان الاضطرارى، ولا يدل على أكثر من هذا، بينما ذاك الدليل الذى يدل على وجوب سجدة السهو عند السهو، أو النسيان، يدل على أنّ النسيان يقتضى ثبوت هذا الحكم، والسهو يقتضى ثبوت الحكم؛ وهذا هو معنى أنّ سجدة السهو تجب عند السهو، والدية تجب عند القتل الخطأ؛ إذ يفهم من ذلك أنّ الخطأ يقتضى ثبوت الدية، والنسيان، والسهو يقتضى ثبوت سجدة السهو. إذن: لدينا دليل يدل على أنّ العنوان يقتضى ثبوت الحكم، ودليل آخر يدل على أنّ العنوان يقتضى عدم الحكم، يعنى يرفع الحكم. والأوّل هو الدليل الدال على ذلك الحكم، والثانى هو حديث الرفع، وهذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، فيقع التعارض بين الدليلين، فإذا كان أحدهما أخصّ من الآخر يُقدّم الأخصّ، ولا إشكال فى أنّ الدليل الدال على وجوب سجدة السهو أخصّ من حديث الرفع، فيتقدّم عليه بالأخصّيّة، بمعنى أنّه يوجب إخراج مورده عن حديث الرفع. وهذا لا ينتج ما يريدونه، يعنى لا ينتج أنّ خروج هذا المورد عن حديث الرفع هو خروج تخصصيّ، وأنّ حديث الرفع لا يشمل؛ بل يشمل حديث الرفع، لكنّه خرج منه بالتخصيص بالدليل، وهناك فرق بين عدم شمول الحديث للقسم الثالث بالتخصيص، والخروج الموضوعى، وبين عدم شموله له لوجود دليلٍ أخصّ منه؛ ولذا نلتزم فى هذه الحالة بشمول حديث الرفع للقسم الثالث، لكنّه لا يمكن العمل به، باعتبار وجود دليلٍ أخصّ منه يدل على وجوب سجدة السهو عند السهو، والنسيان. إذن: لا يثبت مقصودهم من أنّ حديث الرفع قاصرٌ عن الشمول للأحكام والآثار المترتبة على واحدٍ من هذه العناوين، وأنّه يختص بخصوص الأحكام والآثار المترتبة على الفعل بعنوانه الأوّل. هذا لا يثبت بهذا البرهان.

١- (٣) كفايه الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٣٤١.

نعم، لو فرض أننا استفدنا من حديث الرفع أن العنوان يقتضى ثبوت الحكم، فرضاً أننا أعملنا نكته الرفع، أن التعبير بالرفع يدل على وجود المقتضى، أو بأى شكل من الأشكال، إذا استفدنا من حديث الرفع أن هذه العناوين تقتضى ثبوت الحكم، هنا يكون المحذور، وينتج قصور حديث الرفع عن الشمول للقسم الثالث، وإلا يلزم اتحاد المقتضى والرافع فى هذا الحديث الواحد، بمعنى أن هذا الحديث هو بنفسه يدل على أن العنوان يقتضى ثبوت الحكم، وفى نفس الوقت يدل على أن العنوان يقتضى رفع الحكم، وهذا غير معقول، فلا بد أن نلتزم بأن حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث، فيصح أن يقال أن القسم الثالث خارج عن حديث الرفع خروجاً تخصصياً؛ لأن حديث الرفع لا يشمل هذه الأحكام والآثار المترتبة على واحد من هذه العناوين.

إن الاعتراض الثانى هو اعتراض فتى، يعنى ليس له أثر عملى، فى مقام العمل على كل حال نحن نعمل بالدليل الدال على وجوب سجدتى السهو، سواء كان خروج مورد الدليل عن الحديث خروجاً تخصصياً، أو كان خروجاً تخصصياً، بالنتيجة لا يصح لنا أن نتمسك بحديث الرفع لإثبات رفع وجوب سجدتى السهو عند حصول السهو والنسيان؛ لأن هذا خارج عنه تخصصاً، وموضوعاً، أو لأنه يوجد دليل أقوى منه بالأخصيه قدم عليه، فأخرج منه هذه الصورة. على كل حال، بالنتيجة لا يمكن التمسك بحديث الرفع لنتفى هذا الأثر، وهكذا الأثر المترتب على العنوان الآخر، الخطأ، والإكراه، والاضطرار، فمع وجود دليل يدل على ثبوت هذا الأثر _____ كما هو المفروض، كأن يدل على ثبوت الدية فى باب القتل الخطأ، أو يدل على وجوب سجدتى السهو فى باب السهو والنسيان _____ لا تكون هناك ثمره عمليه، سواء قلنا بأن حديث الرفع يشمل القسم الثالث، أو لا يشمل، فعلى كل حال نحن لا يجوز لنا أن نعمل بحديث الرفع لإثبات مفاده فى القسم الثالث، وهو رفع هذا الأثر؛ لأن مورد إمامنا خارج عن الحديث تخصصاً، وإمامنا خارج عنه تخصيصاً. إذا فرضنا عدم وجود دليل على وجوب سجدتى السهو، ومع ذلك شككنا فى وجوب سجدتى السهو لأى سبب من الأسباب من قبيل وجود روايه ضعيفه، أو قول أحد العلماء _____ مثلاً الذى لا يصلح أن يكون دليلاً، هنا أيضاً لا توجد ثمره، فعلى كلا التقديرين يمكن نفى هذا الوجوب المحتمل، إمامنا بالحديث إذا كان الحديث شاملاً للقسم الثالث، وإمامنا بالأصل. على كل حال لا توجد ثمره عمليه، فإذا كان هناك دليل وجب العمل به، وإذا لم يكن هناك دليل، لا يترتب عليه أى شىء، فالإشكال هو إشكال فتى، يعنى على ما يظهر من الإشكال، وهو صحيح، أن الخروج تخصصياً، أى أن الخروج مبنى على قصور الحديث عن الشمول للقسم الثالث؛ فلذا يختص بالقسم الأول. هذا الكلام _____ القصور، وعدم الشمول، والخروج التخصصى _____ يبتنى على افتراض أن اقتضاء العنوان للحكم يُفهم من نفس حديث الرفع، يعنى أن حديث الرفع يدل على أمرين:

الأمر الأول: أنّ عنوان (الاضطرار) يقتضى ثبوت الحكم.

الأمر الثانى: أنّ عنوان (الاضطرار) يقتضى رفع الحكم. وهذا غير ممكن، وشمول الحديث للقسم الثالث يودى إلى ذلك، وهذا يوجب الالتزام بعدم شموله للقسم الثالث. إذا قلنا بهذا؛ فحينئذ يكون كلامهم تاماً.

وأما إذا لم نسلّم بأنّ حديث الرفع يدلّ على اقتضاء العنوان لثبوت الحكم، وفى نفس الوقت يدل على رفعه، فيلزم المحذور. وقلنا بأنّ حديث الرفع لا يدلّ على هذا، وإنّما نفهم اقتضاء العنوان لثبوت الحكم من وجود دليلٍ آخر، كالدليل الذى يدلّ على وجوب سجدة السهو عند السهو، فنفهم منه أنّ السهو هو المقتضى لثبوت هذا الحكم. فى هذه الحالة سوف يقع تعارض وتنافٍ بين دليلين، أحدهما يقول أنّ هذا العنوان يقتضى ثبوت الحكم، والآخر يقول أنّ هذا العنوان يقتضى رفع الحكم، فإذا كانت النسبة بينهما هى عموم وخصوص مطلقاً؛ فحينئذٍ يقدّم ذلك الدليل، لكنّ هذا لا يقتضى عدم الشمول، وأنّ يكون خروج هذا خروجاً تخصّصياً، وإنّما يقتضى أنّ يكون خروجه خروجاً تخصّصياً. هذا الاعتراض الثانى على الوجه الأول.

الوجه الثانى الذى أستدلّ به على عدم شمول الحديث للقسم الثالث: أنّ يدعى بأنّ العناوين المذكوره فى هذا الحديث الشريف هى عناوين مأخوذه على نحو المعرفيه، والمُشيريه إلى نفس الأفعال التى طرأت عليها حاله الاضطرار، أو الخطأ، أو النسيان، أو الإكراه وسائر الفقرات الأخرى، يعنى أنّ ما اضطرّوا إليه هو تعبير آخر عن شرب الخمر عندما يصدر من المكلف عن اضطرار، أو عن خطأ، أو عن إكراه، يشير إلى الفعل. أى أنّ ما اضطرّوا إليه عبارته عن نفس الأفعال التى تصدر من المكلف فى الخارج، لكن تصدر فى حالات معيّنه، فيُعبر عن الفعل بأنّه شىء اضطرّ إليه المكلف، فما اضطرّوا إليه هو مجرد معرّف ومشير إلى ذوات الأفعال، وليس أنّ ما اضطرّوا إليه له موضوعيه. وقد تقدّم سابقاً أنّ المراد بالنسيان هو المنسى، بأنّ يُجعل عنواناً مشيراً إلى نفس الفعل الذى نساه المكلف، أو الفعل الذى اضطرّ إليه المكلف.

إذا بنينا على أن هذه العناوين مجرد مشيريه إلى الأفعال الخارجيه فالحديث يقول بأن هذه العناوين رافعه، ترفع آثار ما تُشير إليه؛ لأنّ المفروض أنّه أتى بها كمشيرٍ إلى الأفعال الخارجيه، فعندما يدلّ الحديث على أنّ هذه العناوين تكون رافعه، فإنّها تكون رافعه لآثار وأحكام ذات الفعل، أى أنّها رافعه لآثار وأحكام ما تطرأ عليه هذه العناوين، يعنى لم تؤخذ على نحو الموضوعيه، وإنّما أخذت على نحو المشيريه، لا أنّها تكون رافعه لآثار نفسها، وإنّما الظهور العرفى للدليل، إذا أخذنا هذه العناوين على نحو المشيريه، أنّ هذه العناوين تكون رافعه لآثار وأحكام ما تعرض إليه، وما تطرأ عليه الذى هو عبارته عن نفس الفعل، لا أنّها تكون رافعه لآثار وأحكام نفسها؛ لأنّ هذا معناه أنّها أخذت على نحو الموضوعيه، وليس مجرد مشيريه إلى الفعل الخارجى الذى تطرأ عليه. فإذا سلّمنا بهذا؛ حينئذ ينتج أنّ حديث الرفع ظاهر فى الاختصاص بالقسم الأوّل، ولا يشمل القسم الثالث؛ لأنّ الآثار والأحكام فى القسم الثالث هى آثار لهذه العناوين، فحديث الرفع ليس ناظراً إلى أنّ يرفع الآثار الثابته والمترتبه على هذه العناوين، وإنّما هو يرفع الآثار والأحكام الثابته لما تُشير إليه تلك العناوين الذى هو عبارته عن الفعل الخارجى، وحديث الرفع يرفع آثار الفعل الخارجى، وهو ناظر إلى رفعها فقط، وليس ناظراً إلى رفع آثار وأحكام نفس هذه العناوين.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

كان الكلام فى الوجه الثانى لإثبات عدم شمول حديث الرفع للآثار والأحكام من قبيل القسم الثالث.

والوجه الثانى ليس وجهاً عقلياً كالوجه الأوّل، وإنّما هو وجه استظهارى لا يخرج عن كونه استظهاراً من حديث الرفع، ويبتنى على استظهار أنّ العناوين التسعه المذكوره فى حديث الرفع مأخوذه على نحو المعرفيه والمشيريه إلى الأفعال التى تصدر من المكلف فى الخارج متّعونّه بواحدٍ من هذه العناوين التسعه، فعنوان (ما اضطروا إليه) هو مجرد مشير إلى الأفعال التى يضطرّ الإنسان إلى فعلها، أو إلى تركها، وهكذا (ما أكرهوا إليه)، و(الخطأ)..... الخ. وهذا معناه فى الحقيقه أنّ الرفع هو رفع لآثار تلك الأفعال، بمعنى أنّ الرفع الموجود فى الحديث هو رفع لما تُشير إليه هذه العناوين، وما تكون معرفه له، وطريقاً له، وإلاّ هى دورها دور المعرفيه، والطريق إلى هذه الأفعال، فعبر عن هذه الأفعال بما اضطروا إليه، وما أكرهوا عليه، وهذا قد يفهم منه أنّ هذه العناوين هى حيثيات تعليليه، بمعنى أنّ الاضطرار هو حيثيه تعليليه لتعلّق الرفع بهذه الأفعال، والإكراه، والخطأ، والنسيان كلّها حيثيات تعليليه، فإذا تعلّق الرفع بهذه الأفعال التى تشير إليها هذه العناوين، فيكون الحديث ظاهراً فى رفع الأحكام والآثار للأفعال التى تصدر عن إكراه، أو عن اضطرار، أو عن نسيان، ومعنى رفع هذه الأفعال هو رفع الأحكام والآثار لهذه الأفعال بعناوينها الأوّليه التى يشير إليها عنوان (ما اضطروا إليه)، فيختصّ الحديث بالقسم الأوّل من الآثار، يعنى الآثار والأحكام الثابته للفعل فى حدّ نفسه بعنوانه الأوّلى. وأمّا الآثار والأحكام من القسم الثالث، يعنى الأحكام والآثار الثابته لنفس العنوان _____ الاضطرار، الإكراه، الخطأ _____ فلا يشملها حديث الرفع، وكون الرفع متوجّهاً إلى آثار وأحكام نفس الاضطرار، هو خلاف الظاهر؛ لأنّ المفروض أنّنا استظهرنا من الحديث أنّ هذه العناوين أخذت على نحو المعرفيه للأفعال التى تصدر عن اضطرار، أو عن إكراه، وأنّها حيثيات تعليليه، وهذا معناه أنّ الرفع يتوجّه إلى هذه الأفعال التى تشير إليها هذه العناوين بحيثيه وبعله هذه العناوين.

فإذن: من ناحيه استظهارية يكون الحديث ظاهراً في الاختصاص بالقسم الأول، ولا يشمل القسم الثالث. ويظهر من هذا الكلام، والكلام الذى قلناه فى الدرس السابق أنّ النتيجة النهائية هي أنّه من ناحيه عمليه لا إشكال فى العمل بالدليل الدال على ثبوت ذلك الحكم الذى أخذ فى موضوعه الاضطرار والإكراه والنسيان، ويجب العمل به على كل حال، سواء قلنا أنّ حديث الرفع يشمل القسم الثالث، أو قلنا بعدم شموله له، ولا مجال للتمسك بحديث الرفع لئفى هذا الأثر؛ لأنّ هذه الآثار إمّا خارجه عنه تخصصاً، أو خارجه عنه تخصيصاً. هذا من ناحيه عمليه.

أمّا من ناحيه أصل المطلب الذى هو هل الحديث يشمل القسم الثالث، أو لا؟ فإذا التزمنا بهذا الاستظهار؛ فحينئذ يمكن القول بأنّ الحديث لا يشمل القسم الثالث، ويختصّ بالقسم الأول، لكن لا لوجود محذور ثبوتى فى هذا الشمول، وإنّما لوجود محذور إثباتى؛ لأنّه خلاف ظاهر الدليل، فشموله لآثار نفس هذه العناوين هو خلاف ظاهر حديث الرفع، الذى ظاهره هو الشمول لأحكام وآثار الفعل الذى يطرأ عليه الاضطرار.

الأمر الرابع من فقه الحديث: فى هذا الأمر نبحت عن مسأله الامتنان، وما هى الآثار التى تترتب على افتراض أنّ حديث الرفع مسوق مساق الامتنان؟

ذكر فى تقاريرات بحث السيد الخوئى (قدس سرّه) أنّه يُعتبر فى شمول حديث الرفع بالنسبه إلى الاضطرار والإكراه، وما شابهما، أمران: (١)

أولاً: أنّ يكون فى رفع الحكم فى ذلك المورد الواقع عن اضطرار، أو نسيان، أو إكراه منه على العباد. وعلى هذا الأساس لا يشمل حديث الرفع صحّه بيع المضطرّ، فإذا اضطرّ الإنسان إلى بيع داره لكى يعالج نفسه، أو يقضى حاجته، فهل يشمل حديث الرفع صحّه هذا البيع، فيرفعها؟ بحيث لا يكون البيع صحيحاً، ولا يترتب عليه الأثر؟ قالوا لا يشملها؛ لأنّ فى رفع الصحّه خلاف الامتنان، بينما يشترط فى حديث الرفع عندما يشمل مورداً، أنّ يكون فى الرفع منه على العبد، والحال أنّ فى رفع صحّه بيع المضطرّ خلاف المنه، بخلاف بيع المكره، فأنّ حديث الرفع يشملها، وإذا وقع البيع عن إكراه، فحديث الرفع يرفع أثر البيع الواقع عن إكراه، وهو الصحّه، فيرفع الصحّه، وليس هناك مشكله فى رفع الصحّه هنا؛ لأنّه ليس على خلاف الامتنان أنّ تقول لمن باع مكرهاً أنّ بيعك ليس صحيحاً.

ثانياً: يُعتبر في شمول الحديث لموردٍ أن يكون في الرفع منه على الأُمَّه، وليس على شخصٍ دون شخص. ومن هنا فترع على ذلك أن الاتلاف إذا وقع عن اضطرارٍ، أو عن إكراهٍ، أو نسيانٍ، فحديث الرفع لا يرفع الضمان في موارد الاتلاف غير الاختياري، وإن كان في رفعه منه على المُتلف إكراهاً، أو اضطراراً، قالوا: لا يكفي في شمول الحديث لموردٍ أن تكون فيه منه على الشخص نفسه؛ بل مضافاً إلى ذلك لا بد أن لا يكون في الرفع خلاف الامتنان بالنسبة إلى الغير؛ لأن هذا معناه أنه ليس منه على الأُمَّه كآمته، فعندما نرفع الضمان عن هذا المُتلف اضطراراً، فإنه يستلزم إيقاع الضرر بالمالك، فلا يكفي في شمول حديث الرفع لموردٍ أن تكون فيه منه على ذلك الشخص نفسه؛ بل لا بد أن لا يكون هناك خلاف الامتنان، وإيقاع المشقة على الغير، وعبروا عنه بأنه يلزم لرفع الحكم في موردٍ، أن يكون فيه منه على الأُمَّه.

أُعرض على هذا الكلام: بأن دعوى ورود الحديث مورد الامتنان على الأُمَّه بحيث يكون الامتنان امتناناً نوعياً لا شاهد عليها؛ بل غاية ما يُستفاد من الحديث هو وروده مورد التسهيل، وهو ظاهر في التسهيل الشخصي من قبيل نفى الحرج، وليس فيه ظهور في التسهيل النوعي، أي التسهيل على الأُمَّه، وإنما كل موردٍ فيه امتنان على شخصٍ يجرى فيه الحديث، حتى إذا كان فيه خلاف الامتنان على غيره؛ لأن منع شمول الحديث لمثل هذا يتوقف على أن يُفسِّروا الحديث بالامتنان النوعي على الأُمَّه، فعندما يكون الحديث مشروطاً بأن يكون الرفع فيه امتنان على الأُمَّه، هنا نمنع من شمول الحديث لهذا الفرد؛ لأن فيه إيقاع لفردٍ آخر، أو لأفراد آخرين في المشقة، وفي خلاف الامتنان، فيمنع. لكن هذا موقوف على أن يُراد بالامتنان الامتنان النوعي، أي الامتنان على الأُمَّه، بينما الحديث ليس فيه دلاله على ذلك، وإنما غاية ما فيه أنه وارد مورد التسهيل على العباد، والظاهر من التسهيل هو التسهيل الشخصي، لا النوعي، فعلى هذا الأساس لا محذور في أن يجرى حديث الرفع في مسأله الضمان بالاتلاف غير الاختياري، ونلتزم برفع الضمان إعمالاً لحديث الرفع، فلا ضمان على هذا، وإن أوقعنا المالك في المشقة.

فإذن: الاعتراض يتوجّه على الأمر الثاني الذى ذكر فى كلمات السيّد الخوئى (قدّس سرّه)، من أنّه يُعتبر أنّه يكون فى الرفع منه على الأئمّه، ويقول المعترض: أنّ هذا لا دليل عليه.

ما يمكن أن يقال فى المقام: أنّ ما يمكن أن يُستند إليه لإثبات ظهور الحديث فى أنّ الغرض منه هو التخفيف على العباد والامتنان عليهم، هو قرينتان:

القرينه الأولى: تعديده الرفع بـ (عن) فى (رُفِعَ عن أمتي). ويُستفاد منها التخفيف، بأنّ الرفع الذى يُتعدّى بـ (عن) فيه دلالة على التخفيف وإلقاء الثقل، فعندما يُرفع شىء مُلقى على كاهل المكلف، فهذا تخفيف، والرفع الذى يتعدى بـ (عن) فيه هذا المعنى.

القرينه الثانية: القرينه السياقيه، أى أنّ سياق الحديث هو سياق الامتنان، والمقصود هو الرفع المنسوب إلى الأئمّه المنسوبه إليه (صلّى الله عليه وآله وسلّم). فيُفهم من هذا السياق أنّه بصدد التودد والتحبب إلى الأئمّه، ومن الواضح أنّ التودد والتحبب لا يكون بجعل أمر ثقيل عليهم، وإنّما يكون بالتخفيف، فيُفهم من كلا القرينتين هذا الأمر.

بالنسبه إلى القرينه الأولى: إذا لوحظت بقطع النظر عن القرينه الثانيه، يمكن أن تكون هى مستند كلام السيّد الخوئى (قدّس سرّه) فى اعتباره للأمر الأوّل فى شمول الحديث للمورد، وهو أنّ يكون فى الرفع منه على المكلف، فيمكن أن يكون مستنده هو تعدّى الرفع بـ (عن)؛ لأنّه فيه دلالة على التخفيف، والمئمّه، فيقال بأنّ هذا الشخص الذى يكون فى رفع الحكم عنه تخفيف ومئمّه عليه يشمله الحديث؛ لأنّ الحديث عدّى الرفع بـ (عن)، رُفِعَ عن أمتي، ونأخذ كلمه (أمتي) على نحو العام الاستغراقى الانحلالى، يعنى رفع عن هذا كذا، ورفع عن هذا كذا، وهذا فيه تخفيف ومئمّه، وليس على نحو العام المجموعى؛ فحينئذ يكون الحديث شاملاً له، وقرينه شمول الحديث لذلك هو التعبير بـ (عن)؛ لأنّ التعبير بـ (عن) قرينه على أنّ الحديث وارد مورد التخفيف والتحبب إلى العبد.

أما القرينه على الأمر الثاني: وهو اشتراط أن يكون في الرفع منه على الأمة، فهي القرينه الثانيه التي هي قرينه السياق. هذه القرينه تقتضى أن يكون في الرفع منه على الأمة؛ لأنه هو (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي) وكلمه (أمتي) في هذه القرينه لا بد أن تؤخذ بنحو العام المجموعى، يعنى مجموع الأمة، وليس كل فردٍ فردٍ من الأمة؛ لأنَّ نسبة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى كل أفراد الأمة، وتحبيته وتودده إلى كل أفراد الأمة على نحوٍ واحدٍ، ولا- معنى لأنَّ يُفترض أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يتودد ويؤمن على بعض الأمة برفع الحكم عنهم، لكن مع إيقاع البعض الآخر منهم فى المشقه وخلاف الامتتان، هذا خلاف أن يكون هو يمتن على الأمة، فامتتانه على الأمة يكون بأن يمتن على جميع الأمة، وليس أن يُفترق، فيوقع ضرراً ببعضهم ويمتن على بعضهم، هذا ليس مشمولاً للحديث، وإذا لم يكن مشمولاً للحديث، ولا يفهم من الحديث، فلا بد أن تكون الأمة مأخوذه على نحو العموم المجموعى، أى أن يكون فى الرفع منه على الأمة بما هي أمه، وهذا هو مستند ما يقول السيد الخوئى (قدس سره) فى مسأله الضمان فى الإلتلاف غير الاختيارى، من أن الحديث غير شامل له؛ لأنه وأن كان فى شمول الحديث له فيه امتتان وتخفيف عن شخص المثلث، لكنّه فيه مشقه وخلاف الامتتان على غيره، بينما الامتتان فى الحديث لا بد أن يكون على مجموع الأمة. وبعباره أخرى: أن الحديث إنّما يشمل مورداً إذا لم يكن فيه خلاف الامتتان وإلحاق الضرر بالغير؛ حينئذ يقال هذا امتتان عليه، وإما إذا كان فيه خلاف الامتتان فلا يشمل الحديث.

ما يقوله السيد الخوئى (قدس سره) يمكن أن يكون مستنداً إلى هاتين القرينتين.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

ذكرنا في الدرس السابق ما يمكن أن يكون مستنداً لما ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) من أنه يُعتبر في شمول حديث الرفع لموردٍ أن يكون في الرفع منه على الأمّة، وهو القرينتان اللتان ذكرناهما في الدرس السابق.

رتّبوا على هذا الكلام ثمرات:

منها: التفريق بين بيع المضطرّ، وبين بيع المُكره، فالتزموا بجريان الحديث في بيع المُكره، فيرفع صحّه المعامله المُكره عليها؛ لأنّ فيه امتنان على المُكره، بينما قالوا أنّ الحديث لا يجرى في بيع المضطرّ؛ لأنّ رفع الصحّه وعدم ترتّب الأثر على بيع المضطرّ ليس فيه امتنان على البائع؛ بل فيه خلاف الامتنان عليه.

ومنها: مسألة الإكراه على إيذاء شخص، أو قتل شخص، هنا قالوا لا يجرى الحديث لكي يرفع آثار القتل الصادر منه على نحو الاضطرار، أو الإكراه؛ لأنّ رفع هذه الآثار يوجب إلحاق الضرر بالمقتول وورثته، أو يوجب إلحاق الضرر بالمضروب.

ومنها: مسألة الضمان في موارد الإلتلاف غير الاختياري، هنا أيضاً قالوا لا يشمل الحديث؛ لأنّ رفع الضمان فيه إضرار بآخرين، والحديث لا يشمل كل موردٍ يكون فيه إضرار على الآخرين، وإن كان فيه منه وتخفيف على نفس الشخص الذي رُفِع عنه ذلك الحكم.

قبل أن نبيّن ذلك نرجع إلى الاعتراض الذي نقلناه في الدرس السابق على قرينه الامتنان، كان الاعتراض يقول أننا لا نفهم من الحديث الشريف الامتنان النوعي على الأمّة، وإنما نفهم منه التسهيل فقط، والتسهيل ظاهر في التسهيل الشخصي، لا النوعي كما هو الحال في باب الحرج. وبعبارة أخرى: أنّ ما يُفهم من الحديث هو أنّ هذه الأمور مرفوعة عن العباد، والعلّه في رفعها هو التسهيل، وليس أكثر من هذا، والتسهيل هو مصلحه شخصيّه وليست نوعيّه، ففي كل موردٍ يكون في الرفع تسهيل وتخفيف عن شخص المكلف يجرى فيه الحديث، وإن استلزم خلاف الامتنان والتخفيف بالنسبه إلى شخصٍ آخر. وأما أنّ نقيد شمول الرفع لموردٍ بما إذا لم يكن فيه خلاف الامتنان على آخرين، وإن كان فيه تسهيل وتخفيف وامتنان على كل من يجرى الحديث في حقّه، فهذا لا يُفهم من الحديث.

ص: ١٥٥

أقول: يمكن الاستدلال على هذا الاعتراض بأن يقال: أنّ ظاهر الحديث أنّه في مقام التحبّب والتودد إلى الناس، وهذا مناسب لأنّ يكون المقصود به الامتنان النوعي؛ لأنّه ليس له علاقه خاصّه تربطه ببعض الناس دون البعض الآخر، فيرفع الحكم عن المجموع، والذي لا يُلزمه أنّ نحمل لفظ (الأمّة) على العام المجموعي، وهذا في الحقيقة يتوقّف على افتراض أنّ المراد بـ (الأمّة) المجموع، لا الانحلال والاستغراق، وهذا خلاف الظهور الأوّلي لكلمه (الأمّة) وأمثالها عندما ترد في الأدلّه، وحملها

على العموم المجموعى هو الذى يحتاج إلى قرينه، فلو قال _____ مثلاً _____ تجب الصلاه على المكلفين، فأن الذى يفهم منه هو العموم الاستغراقى، وهكذا فى أمثله أخرى من قبيل (أقم الصلاه)، و(كتب عليكم الصيام) فأن الذى يفهم منها هو العموم الاستغراقى، لا- العموم المجموعى، إلا بقرينه. فما ذكر فى هذا الشرط فى شمول الحديث لموردٍ بيتنى على افتراض أن المراد بكلمه (الأمة) هو العموم المجموعى، لا- العموم الاستغراقى والانحلال. وأما إذا فرضنا أن المراد به هو الانحلال؛ فحينئذ يكون المقصود به هو أن الشارع رفع هذه الأمور التسعه عن كل عبدٍ عبد، أى رُفِعَ عن هذا العبد هذه الأمور التسعه ولا علاقه له بالغير، وحتى إذا كان فيه خلاف الامتنان على الغير، ففى كل موردٍ يكون فيه منهُ على عبدٍ، فأن الحديث يكون شاملاً له، من دون أن نلاحظ الامتنان على الأمة حتى نمنع من شمول الحديث لموردٍ يكون فيه خلاف الامتنان على آخرين، فمنع شمول الحديث لهذا المورد مبنى على افتراض فهم العموم المجموعى والامتنان النوعى، وهذا لا قرينه عليه، وإنما هكذا لفظ عندما يرد فى دليل، فأن الظهور الأولى له هو الاستغراق والانحلال.

نعم الشىء الوحيد الذى يُدعى كونه قرينه على هذا هو أن نفهم من الحديث أنه فى مقام التجب والتودد إلى الأمة، وحيث أن علاقته على حدٍ سواء، وبمستوى واحدٍ مع جميع الأمة، فمن غير المتصور أن يمتن على شخصٍ بالرفع، ويضر آخرين، فلا معنى لأن يتودد إلى جماعه من المكلفين، وفى نفس الوقت يوقع خلاف التودد، والامتنان بآخرين، ومع ذلك يصدق عليه أنه يتودد إليهم، وإنما لابد من شمول الحديث لموردٍ أن يكون فى الرفع منهُ على الجميع، ولا- يكفى أن يكون فيه امتنان على شخصٍ فقط، وإن كان فيه خلاف الامتنان على آخرين. هذه هى القرينه الوحيدة التى يمكن أن تُدعى فى المقام.

أقول: يمكن التشكيك في هذه القرينة، باعتبار أن الرفع في الحديث لم يصدر من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فهو لم يقل (رفعت)، أو (أنا أرفع عنكم هذه الأمور التسعة) كي نستظهر منها أنه في مقام التودد والتحبب إلى المكلفين، وإنما هو مخبر، حيث جاء بالحديث بصيغته المجهول (رُفِعَ عن أمتي) فهو مخبر وليس رافعاً، فلو كان هو الذى يرفع؛ فحينئذ يمكن أن نقول أنه في مقام التودد والتحبب، ويمكن أن نفهم الامتنان النوعي منه كشرطٍ آخر في قبال الامتنان على الشخص نفسه، لكن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في هذه الجملة هو مخبر، فكأنه يقول أن الله (سبحانه وتعالى) رفع عن العباد هذه الأمور التسعة، ويكون حاله حال رفع أى تكليفٍ آخر عن العباد، فعندما يخبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أن الإعادة مرفوعة _____ فرضاً _____ في حاله الشك بعد الفراغ، أو بعد خروج الوقت، فهو أخبار بأن هذا مرفوع عن العباد، وأن رفع الآثار في حالات الاضطرار هو شيء ثابت في الشريعة. نعم، لا يمكن إنكار بأن هذا فيه إشارة إلى وجود تسهيل وتخفيف، لكن كون التسهيل علة للرفع شرعاً غير مسأله التودد والتحبب إلى العباد، يعنى عندما يرفع الآثار في حالات الاضطرار، والنسيان، والخطأ، هذا فيه تسهيل وتخفيف على العباد، لكن هذه المسأله شيء، ومسأله التودد والتحبب شيء آخر، فهو ليس في مقام التودد، إنما هو يريد أن يُخبر أن الله (سبحانه وتعالى) رفع عن العباد ما اضطرّوا إليه لغرض التسهيل عليهم، وهذا لا يُستفاد منه التودد والتحبب، لكن يُفهم منه أن هناك مصلحة في التسهيل اقتضت الرفع، كما أن هناك مصلحة تسهيل تقتضى الرفع في موارد أخرى، ولا يُفهم من الحديث أكثر من هذا؛ لأن الرفع لم يصدر منه (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإنما هو مخبر بتحقيق الرفع في الشريعة.

ويمكن صياغه هذا المطلب بياناً آخر، بأن يقال: هل التودد والتحبب إلى العباد من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو من الله (سبحانه وتعالى)؟ فإذا كان المقصود أنه من نفس النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فمن الواضح أنه يتوقف على أن يكون الرفع صادر منه (صلى الله عليه وآله وسلم) فيكون هو متودد ومتحبب بذلك إلى العباد، لكن هذا لا يفهم من الحديث؛ بل الذى يفهم منه هو أن الرفع لم يصدر منه (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإنما هو مخبر عن تحقق الرفع فى الشريعة. وإذا كان المقصود أن التودد والتحبب هو من الله (سبحانه وتعالى)، يعنى أن الله (سبحانه وتعالى) يريد أن يتحبب ويتودد إلى العباد فى هذا الرفع، فهذا غير صحيح؛ لأن ما صدر من الله (سبحانه وتعالى) بحسب ما يفهم من الحديث، هو مجرد الرفع، وليس فيه تودد وتحبب، وهذا هو الذى أخبرنا به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فمجرد أنه رفع الآثار لا يفيد التودد والتحبب، وإنما يفيد رفع حكم شرعى فى موارد خاصه. نعم، نسلم أن فيه ظهور فى أن هناك حكمه وعله فى هذا الرفع، وهى عبارته عن مصلحه التسهيل، والتسهيل مصلحه شخصيه وليست نوعيه. فيمكن أن يستدل على هذا الاعتراض بهذا الدليل. ولعل ما يؤيد هذا الاعتراض، هو ما ذكر كدليل عليه، وهو أن الحديث بناءً على ما ذكره من مسأله اشتراط شمول الحديث لمورد أن يكون فيه امتنان نوعي؛ ولذا هو لا يشمل موارد الإكراه على القتل والضرب؛ لأن شمول الحديث لها فيه خلاف الامتنان على آخرين، لكنه أيضاً لا يشمل بيع المكروه؛ لأنه ليس فى رفع صحه بيع المكروه الذى قالوا بشمول الحديث له _____ امتنان على الأمة، وبناءً على الكلام الذى نقلناه عن السيد الخوئي (قدس سره) الذى يقول فيه: لا يكفى فى الرفع أن يكون فيه امتنان على الشخص نفسه؛ بل مضافاً إلى ذلك لابد أن يكون فيه امتنان على الأمة، فإذا أخذنا بحرفيه هذا الكلام من دون أن نؤله ونفسره كما سنقول، ينبغى بناءً على هذا الكلام أن لا يكون الحديث شاملاً لبيع المكروه الذى سلموا بشمول الحديث له، وأنه يرفع صحه البيع فيه، بينما رفع صحه بيع المكروه، وإن كان فيه امتنان على نفس المكروه، لكن ليس فيه امتنان على الأمة، فينبغى أن نقول حينئذٍ بعدم شمول الحديث له، ولعل الكثير من الموارد أيضاً يشملها هذا الكلام، ففى كل مورد يكون رفع الحديث فيه امتنان على نفس ذلك الشخص وليس فيه امتنان على آخرين، فحديث الرفع لا يكون شاملاً له، وهذا لا يمكن الالتزام به بلا إشكال.

نعم، يمكن الجواب عن هذا بأن يقال أنّ السيد الخوئي (قدّس سرّه) يشترط في شمول الحديث لموردٍ أن لا يكون في الرفع خلاف الامتنان على آخرين، وليس أن يكون فيه منّه على الأمّه حتّى يجرى فيه هذا الكلام، وإنّما أن لا يكون في الرفع خلاف الامتنان على آخرين، وهذا فيه خلاف الامتنان؛ ولذا لا يشمل الحديث.

الذى يتلخّص من هذا الكلام هو هذه النتيجة: أنّ الاستدلال بقرينه الامتنان ليس كما ينبغي، فلا إشكال أنّ الحديث يدلّ على مصلحه التسهيل، ولا يبعد أنّ التسهيل مصلحه شخصيّه وليست مصلحه نوعيه. ولا يشكل على هذا الكلام بأننا ماذا نصنع في الحالات التى يكون فيها رفع الحكم عن شخصٍ خلاف الامتنان بالنسبه إلى آخرين، فبناءً على هذا الكلام حديث الرفع يجرى فيها ويرفع التكليف، ولكنّه فيه خلاف الامتنان على آخرين. لأننا نقول أنّ هذا يُعالج في كل موردٍ بحسابه، لكن بشكلٍ عام لا يستفاد من الحديث الشريف أنّ المناط على الامتنان النوعى على الأمّه، وإنّما الذى يستفاد هو أنّ المناط على التسهيل الشخصى بالنسبه إلى من رُفع عنه الآثار أو الحكم الشرعى، فإذا كان فيه امتنان فأنّ الحديث يجرى فيه.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

كان الكلام في الأمر الرابع من فقه الحديث، وكان الحديث عن قرينه الامتنان وكون الحديث مسوق مساق الامتنان، وماذا يترتب على ذلك.

من جمله الأمور التى تترتب على ذلك غير ما تقدّم هو ما ذكره المحقق العراقي (قدّس سرّه) (1) من أنّ الحديث لا يشمل ما إذا حصل الاضطرار بسوء الاختيار، وعلل ذلك باعتبار أنّ عدم رفع الحكم في هذا الفرض ليس على خلاف الامتنان، والعقل لا يمنع من ذلك، وليس فيه خلاف الامتنان، ممّا يعنى أنّ المضطر بسوء اختياره تبقى الحرمة ثابتة عليه، ويقام عليه الحدّ إذا شرب الخمر مضطراً، لكن اضطراره كان بسوء اختياره، أو نسي وشرب الخمر وكان نسيانه بسوء اختياره، هنا عدم رفع الحكم عنه ليس فيه خلاف الامتنان، فلا يكون الحديث شاملاً له.

ص: ١٥٩

١- (١) مقالات الأصول، آقا ضياء العراقي، ج ٢، ص ١٦٤.

اعترض على هذا الكلام بأنّ كون الحديث مسوق مساق الامتنان، والذى يشكّل قرينه الامتنان التى هى محل الكلام ليس قرينه على عدم شمول الحديث للاضطرار بسوء الاختيار، وذلك باعتبار أنّه لا إشكال ولا ريب في ثبوت الامتنان في رفع الأحكام والآثار عن هذا المضطر، ولو كان اضطراره بسوء الاختيار؛ إذ لا إشكال في أنّ هذا امتنان عليه، فكما يمتنّ برفع الأحكام والآثار عن المضطر لا بسوء الاختيار، كذلك هناك امتنان في رفع الآثار والأحكام عن المضطر بسوء اختياره؛ لأنّه بالنتيجه يخفف عنه، ويرفع شيئاً عن كاهله، وهذا امتنان عليه، فيكون الحديث شاملاً له. إذن: لا يمكن أن نستند في عدم شمول الحديث للاضطرار

بسوء الاختيار إلى قرينه الامتنان؛ بل لابد من التفتيش عن نكات أخرى تقتضى عدم شمول الحديث للاضطرار بسوء الاختيار.

أقول: هذا الاعتراض لعله غير وارد على المحقق العراقي (قدس سرّه)، باعتبار أنّ كلامه (قدس سرّه) صريح، وقد تكرر منه أكثر من مرّة أنّه يرى أنّ الامتنان قرينه على اختصاص الرفع برفع الآثار التي يكون وضعها خلاف الامتنان، فهو يستفيد هذا المعنى من الحديث، ويقول لا- يكفي في شمول الحديث لمورد أنّ يكون فيه امتنان فقط؛ بل لابد أنّ يكون في وضع الآثار وعدم رفعها خلاف الامتنان، فإذا لم يكن المورد كذلك، بأن كان وضع الآثار وعدم رفعها في مورد ليس فيه خلاف الامتنان، فلا يشمل الحديث، وإن كان في رفع الآثار امتنان عليه، لكنّه لا يشمل الحديث؛ لأنّه ليس كل مورد يكون في رفع الآثار عنه امتنان يشمل الحديث؛ بل لابد مضافاً إلى ذلك أنّ يكون في وضع الآثار وعدم رفعها خلاف الامتنان. هذا هو رأى المحقق العراقي (قدس سرّه). وهذا هو الذى يطبّقه (قدس سرّه) في محل الكلام، ويقول أنّ هذا المورد لا يشمل الحديث؛ لأنّ هذا المضطر بسوء اختياره يختلف عن المضطر لا بسوء اختياره، فوضع الآثار على المضطر لا بسوء اختياره، وعدم رفع العقوبة والحدّ عنه هو خلاف الامتنان؛ لأنّه مضطرّ لا بسوء اختياره، بينما إبقاء الآثار والمؤاخذة والحرمة والعقوبة على المضطر بسوء اختياره ليس فيه خلاف الامتنان؛ لأنّه مضطرّ بسوء الاختيار. إذن: لا- معنى لأنّ نعترض عليه بأنّه لو كانت قرينه الامتنان هي وحدها، فإنّها لا تمنع من شمول الحديث للمضطر بسوء الاختيار؛ لأنّه لا إشكال في أنّ رفع الآثار عنه فيه امتنان عليه. فهذا الاعتراض لا يرد عليه.

ولعلَّ المحقق العراقي (قدّس سرّه) إنّما قال باختصاص الحديث برفع الآثار التي يكون في وضعها خلاف الامتنان، وطبقه على الاضطراب بسوء الاختيار، لعلّه كان ناظراً إلى أنّ الاضطراب بسوء الاختيار لا يُعدّ اضطراباً عرفاً، وإنّ كان بحسب الدقّه اضطراباً، والمضطرّ بسوء اختياره لا يُعدّ مضطرباً في نظر العرف، وإنّما هو مختار؛ ولذا يقال هو الذي أوقع نفسه في هذه القضية، فالذي يرمى نفسه من شاهقٍ _____ مثلاً _____ صحيح هو بعد أن يرمى نفسه يصيح مضطرباً؛ لعدم قدرته على التراجع وإنجاد نفسه، فيصيح مضطرباً إلى الهلاك، لكن هو الذي أوقع نفسه في ذلك؛ ولذا يصحّ عرفاً أن يقال أنّه هو الذي أهلك نفسه باختياره، ولا يعتبر الشخص الذي يضطرّ بسوء الاختيار مضطرباً؛ بل يُعدّ مختاراً في نظر العرف، فإذا كان يُعدّ مختاراً؛ فحينئذٍ لا يكون في وضع الآثار عليه وعدم رفعها خلاف الامتنان؛ لأنّ حاله حال العامد، والقادر، والمتدكّر من دون فرقٍ بينهما، فالمضطرّ بسوء الاختيار كالعامد وكالمختار، فكما أنّ وضع الآثار على المختار المتعمّد للمخالفة ليس فيه خلاف الامتنان، فكذلك إبقاء الآثار في حق المضطرّ بسوء الاختيار أيضاً ليس فيه خلاف الامتنان، فإذا لم يكن في وضع الآثار خلاف الامتنان؛ فحينئذٍ لا يشمل الحديث. لعلّ هذا هو السرّ في قول المحقق العراقي (قدّس سرّه) باختصاص الحديث برفع الآثار التي يكون في وضعها خلاف الامتنان.

بل يمكن أن نستفيد من هذا الكلام الأخير وجهاً آخرأ لعدم شمول الحديث للمضطرّ بسوء الاختيار بقطع النظر عن قرينه الامتنان، وحتّى إذا فرضنا أنّ قرينه الامتنان لم تكن موجودة، ولم يكن الحديث مسوق مساق الامتنان، مع ذلك يمكن أن يستفاد من الحديث الاختصاص بالاضطراب لا- بسوء الاختيار وعدم شموله للاضطراب بسوء الاختيار، وذلك بأن يقال: أنّ الاضطراب بسوء الاختيار ليس اضطراباً في نظر العرف؛ بل أنّ الفعل صدر منه باختياره بالنظر العرفي، وليس بالنظر الدقّي، وهو الذي أوقع نفسه في ذلك، فلا- يكون اضطراباً، فإذا فهمنا من الاضطراب في العنوان الوارد في حديث الرفع الاضطراب بمعناه العرفي، وما يصدق عليه الاضطراب عرفاً؛ فحينئذٍ يمكن أن يُجعل هذا قرينه على اختصاص الحديث بما يراه العرف اضطراباً، وما يراه العرف اضطراباً هو الاضطراب غير المسبوق بالاختيار، وأمّا الاضطراب المسبوق بالاختيار، أي الاضطراب بسوء الاختيار، فلا يراه العرف اضطراباً، فلا يشمل الحديث؛ لأنّ العرف لا يُسمّى هذا مضطرباً؛ بل يرى أنّ الفعل صدر منه باختياره، وفي مقام النسيان بسوء الاختيار يرى العرف أنّه خالف وهو متدكّر، وهو بسوء اختياره أوقع نفسه في حاله نسيان كما لو تناول دواءً وهو يعلم أنّه يسبب النسيان، واستعمله باختياره، وهو متدكّر، فنسى، فترك واجباً نسياناً، فمثل هذا لا يقال له بأنّه ترك الفعل ناسياً، وفي باب الاضطراب يكون واضحاً جداً، فيمكن أن يقال بأنّه في باب الاضطراب لا يصدق الاضطراب على الاضطراب بسوء الاختيار؛ لأنّ العرف يرى أنّ هذا مختار، وأنّه أهلك نفسه باختياره، فلا يشمل الحديث لذلك.

نعم، قد يستشكل في تطبيق هذا الوجه الذى ذكرناه على النسيان الذى ذكره المحقق العراقى (قدّس سرّه) إلى جنب الاضطراب، حيث ذكر الاضطراب بسوء الاختيار، والنسيان بسوء الاختيار، وهكذا يمكن تعميمه إلى الإكراه إذا فرضنا تحققه بسوء الاختيار؛ حينئذٍ قد يستشكل في تطبيق ذلك على حالة النسيان بسوء الاختيار، وذلك باعتبار أنّ العرف هنا كأنه يفرّق بين الاضطراب وبين النسيان، فإذا أوقع نفسه فى النسيان بسوء اختياره، فالعرف هنا لا ينفى وقوع الفعل عن نسيانٍ، هناك كان ينفى وقوع الفعل عن اضطرابٍ إذا كان الاضطراب بسوء الاختيار، لكن فى حالة النسيان لا ينفى، فالنتيجة أنّ الفعل وقع عن نسيانٍ وإن كان هو الذى أوقع نفسه فى النسيان، ونسى بسوء اختياره، لكن العرف لا ينفى صدور الفعل منه عن نسيانٍ، وإنما يرى أنّه نسي فوقه منه الفعل، فيبقى النسيان موجوداً، فلا نستطيع أن نقول أنّ الحديث لا يشمل هذا لعدم صدق النسيان عرفاً، كما كنا نقول فى باب الاضطراب من أنّ الحديث لا يشمل هذا الاضطراب لعدم صدق الاضطراب عليه عرفاً، هذا غير ممكن فى باب النسيان، بالنتيجة هو نسي فوقه منه الفعل، وإن كان نسيانه بسوء اختياره، فالتمسك بهذا الوجه لمنع شمول الحديث للنسيان بسوء الاختيار غير واضح؛ ولذا لا بدّ لكى نعمم هذا حتّى للنسيان بسوء الاختيار من التماس وجهٍ آخر غير ذلك، والوجه الآخر فى الحقيقة هو ما يمكن أن يكون جامعاً بين هذين الأمرين وهو أن يقال: بأنّ مثل هذا الشخص الذى يوقع نفسه فى الاضطراب والنسيان والإكراه عن اختيارٍ هو شخص لا يستحق الامتنان، فهناك فرق بين المضطرّ لا بسوء الاختيار، والناسى لا بسوء الاختيار، وإنما يهجم عليه الاضطراب أو النسيان من دون سبق اختيار، مثل هذا يستحق الامتنان، وبين المضطرّ بسوء الاختيار، والناسى بسوء الاختيار الذى أوقع نفسه فى الاضطراب وهو مختار، وأوقع نفسه فى النسيان وهو متذكّر، فمثل هذا لا يستحق الامتنان، ويقال بأنّ هذا الوضوح فى أنّ هذا لا يستحق الامتنان يكون بمثابة قرينه متصله بالحديث الشريف مانعه من إطلاقه وشموله للاضطراب الواقع بسوء الاختيار، وللنسيان الواقع بسوء الاختيار. وهذا الوجه يعتمد على قرينه الامتنان، باعتبار أنّه يقول أنّ الحديث مسوق مساق الامتنان والارتكاز يرى بأنّ مثل هذا لا يستحق الامتنان، هذا هو الذى يمنع من شمول الحديث للمضطرّ بسوء الاختيار، أو الناسى بسوء الاختيار؛ لأنّه لا يستحق الامتنان، والحديث مسوق مساق الامتنان، وهذا يشكّل مانعاً من شمول الحديث لمثله، فلا يشمل الحديث؛ فحينئذٍ لا يفرّق بين الاضطراب وبين النسيان، وهذا الوجه يشمل كلياً منهما.

إذن: هناك وجه يختص بالاضطرار وهو مسأله الصدق العرفي، وأنّ الاضطرار لا يصدق عرفاً على المضطر بسوء الاختيار، فلا يقال له مضطر، فلا يشمل الحديث لذلك. لكن هناك تشكيك في شمول هذا الوجه لحاله النسيان. والوجه الآخر هو ما ذكرناه من أنّ هؤلاء لا يستحقون الامتنان، وهذا يشكل قرينه متصله بالحديث تمنع من شمول الحديث للاضطرار أو النسيان بسوء الاختيار.

وهناك وجه آخر يمكن أن يُذكر في المقام لإثبات عدم شمول الحديث لموارد الاضطرار أو النسيان بسوء الاختيار، وهو أن يقال بأنّ هذا الشخص ثبت له الآثار والأحكام باعتبار أنّه خالف الشارع في حال الاختيار في باب الاضطرار، وخالف الشارع في حال التذكّر في باب النسيان، ولا إشكال في أنّ هذا خارج عن موضوع الحديث، فلا يشمل الحديث، أمّا كونه مختاراً في باب الاضطرار فلأنّه قبل أن يقع في الاضطرار عندما ألقى نفسه من شاهق، هو كان مختاراً، وخالف التكليف الذي يقول (يحرم إلقاء النفس في التهلكه)، أو (يحرم الأضرار بالنفس)، وقد خالف هذا التكليف وهو مختار، وليس مضطراً إلى مخالفه هذا التكليف، ومثل هذا لا يكون مشمولاً لحديث الرفع؛ لأنّه مختار، والحديث إنّما يشمل غير المختار، وهذا حقيقه وبالنظر الدقّي هو مختار حينما أقدم على هذا العمل، وليس بالنظر العرفي، فهو عندما أقدم على هذا العمل كان هناك خطاب متوجّه إليه بأنّه (لا تلقوا بأنفسكم إلى التهلكه)، وهو مخالفه عامداً عالماً مختاراً متذكراً، فيستحق العقاب، وكل الآثار تترتب حينها كما تترتب على المختار والعامد والمتذكّر، فلا يكون الحديث شاملاً له على القاعده. ونفس الكلام يمكن تطبيقه في باب النسيان بأن نفترض أنّ الواجب الذي تركه نسياناً بسوء اختياره هو ممّا يهتم به الشارع، ويأمر بلزوم الإتيان به والمحافظة عليه من ناحيه النسيان، وكأنّه ينهاه عن نسيانه، أو يأمره بعدم نسيانه، فإذا كان الواجب من هذا القبيل؛ حيثُ يقال بأنّ هذا المكلف عندما أوقع نفسه في النسيان هو كان متذكراً قبل حصول النسيان له، وخالف التكليف الشرعي وهو متذكّر، فإذا خالف التكليف الشرعي وهو متذكّر؛ حيثُ يكون هذا خارجاً عن موضوع حديث الرفع؛ لأنّ حديث الرفع إنّما يشمل الناسي، ولا يشمل المتذكّر، وهذا متذكّر، في الآن الذي قبل أن يطرأ عليه النسيان، وبسوء اختياره تناول هذه الحبه، فسببت طرو حاله النسيان، وقبل تناولها هو كان متذكراً، والمفروض أنّ هذا الواجب الذي سيكون تناول الحبه مؤدياً إلى نسيانه وتركه قد أمره الشارع بالمحافظة عليه، فإذا: هو خالف التكليف وهو متذكّر، ومثل هذا لا يكون مشمولاً لحديث الرفع.

هذا تمام الكلام فى الأمر الرابع المرتبط بفقہ الحديث.

الأمر الخامس: فى أجود التقريرات للمحقق النائى (قدس سره) ورد (بأن رفع الخطأ والنسيان فى الحديث ليس المراد منه دفع نفس هذه العناوين تشريعاً، وفرضها كأن لم يكن كما تُوهم.....الخ). (1) حاصل ما يُراد بهذه العبارة هو أن المحقق النائى (قدس سره) لاحظ أن العناوين الخمسة ليست متسقة، ولم تأت على نسقٍ واحدٍ، حيث فيها التعبير بما اضطرروا إليه، وما استكروها عليه، وما لا يطيقون، وهناك التعبير بالخطأ والنسيان، وهناك فارق بين الخطأ والنسيان وبين ما اضطرروا إليه، فمن الواضح أن المقصود بما اضطرروا إليه هو الفعل الذى يطرأ عليه الاضطرار، وما استكروها عليه يعنى الفعل الذى تعلق به الإكراه، بينما عبر عن الخطأ بالخطأ، وليس الشىء الذى يطرأ عليه عنوان الاضطرار كما فى ما اضطرروا إليه، أو الشىء الذى يطرأ عليه الإكراه كما فى ما استكروها عليه، وإنما عبّر عنه بنفس العنوان أى بنفس الخطأ، وبنفس النسيان، فهل هذا يعنى أن المرفوع فى تلك الموارد هو الفعل الذى يطرأ عليه الإكراه، والاضطرار، وما لا يطيقون، بينما المرفوع فى محل الكلام هو نفس العنوان، أى أن نفس الخطأ هو الذى يُرفع، ونفس النسيان يُرفع، وليس الشىء الذى يطرأ عليه الخطأ، الفعل الصادر خطأً، والفعل الصادر نسياناً، إذا كان المرفوع هو الفعل الصادر خطأً، والفعل الصادر نسياناً يكون حاله ما أكرهوا عليه، وما اضطرروا إليه، الذى يُرفع هو الفعل الذى تطرأ عليه هذه العناوين، والتعبير فى الرواية لم يرد هكذا، ولم يقل رفع الفعل الصادر خطأً، أو ما أخطأوا، وإنما قال رفع عن أمتى كذا وكذا والخطأ والنسيان، فهل معنى هذا أن نفس الخطأ مرفوع؟ ونفس النسيان مرفوع؟ أو أن المقصود بذلك هو نفس ما يُقصد بأخواته المتقدّمة سابقاً وهو الفعل الذى يطرأ عليه العنوان؟ هذا هو الذى يُرفع برفع آثاره وأحكامه على ما تقدّم.

ص: ١٦٤

١- (٢) أجود التقريرات، تقرير بحث النائى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ١٧٠.

المحقق النائيني (قدس سرّه) يريد أن يقول أن المراد بالخطأ والنسيان هو الفعل الصادر خطأً، والفعل الصادر نسياناً، كما هو الحال في ما اضطروا إليه. ويظهر من عبارته أن دليله هو أنه لو قلنا بأن المرفوع هو نفس هذه العناوين، أي نفس عنوان الخطأ، ونفس عنوان النسيان، فهذا يلزم منه لازم باطل؛ لأنه إذا رفعنا الخطأ، فهذا يعني تنزيهه منزله العمدة، فيرفع الخطأ يعني يعتبره عامداً، ويرفع النسيان يعني يعتبره متذكراً، هذا هو معنى الرفع، وكأن معنى رفع الخطأ هو أنه ليس بمخطئ، وإذا لم يكن مخطئاً فهو عامد، ومعنى رفع النسيان هو أنه ليس ناسياً، فيكون متذكراً، وهذا معناه أن الناسى والمخطئ أعتبر في حديث الرفع عامداً ومتذكراً، وهذا يلزم منه أن يكون الناسى في حاله شمول الحديث له أسوء منه مع فرض عدم شمول الحديث له، فالناسى مع عدم شمول الحديث له هو ناسى، وعلى الأقل ليس عليه مؤاخذه بحكم كونه ناسياً، أو المخطئ مع عدم شمول الحديث له هو مخطئ، فعلى الأقل أيضاً نقول لا مؤاخذه عليه. لكن عندما يشمل الحديث يعتبره عامداً، وتترتب عليه حتى المؤاخذه، والناسى عندما يشمل الحديث يعتبره متذكراً، فتترتب عليه حتى المؤاخذه، يعني يلزم أسوأه الناسى والمخطئ مع فرض شمول الحديث لهما منهما مع فرض عدم شموله لهما، وهذا لا يمكن قبوله؛ فلذا قال بأنه لا نستطيع أن نقول بأن المرفوع هو نفس عنوان الخطأ ونفس عنوان النسيان؛ لأن رفع عنوان الخطأ يعني تنزيل المخطئ منزله العامد، ورفع عنوان النسيان يعني اعتباره متذكراً، وهذا يلزم منه الأسوأه. فلذا يقول لابد من افتراض أن الرفع يتوجه على الفعل الذى صدر خطأً، والفعل الذى صدر نسياناً، فيكون حاله حال رفع ما اضطروا إليه، وما استكروها عليه، وما لا يطبقون، وما لا يعلمون.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

ذكرنا في الدرس السابق أنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) ذكر بأنّ (الخطأ)، و(النسيان) الواردين في حديث الرفع ليس المقصود بهما نفس عنوان الخطأ، وعنوان النسيان، وإنّما المراد بهما كما أريد بـ (ما اضطروا إليه)، و(ما أكرهوا عليه)، و(ما لا يطيقون)، و(ما لا يعلمون) الفعل الصادر خطأً، والفعل الصادر نسياناً، والمرفوع هو الفعل الذي يتعنون بعنوان (الخطأ) كما هو الحال في باب الإكراه، فالمرفوع فيه هو الفعل الذي يتعنون بعنوان (الإكراه)، أو (الاضطرار) وما شاكل ذلك.

واستدل على ذلك بهذا الدليل: إذا لم نحمل الكلام على هذا المعنى، فسوف يلزم محذور أنّ يكون الناسى والمخطئ الذي يشملته الحديث أسوأ حالاً من الناسى والمخطئ الذي لا يشملته الحديث؛ لأنّ الذي لا يشملته الحديث يكون ناسياً فقط، ومخطئاً فقط، بينما الناسى والمخطئ الذي يشملته الحديث، يكون مفاد الحديث هو رفع النسيان بحيث يكون المرفوع هو نفس العنوان، وليس الفعل الذي يطرأ عليه النسيان، وإنّما نفس العنوان يكون مرفوعاً، ويلزم من رفع النسيان اعتباره متذكراً، ويلزم من رفع الخطأ اعتباره متعمداً؛ لأنّ معنى رفع النسيان هو التذكّر، فالشارع حينما يرفع نسيان الناسى، فكأنّه اعتبره متذكراً، وحينما يرفع خطأ المخطئ، فكأنّه اعتبره متعمداً، بينما إذا لم يشملته الحديث فأنّه يبقى ناسياً، وهذا خلاف الامتتان، وخلاف التخفيف الذي يُستفاد من حديث الرفع. ومن هنا يقال: لا بدّ من حمل الخطأ والنسيان في الحديث على الفعل الصادر نسياناً، والفعل الصادر خطأً، لا على رفع نفس العنوانين.

أعترض على هذا الكلام: بأنّ هذا الكلام وإنّ كان تاماً، والنتيجة صحيحة وهي أنّ الخطأ والنسيان في الحديث يُراد بهما الفعل الصادر خطأً، والصادر نسياناً، ولا يُراد بهما نفس العنوانين، لكن ما ذكره كدليل على هذه النتيجة ليس صحيحاً، وذلك لأنّ هذا الدليل ينسجم مع أحد الرأيين المتقدمين في الرفع، حيث كان هناك كلام في أنّ الرفع هل هو رفع تشريعي للوجود الحقيقي لهذه العناوين؟ أو هو رفع حقيقي للوجود التشريعي لهذه العناوين؟ وهذا قد تقدّم سابقاً، وهذا الدليل الذي ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) ينسجم مع افتراض أنّ الرفع رفع تشريعي للوجود الحقيقي لهذه العناوين، وبناءً على هذا يكون لهذا الكلام وجه؛ لأنّ الرفع عندما يتوجّه إلى النسيان، فأنّه يرفع الوجود الحقيقي للنسيان رفعاً تشريعياً، ومعنى الرفع التشريعي للوجود الحقيقي لهذه العناوين هو اعتباره كلا نسيان، وتنزله منزله عدم النسيان، فالشارع هنا يعتبر النسيان كلا نسيان، ويعتبر الخطأ كلا خطأ، فإذا اعتبر النسيان كلا نسيان، فلازمه أنّه اعتبره متذكراً، واعتبر المخطئ كأنّه غير مخطئ، يعني اعتبره متعمداً، فيلزم منه الأسوأية التي ذكرت في الدليل. وأمّا إذا قلنا بالاحتمال الثاني في باب الرفع، أي أنّ الرفع رفع حقيقي لا تشريعي، لكن المرفوع هو الوجود التشريعي لهذه العناوين، والذي قلنا أنّ مرجعه في الحقيقة إلى أنّ هذه العناوين لم تقع في عالم التشريع موضوعاً للآثار وللتشريعات، فإذا كان المرفوع هو الفعل كما هو الصحيح حتّى في محل الكلام، فضلاً عمّا اضطروا إليه وما أكرهوا عليه، فيكون معنى الاحتمال الثاني أنّ هذا الفعل (شرب الخمر في حال الاضطرار) لم يقع موضوعاً للحرمه، ولا موضوعاً للحدد، ولا موضوعاً للكفاره، هذا معنى الرفع الحقيقي للوجود التشريعي للمرفوع، هذا إذا قلنا أنّ المرفوع هو الفعل الواقع، لكن إذا قلنا بأنّ المرفوع في المقام هو العنوان _____ الخطأ، والنسيان _____ فحينئذٍ يكون معنى الرفع الحقيقي للوجود التشريعي لهذه

العناوين هو أنّ النسيان لم يقع موضوعاً لأثر شرعى فى عالم التشريع، والخطأ لم يقع موضوعاً للتشريع، فكل تشريع يمكن أن يترتب على الخطأ وعلى النسيان نفيه بتوسط حديث الرفع، فرضاً أنّ من آثار السهو وجوب سجدة السهو، وأنّ من آثار الخطأ وجوب الكفاره، هذه تكون مرفوعه عندما يشمل حديث الرفع عنوان الخطأ وعنوان النسيان بناءً على الاحتمال الثانى؛ فحينئذ يدل ذلك _____ ولا نريد أن نلتزم به لكن نريد أن نردّ الدليل السابق _____ على رفع الآثار المترتبة على السهو وعلى الخطأ، فتنفى هذه الآثار، ولا- إشكال فى أنّ نفى هذه الآثار نفى صحيح، وفيه امتنان، ولا يلزم من ذلك خلاف الامتنان، وأنّ يكون الناسى مع شمول الحديث له أسوأ حالاً منه مع عدم شموله له، فالأسوأ به وخلاف الامتنان إنّما تتصوّر عندما نفترض أنّ الرفع رفع تشريعى للوجود الحقيقى، فإذا توجّه إلى نفس عنوان النسيان رفع النسيان وجعل التذكّر بدلاً عنه، وإذا توجّه إلى الخطأ رفعه وجعل العمد بدلاً عنه، فيعتبر الشارع الشخص عامداً، فتلزم الأسوأ به، أمّا إذا قلنا ليس هناك رفع تشريعى للوجود الحقيقى، وإنّما هناك رفع حقيقى للوجود التشريعى للعنوان، بمعنى أنّ العنوان لم يقع موضوعاً لهذه التشريعات، أى لم يقع الخطأ موضوعاً لوجوب سجدة السهو، ولوجوب الكفاره، والديّه... الخ من آثار الخطأ أو النسيان والسهو، فمفاده هو نفى هذه الآثار، ولا إشكال أنّها آثار تحمليه على المكلف، وفي رفعها امتنان على المكلف، ولا يلزم من ذلك أنّ يكون الناسى فى حال شمول الحديث له أسوأ حالاً ممّا إذا لم يكن الحديث شاملاً له؛ بل هو أحسن حالاً؛ لأنّنا رفعنا عنه جمله من الآثار التى قد تكون ثابتة عندما يُفترض عدم شمول الحديث له، فلا يمكن الاستدلال بهذا الدليل لإثبات أنّ المراد بالخطأ والنسيان هو الفعل الصادر خطأً، والفعل الصادر نسياناً، فالدليل ليس تاماً.

ص: ١٦٦

وحيئنذٍ يقال: يمكن الاستدلال على صحّه هذا الرأى، وهذه النتيجة، لكن بأدلهٍ أخرى، والنتيجة التى نصل إليها هى أنّ المراد بالخطأ والنسيان هو الفعل الصادر خطأً، والفعل الصادر نسياناً، لا عنوان الخطأ وعنوان النسيان. وهذه الأدله هى:

الدليل الأوّل: التمسك بوحده السياق، وذلك بأن يقال: أنّ الفقرات (ما اضطروا إليه)، و(ما استكروها عليه)، و(ما لا يطيقون)، و(ما لا يعلمون) سياقها واحد، وتقتضى وحده السياق أيضاً أنّ يكون المراد بالخطأ والنسيان المعطوف عليهما هو نفس ما يراد بهذه الفقرات، ولا إشكال فى أنّ المراد بهذه الفقرات هو الفعل الذى يطرأ عليه الإكراه، والاضطرار، والجهل، وعدم القدره، وتكون هذه العناوين حيثيات تعليليه للرفع المتوجّه إلى هذه الأفعال التى تطرأ عليها هذه العناوين ليس إلّا، ويرفع هذا الفعل لأجل أنّه حصل فى حال الإكراه، وفى حال الاضطرار... وهكذا، فتكون حيثيات تعليليه للرفع المتوجّه إلى نفس الفعل الذى تطرأ عليه هذه العناوين، فيحمل الخطأ والنسيان على الفعل الصادر خطأً أو نسياناً.

أعترض على هذا الوجه: بأنّه حينئذٍ ما تقول فى فقرات أخرى ذكرت فى الحديث لا يمكن فيها هذا التصرف وهذا الحمل من قبيل فقره الحسد والطيره والوسوسه، فالمراد بالحسد هو نفس العنوان، ولا معنى للقول بأنّ المراد به هو الفعل الذى يطرأ عليه عنوان الحسد، فالمرفوع هو نفس الحسد ونفس الوسوسه. إذن: وحده السياق ليست مستقيمه على كل حال، سواء ألحقنا الخطأ والنسيان بما اضطروا إليه وما استكروها عليه واخواتها أو لم نلحقهما، فالسياق مختل على كل حال؛ لأنّ المراد بالحسد والطيره والوسوسه هو نفس العناوين والمرفوع هو نفس العنوان، لا- الفعل المتعنون بعنوان الحسد، والفعل المتعنون بعنوان الوسوسه.... وهكذا. فالسياق مختل، فلا معنى للتمسك بقريته وحده السياق.

قد يجاب عن هذا: بأن سياق الحسد والطيره والوسوسه منفصل عما قبلها؛ وذلك لأن كل العناوين ما عداها هي عناوين ثانويه تستبطن عنواناً أولياً قبلها، فالاضطرار يستبطن افتراض شيء يضطر إليه المكلف، وهكذا ما استكروها عليه، وسائر الفقرات، تستبطن عنواناً أولياً يُكره عليه الإنسان، أو يضطر إليه الإنسان، أو يجهله، أو لا يطيقه، فهي دائماً تمثل عناوين ثانويه تفترض مسبقاً وجود عناوين أوليه؛ فحينئذ لا مشكله في أن يقال أن المقصود بها هو الفعل الذي يطراً عليه هذا العنوان الثانوي، فيكون هو المرفوع لا نفس العنوان. أما الحسد فليس هو عنواناً ثانوياً، وإنما هو عنوان أولي، والحسد لا يستبطن افتراض عنوان أولي في مرحله سابقه عليه، وإنما هو نفسه عنوان أولي، وهكذا الوسوسه، وهكذا الطيره هي بنفسها عناوين أوليه، فلا معنى لافتراض أنها مشيره إلى الفعل كما افترض في تلك العناوين في الفقرات الأخرى، وإنما هي بنفسها عنوان أولي، فحينما يتوجه إليها الرفع، فإنه يرفع نفس هذا العنوان، فكأن سياقها سياق منفصل عن الباقي، فإذا كان سياقها منفصلاً عن الباقي، فكأن وحده السياق لا تنتم بالنسبه إلى ما عداها، فيبقى هناك سياق واحد في ما عدا هذه الفقرات الثلاث، ونحن نريد أن نتمسك بهذا السياق الواحد لإثبات أن المراد بالخطأ والنسيان هو الفعل الصادر خطأً والفعل الصادر نسياناً.

الدليل الثاني: دعوى أن الذي يُستفاد عرفاً من حديث الرفع هو أن هذه العناوين هي السبب في الرفع، وهذا واضح، ولا يمكن إنكار أن الحديث ظاهر في أن الاضطرار والإكراه والجهل وعدم القدره هي السبب في الرفع، بمعنى أنه لولاها لما حصل الرفع، وإنما هي التي تكون موجباً ومقتضيه للرفع، والمناسب لأن تكون هذه العناوين رافعه، أن تكون رافعه لآثار ما تطراً عليه، لا أن تكون رافعه لآثار نفسها، وهذا طبقناه سابقاً على باب الاضطرار، حيث قلنا أن الاضطرار هو السبب في رفع آثار الفعل الذي يطراً عليه، والاضطرار يكون سبباً في رفع أحكام الفعل الذي يتعنون بعنوان الاضطرار _____ مثلاً _____ شرب الخمر إذا تعنون بعنوان الاضطرار يكون سبباً في رفع الحرمة، ورفع الحد، فهي سبب في رفع آثار ما تطراً عليه، لا أنها تكون سبباً في رفع آثار نفسها، بأن يكون عنوان (الاضطرار) له أثر، وحديث الرفع يرفع أثر هذا الاضطرار، لا أنه يرفع الأثر الثابت للفعل بقطع النظر عن الاضطرار وعدمه. وعلى هذا الأساس تقدم سابقاً بأن الآثار الثابته للفعل بعنوان الاضطرار، وبمعنوا الخطأ، وبمعنوا الإكراه لا تكون مرتفعه بحديث الرفع؛ لأن حديث الرفع يرفع الآثار الثابته للفعل الغير المقيّد، لا بالإكراه ولا بعدمه، ولا بالنسيان ولا بعدمه، وهذا تقدم بحثه، فحديث الرفع يرفع الآثار الثابته للفعل بعنوانه الأولى بسبب الاضطرار وبسبب الإكراه والنسيان والخطأ، فإذن: هي ترفع الآثار الثابته للفعل وهي مجرد حيثيه تعليليه في هذا الرفع، لا أنها تكون هي المرفوعه. وبعبارة أخرى: آثارها هي التي تكون مرفوعه، فحديث الرفع لا يرفع آثار النسيان، وإنما يرفع الآثار الثابته للفعل المنسي، وحديث الرفع يرفع هذه الآثار بقطع النظر عن النسيان وعدمه، لا أنه يرفع آثار نفس النسيان كما ذكر، وإلا فإنه يوقعنا في إشكالٍ من قبيل ما تقدم سابقاً من أنه يلزم أن يكون الشيء الواحد مقتضياً لثبوت شيءٍ ومانعاً من ثبوته في نفس الوقت وفي آنٍ واحد، ومن غير المعقول أن يكون النسيان مقتضياً لثبوت شيءٍ ويكون رافعاً له، أمّا كونه مقتضياً لثبوت شيءٍ فباعتبار أننا اعتبرنا أن الأثر أثر للنسيان، فأن كلامنا هو أن النسيان إذا لم يُرد به الفعل المنسي، وأريد به نفس العنوان، فلا مانع من أن حديث الرفع يرفع النسيان، يعني يرفع أثره والحكم المترتب عليه من قبيل ما مثلنا سابقاً بسجدي السهو، وهذا الأثر المترتب على النسيان يعني أن النسيان يقتضى هذا الأثر، فلا يعقل أن يكون النسيان رافعاً له، وهذا هو معنى أن يكون الشيء الواحد مقتضياً لشيءٍ ورافعاً له، حديث الرفع يرفع الآثار الثابته للفعل بقطع النظر عن النسيان وعدمه، يعني غير المقيّد بالنسيان وغير المقيّد بالتذكر، هذه الآثار الثابته للفعل بعنوانه الأولى يرفعها حديث الرفع؛ لأن حديث الرفع ظاهر في أن النسيان والاضطرار هي حيثيات تعليليه لرفع الآثار الثابته للفعل بقطع النظر عنه، فإذا طراً النسيان يكون سبباً في رفع هذه الآثار، فبناءً على هذا الاستظهار لا معنى حينئذٍ لأن يقال أن حديث الرفع يرفع نفس النسيان

وآثاره، فهذا خلاف ظاهر الحديث.

ص: ١٦٨

الدليل الثالث: المناقشه أساساً في وجود فرق بين النسيان والخطأ وبين ما استكرهوا عليه، فيدعى أنّ المراد بالنسيان هو المنسى، وبالخطأ هو الفعل الصادر خطأً، وليس المراد به هذه الحاله نفسها، والعنوان نفسه، وهناك آيه في القرآن قد يستكشف منها استعمال النسيان في المنسى، فيقال: يشهد لكون المراد بالنسيان في الحديث الشريف هو المنسى، يعنى الفعل الصادر نسياناً بلا حاجه إلى تكلف هذه الوجوه لإثبات إرادته الفعل، وهى قوله تعالى: (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) (١) مع وضوح أنّ المؤاخذة لا تكون إلاّ على الفعل المنسى، لا على نفس النسيان، فلا بدّ أنّ يكون المراد بالنسيان هو الفعل الصادر نسياناً، والفعل الصادر خطأً، وإلاّ نفس حاله النسيان كحال نفسه، لا معنى للمؤاخذة عليها، هذه الآيه تقول لا تؤاخذنا بالنسيان، والخطأ، والمقصود به هو الفعل الصادر خطأً، والفعل الصادر نسياناً.

إذا تمّ هذا الوجه فأنه يغنينا عن الوجوه السابقه لإثبات أنّ المقصود بالخطأ والنسيان هو الفعل الصادر نسياناً، والفعل الصادر خطأً. هذا تمام الكلام في الأمر الخامس من فقه الحديث.

الأمر السادس من فقه الحديث: لا- إشكال فقهيّاً ولا خلاف في أنّ هناك آثاراً لا ترتفع بحديث الرفع قطعاً، والمثال الواضح لذلك هو النجاسه المترتبه على ملاقيه النجس. فهذا الأثر يترتب سواء حصلت الملاقاه عمدًا، أو سهواً، أو نسياناً، أو خطأً، أو حصلت اضطراراً، أو اختياراً، وسواء حصلت إكراهاً أو اختياراً، يعنى صدقت العناوين أو لم تصدق العناوين الأثر يترتب على ملاقيه النجس، فيحكم بالنجاسه لمجرد الملاقاه، وحديث الرفع لا يشمل هذا الحكم فيما لو صدرت الملاقاه إكراهاً، أو اضطراراً، بلا- خلاف ولا- كلام، وإنّما الكلام ينصب في هذا المثال وأمثله أخرى على أنّ خروج هذه الموارد عن هذا الحديث هل هو خروج تخصّصيّ، أو هو خروج تخصّصيّ؟ هل خرجت هذه الموارد عن الحديث مع شموله لها، وإنّما قام إجماع كما يدعى المحقق النائيني (قدّس سرّه) على إخراجها، فيكون خروجها تخصّصيّاً، أو أنّ الحديث أساساً لا يشمل هذه الموارد فيكون خروجها خروجاً تخصّصيّاً؟

ص: ١٦٩

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

ذكرنا في الدرس السابق أنّ بعض الآثار لا إشكال فقهياً ولا خلاف في عدم شمول حديث الرفع لها، فلا تكون مرفوعة بحديث الرفع حتّى مع طرو هذه العناوين المذكورة في الحديث، ومثالها الواضح مثال الملاقاه، فإنّ النجاسه لا ترفع بحديث الرفع فيما إذا حصلت الملاقاه نسياناً، أو إكراهاً، أو اضطراراً؛ بل لا مجال لافتراض شمول حديث الرفع، ورفع النجاسه باعتبار حصول الملاقاه عن اضطرار، أو عن نسيان، وإنّما الكلام يقع في أنّ خروج مثل هذه الآثار عن حديث الرفع هل هو خروج بالتخصيص، أو هو خروج بالتخصيص؟ وبعبارة أخرى: هل أنّ حديث الرفع لا- يشمل مثل هذه الآثار أساساً، فتكون خارجة تخصّصاً؟ أو أنّه يشملها، ولكن الدليل دلّ على عدم رفعها؟

هناك رأيان في هذه المسألة:

الرأى الأول: أنّها خارجة بالتخصيص، وأنّ المخصص هو عبارته عن الإجماع؛ لأنّ الإجماع قام على عدم رفع النجاسه إذا حصلت الملاقاه بالاضطرار، أو الإكراه، أو النسيان، ويكون هو الموجب لخروج هذه الآثار عن حديث الرفع.

الرأى الثانى: رأى السيد الخوئى (قدّس سرّه). فهو يرى أنّ خروجها هو خروج تخصّصى موضوعى، بمعنى أنّ الحديث أساساً لا يشمل مثل هذه الآثار حتّى لو لم يكن هناك إجماع، لا يمكن رفع النجاسه الحاصله بالملاقاه الاضطراريه، أو الإكراهيه، أو إذا حصلت بالنسيان.

وذكر في مقام الاستدلال على ذلك: دراسات في علم الأصول: تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٤٥. أنّه يعتبر في شمول الحديث لمورد أنّ يكون الحكم المرفوع مترتباً على فعل المكلف بما هو فعل المكلف من قبيل الحدّ، فإنّه مترتب على شرب الخمر _____ مثلاً _____، فإنّه أثر مترتب على فعل المكلف بما هو فعل المكلف؛ حينئذ يكون حديث الرفع شاملاً له، ويرفع هذا الأثر إذا حصل الفعل عن اضطرار، أو عن إكراه، أو نسيان. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأمر ليس كذلك، أى أنّ الأثر لا- يترتب على فعل المكلف بما هو فعل المكلف، وإنّما يترتب الأثر على ذات الفعل؛ فحينئذ لا يشمل حديث الرفع، ويترتب على ذلك عدم شمول حديث الرفع لمسأله الملاقاه؛ لأنّ النجاسه ليست أثراً للملاقاه بما هي فعل المكلف، وإنّما النجاسه أثر لذات الملاقاه، سواء حصلت بفعل المكلف واختياره، أو حصلت لا بفعله، فالنجاسه ليست أثراً لفعل يصدر من المكلف بحيث يكون موضوعها فعل المكلف بما هو فعل المكلف، وإنّما أتت النجاسه بالملاقاه كيفما حصلت، وبأى نحو حصلت النجاسه، فإنّها تترتب شرعاً على هذه الملاقاه، يقول (قدّس سرّه): مثل هذا المورد لا يشمل الحديث؛ لأنّنا نشترط في شمول حديث الرفع لمورد أنّ يكون الأثر المرفوع مترتباً على الفعل بما هو فعل المكلف، فأى أثر لا يترتب على فعل المكلف بما هو فعل المكلف، وإنّما يترتب على ذات الفعل لا يكون مشمولاً لحديث الرفع، فيكون خارجاً عنه تخصّصاً. ونفس الكلام يمكن أن يقال في مثال آخر، وهو مسأله وجوب قضاء الفوائت اضطراراً، كما لو فاتته فريضه اضطراراً، وأثر فوات الفريضه هو وجوب القضاء، فإذا فاتته الفريضه عن اضطرار، أو نسيان؛ فحينئذ لا نستطيع أن نقول أنّ حديث الرفع يجرى في المقام ويرفع عنه

وجوب القضاء، فالقضاء واجب سواء فاتته الفريضة اختياراً، أو اضطراراً، أو فاتته متذكراً، أو نسياناً؛ لأنّ موضوع وجوب القضاء كأثر هو ذات فوت الصلاة، لا الفوت المستند إلى فعل المكلف بما هو فعل المكلف؛ ولذا لا يكون الحديث شاملاً له أيضاً.

ص: ١٧٠

ثمّ ذكر في تتمه كلامه في بعض تقاريره (قدّس سرّه) دراسات في علم الأصول: تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٤٦. أنّ الوجه في اشتراط شمول الحديث لمورد أنّ يكون الأثر مترتباً على فعل المكلف بما هو فعل المكلف هو أنّ هذه العناوين لا تتعلّق إلاّ بالفعل، فلا بدّ أنّ يراد من الموصولات المرفوعة في الحديث فعل المكلف؛ لأنّ العناوين لا تتعلّق إلاّ بفعل المكلف.

توضيح الفقيه الأخير من كلامه (قدّس سرّه): الظاهر أنّ مقصوده هو أنّ ما يتعلّق به الاضطرار، والإكراه هو فعل المكلف، وفعل المكلف الذي يتعلّق به الاضطرار، والإكراه ليس موضوعاً للأثر الشرعي في هذه الموارد؛ بل الموضوع للأثر الشرعي هو ذات الفعل، لا-فعل المكلف بما هو فعل مكلف؛ وحينئذٍ ما يتعلّق به الاضطرار، والمفروض أنّ الاضطرار هو الذي يكون سبباً في رفعه، لم يتعلّق بالأثر الشرعي، وما يقع موضوعاً للأثر الشرعي لم يتعلّق به الاضطرار، فما وقع موضوعاً للأثر الشرعي هو ذات الملاقاه؛ لأنّ الأثر الشرعي وهو النجاسة يترتب على ذات الملاقاه، لا بما هي فعل للمكلف.

إذن: ما يقع موضوعاً للأثر الشرعي هو عبارته عن ذات الملاقاه، وما يتعلّق به الاضطرار ليس هو ذات الملاقاه، وإنّما هو عبارته عن فعل المكلف؛ ولذا لا يكون حديث الرفع شاملاً لمثل هذا، فحديث الرفع يشمل الفعل الذي يتعلّق به الاضطرار، ويقع موضوعاً للأثر الشرعي، فالذي يتعلّق به الاضطرار ويقع موضوعاً للأثر الشرعي يرفعه حديث الرفع، لكن عندما يتعلّق به الاضطرار، وهذا الذي يتعلّق به الاضطرار يقع موضوعاً للأثر الشرعي كما هو الحال في شرب الخمر، حيث أنّ تطبيقه واضح جداً في شرب الخمر؛ لأنّ الاضطرار يتعلّق بشرب الخمر، وهو _____ شرب الخمر _____ وقع موضوعاً بما هو فعل المكلف للأثر الشرعي، وتعلّق به الاضطرار بما هو فعل المكلف، هذا يكون مرتفعاً بحديث الرفع. وأمّا الملاقاه وفوت الفريضة، فلا ينطبق عليها هذا المعنى؛ لأنّ الاضطرار لم يتعلّق بذات الملاقاه، وإنّما تعلّق بفعل المكلف، وفعل المكلف لم يقع موضوعاً للأثر الشرعي؛ لأنّ موضوع الأثر الشرعي في هذه الأمثلة هو عبارته عن ذات الملاقاه، أو ذات فوت الفريضة، وليس فوت الفريضة بما هو فعل للمكلف، والاضطرار لا-يتعلّق به كذلك، وإنّما يتعلّق بفعل المكلف؛ ولذا لا يكون شاملاً له. هذا كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) وهو أشكل على أستاذه الذي ذهب إلى أنّ الخروج هو من باب التخصيص بالإجماع، فقال (قدّس سرّه) أنّ الأمر ليس كذلك، وإنّما الخروج هو خروج تخصصي.

ص: ١٧١

أعترض على هذا الكلام باعتراضين:

الاعتراض الأول: أنّ هذا الكلام وإن كان لا بأس به، وله وجهٌ وجيهٌ، لكنّه لا يرفع الإشكال من أساسه؛ لأنّ هذا الكلام ينفع في مثل الملاقاه، لكنّه لا- ينفع في أمثله كثيره أخرى من قبيل وجوب غسل المسّ المترتب شرعاً على مسّ الميت، فهنا لا يمكن تطبيق هذه الفكرة لإثبات عدم شمول الحديث، ولا إشكال فقهيّاً في أنّ مسّ الميت إذا صدر من المكلف اضطراراً، أو نسياناً، فإنّ الأثر لا- يرتفع عنه؛ بل يجب عليه الغسل، وهذا معناه أنّ حديث الرفع لا يشمل، لكن فكره الخروج التخصّص لا يمكن تطبيقها على مثال مسّ الميت؛ لأنّ الاضطرار هنا يتعلّق بنفس ما وقع موضوعاً للأثر الشرعي؛ لأنّ موضوع وجوب غسل المسّ هو فعل المكلف الذي هو مسّ الميت، وهو بنفسه تعلّق به الاضطرار، أو الإكراه، فهنا لماذا لا يشمل حديث الرفع مع أنّ حاله حال شرب الخمر؟ الاضطرار تعلّق بفعل المكلف الذي هو شرب الخمر، وفعل المكلف وقع موضوعاً للأثر الشرعي الذي هو الحدّ، هنا أيضاً فعل المكلف الذي هو مسّ الميت تعلّق به الاضطرار، أو الإكراه ووقع موضوعاً لوجوب الغسل، فلماذا هنا لا يشمل حديث الرفع، بينما هناك يشمل؟ مع أنّه جعل الميزان في الشمول هو أنّ يتعلّق الاضطرار بنفس ما وقع موضوعاً للأثر الشرعي، وهذا الميزان يمكن تطبيقه في محل الكلام.

(مثال آخر) يمكن أن يُذكر في هذا المقام وهو مسأله الإلتلاف الموجب للضمان، ولنفترض أنّ اليد كانت يداً أمينه لا يترتب الضمان فيها على التلف، لكن يترتب الضمان على الإلتلاف. موضوع هذا الضمان الذي هو الأثر الشرعي هو الإلتلاف الذي هو فعل المكلف، وهذا هو الذي يتعلّق به الاضطرار. إذن: فعل المكلف تعلّق به العنوان، ووقع موضوعاً للأثر الشرعي، فالميزان متحقّق هنا، فهل نلتزم بشمول حديث الرفع لذلك؟ ونقول أنّ هذا المكلف يده يد أمينه، فإذا أتلّف المال اضطراراً، أو نسياناً لا يكون ضامناً له؟ أو أنّه يكون ضامناً له؟ الجواب هو أنّه يكون ضامناً له، وهذا معناه أنّ حديث الرفع لا يكون شاملاً له، فلماذا لا يشمل؟

ص: ١٧٢

إذن: هذا الميزان الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) لشمول حديث الرفع لموردٍ لا يحل المشكله، فالمشكله ليست مخصوصه بباب الملاقاه حتّى نقول أنّ الأثر الشرعى مترتب على ذات الملاقاه، والاضطرار، والإكراه يتعلقان بفعل المكلف، فيبقى هذا الوجه الذي ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) ليس تامّاً، ولا يحل المشكله من جميع الجهات.

نكرّر مرّه أخرى عبارته السيد الخوئي (قدّس سرّه) التي ذكرها، قال: (والوجه في ذلك هو أنّ هذه العناوين لا تتعلّق إلاّ بالفعل، فلا بدّ أنّ يراد من الموصولات المذكوره فيه ذلك). دراسات في علم الأصول: تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٤٦. بمعنى أنّ العنوان لا يتعلّق إلاّ بالفعل، فإذا وقع نفس الفعل موضوعاً للأثر الشرعى فإنّ الحديث يشمله، أمّا إذا لم يقع الفعل موضوعاً للأثر الشرعى، وإنّما موضوع الأثر الشرعى هو ذات الفعل، وليس الفعل بما هو فعل المكلف، فهذا لا يشمله الحديث. هذا الذي يُفهم من كلامه (قدّس سرّه)؛ لذا فإنّه يقول في باب قضاء الصلوات: دراسات في علم الأصول: تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٤٥. (مرّه نقول أنّ موضوع قضاء الصلاه هو عبارته عن فوت الفريضه، ومرّه نقول أنّه عبارته عن ترك الفريضه، فإذا قلنا أنّ موضوعه هو فوت الفريضه؛ فحينئذٍ لا يشمله الحديث؛ لأنّ الاضطرار يتعلّق بفعل المكلف، بينما موضوع الأثر ليس هو فعل المكلف، وإنّما هو ذات الفوت؛ فلذا لا يشمله الحديث، بينما إذا قلنا أنّ موضوع وجوب القضاء هو عبارته عن ترك المكلف للفريضه؛ فحينئذٍ يمكن أنّ نقول بشمول الحديث له، حتّى لو فرضنا أنّه لا يلتزم به فقهيّاً، لكن من ناحيه صناعيّه يمكن أنّ نقول بشمول الحديث له؛ لأنّ العنوان _____ الاضطرار _____ يتعلّق بنفس الفعل الذي هو ترك المكلف للفريضه، وهذا بما هو فعل المكلف وترك المكلف يكون الأثر الشرعى مترتباً عليه وهو وجوب القضاء، فيشمله الحديث ويرفع عنه وجوب القضاء. فمقصوده (قدّس سرّه) هو أنّ الميزان هو أنّ الحديث لا يشمل إلاّ مورداً يتعلّق العنوان فيه بما يقع موضوعاً للأثر الشرعى.

إذن: الإشكال الأوّل عليه هو أنّ هذا الميزان لا يحل المشكله نهائياً؛ بل تبقى هناك أمثله ينطبق عليها الميزان مع أنّه لا إشكال فقهيّاً في عدم شمول حديث الرفع لها.

الاعتراض الثاني: أنّه قال: (أنّ العناوين إنّما تتعلّق بفعل المكلف)، وهذا أيضاً أعترض عليه بأنّ هذا قد يصحّ في الاضطرار وفي الإكراه، فالاضطرار يتعلّق بفعل المكلف، ولا معنى لأنّ يتعلّق الاضطرار بذات الملاقاه؛ لأنّها ليست فعلاً للمكلف، وإنّما يتعلّق بالملاقاه بما هي فعلٌ للمكلف، والإكراه أيضاً من هذا القبيل، لكنّ النسيان ليس من هذا القبيل، فأى ضمير في افتراض أنّ النسيان يتعلّق لا بفعل المكلف؟ لا مشكله في هذا، لو فرضنا أنّ الملاقاه حصلت بين الثوب والنجاسه، وعلم بها المكلف، ثمّ نساها بعد ذلك، فهنا يمكن أن نقول بأنّ المكلف نسي الملاقاه، ويمكن أن نقول بأنّ الملاقاه منسيه من قبل المكلف، فالنسيان تعلّق بما ليس فعلاً للمكلف، إذا افترضنا أنّ الملاقاه حصلت بهبوب ريحٍ فلاقى الثوب النجاسه، وتنجّس، وعلم به المكلف، فهذه الملاقاه ليست فعلاً للمكلف، ومع ذلك تعلّق بها النسيان، فيقال أنّ هذه الملاقاه منسيه، والمكلف نسي الملاقاه. فإذن: لا يمكن أن نقول أنّ العناوين كلّها لا تتعلّق إلاّ بفعل المكلف؛ بل يمكن افتراض أنّ بعض العناوين تتعلّق بفعل المكلف، وتتعلّق بغيره.

يمكن أن يُفسّر كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) بتفسيرٍ لعلّه يدفع هذه الاعتراضات عنه، وذلك بأنّ نقول: أنّ مقصود السيد الخوئي (قدّس سرّه) بهذا الكلام هو أنّ الحديث يشمل الفعل الذي يُسند إلى المكلف، كما يشير ظاهر عبارته إلى ذلك، أنّ الحديث يختصّ بما إذا كان الفعل منسوباً، ومستنداً إلى المكلف، فالاستناد والنسبه هي الميزان في شمول الحديث لموردٍ، أو عدم شموله له، فعندما يكون الفعل مسنداً إلى المكلف، ويقال هذا فعل المكلف؛ حينئذٍ يشمل الحديث، أمّا عندما لا يكون الفعل مسنداً، أو منسوباً إلى المكلف؛ فحينئذٍ لا يشمل الحديث، ويقال أيضاً بأنّ السر في أنّ هذه العناوين توجب رفع تلك الآثار المترتبه على الفعل هو أنّ هذه العناوين عند انطباقها توجب أنّ تكون نسبه الفعل إلى المكلف نسبه ضعيفه، يعني عندما يصدر الفعل من المكلف عمداً ويصدر منه خطأً، نسبه الفعل إلى المكلف في حالة الخطأ أضعف من نسبه إليه في حالة العمد، فهذه العناوين (اضطرار، نسيان، إكراه، خطأ) توجب ضعف نسبه الفعل إلى المكلف، وهذا هو السبب الداعي إلى رفع الآثار المترتبه على ذلك الفعل في حالة صدوره بأحد هذه العناوين؛ لأنّ نسبه الفعل إلى المكلف تكون نسبه ضعيفه، أو معدومه، وهذا معناه أنّ الميزان هو أنّ الحديث يشمل الآثار التي تكون مترتبه على الفعل المنتسب إلى المكلف، فإذا كانت هناك آثار تترتب على الفعل المنتسب إلى المكلف، فحديث الرفع يرفعها من قبيل شرب الخمر، حيث أنّ الأثر الذي هو الحرمة أو الحدّ هو أثر للفعل المنتسب إلى المكلف، ففي كل موردٍ أمكن تطبيق هذا الميزان فإنّ الحديث يكون شاملاً له، وفي كل موردٍ لا يمكن تطبيق هذا الميزان، فإنّ الحديث لا يكون شاملاً له، وفي باب الملاقاه لا يمكن تطبيق هذا الميزان بشكلٍ واضح؛ لأنّ الأثر ليس أثراً للفعل بما هو منتسب إلى المكلف؛ لأنّ النجاسه من آثار ذات الملاقاه؛ ولذا لا يشمل الحديث. قد يقال هذا في مقام بيان مقصود السيد الخوئي (قدّس سرّه)، لكن هل هذا يفترق عن ما ذكره سابقاً، أو لا؟ وهل هذا يرفع الإشكالات والاعتراضات السابقه، أو لا؟ سيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

استظهرنا من عبارته السيد الخوئي (قدّس سرّه) المتقدم نقلها أنّ الميزان عنده في شمول الرواية لموردٍ هو أنّ يكون العنوان متعلّقاً بنفس ما يكون موضوعاً للأثر الشرعي، فكلما كان العنوان متعلّقاً بما يكون موضوعاً للأثر الشرعي فالحديث يكون شاملاً له كما هو الحال في شرب الخمر، فالاضطرار يتعلّق بفعل المكلف الذي هو شرب الخمر، والأثر أيضاً مترتب على شرب الخمر كفعل للمكلف. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأثر لا يتعلّق بفعل المكلف الذي تعلّق به الاضطرار؛ لأنّه بحسب الفرض أنّ الاضطرار لا يتعلّق إلاّ بالفعل، أي إذا كان الأثر يتعلّق بذات الملاقاه، وليس بالملاقاه بما هي فعلٌ للمكلف، فمثل هذا لا يشمل الحديث. هذا الميزان الأوّل الذي يُستفاد من كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه).

وقلنا أنّ هذا الميزان تردّ عليه الاعتراضات السابقة، فهذا الميزان قد يصحّ في باب الاضطرار، لكنّه لا يصحّ في باب النسيان؛ لأنّه يتعلّق بفعل المكلف، وبغيره، فيصحّ أنّ يقال أنّ المكلف نسي الملاقاه حتّى إذا كانت الملاقاه ليست بفعله؛ لأنّه بالنتيجة نسي الملاقاه. إذن: ليس كل الفقرات والعناوين على غرارٍ واحدٍ، وكلّها لا- تتعلّق إلاّ- بفعل المكلف؛ بل بعضها يصحّ فيه ذلك، وبعضها لا يصحّ فيه ذلك. هذا من جهه

ومن جهه أخرى: أنّ هذا لا يشمل كل الأمثله التي تُذكر، والتي لا إشكال فقهيّاً في أنّ حديث الرفع لا يشملها، فهذا الميزان قد يصحّ في باب الملاقاه، لكنّه لا يصحّ في باب مسّ الميّت، فالاضطرار يتعلّق بمسّ الميّت بما هو فعلٌ للمكلف، وهو بما هو فعلٌ للمكلف يكون موضوعاً للأثر الشرعي، وهو وجوب الغسل، فالميزان موجود فيه، مع أنّه لا إشكال في أنّه ليس مشمولاً للحديث، بمعنى أنّه إذا مسّ الميّت إكراهاً، أو اضطراراً لا- يرتفع عنه وجوب الغسل؛ بل يجب عليه الغسل بلا- إشكال. وهذا معناه أنّ الحديث لا يشمل مع أنّ الميزان متحقّق فيه.

ص: ١٧٥

الميزان الثاني الذي أشرنا إليه: والذي قلنا أنّه قد يُحمّل عليه كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه)، لكنّ الظاهر أنّه بعيد، فظاهر كلامه (قدّس سرّه) لا يتحمّل حملة على الميزان الثاني. والميزان الثاني هو مسأله الاستناد والانتساب، يعني أنّ الميزان في شمول الحديث لموردٍ أنّ يكون الفعل الذي يترتب عليه الأثر مستنداً إلى المكلف بحيث أنّ الأثر يترتب على الفعل بما هو منسوب ومستند إلى المكلف، لا- أنّه يترتب على ذات الفعل بقطع النظر عن استناده، أو نسبته إلى المكلف، فالأثر إذا كان مترتباً على الفعل بما هو منتسب إلى المكلف؛ حينئذٍ يشمل الحديث، ويرفع ذلك الأثر إذا حصل اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً.

وأما إذا فرضنا أنّ الأثر لا يترتب على الفعل بما هو مستند ومنسوب إلى المكلف؛ فحينئذٍ لا يكون مشمولاً لحديث الرفع. وحيث أنّ النجاسه هي أثر للملاقاه لا- بما هي منتسبه إلى المكلف، وإنّما هي أثر لذات الملاقاه؛ فحينئذٍ لا يكون مشمولاً للحديث. والنكته التي تصلح أنّ تكون وجهاً لهذا الميزان مع افتراض استفادته من نفس حديث الرفع هي أنّ الذي يُفهم من الحديث أنّ

الرفع مبنى على افتراض أنّ الفعل كأنه ليس منتسباً إلى المكلف في حالات طرو واحدٍ من هذه العناوين، ويُفهم من الحديث أنّ الفعل إذا صدر من المكلف إكراهاً، فكأنه عرفاً ليس فعله، ولا يُعدّ منتسباً إليه، وعلى هذا الأساس يرتفع عنه الأثر؛ لأنّ الأثر أثر للفعل بما هو منتسب إلى المكلف، فالذى يُفهم من الحديث أنّه يرفع الأثر المترتب على الفعل بما هو منتسب إلى المكلف؛ ولأنّ صدور الفعل في حاله النسيان، والاضطرار، والإكراه، والخطأ يلغى هذا الانتساب، أو يضعفه لدرجه كبيره بنظر العرف؛ لذا يكون الحكم والأثر مرتفعاً؛ لأنّ طرو العنوان يوجب إلغاء هذا الانتساب، أو ضعفه بحيث يكون في نظر العرف بحكم العدم، فكأنّ الفعل ليس منتسباً إلى المكلف، ولم يصدر منه، فإذا لم يصدر من المكلف؛ فحينئذٍ لا أثر يترتب عليه؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر يترتب على فعل المكلف بما هو منتسب إلى المكلف. هذه النكته تقتضى أنّ يكون شمول الحديث مختصاً بما إذا كان الأثر مترتباً على الفعل المنتسب إلى المكلف بما هو صادر من المكلف؛ وحينئذٍ لا يكون الحديث شاملاً للملاقاه؛ لأنّ الأثر وهو النجاسه ليس مترتباً على الملاقاه بما هي منتسبه إلى المكلف، وإنّما هو مترتب على ذات الملاقاه، فحتى لو اضطرّ المكلف وخفّت النسبه، أو زال الانتساب، مع ذلك يبقى موضوع الأثر الذى هو ذات الملاقاه، لا الملاقاه بما هي صادرة من المكلف، ومنتسبه إليه، فلا يشملها الحديث؛ وحينئذٍ يمكن تطبيق هذا الكلام على كل الأمثله التى ادعى أنّه لا إشكال فقهيّاً فى أنّ حديث الرفع لا يشملها من قبيل الجنابه فهى تترتب عندما يتحقق سببها وموجبها، فالجنابه بحسب أدلتها ليست مترتبه على حصول الموجب لها بما هو فعلٌ للمكلف، وإنّما هى مترتبه على ذات الموجب، يعنى ذات الإدخال، أو ذات الوطء، أو ذات الاحتلام، لا بما هو منتسب إلى المكلف، وهذا الموضوع يبقى محفوظاً حتى لو صدرت الجنابه بالإكراه، أو بالاضطرار، أو بالنسيان؛ ولذا لا يكون الحديث شاملاً لذلك.

يمكن أن نقول: أن هذا هو الوجه الثاني لبيان عدم الشمول. وبناءً على هذا الوجه يمكن دفع الاعتراضات المتوجهة على الميزان الأول، فالاعتراض الأول هو أنه ليس كل العناوين لا-تتعلق إلا-بفعل المكلف. نعم الاضطراب والإكراه لا-يتعلقان إلا بفعل المكلف، لكن النسيان ليس هكذا. أما الاعتراض الثاني فمفاده أن هذا الكلام _____ ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) في الميزان الأول _____ قد يصح في باب الملاقاه، لكنه لا يصح في غسل مس الميت. هذان الاعتراضان لا يردان على الميزان الثاني؛ لأنه لا يفترض أن العنوان يتعلّق بالفعل الذي يكون موضوعاً للأثر، وإنما الميزان هو أن يكون الأثر مترتباً على فعل بما هو منتسب إلى المكلف، ومن الواضح أنه لا-فرق في هذه الحاله بين النسيان، وبين الاضطراب، فأثر شرب الخمر _____ مثلاً _____ هو الحد، وهذا الحد مترتب على شرب الخمر بما هو منتسب إلى المكلف، فهذا يشمل الحديث، سواء كان عن اضطراب، أو كان عن نسيان، فإنه اضطراب لشرب الخمر، فيشمله الحديث، فيرفع الحد، أو أنه نسي فشرب الخمر، فهنا أيضاً يشمل الحديث، ويرفع الحد، فلا فرق بين الاضطراب وبين النسيان. والاعتراض إنما نشأ باعتبار أن الميزان الأول يُدخل مسأله أن العنوان لا بد أن يتعلّق بنفس ما يقع موضوعاً للأثر الشرعي، وحيث أن عنوان الاضطراب لا يتعلّق إلا بفعل المكلف، فلا بد من تخصيص الأمر بفعل المكلف، لكن الميزان الثاني ليس ناظراً إلى هذا، وإنما المهم هو أن يكون الأثر مترتباً على الفعل بما هو منتسب إلى المكلف، فلا فرق بين الاضطراب وبين النسيان وبين سائر العناوين. هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: أن هذا غير مخصوص بالملاقاه، فيمكن تطبيقه في الأمثله الأخرى أيضاً، ففي مثال مس الميت لا-يشمله الحديث؛ لأن وجوب الغسل مترتب على ذات مس الميت، وليس على مس الميت بما هو فعل منتسب إلى المكلف وصادر عنه باختياره الذي يحقق الانتساب، وإنما يترتب على ذات مس الميت، فيكون حاله حال الملاقاه، ومثل هذا بناءً على الميزان الثاني لا يكون مشمولاً للحديث؛ لأن الأثر لا يترتب على الفعل بما هو منتسب ومسند إلى المكلف، فيندفع الاعتراض المتقدم سابقاً. لكن في مسأله الإلتلاف قد لا يكون الميزان الثاني واضح التطبيق، فهو من الأمثله التي لا إشكال في أن حديث الرفع لا يشملها، فإذا أتلّف مال الغير جاهلاً، أو ناسياً، أو مضطراً، فإنّ الضمان يترتب، وحديث الرفع لا يرفع الضمان، وتبريره على ضوء الميزان الثاني هو أن يقال: أن الضمان أثر شرعي يترتب على أساس تلف مال الغير، أعّم من أن يكون تلف مال الغير بفعل المكلف الذي يُسمى بالإلتلاف، أو لا يفعله. إذن: ليس هو أثراً لتلف مال الغير بما هو فعل منتسب إلى المكلف، فيكون حاله حال النجاسه المترتبه على الملاقاه، وحال وجوب الغسل المترتب على ذات مس الميت؛ ولذا لا يكون الحديث شاملاً له. هذا هو توجيه عدم شمول الحديث لهذا المثال، لكنّه في حالات ما إذا كانت اليد أمينه، فمن الواضح هنا أنه لا ضمان مع التلف الغير المنتسب إلى المكلف، ففي حاله ما إذا كانت اليد أمينه، فهو ليس ضامناً فيما إذا تلف مال الغير الموضوع عنده أمانه من دون تعدد، أو تفریط منه، أي من دون أن يكون هو المتلف، في هذه الحاله يكون الضمان أثراً للإلتلاف، وهكذا في كل الموارد التي لا يكون فيها ضمان بالتلف؛ حينئذ يكون الضمان مترتباً على الإلتلاف، فضمنان هذا الأمين للعين يكون مترتباً على إلتافه، يعنى على التلف المنتسب إليه. بناءً على هذا الميزان يكون الحديث شاملاً له؛ لأنّ هذا أثر مترتب على الفعل بما هو منتسب إلى المكلف، فلو صدر منه اضطراباً، يعنى اتلف مال الغير الموضوع عنده أمانه، أو أمثالها، اضطراباً، أو نسياناً، أو خطأً، بناءً على هذا الميزان ينبغي أن لا-يكون ضامناً؛ لأنّ الحديث يشملها؛ لأنّ الأثر أثر للفعل بما هو منتسب إلى المكلف؛ لأنّ الضمان مترتب على الإلتلاف؛ فحينئذ يشمل الحديث، ولنترّم بعدم الضمان. هذه ملاحظه تؤخذ على هذا الميزان.

لكن يمكن دفع هذه الملاحظه بالاستعانه بمسأله تقدّمت سابقاً، وهى مسأله الامتتان، إذا آمنّا بها، وأنّه يعتبر فى شمول الحديث لموردٍ أن يكون فيه امتتان ليس على نفس الشخص فقط، وإنّما يكون فيه امتتان على الأئمّه، بناءً على هذا؛ حينئذٍ يمكن أن نقول أن عدم شمول الحديث لموردٍ إنّما هو باعتبار أن شموله لهذا المورد يعنى نفى الضمان عن هذا الشخص الذى أتلف مال الغير نسياناً، أو إكراهاً، ونفى الضمان عنه فيه خلاف الامتتان على المالك؛ ولذا لا يكون الحديث شاملاً له. وبعبارة أكثر وضوحاً: يمكن أن نقول لا إشكال فى أنّ الفقهاء التزموا بالضمان فى هذا المثال، وأنّ الحديث لا يشملّه، لكن لماذا لا يشملّه؟ هل لعدم انطباق الميزان السابق عليه؟ كلا، وإنّما لأنّ قرينه الامتتان تمنع من شمول الحديث لهذا المورد، بحيث لو لم تكن هناك قرينه الامتتان لالتزمنا بمقتضى الميزان السابق بشمول الحديث له، وبعدم الضمان. فبناءً على الميزان الثانى هو أثر مترتب على الفعل المنتسب إلى المكلف بما هو فعل المكلف، فالأمين إذا أتلف مال الغير نسياناً، أو إكراهاً، يمكن أن يشملّه الحديث، ونلتزم بعدم الضمان. نعم، لا يمكن الالتزام بعدم الضمان لأنّ فيه خلاف الامتتان على الغير، فبقرينه الامتتان لا يشملّه الحديث، وليس باعتبار عدم انطباق الميزان السابق عليه.

السيد الشهيد (قدّس سرّه) ذكر ميزاناً ثالثاً لعدم شمول الحديث لهذه الموارد التى لا إشكال فقهيّاً فى عدم شمول الحديث لها، وحاصل ما ذكره هو: (1) أنّ الميزان هو أن يكون للاختيار والعمد دخل فى ترتّب الأثر على موضوعه، فكل أثر يكون العمد والاختيار دخيلاً فى ترتّبته على موضوعه يكون الحديث شاملاً له، وكل أثر يترتب على موضوعه مطلقاً، يعنى لا يكون للاختيار والعمد دخل فيه، لا يشملّه الحديث، وكل هذه الأمثله التى ذكرت والتى اتفقوا على عدم شمول الحديث لها ليس للاختيار والعمد دخيلاً فى ترتّب الأثر على الموضوع فيها؛ بل الأثر يترتب على موضوعه مطلقاً بلا أن يكون للاختيار والعمد دخل فى هذا الترتّب، ومثال الملاقاه واضح، فالنجاسه لا تترتب على الملاقاه مع كون الاختيار والعمد دخيلين فى ذلك، فليس للعمد والاختيار دخل فى ترتّب النجاسه على الملاقاه، ولا فى ترتّب الجنابه على حصول مسببها، وكذلك مثال مسّ الميّت، فوجوب الغسل مترتب على مسّ الميّت وليس للاختيار والعمد دخل فى هذا الترتّب؛ ولذا كلّ هذه الموارد لا تكون داخله فى حديث الرفع؛ ولذا لا تُرفع هذه الآثار إذا حصلت اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً. نعم، الآثار التى تترتب على الفعل ويكون للاختيار والعمد دخل فيها هى التى تُرفع، من قبيل الحدّ الذى يترتب على شرب الخمر، فإنّ الاختيار والعمد مأخوذ فى ترتّب الحدّ على شرب الخمر، وله دخل فيه، فالأثر يترتب على هذا الفعل مع كون الاختيار والعمد دخيلاً فى هذا الترتّب، فيكون مشمولاً للحديث.

ص: ١٧٨

ثم ذكر (قدس سرّه) أنّ دخل الاختيار والعمد في ترتّب الأثر إنّما يتحقّق فيما إذا كان الفعل هو متعلّق للحكم، لكن متعلّق للحكم تكليفي إلزامي، ومن الواضح أنّ هذا الحكم التكليفي الإلزامي الذي يتعلّق بالفعل ويبعث ويحرك نحوه يكون الاختيار والعمد دخيلاً في ترتّب الحكم؛ لأنّه يستحيل التكليف بما هو ليس اختيارياً للمكلّف، والتكليف مشروط بالاختيار بلا إشكال، فيكون الاختيار دخيلاً في ترتّب هذا الحكم التكليفي على المتعلّق، في هذه الحالة لا إشكال في شمول حديث الرفع له؛ لأنّ الاختيار والعمد يكون دخيلاً في ثبوت الحكم وتعلّقه بمتعلّقه؛ ولذا يشمل مثل شرب الخمر حتّى نفي به الحرمة، فالحرمة حكم تكليفي وأثر شرعي يتعلّق بشرب الخمر، لكن الاختيار دخيل في تعلّقه بشرب الخمر؛ لأنّ الاختيار شرط في الأحكام التكليفية، ولا بدّ من فرضه. وفي الحالة الثانية نفترض أنّ الأثر يترتّب على موضوعه، وليس على متعلّقه، لكنّ موضوعه موضوع خاص أفترض فيه اعتبار القصد والاختيار كما هو الحال في باب المعاملات، فيكون ترتّب الأثر الشرعي على هذا الموضوع الذي لا بدّ من فرضه مع الاختيار والقصد؛ حينئذ يكون الاختيار دخيلاً في ترتّب هذا الأثر عليه كما في باب المعاملات. وأخرى نفترض أنّ الأثر يترتّب على موضوعه وليس على متعلّقه، لكن يفهم من أدلّه أخرى أنّ القصد والعمد معتبر فيه كما هو الحال في مسأله الإفطار الذي يترتّب عليه وجوب الكفّاره، فهذا الأثر، وهو وجوب الكفّاره يفهم منه أنّ العمد والاختيار دخيل في ترتّب وجوب الكفّاره على الإفطار. في هذه الحالات يكون حديث الرفع شاملاً لها؛ لأنّ الأثر مترتّب على موضوعه مع دخل الاختيار والعمد في ذلك فيشملة الحديث. أمّا عندما يترتّب الأثر على ذات الفعل مطلقاً من دون أن يؤخذ فيه الاختيار والعمد، مثل هذا لا يكون الحديث شاملاً له.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

ذكرنا في الدرس السابق أنّ هناك كلاماً ذكره السيد الشهيد (قدّس سرّه) وحاصله: أنّ عدم شمول الحديث الشريف لهذه الموارد _____ مثال الملاقاه، مثال مسّ الميّت، مثال الضمان، مثال الجنابه بحصول موجبها... الخ _____ ناشئ من أنّ الميزان في شمول الحديث لموردٍ ليس متحققاً في هذه الموارد، والميزان في شمول الحديث لموردٍ هو أنّ يكون الاختيار والعمد دخيل في ترتّب الأثر على الفعل، فكل أثر يُفهم من دليله أنّ الاختيار والعمد دخيل في ترتّبه على موضوعه، أو على متعلّقه يكون حديث الرفع شاملاً له، ويكون موجباً لرفع ذلك الأثر عندما يتحقّق واحدٌ من هذه العناوين، وكل موردٍ لا يكون للاختيار والعمد دخل في ترتّب الأثر على موضوعه، أو على متعلّقه؛ بل الأثر يترتّب على موضوعه أو متعلّقه مطلقاً لا يشمل حديث الرفع. وفي كل هذه الأمثله ليس للاختيار والعمد دخل في ترتّب الأثر فيها على موضوعه، أو متعلّقه، فالملاقاه يترتّب عليها أثرها وهو النجاسه من دون أنّ يكون للعمد والاختيار دخل فيه، وهذا شيءٌ نفهمه من الأدلّه، وجوب غسل مسّ الميّت هو أثر شرعيّ يترتّب على موضوعه وهو مسّ الميّت، وهو يترتّب عليه مطلقاً من دون أنّ يكون للعمد والاختيار دخلٌ في ذلك، فلا يشمل الحديث، وهكذا في سائر الأمثله.

ما ذكره (قدّس سرّه) بقطع النظر عن لحاظ الأمثله، وأنّ الميزان متوفّر في كلّ الأمثله، أو ليس متوفّراً في كلّها؛ لأنّ نفس الذي ذكرناه في الميزان السابق قد يُذكر أيضاً في هذا الميزان، وهو مسأله الضمان كأثر شرعي يترتّب على الإلتلاف في صورته كون اليد أمينه، هنا قلنا بأنّ الضمان مترتّب على الإلتلاف المأخوذ فيه العمد والاختيار، إذا قلنا بأنّه يترتّب على ذلك؛ فحينئذٍ قد يُستشكّل في عدم شمول الحديث لمثل ذلك، إذا فهمنا من الدليل أنّ الضمان يترتّب على الإلتلاف عندما يكون الفاعل مختاراً، وعمداً؛ حينئذٍ يكون الميزان متحققاً فيه، فلا بدّ أنّ يشمل الحديث. بقطع النظر عن هذه الأمثله، الملاحظه التي ترد على هذا الكلام هي أنّنا نستذكر ما تقدّم في جهه سابقه من جهات البحث عن فقه الحديث، حيث طرحت هناك مسأله أنّ الحديث هل يشمل كل الآثار مهما كانت، أو لا؟ وقلنا هناك أنّه لا يشمل كل الآثار، وإنّما يشمل نوعاً واحداً من الآثار وهي الآثار الثابته للفعل لا بشرط واحدٍ من هذه العناوين، ولا بشرط عدم واحدٍ من هذه العناوين. يعنى الآثار الثابته للفعل لا بقيد الخطأ، ولا بقيد عدم الخطأ، يعنى العمد، لا بقيد النسيان، ولا بقيد التذكّر، مثل هذه الآثار يشملها الحديث. وأمّا إذا كانت الآثار مترتّبه على الفعل بقيد النسيان، ومثّل له بسجدي السهو المترتّبه على ترك الجزء نسياناً وسهواً، هذا لا يكون مشمولاً للحديث. أمّا الثانى والذى يرتبط بمحل كلامنا هو أنّ يكون الأثر مترتّباً على الفعل مقيداً بعدم واحدٍ من هذه العناوين كما إذا ترّتب الأثر على الفعل بقيد العمد، وبقيد التذكّر، وبقيد الاختيار، مثل هذا أيضاً لا يكون مشمولاً للحديث؛ لأنّه بمجرد أنّ نفترض عروض واحدٍ من العناوين فإنّ الحكم بطبيعته الحال يرتفع جزماً وقهراً بلا- حاجه إلى الاستدلال بحديث الرفع على رفعه؛ لأنّ الحكم والأثر بحسب الفرض مقيد بحاله العمد، وبالتذكّر، فإذا عرض الخطأ، فبطبيعته الحال يرتفع هذا الحكم بارتفاع موضوعه، وارتفاع شرطه، وبلا حاجه إلى الاستدلال عليه بحديث الرفع. وكذلك إذا كان مقيداً بحاله التذكّر، فعندما يطرأ النسيان يرتفع الحكم قهراً؛ فلذا حديث الرفع لا يشمل مثل هذه الآثار، وإنّما يشمل الأثر الذى يترتّب على الفعل من دون أنّ يكون مقيداً لا بالخطأ، ولا بالعمد،

لا بالنسيان، ولا بالتذكّر، لا بالاضطرار، ولا بالاختيار. بناءً على هذا الكلام؛ فحينئذٍ كيف يقول في المقام بأن الميزان في شمول حديث الرفع هو أن يكون للاختيار والعمد دخل في ترتّب الأثر على موضوعه، فالاختيار والعمد دخيل في ترتّب الأثر على موضوعه، وهذا يدخله في القسم الثاني من التقسيمات المتقدّمة في الجبهه السابقه، يكون معنى هذا أن الأثر مترتب على موضوعه مقيّداً بحاله الاختيار، وبحاله العمد، فإذا كان ترتّب الأثر على موضوعه مقيّداً بحاله العمد، فمن الواضح حينئذٍ أنه إذا طرأ الخطأ يرتفع هذا الحكم بلا- حاجه إلى التمسك بحديث الرفع. وهكذا إذا طرأ الاضطرار وارتفع الاختيار؛ حينئذٍ يرتفع الحكم؛ لأنّ المفروض أن الاختيار له دخل في ترتّب الأثر على موضوعه، فإذا كان مضطراً يرتفع الحكم.

ص: ١٨٠

فإذن: لا- مجال للقول بأن الميزان في شمول حديث الرفع لموردٍ أن يكون للاختيار والعمد دخل في ترتّب الأثر؛ لأننا إذا قلنا بهذا؛ فحينئذٍ سوف نستغنى عن الاستدلال بحديث الرفع في كل موردٍ يدعى شمول حديث الرفع له؛ لأنّ الذي يدعى شمول حديث الرفع له هو خصوص ما يكون للاختيار والعمد دخل في ترتّب الأثر على موضوعه، هذا يشمل حديث الرفع، وفي هذا المورد نحن لا نحتاج إلى حديث الرفع؛ لأنّ الأثر يرتفع باعتبار أن ترتّبه مقيّد بالاختيار وبالعمد، فإذا حصل الاضطرار، أو الخطأ فسوف يرتفع هذا الأثر بلا حاجه إلى حديث الرفع.

يبدو أنّ الأقرب من هذه الوجوه التي ذكرناها لتفسير الاتفاق على عدم شمول حديث الرفع لهذه الموارد هو الوجه المتقدّم سابقاً، وهو مسأله الانتساب، حيث أنّ له نكته عرفيه مقبوله وهو أنّ الميزان في شمول الحديث لموردٍ أن يكون ترتّب الأثر على الفعل بما هو منتسب إلى المكلف، وليس على ذات الفعل. النكته العرفيه لهذا الميزان ذكرناها سابقاً وهي أنّه يفهم من الحديث أنّ طرو هذه العناوين _____ الاضطرار، الخطأ، النسيان، الإكراه _____ كأنه يخفف، أو يلغى انتساب الفعل إلى فاعله، كأنّ العرف يقول بانتساب الفعل إلى فاعله عندما يصدر من الإنسان المختار وهو مختار، وعالم، وعامد؛ حينئذٍ ينتسب الفعل إليه، فيقال (قتل)، بينما إذا هو أكره على هذا الفعل؛ فحينئذٍ يضعف انتساب الفعل إليه، أو يزول في نظر العرف المسامحي، فمن هنا يكون هذا مبرراً، يعنى عروض واحدٍ من هذه العناوين يكون مبرراً لكي يكون موجباً لارتفاع الأثر؛ لأنّ الأثر يترتب على الفعل بما هو منتسب إلى المكلف، فعندما يفترض أنّ الأثر هكذا؛ حينئذٍ من المعقول أن يقال: إذا صدر الفعل اضطراراً؛ فحينئذٍ يخف الانتساب، ويكون الأثر مرفوعاً. هذه النكته العرفيه قد تكون مقبوله لعدم شمول الحديث لمثل هذه الموارد. وهذا الميزان في شمول الحديث لموردٍ غير متحقّق في معظم هذه الموارد، فالنجاسه ليست مترتبه على الملاقاه بما هي منتسبه إلى المكلف، وإنّما هي مترتبه على ذات الملاقاه، والحكم بالجنابه ليس مترتباً على حدوث موجبها بما هو منتسب إلى المكلف؛ بل هو مترتب على ذات حدوث موجب الجنابه، ووجوب الغسل ليس مترتباً على مسّ الميّت بما هو منتسب إلى المكلف، وإنّما هو مترتب على ذات المسّ، وهذا يحتاج إلى إثباتٍ بلحاظ الأدله الداله على هذه الموارد، بعضها مسلّم بلا إشكال من قبيل النجاسه المترتبه على ذات الملاقاه، لكن بعض الأمثله تقدّم سابقاً أنّه قد يُستشكل في تحقّق هذا الميزان فيها، وهي مسأله الضمان من قبل الأمين عندما يتلف حاجه، فهنا الانتساب واضح، يعنى أنّ الضمان يترتب على الإتلاف، يعنى على الفعل بما هو منتسب إلى المكلف. نعم، قد نشكك في تحقّق الاختيار والعمد في المقام، لكن هو مترتب على الإتلاف بما هو منتسب إلى المكلف، فإذا كان كذلك؛ فحينئذٍ يكون الحديث شاملاً له ورافعاً للضمان فيما إذا صدر نسياناً، فإذا أتلّف مال الغير نسياناً، أو اضطراراً، أو إكراهاً، فهل يكون ضامناً أو لا-؟ الظاهر هذا النظام موجود؛ لأنّ الأثر يترتب على الفعل بما هو منتسب إلى المكلف، وليس على ذات

التلف، وإنما على الإلتلاف بما هو منتسب إلى المكلف؛ فينبغي أن يكون الحديث شاملاً له، فإذا شمله الحديث، فلا بد أن نحكم بعدم الضمان، وفي هذه الحالة اتفقوا فقهيّاً على أنه لا إشكال في الضمان، ممّا يعنى أن الحديث لا يشمل هذا المورد أيضاً، لكن هذا الميزان للشمول متحقق فيه، لكن قلنا أنه يمكن التغلب على هذا الاتفاق على الضمان وعدم شمول الحديث له بنكتهٍ أخرى غير هذه النكته، وهي نكته الامتنان، أن لا يكون في شمول الحديث لموردٍ خلاف الامتنان على شخص آخر، وإن كان فيه امتنان على الشخص الأول، لكن يُشترط أن لا يكون فيه خلاف الامتنان على الشخص الآخر، وشمول الحديث لهذا المورد، وبالتالي نفى الضمان فيما إذا اتلف مال الغير نسياناً، أو اضطراراً، أو إكراهاً هو خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك، فلا يشمله الحديث لهذه النكته. وإن كان لازم هذا الكلام أنه لو لم نسلم هذه النكته، ولو لم نقبل نكته الامتنان، فلا بد أن نلتزم بشمول الحديث لهذا المورد، وملتزم بأن الأمين إذا اتلف مال الغير اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً، فلا ضمان عليه. هذا ما يرتبط بالأمر السادس.

الأمر السابع من فقه الحديث: تعرّض فيه الأصوليون والمحققون إلى البحث عن أنّ الحديث هل يشمل كل الأحكام بكل أقسامها؟ فهناك أحكام تكليفيّة، وهناك احكام وضعيّة، وهناك أحكام تكليفيه مرّه تكون أحكاماً استقلالیه، ومرّه تكون أحكاماً ضمنيه، فهل يشمل حديث الرفع كل هذه الأحكام الشرعيّة، أو يختص ببعضها؟ دخلوا في هذا البحث، وتكلّموا في ثلاثه أقسام: تكلّموا أولاً في الأحكام التكليفيه الاستقلاليه من قبيل وجوب الصلاه، وحرمة شرب الخمر وأمثالها، ثمّ تكلّموا في الأحكام التكليفيه الضمنيه من قبيل وجوب السوره في الصلاه، وحرمة المانع من الصلاه، ووجوب الجزء والشرط وأمثالهما هذه كلّها تكاليف ضمنيه، هل يشملها حديث الرفع أو لا؟ ثمّ تكلّموا ثالثه في الأحكام الوضعيّة من قبيل الصّحّه والبطلان وأمثالها. فهنا عدّه مقامات:

المقام الأوّل: الأحكام التكليفيه الاستقلاليه: هل يشملها حديث الرفع، أو لا يشملها؟ قد يلحظ الحكم التكليفي الاستقلالي بالنسبه إلى متعلقه ويُتكلّم في أنّ حديث الرفع يشمل أو لا يشمل؟ وقد يلحظ الحكم التكليفي الاستقلالي بالنسبه إلى موضوعه، والفرق بين المتعلق والموضوع واضح، الأوّل من قبيل وجوب الصلاه بالنسبه إلى الصلاه، فالصلاه متعلق بهذا الحكم الشرعي، وحرمة شرب الخمر، فشرب الخمر متعلق بهذا الحكم الشرعي. ومره يكون لدينا حكم استقلالي تكليفي يُلحظ بالنسبه إلى موضوعه ويترتب على موضوعه، وجوب الكفّاره يترتب على الإفطار، والإفطار ليس متعلقاً لوجوب الكفّاره، وإنّما هو موضوعاً لوجوب الكفّاره يترتب عليه كما يترتب أي حكم شرعي على موضوعه، وجوب الدّيّه مترتب على القتل وأمثال هذه الأمور. فهذا الحكم قد يُلحظ مرّه بلحاظ المتعلق، وقد يُلحظ بالنسبه إلى موضوعه.

أمّا بالنسبه إلى الأوّل: هنا ذكروا بشكلٍ عام بأنّ هذه الأفعال التي تقع متعلقاً للحكم التكليفي الاستقلالي، أو موضوعاً للحكم الاستقلالي التكليفي إذا ما عرض عليها واحد من هذه العناوين، فلا إشكال في أنّ حديث الرفع يكون شاملاً لها، سواء كان متعلقاً، أو كان موضوعاً، فإذا شرب الخمر اضطراراً، أو إكراهاً يشمل الحديث، ويرفع أثره الذي هو الحرمة، والحد... الخ من الآثار التي تترتب على شرب الخمر. هذا هو الحكم التكليفي الاستقلالي، وهو يرتفع لشمول حديث الرفع لهذا المورد إذا تعنون بأحد العناوين التسعه المذكوره في الحديث، وهكذا الحكم التكليفي بالنسبه إلى موضوعه، فإذا أفطر نسياناً، أو إكراهاً، أو اضطراراً، فيرتفع عنه الأثر الذي هو وجوب الكفّاره؛ لطرو واحدٍ من هذه العناوين التي أوجبت رفع الفعل، ورفع الفعل يكون برفع أثره وحكمه، فينفي وجوب الكفّاره حينئذٍ. أيضاً هنا يُذكر ما تقدّم، النتيجة التي وصلنا إليها في البحث السابق، هنا أيضاً يُذكر أنّ هذا الحكم التكليفي الاستقلالي حتّى يشمل الحديث لا بدّ أنّ نفترض أنّه يترتب على موضوعه الذي هو الفعل، فما هو المختار في البحث السابق لا بدّ أنّ نشترطه هنا، فإذا اخترنا هناك _____ مثلاً _____ أنّه يشترط أنّ يترتب عليه بما هو منتسب إلى المكلف، فهنا أيضاً نقول أنّه يشترط أنّ يكون الأثر مترتباً على الفعل بما هو منتسب إلى المكلف. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأثر يترتب على الفعل مطلقاً وإن لم يكن منتسباً إلى المكلف، مثل هذا الأثر الذي هو حكم تكليفي استقلالي لا يشمل حديث الرفع، فإذا قلنا بالميزان الأوّل نطبقه في محل الكلام، وإذا قلنا بالميزان الثاني أيضاً نطبقه في محل الكلام؛ وحينئذٍ قلنا أنّ هذا البحث يكون أشبه بالبحث الفقهي، أنّ الأثر يترتب على الفعل بما هو منتسب إلى ما نفهمه منه، وجوب القضاء مترتب على ذات ترك الفريضة، أو مترتب على ترك الفريضة بنحوٍ أشبه بالعدم النعتي؟ يعني الترك الصادر من المكلف للفريضة بما هو كذلك، فإذا كان بما هو كذلك؛ فحينئذٍ يشمل الحديث. وأمّا إذا كان مترتباً على ذات ترك الفريضة، وليس بما هو منتسب إلى المكلف، أو مترتب على ذات الفوت، إذا فاتته الفريضة يجب عليه القضاء، وليس الفوت المنتسب إلى المكلف؛ حينئذٍ هذا

لا يشمل الحديث. مثل هذا الحكم التكليفي الاستقلالي أيضاً لا يكون مشمولاً للحديث.

ص: ١٨٢

أيضاً ذكروا بأنّ الحكم التكليفي الاستقلالي بالنسبه إلى متعلّقه، تاره يكون الحكم من الكلّي السارى الذى يُعبّر عنه بمطلق الوجود، سارى فى جميع الأفراد، وبعبارة أخرى الانحلالي. ومره يكون من قبيل أكرم كل عالم. ومره يكون متعلّق الحكم بنحو الكلّي بنحو الوجود لا- بنحو مطلق الوجود مثل (أكرم عالماً)، و(اعتق رقبه)، ويوجد فرق بينهما، فهناك يوجد انحلال وسريان إلى جميع الأفراد، أى حكم يسرى إلى جميع أفراد طبيعه، بينما هنا لا- يسرى الحكم إلى جميع أفراد طبيعه، وإنّما المطلوب هو فرد واحد من هذه الطبيعه، لأنّ المطلوب هو صرف الوجود لهذه الطبيعه. فى الأوّل (الانحلال-ليه) فيما إذا كان المطلوب هو الطبيعه بنحو مطلق الوجود هنا إذا اضطرّ المكلف، أو نسي، أو أكره على مخالفه التكليف، فأمر ياكرم كل عالم وأكره هو على ترك إكram فردٍ من أفراد العالم، نهاه عن الكذب _____ وهذا أمر انحلالى _____ وأكره على المخالفه بأنّ يكذب مرهً واحده، فى هذه الحاله يجرى الحديث لنفى الوجوب، يعنى إذا ترك إكram زيد عندما يقول (أكرم كل عالم) بنحو العموم الاستغراقى، وهو ترك إكram زيد اضطراراً، أو أكره على ترك إكramه، هنا يجرى الحديث وينفى وجوب إكram زيد، باعتبار أنّ هذا الوجوب أثر لإكram زيد، كما نجرى الحديث لنفى الحرمة عن شرب الخمر عندما يقع اضطراراً، هنا نجرى الحديث لنفى الوجوب عن إكram زيد، فيسقط عنه هذا الوجوب، فلا يجب عليه إكram زيد باعتباره مكره على تركه، أو مضطرّ إلى تركه، فيجرى فيه الحديث لنفى هذا الوجوب. كذلك إذا كذب مره واحده إكramه، أو اضطراراً، هنا أيضاً يجرى الحديث لنفى حرمة ما صدر منه؛ لأنّه صدر منه إكramه، أو اضطراراً. هذا إذا أكره على مخالفه التكليف. أمّا إذا أكره على موافقه التكليف، قال له (أكرم كل عالم) وأكره على إكram زيد فأكرمه مكرهاً، هنا هل يجرى الحديث ، أو لا يجرى ؟ قالوا : لا يجرى الحديث؛ لأنّه لا امتنان فى نفي الوجوب عن هذا الإكram الذى أكره عليه؛ بل بالعكس؛ إذ لعلّ فيه خلاف الامتنان، فإذا أجرينا الحديث، ونفينا الوجوب عن هذا الفرد الذى وقع إكramه، هذا ليس فيه امتنان على المكلف؛ لأنّ المكلف أكرمه، فليكن هذا امتثالاً لهذا التكليف، فيبقى الوجوب، ويكون هذا امتثالاً، وجريان الحديث لنفى هذا الوجوب ليس فيه امتناناً على هذا المكلف؛ فحينئذٍ لا يجرى هذا الحديث لنكته الامتنان فى هذا الفرض. وهكذا إذا فرضنا فى مثال النهى إذا أكره على ترك الكذب فى آنٍ واحدٍ، مره واحده فى ظرف معيّن، هنا هل هناك معنّى لجريان الحديث لنفى حرمة هذا ؟ لا موجب لهذا؛ لأنّه ليس امتناناً عليه أن نقول أنّ هذا الترك ليس امتثالاً- للنهى، فلا- يكون امتثالاً- لحرمة؛ بل نقول أنّه امتثال لحرمة وإن وقع اضطراراً، أو إكramه، الحرمة لا- ترتفع عن ذلك؛ فحينئذٍ يكون شمول الحديث لهذا الترك بمعنى نفي الحرمة، ونفى الحرمة ليس فيه امتنان، فلا يكون الحديث شاملاً- له. هذا كلّ فيما إذا كانت المتعلّق للحكم التكليفي الاستقلالي مأخوذ بنحو الطبيعه الساريه وبنحو الانحلال، بنحو مطلق الوجود.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

كان الكلام في الجبهه السابعه من فقه الحديث، وقلنا أن الكلام يقع في شمول حديث الرفع للأحكام الاستقلاليه، والأحكام الضمنيه، والأحكام الوضعيه، وتعرضنا في الدرس السابق إلى الحكم الاستقلالي، وذكرنا بعض الشروط التي لا بد منها حتى يشمل حديث الرفع الحكم الاستقلالي.

وانتهى الكلام إلى ما إذا كان الحكم الاستقلالي مأخوذاً بنحو صرف الوجود، لا- بنحو مطلق الوجود من قبيل (أكرم عالماً) أو (تجب الصلاه) في وقتٍ موسّع، صرف وجود الصلاه في هذا الوقت الممتد من الزوال إلى الغروب، ففي حاله ما إذا أخذ الحكم على نحو صرف الوجود، فمن الواضح أنه إذا أضطرَّ، أو أكره على ترك الطبيعى، أى أكره على ترك الصلاه في تمام الوقت، أو أكره على ترك إكرام عالم ما من العلماء، في هذه الحاله لا إشكال في أن حديث الرفع يشمل مثل هذا التكليف، ويدل على سقوطه؛ لأن الطبيعى بنحو صرف الوجود التي تعلق بها التكليف، قد تعلق بها الإكراه، أو الاضطرار، فإذا تعلق بها الاضطرار، يكون مفاد حديث الرفع هو رفع الحكم المترتب على هذه الطبيعى بنحو صرف الوجود التي تعلق بها الاضطرار، فيرتفع هذا الحكم عنه، والذي معناه في الحقيقه سقوط التكليف، أى سقوط وجوب الصلاه بنحو صرف الوجود، وسقوط وجوب إكرام العالم بنحو صرف الوجود، وهذا من آثار شمول حديث الرفع لهذا المورد. وهذا واضح.

وإنما الكلام في ما إذا أكره على ترك فردٍ من أفراد الطبيعى، ولم يُكره على ترك الطبيعى، كما إذا فرضنا أنه أكره على ترك الصلاه في وقتٍ معيّن من هذا الوقت الواسع، أو أكره على ترك إكرام فردٍ من أفراد العالم في مثال (أكرم عالماً) بنحو صرف الوجود، لا أن الإكراه يكون على الطبيعى بتمام أفرادها، وإنما يكون الإكراه على ترك فردٍ من أفرادها. في هذه الحاله لا يشمل حديث الرفع، وعُمل في كلماتهم باعتبار أن ما تعلق به الأثر، أو ما ترتب عليه الأثر الشرعى هو غير ما تعلق به الاضطرار، فما تعلق به الاضطرار هو الفرد، فهو أكره على ترك الفرد، لا ترك الطبيعى، بينما المفروض أن ما تعلق به التكليف، وما هو معروض للأثر الشرعى هو عبارته عن الطبيعى. إذن: ليست الطبيعى التي تعلق بها الحكم هي التي تعلق بها الاضطرار، وإنما الحكم تعلق بشيءٍ والاضطرار تعلق بشيءٍ آخر، ومثل هذا لا- يشمل حديث الرفع؛ لأننا اشتطنا سابقاً في شمول حديث الرفع لموردٍ أن يكون الاضطرار متعلقاً بنفس ما يتعلق به الأثر الذي يُراد رفعه بحديث الرفع، فإذا تعلق الكفاره _____ مثلاً _____ أو الحدّ بشرب الخمر، وشرب الخمر صار مورداً للاضطرار، فمثل هذا يشمل حديث الرفع. وأمّا إذا فرضنا أن الاضطرار تعلق بشيءٍ وأردنا أن نرفع بحديث الرفع أثراً لم يترتب على هذا الشيء الذى اضطرَّ إليه المكلف، هذا لا يشمل الحديث، ولا يدلّ على رفع ذلك الأثر، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن المفروض أن الأثر الشرعى يترتب على الطبيعى، ففي وجوب الصلاه تكون طبيعى الصلاه هي الواجبه، وليس هذا الفرد المحدد لهذا الزمان الخاص، وإنما طبيعى الصلاه هي التي تكون واجبه، فالوجوب يطرأ على الطبيعى بنحو صرف الوجود، والاضطرار لم يتعلّق بنفس الطبيعى، وإنما تعلق بفردٍ من أفرادها، ومثل هذا لا يشمل حديث الرفع، ولا يدل على سقوط التكليف في الطبيعى بنحو صرف الوجود؛ بل يبقى التكليف بالطبيعى بنحو صرف الوجود، ولا يسقط؛ ولذا لا إشكال في أنه يجب على المكلف أن يأتي بالصلاه في وقتٍ آخر ليس مورداً للاضطرار، وفي مثال الإكراه يجب على المكلف أن

يُكرم عالمًا آخر غير هذا العالم الذي أضطرَّ إلى ترك إكرامه؛ لأنَّ حديث الرفع لا يشمل هذا الأثر الذي يترتب على طبيعه مع عدم عروض الاضطرار على نفس الطبيعه. مع عروض الاضطرار على الفرد، أى أنَّه مضطر إلى ترك الفرد، فيمكنه ترك الفرد، لكن هذا لا يعنى سقوط التكليف بالطبيعه؛ بل يبقى التكليف بالطبيعه باقٍ على حاله، ويدعو المكلف إلى امتثاله فى ضمن فردٍ آخر، بخلاف ما إذا فرضنا أنَّه اضطرَّ إلى ترك كل أفراد الطبيعه، ولن يتمكن من الصلاه فى طول الوقت، فأنه يسقط عنه الوجوب بلا- إشكال؛ لأنَّ ما اضطرَّ إليه هو نفس ما تعلق به الأثر الشرعى، فالحديث يكون دالاً على رفع الأثر الشرعى، الذى يعنى رفع الوجوب. أو بعبارته أخرى: سقوط هذا الوجوب.

ص: ١٨٤

هذا كله إذا لم نقل برأى تقدّمت الإشارة إليه، وهو أن نفس الرفع فى الحديث بأنَّه رفع تنزيلي تعبدى تشريعى للوجود الحقيقى لهذه العناوين، فهذا الكلام يكون تاماً. وأمّا إذا قلنا بأنَّ الرفع رفع تعبدى تنزيلي تشريعى للوجود الحقيقى لهذه العناوين، هنا يمكن أن يقال فى هذا المقام بسقوط التكليف بالاضطرار إلى ترك فردٍ من أفراد الطبيعه، باعتبار أنَّ هذا الرأى _____ كما تقدّم _____ مرجعه إلى أنَّ مورد الاضطرار، أى الوجود الحقيقى لهذا الفعل الذى طرأ عليه الاضطرار يُرفع رفعاً تنزلياً تشريعياً، ومعنى الرفع التنزيلي التشريعى هو اعتباره كأنَّ المتحقق هو نقيضه، فإذا اضطرَّ إلى الفعل يُرفع الفعل، ويُعتبر أنَّه لم يأت بالفعل، وإذا اضطرَّ إلى الترك أيضاً نفس الكلام يُطبق، فيُرفع الترك الذى اضطرَّ إليه وينزل منزله الوجود، كما أنَّه إذا اضطرَّ إلى الفعل يُرفع الفعل وينزل منزله العدم، فكأنَّه ما شرب الخمر، يعنى يُنزل شرب الخمر منزله عدم شرب الخمر، فكذلك إذا اضطرَّ إلى الترك، كما فى محل كلامنا، كما لو اضطرَّ إلى ترك الصلاه فى وقتٍ محدد، هذا يُرفع، يعنى يُنزل ما اضطرَّ إليه منزله نقيضه، يعنى منزله الوجود، كأنه يُعتبر تشريعاً قد أدى الصلاه فى هذا الوقت الذى اضطرَّ فيه إلى تركها، وكأنه يُعتبر شرعاً قد أكرم هذا الذى اضطرَّ إلى ترك إكرامه، فهو _____ مثلاً _____ قد اضطرَّ إلى ترك إكرام زيد العالم، لكن حديث الرفع يُنزل ما اضطرَّ إليه منزله نقيضه، فكأنَّه ما ترك إكرامه؛ بل أكرمه؛ وحينئذٍ لا بدّ من الالتزام بسقوط التكليف.

لكنَّ أصل هذا المبنى قد تقدّم مناقشته سابقاً، وتقدّم أنَّ الصحيح هو أنَّ الرفع رفع حقيقى للوجود التشريعى، الذى مثاله فى الحقيقه إلى أنَّ هذا الوجود الحقيقى لا يترتب عليه شىءٌ فى عالم التشريع، فإذا اضطرَّ إلى الفعل، فأنه لا يترتب على هذا الفعل شىءٌ فى عالم التشريع، وإذا اضطرَّ إلى الترك، كما فى محل كلامنا، فليس لهذا الترك أثر، ولا- يترتب عليه أثر فى عالم التشريع؛ فحينئذٍ يبقى التكليف على حاله، ويدعو المكلف إلى الإتيان بالطبيعه فى ضمن فردٍ آخر، وهذا معنى عدم شمول حديث الرفع لهذا المورد. هذا بالنسبه إلى الأحكام الاستقلاليه.

ص: ١٨٥

الآن نأتى إلى الأحكام الضمّية: ومثاله إذا اضطرّ إلى ترك السورة فى الصلاة، يعنى اضطرّ إلى ترك جزءٍ من مرّكبٍ، أو شرطٍ فى مشروطٍ، فإذا اضطرّ إلى ترك هذا الجزء، أو الشرط، فهل يجرى حديث الرفع؟ وحديث الرفع على تقدير الجريان يجرى لرفع الوجوب الضمنى المتعلّق بهذا الجزء؛ لأنّ الوجوب الذى يتعلّق بمرّكبٍ ينحلّ إلى وجوبات ضمّيته بعدد أجزاء ذلك المرّكب، فالسورة هى أحد أجزاء الصلاة، فإذا اضطرّ إلى ترك السورة؛ حينئذٍ معنى شمول حديث الرفع لهذا هو سقوط الوجوب الضمنى المتعلّق بالسورة، ولازمه أنّ الوجوب الاستقلالى المتعلّق بالمجموع المرّكب من السورة وغيرها، بطبيعته الحال أيضاً يسقط بالاضطرار إلى ترك أحد أجزاء ذلك المرّكب، يعنى هذا الذى يضطرّ إلى ترك السورة، لا يكلف بالسورة، وبطبيعته الحال لا يكلف بالواجب المرّكب من السورة وغيرها، فكل منهما يسقط إذا قلنا بشمول الحديث لهذا المورد.

بحث آخر: على تقدير شمول حديث الرفع للواجبات الضمّية، وما يقتضيه شموله لها من سقوط الوجوب الضمنى، والوجوب الاستقلالى المتعلّق بالمجموع المرّكب منه ومن غيره، على هذا التقدير يقع الكلام فى إمكان تصحيح الفعل الخالى من ذلك الجزء الذى اضطرّ المكلف إلى تركه بحسب الفرض، و عدم إمكان تصحيحه. هو اضطرّ إلى ترك السورة، فهل يمكن تصحيح باقى الأجزاء، أى الصلاة من دون السورة إذا جاء بها المكلف، والبناء على صحّ هذه الصلاة؟ يعنى هل يمكن تصحيح الباقي بحديث الرفع وليس بدليلٍ آخر، أو لا يمكن ذلك؟

أمّا بالنسبة إلى اصل شمول الحديث للواجبات الضمّية، فمن الواضح أنّ الاضطرار إلى ترك السورة يمكن فرضه فى جزء من الوقت، وأخرى يكون الاضطرار إلى ترك السورة فى تمام الوقت.

فإذا فرضنا أنّ الاضطرار إلى ترك السوره فى جزء الوقت، فلا إشكال فى عدم جريان حديث الرفع لإسقاط الوجوب الضمنى المتعلق بالسوره، ولا لإسقاط الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمجموع المركب، والسبب فى ذلك هو ما تقدم الإشارة إليه قبل قليل من أنّ ما اضطرّ المكلف إلى تركه ليس هو الطبيعه، وإنّما اضطرّ إلى ترك فردٍ من أفرادها، الصلاه فى هذا الوقت، هو فى هذا الوقت غير متمكّن من الإتيان بالطبيعه المركبه من عشره أجزاء، فما اضطرّ إليه هو الفرد، بينما ما تعلق به التكليف هو الطبيعى الذى له أفراد كثيره، فى هذا الوقت، وفى الوقت الثانى ... وهكذا، ويُطلب منه الطبيعه بنحو صيرف الوجود، هذا هو معروض الحكم، وهو لم يضطرّ إلى ترك هذا بحسب الفرض، وإنّما اضطرّ إلى ترك فردٍ من أفرادها، فلا يشملها الحديث؛ لأنّ الشرط فى شمول الحديث لموردٍ أن يكون الاضطرار متعلقاً بنفس ما يتعلّق به الأثر، وبفس ما يترتب عليه الأثر، فإذا كان الأثر _____ الوجوب _____ متعلقاً بالطبيعه بنحو صرف الوجود، والذى هو محل كلامنا، بينما الاضطرار لم يتعلّق بذلك، وإنّما تعلق بفردٍ من أفرادها؛ ولذا لا يكون الحديث شاملاً لذلك، وبهذا لا يسقط الوجوب المتعلق بالطبيعه، ولا يسقط الوجوب غير المتعلق بهذا الفرد، وأنّ الوجوب الضمنى المتعلق بهذا الفرد هو فى الحقيقه من نتائج الوجوب الاستقلالى المركب من عشره أجزاء بما فيها السوره، فليس لدينا وجوبات ضمّيته، وإنّما لدينا وجوب استقلالى متعلق بالمركب من عشره أجزاء، هذا الوجوب ينحلّ إلى وجوبات ضمّنيه بعدد الأجزاء، وكما قلنا بأنّ الوجوب الاستقلالى باقٍ على حاله، ولا يسقط بالاضطرار إلى ترك فردٍ من أفرادها؛ حينئذٍ يبقى الوجوب الضمنى لذلك الجزء على حاله ولا يسقط بمجرد الاضطرار إلى ترك السوره فى جزء من أجزاء الوقت. هذا أيضاً لا كلام فيه، يعنى ليس فيه كلام كثير.

وإنما الكلام يكون في الفرض الثاني: وهو ما إذا كان الاضطرار لترك الجزء مستوعباً لتمام الوقت، هل يشمل الحديث أو لا يشمل الحديث؟

قالوا: أن الحديث يجرى ويشمله، ويكون رافعاً لكلا- الوجوبين المشار إليهما سابقاً، يعنى يرفع الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمركب من عشره أجزاء بما فيها السوره، وأيضاً يرفع الوجوب الضمنى المتعلق بنفس السوره، فلا وجوب للسوره؛ بل لا وجوب للصلاه المركبه من عشره أجزاء بما فيها السوره. وهذا هو معنى شمول الحديث لهذا المورد، ولا مشكله فى هذا الشمول، والمشكله السابقه لا- ترد هنا؛ لأنّ الاضطرار تعلق بنفس ما يعرض عليه الحكم، والحكم تعلق بالطبيعه، والاضطرار أيضاً تعلق _____ بحسب الفرض _____ بالطبيعه، بأن اضطرّ إلى ترك كل أفراد الطبيعه، فإذا اضطرّ إلى ترك كل أفراد الطبيعه، فهو مضطرّ إلى ترك الطبيعه، فلا مشكله فى شمول الحديث لذلك، فيشملة الحديث، ويقتضى سقوط الوجوب الضمنى، والوجوب الاستقلالى.

نعم، استشكل فى شمول الحديث لهذا المورد بعدّه إشكالات:

الإشكال الأول: أنّ الاضطرار لم يتعلّق بنفس ما تعلق به الأثر الشرعى، لكن من زاويه أخرى، باعتبار أنّ الاضطرار تعلق بالترك، فهو اضطرّ إلى ترك الجزء، لا- أنه اضطرّ إلى فعل الجزء، هذا هو محل كلامنا. بينما الأثر الشرعى، أى الوجوب الاستقلالى، والوجوب الضمنى يترتب على فعل هذه الأجزاء بما فيها السوره، مترتب على فعل السوره. إذن: الأثر الشرعى مترتب على الفعل، بينما الاضطرار متعلق بالترك، فلم يتحد متعلق الاضطرار مع معروض الأثر الشرعى، وقد ذكر سابقاً أنّ الحديث لا يكون شاملاً للمورد فى مثل هذه الحاله؛ لأنّ الترك وإن اضطر إليه المكلف، لكن ليس له وجود تشريعى حتى يُرفع بحديث الرفع، فإنّ الحديث يرفع الأثر الذى له وجود تشريعى، ويرفع الفعل الذى له وجود تشريعى، والذى له وجود تشريعى هو الفعل، وهو لم يضطرّ إليه، وإنما اضطرّ إلى الترك، والترك ليس له وجود تشريعى حتى يُرفع بحديث الرفع.

وجوابه: لا نُسلّم أنّ الترك ليس له وجود تشريعي في عالم التشريع. نعم، ليس بالدقه له وجود تشريعي لكن الذي يُفهم عرفاً من هذا أنّ له وجود تشريعي، فالأمر بالصلاه يُفهم منه عرفاً النهي عن تركها، والذي يُفهم من الأمر بكل شيء النهي عن تركه، فلا نريد أنّ نقول أنّ الأمر بالشيء يمثل حكيمين شرعيين مستقلّين، أحدهما يتعلّق بالفعل، والآخر نهى عن الترك، لكن العرف يرى أنّ الترك له وجود تشريعي، وأثره النهي، فلا يقال أنّ الترك ليس له وجود تشريعي؛ بل له وجود تشريعي بالنظر العرفي المسامحي، فإذا كان له وجود تشريعي؛ فحينئذٍ ما هو المانع من أنّ يشمل حديث الرفع، وهذا المقدار يكفي في شمول حديث الرفع للترك، وهو أنّ يكون له وجود تشريعي بالنظر العرفي، فالأمر بالصلاه يُفسّر عرفاً بأنّه نهى عن تركها بحيث يرى العرف أنّ الترك ممّا نهى عنه الشارع، وممّا لا يرضى به، وهذا الوجود التشريعي للترك يكفي في تصحيح إسناد الرفع، وشموله لمحل الكلام، ولا نحتاج في شمول الرفع لمحل الكلام أكثر من افتراض وجود تشريعي للترك؛ وحينئذٍ كأنّه يتحد متعلّق الاضطرار مع موضوع الأثر الشرعي، فمتعلّق الاضطرار هو الترك، وموضوع الأثر الشرعي هو الترك أيضاً؛ لأنّه موضوع للنهي الذي يُفهم من دليل وجوب الصلاه، فيمكن إدعاء أنّ هذا الشرط متحقق في المقام بهذا الاعتبار.

الإشكال الثاني: هو الذي تقدّم سابقاً عن المحقق النائيني (قدّس سرّه)، حيث أنّه ميّز بين الأمور العدميه والأمور الوجوديه، وذكر بأنّ الحديث يشمل الأمور الوجوديه، أمّا الأمور العدميه، فلا يشملها الحديث، وبرهانه كان هو أنّ حديث الرفع يتكفّل الرفع لا الوضع، ومن الواضح أنّ رفع ترك السوره _____ إذا قلنا بشمول الحديث للأمور العدميه _____ كما في محل كلامنا، يعني الوضع، أي أنّ رفع الترك يستلزم الوضع، وحديث الرفع لا يتكفّل الوضع، وإنّما يتكفّل الرفع، فلا بدّ من تخصيصه بخصوص الأمور الوجوديه؛ لأنّ رفع الأمر الوجودي لا يستبطن الوضع، بينما رفع الأمر العدمي يستبطن الوضع، والحديث لا يتكفّل الوضع، وإنّما يتكفّل الرفع.

وهذا أيضاً تقدّم سابقاً، وتقدّمت مناقشته، وأنّ حديث الرفع كما يشمل الأمور الوجودية فكذلك يشمل الأمور العدمية، فإذا حلف على إكرام عالم، ثم ترك إكرامه اضطراراً، فإنّ الحديث يشمله كما يشمل شرب الخمر، ويقتضى الحديث عدم وجوب الكفّاره عليه إذا ترك إكرامه اضطراراً. وهذا قد تقدّم سابقاً.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع:الأصول العمليه / البراءه الشرعيه

كان الكلام فى الأحكام الضميه، وأنّ حديث الرفع هل يشملها، أو لا يشملها ؟

والكلام تحديداً فيما إذا كان الاضطرار إلى ترك الجزء مستوعباً لتمام الوقت بحيث اضطر إلى ترك صرف وجود الطبعه، وهذا لا يكون إلا باضطراره إلى ترك الصلاه _____ فى مثال الصلاه _____ فى تمام الوقت؛ حينئذٍ هل يشملها الحديث، أو لا ؟

قد يقال: بشمول الحديث لهذا الفرض؛ وحينئذٍ يقتضى شمول الحديث كذلك سقوط الوجوب عنه، باعتبار أنّه مضطر إلى ترك الصلاه فى تمام الوقت، فيسقط عنه الوجوب، فسقوط الوجوب عنه من نتائج شمول الحديث لهذا المورد. فى المقابل قد يستشكل فى ذلك، وقد تقدم ذكرها فى الدرس السابق، فلا حاجه للإعاده.

بعد ذلك يتبين أنّ هذه الإشكالات غير وارده، وكون الأمر عدمى لا يمنع من شمول الحديث، وهكذا دعوى أنّ الترك ليس له أثر، وإنّما الأثر ترتّب على الفعل، بينما الترك الذى اضطر إليه لا يترتب عليه الأثر. وقلنا أنّه حتّى الترك له أثر، وله وجود فى عالم التشريع ولو مسامحه، وليس بالدقه وبالتحديد.

ومن هنا يظهر أنّه ينبغي الالتزام بجريان حديث الرفع فى فرض ما إذا اضطرّ إلى ترك الصلاه فى جميع الوقت، فيجرى الحديث، ويرفع عنه الوجوب، فالمضطرّ إلى ترك السوره فى تمام الوقت يرتفع عنه الوجوب الضمنى المتعلّق بالجزء الذى اضطرّ إلى تركه، والوجوب الاستقلالى المتعلّق بالمجموع المركب من السوره ومن غيرها من الأجزاء، فإذا اضطرّ فعلاً إلى ترك السوره فى تمام الوقت، لا تجب عليه السوره، ولا تجب عليه الصلاه المشتمله على السوره.

ص: ١٩٠

بعد فرض الشمول يقع الكلام فى أنّه هل يمكن تصحيح الإتيان بالباقي ؟ عندما يضطرّ إلى ترك السوره فى تمام الوقت، ويصلّى صلاه من دون سوره، هل يمكن تصحيح هذه الصلاه من دون سوره ؟ هل يمكن تصحيح الإتيان بالناقص الفاقد إلى ذلك الجزء الذى اضطرّ إلى تركه ؟ ونرتّب الأثر على صحته، ونقول لا يجب عليه القضاء بعد ذلك، أو لا ؟ والمقصود هو تصحيحه بنفس الحديث، لا بأدله خارجيه أخرى.

المعروف بين المحققين هو عدم إمكان ذلك، باعتبار أنّ غايه ما يقتضيه شمول الحديث لهذا المورد ورفع الوجوب الضمّنى المتعلّق بالجزء الذى اضطرّ إلى تركه، هو رفع الوجوب المتعلّق بالمجموع المركب من ذلك الجزء ومن غيره، باعتبار أنّ الوجوب الضمّنى إنّما هو يتحقق باعتبار الوجوب الاستقلالى المتعلّق بعشره أجزاء بما فيها السوره، عندما يتعلّق الوجوب الاستقلالى بالمجموع المركب من عشره أجزاء يقال: بأنّه ينحل إلى وجوبات ضمّنيه بعدد الأجزاء، فالوجوب الضمّنى المتعلّق بالجزء هو فى الحقيقه ناشئ من الوجوب الاستقلالى المتعلّق بالمجموع المركب من عشره أجزاء، وبالاضطرار يسقط الوجوب الضمّنى، ويسقط الوجوب الاستقلالى المتعلّق بالكل، وهذا هو معنى شمول الحديث لهذا المورد، لكن ما يثبت بذلك هو فقط سقوط الوجوب الاستقلالى المتعلّق بعشره أجزاء، وأمّا وجوب استقلالى آخر يتعلّق بالأجزاء الباقية من دون السوره فلا يثبت بحديث الرفع، وإنّما يحتاج إلى دليل، ممكن أن يأتي أمر آخر يقول يجب عليك الإتيان بما تتمكّن منه من الأجزاء، فيكون هذا أمر استقلالى متعلّق بباقي الأجزاء، لكن حديث الرفع ليس له قابليه إثبات هذا الأمر المتعلّق بباقي الأجزاء، وإنّما دور حديث الرفع هو فقط رفع الأثر المترتب على الجزء الذى اضطرّ إلى تركه، والأثر الذى يترتب على الجزء الذى اضطرّ إلى تركه هو عبارته عن الوجوب الضمّنى، فهذا الوجوب الضمّنى يسقط ويرتفع، وقلنا بأنّ الوجوب الضمّنى لا يرتفع إلاّ بارتفاع الأمر الاستقلالى المتعلّق بالمركب، فيرتفع الوجوب الاستقلالى؛ وحينئذٍ لا دليل على إثبات وجوب آخر متعلّق بالباقي. هذا ما يقال فى مقام تخريج عدم إمكان تصحيح الباقي؛ لأنّ المصحح للباقي هو تعلق الأمر به، وحديث الرفع لا يثبت تعلق الأمر بالباقي، وإنّما يثبت رفع الأمر المتعلّق بالمجموع المركب من عشره أجزاء، وأمّا الأمر بالتسعه أجزاء الباقية فلا يثبت حديث الرفع.

يُفهم من كلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) الإشكال على هذا الدليل، وأنّه ليس كافياً لإثبات عدم إمكان تصحيح الإتيان بالباقي، فهو يرى بأنّه في المقام لا يجوز لنا أن نقصر النظر على خصوص الأمر المتعلّق بالمجموع المركّب من عشره أجزاء، ونهمل الدليل الدال على جزئيه هذا الجزء، أو بالعكس؛ بل لا بدّ أن نلاحظ كلا الدليلين في محل الكلام، عندنا دليل يدل على وجوب المركّب من عشره أجزاء، هذا الوجوب الاستقلالي المتعلّق بالمركّب من عشره أجزاء بما فيها السوره، وعندنا دليل آخر يدل على جزئيه شيء في هذا المركّب من قبيل الدليل الذي يقول (لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب)، أو (لا صلاة إلا بطهور) هذا دليل يدل على جزئيه فاتحه الكتاب من هذا المركّب، ويقول: لو بقينا نحن وهذا الدليل الثاني لالتزمنا بجزئيه فاتحه الكتاب من الصلاة مطلقاً، يعني في حال الاضطرار وفي حال الاختيار، وفي حال النسيان، وفي حال التذكّر، في حال الإكراه، وفي حال عدم الإكراه، وهكذا في جميع الأحوال، الفاتحه جزء من الصلاة المأمور بها بالأمر الأوّل، فالأمر الأوّل يأمر بالمركّب الذي هو الصلاة، والثاني يدل على جزئيه فاتحه الكتاب من هذا المركّب الذي أمر به، وهذه الجزئيه جزئيه مطلقه، يعني تثبت جزئيه فاتحه الكتاب من الصلاة مطلقاً، وهي جزء في جميع الأحوال. يقول صاحب الكفايه (قدّس سرّه): حديث الرفع الذي هو الدليل الثالث الذي نتعامل معه في المقام ليس ناظراً إلى دليل الأمر بالمركّب الذي هو الصلاة، وإنّما هو ناظر إلى دليل الجزئيه ويرفع الجزئيه في حال الاضطرار والنسيان والإكراه، ومعنى شمول حديث الرفع لمحل الكلام هو رفع الجزئيه في حال الاضطرار، فيكون موجباً لتخصيص دليل الجزئيه بغير حال الاضطرار؛ لأنّه يرفع الجزئيه في حال الاضطرار، فبطبيعته الحال سوف يختص دليل الجزئيه بغير حال الاضطرار، لكن في حال الاضطرار هو يرفع هذه الجزئيه، فإذا رفع حديث الرفع هذه الجزئيه في حال الاضطرار؛ حينئذٍ يمكن الرجوع إلى دليل الأمر بالصلاه لإثبات الأمر للباقي في حال الاضطرار؛ لأنّ الفاتحه ليست جزءاً من الصلاه في حال الاضطرار بدليل الرفع، الباقي يمكن الرجوع إلى دليل الأمر بالكل المركّب _____ الصلاه _____ لإثبات الأمر بالباقي؛ لأنّ ذلك الدليل بقي على حاله، وحديث الرفع لا يكون ناظراً إلى ذلك الدليل، وإنّما هو ناظر إلى دليل الجزئيه، ويقيده بغير حال الاضطرار، فإذا قيده بغير حال الاضطرار، فكأنّ السوره ليست جزءاً في غير حال الاضطرار، وإنّما تكون جزءاً في حال الاختيار، ومعنى أنّ السوره ليست جزءاً في حال الاضطرار هو أنّ الأمر بالكل الذي صارت السوره جزءاً منه _____ من المركّب (الصلاه) _____ في حال الاختيار، وليست جزءاً منه في حال الاضطرار، فيمكن حينئذٍ إثبات الأمر بالباقي اعتماداً على ذلك الأمر بالمركّب الذي هو الصلاه.

وبعبارة أخرى: الأمر بالكل هو أمر بالصلاة، الدليل قال بأنّ السورة جزء من هذا المركب، والدليل الآخر قال: السورة جزء من المركب في حال الاختيار، وهذا معنى حديث الرفع، وأمّا في حال الاضطرار فالسورة ليست جزءاً من الصلاة؛ فحينئذٍ يمكن التمسك بهذا الأمر بالمركب لإثبات الأمر بالباقي في حال الاضطرار، وإذا ثبت الأمر بالباقي في حال الاضطرار، يكون هو المصحح للإتيان بالباقي، فيصح الإتيان بالباقي.

ولكن الكلام في أنّه هل أنّ حديث الرفع ناظر إلى دليل الجزئية، أو أنّه ناظر إلى دليل الأمر بالمركب ؟

وبعبارة أخرى: أنّ حديث الرفع هل حاله حال ما إذا فرضنا وجود دليلٍ خاصٍ واضحٍ في أنّه يكون ناظراً إلى دليل الجزئية، ومقيداً له بحاله معيّنه كما ورد أنّ السورة تسقط في حال الاستعجال، لا لضروره أو حرج، وإنّما في حال العجلة يسقط وجوب السورة، يُفهم من هذا الدليل الخاص النظر إلى دليل الجزئية، أنّ دليل جزئية السورة يختص بغير حال العجلة، وأمّا في حال العجلة؛ فتسقط جزئية السورة، فلا محالة يكون دليل الجزئية مختص بغير حاله العجلة، هنا يمكن أن يقال: في حال الاستعجال، وسقوط جزئية السورة يمكن تصحيح الباقي، لما قلنا من أنّه يُفهم من ذلك أنّ المركب في حال الاستعجال غيره في حال عدم الاستعجال، ففي حال عدم الاستعجال يتألف المركب من عشرة أجزاء، بينما في حال الاستعجال يتألف من تسعة أجزاء، والشارع أمر بالمركب، فيمكن التمسك بالأمر بالمركب لإثبات تعلّق الأمر بالباقي بعد سقوط السورة في حال الاستعجال، فيثبت الأمر بهذه الباقي، فيمكن تصحيح الإتيان بالباقي على هذا الأساس.

هل يمكن قياس هذا بحديث الرفع في المقام ؟ نحن ليس لدينا دليل خاص في المقام يقول: بأنّ جزئية السورة مختصّه بحال الاختيار، ومرتفعه في حال الاضطرار، وإنّما عندنا حديث الرفع، ومفاد حديث الرفع هو أنّه يدل على رفع الأثر عن الموضوع الذي تعلّق به الاضطرار. وفي محل الكلام عندنا سورة، والأثر الذي يترتب عليها (1) هو الوجوب الضمني المستفاد من الأمر بالكل المشتمل على ذلك الجزء، نحن لا نستطيع أن نقول بالوجوب الضمني بقطع النظر عن الوجوب المتعلّق بالكل، هذا غير ممكن؛ لأنّ هذا إنّما يُفهم من ذاك، الوجوب الضمني هو وجوبات ضمنية تتعلّق بالأجزاء تستفاد من تعلّق الأمر بالمركب المؤلف من عشرة أجزاء، فتكون هناك عشرة وجوبات ضمنية، كل واحدٍ منها يتعلّق بجزءٍ، وهذا الوجوب الضمني المتعلّق بالسورة مستفاد من الأمر الاستقلالي المتعلّق بالصلاة المؤلفه من عشرة أجزاء بما فيها السورة، حديث الرفع ناظر إلى هذا، ويرفع الأثر المترتب على موضوعه عندما يطراً عليه واحد من هذه العناوين (الاضطرار، الإكراه، النسيان، وأمثالها) في محل كلامنا ليس لدينا أثر آخر سوى الوجوب الضمني المتعلّق بالجزء، حديث الرفع ناظر إلى الوجوب الضمني المتعلّق بالجزء، فيرفع الوجوب الضمني، وقلنا أنّ الوجوب الضمني ملازم للأمر بالكل، ولا يمكن التفكيك بينهما، وهذا معناه أنّ حديث الرفع ناظر إلى الأمر بالكل، وليس ناظراً إلى جزئية هذا الجزء، فجزئية هذا الجزء هي أمر انتزاعي ليس مجعولاً من قبل الشارع مباشرة، وتتبع منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاعها هو الأمر الشرعي بالكل الذي ينحل إلى وجوبات ضمنية بعدد الأجزاء، يُنتزع من الأمر بالكل عنوان الجزئية، وحديث الرفع ليس ناظراً إلى هذا الأمر الانتزاعي الذي هو الجزئية حتّى نقول بأنّه ناظر إلى دليل الجزئية، وإنّما هو ناظر إلى الأمر بالكل ويدل على أنّ الجزء يرتفع عنه أثره التشريعي عندما يقع مورداً للاضطرار، سواء تعلّق الاضطرار بفعله، أو تعلّق بتركه، يعني يشمل كلاً من الفعل والترك، فعندما يتعلق به الاضطرار، ولو تركاً، فحديث الرفع يقول أنّ أثره التشريعي يرتفع، ومعناه أنّ الوجوب الضمني يرتفع، ومعناه ارتفاع الأمر بالكل، وإذا ارتفع الأمر بالكل؛ حينئذٍ ما هو الدليل على إثبات الأمر بالباقي ؟ بحيث يكون الإتيان به صحيحاً، وهذه هي نفس الفكرة التي استدلت بها المشهور عندما قال بعدم إمكان تصحيح الإتيان

بالباقى؛ لأننا لا نملك دليلاً من حديث الرفع على الأمر بالباقى؛ لأنّ حديث الرفع رفع الوجوب الضمنى المتعلّق بالجزء، ورفع كذلك الأمر بالمركب من الركوع والسجود.... والسوره، هذا أيضاً رفعه، فما هو الدليل على أنّه قد حل محله أمر بالباقى؟ فافتراض أنّ نظر حديث الرفع مقصور فقط على دليل الجزئيه ليس كما ينبغي، وإنّما هو ناظر إلى الأمر بالمركب ويقتضى ارتفاعه، وبعد ارتفاعه لا نملك دليلاً على الأمر بالباقى.

ص: ١٩٣

١- (١) ولو من باب ترتب الأثر على متعلّقه، لا من باب ترتب الأثر على موضوعه، إن قلنا لا فرق بينهما فى شمول حديث الرفع، فحديث الرفع كما يشمل حرمة شرب الخمر يشمل أيضاً وجوب الكفاره المترتبه على الإفطار.

بالرغم من هذا قد يستدل على إمكان تصحيح الباقي اعتماداً على حديث الرفع ببعض الأدلة الأخرى، وهنا ذكر بناءً على مبنى سابقٍ تقدّمت الإشارة إليه وهو أنّ الرفع في حديث الرفع هو رفع تنزيلي تشريعي للوجود الحقيقي لهذه العناوين التسعة، وهو المبنى الثاني المتقدّم، بناءً على هذا؛ حينئذٍ يقال في مقام تصحيح الإتيان بالباقي: إذا ترك المكلّف السوره اضطراراً، فما اضطر إليه هو الترك، ومعنى الرفع التنزيلي لما يضطر إليه المكلّف هو تنزيله منزله نقيضه، فإذا اضطر إلى الفعل يُنزل الفعل منزله العدم، وإذا اضطر إلى الترك، كما في محل كلامنا، يُنزل هذا الترك منزله الوجود، فكأن المكلّف بيركه حديث الرفع يقال له أنت صليت الصلاة تامّه مع السوره تعديداً، مع أنّه تارك للسوره، ولكن حيث أنّه تارك للسوره اضطراراً فحديث الرفع ينزل ما اضطرّ إليه المكلّف منزله نقيضه، بحيث أنّه اضطر إلى الترك فينزل منزله الوجود تشريعاً، يعني يقول له اعتبر نفسك تشريعاً أنّك قرأت بالسوره، فإذا قال له الشارع أنت منزل منزله الوجود، وكأنّك قرأت السوره تشريعاً؛ فحينئذٍ لا إشكال في أنّ الصلاة الناقصه التي جاء بها مع ترك السوره تعتبر صحيحه وكافيه، وبذلك يمكن تصحيح الصلاة عن طريق هذا الوجه.

جوابه: هو ما تقدّم سابقاً من أنّ الأمر ليس كذلك، والرفع ليس رفعاً تنزلياً بهذا المعنى، وإنّما الرفع رفع حقيقي للوجود التشريعي لهذه العناوين، يعني أنّ ما يضطر إليه المكلّف لا يترتب عليه الأثر الشرعي، فترك الصلاة له أثر، وترك الجزء له أثر، وهو ارتكاب الحرمة، والمخالفة، وبقاء الوجوب الضمني للسوره، والوجوب الكلي للمركب، لكن إذا تركه مضطراً فهذه الوجوبات تكون مرتفعه في عالم التشريع، يعني عدم ترتب أثر على هذا الترك، وأي أثر يترتب على الترك العمدي لا يترتب إذا تركه اضطراراً، هذا هو المقصود بالرفع الحقيقي لما يضطر إليه المكلّف، بمعنى عدم ترتب الأثر الشرعي على ما يضطر إليه المكلّف، فإذا اضطرّ إلى الفعل لا تترتب عليه آثار الفعل، وإذا اضطرّ إلى الترك لا تترتب آثار الترك. هذا هو الوجه الذي قد يقال مع جوابه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

كان الكلام في تصحيح الإتيان بالباقي بعد فرض الاضطرار، أو الإكراه على ترك جزء العبادة، أو شرطها، بمعنى أنه إذا جاء بالباقي بعد الاضطرار إلى ترك السورة، فهل يمكن تصحيح هذا الفعل، أو لا يمكن تصحيحه؟

قلنا بأن المعروف هو عدم إمكان تصحيح هذه العبادة، وكان الدليل عليه هو أن الجزئية هذه وإن كانت تقبل الوضع والرفع، خلافاً لمن يقول بأنها لا- تقبل الوضع ولا- الرفع، لكن رفع الجزئية إنما يكون برفع منشأ انتزاعها، ومن الواضح أن منشأ انتزاع الجزئية هو عبارته عن الوجوب الضمني المتعلق بالسورة، وهذا ينتزع منه عنوان أن السورة جزء من هذا المركب. والأمر الآخر هو أن هذا الوجوب الضمني المتعلق بالسورة ليس وجوباً مستقلاً ومنفصلاً عن الوجوبات الضمنية بالنسبة إلى باقي الأجزاء؛ لأنها وجوبات مترابطة، وليست وجوبات مستقلة، فسقوط أي وجوب من هذه الوجوبات ورفعه لا- يكون إلا- برفع الأمر المتعلق بالمجموع المركب من تلك الأجزاء، ويتوقف على رفع الأمر المتعلق بالمجموع المركب من تلك الأجزاء؛ لأن منشأ انتزاع الجزئية هو عبارته عن الوجوب الضمني، والوجوب الضمني كما قلنا، إنما هو باعتبار تعلق الأمر بالمجموع المركب من السورة وغيرها، فينحل هذا الوجوب إلى وجوبات ضمته بعدد الأجزاء، وهذا الوجوب الضمني المتعلق بالسورة ينتزع منه عنوان الجزئية، فبالنتيجة لا يكون رفع الجزئية إلا برفع الأمر المتعلق بالمجموع المركب، ومع رفع الأمر المتعلق بالمجموع المركب، لا دليل على الأمر بالباقي، فلا مجال لتصحيح الإتيان بالباقي.

وقلنا بأن صاحب الكفاية (قدس سرّه) أشكل على هذا الرأي، وقال بأن حديث الرفع لا يرفع الأمر بالكل، وإنما حديث الرفع ناظر إلى دليل الجزئية، ودليل الجزئية مختص بحاله الاختيار، ولا يشمل حاله الاضطرار، وإلا هو ليس ناظراً إلى دليل الأمر بالكل. إذا تم هذا؛ فحينئذ لا- مشكله في التمسك بإطلاق دليل الأمر بالصلاة لتصحيح الإتيان بالباقي؛ لأن الأمر بالصلاة لم يرتفع؛ لأن حديث الرفع لا- يرفع الأمر بالمجموع المركب (الصلاة)؛ لأنه ليس ناظراً إليه، وإنما هو فقط ناظر إلى تقييد دليل جزئية السورة بحاله الاختيار، أمّا الأمر بالمركب، أي الأمر بالصلاة، فيبقى على حاله موجوداً وثابتاً، فإذا كان موجوداً وثابتاً أمكن التمسك بإطلاقه لإثبات وجوب الباقي.

ص: ١٩٥

وبعبارة أخرى: أن الأمر بالمركب باقٍ وغير مرتفع، غايه الأمر خرج منه جزء في حاله الاضطرار، فيمكن التمسك بإطلاقه لإثبات وجوب الإتيان بالباقي. وهناك فرق بين أن نقول أن حديث الرفع يرفع الأمر بالكل، فيأتي الدليل السابق من أنه بعد ارتفاع الأمر بالكل؛ حينئذ لا دليل على وجوب الباقي، فلا بد أن يثبت وجوب الإتيان بالباقي بدليل آخر غير حديث الرفع، من قبيل (قاعده الميسور)، و(أن الصلاة لا تسقط بحال) وأمثالها، لكن حديث الرفع يرفع الوجوب المتعلق بالمجموع المركب؛ وحينئذ لا دليل على وجوب الإتيان بالباقي. يوجد فرق بين أن نقول هكذا وبين أن نقول بأن الوجوب المتعلق بالمجموع المركب لا يرتفع، ولا دليل على ارتفاعه، وإنما فقط الشيء الذي يحدث هو رفع جزئية السورة في حال الاضطرار، في هذه الحال لا مانع من التمسك

بإطلاق دليل الأمر بالصلاه لإثبات وجوب الإتيان بالباقي. دليل يأمر بالإتيان بعشره أجزاء، وأحد الأجزاء خرج عنه في حاله خاصه، وهي حاله الاضطرار، فيمكن التمسك بإطلاقه لإثبات وجوب الإتيان بالباقي.

وفيه: أنه يفترض أن حديث الرفع من قبيل ما إذا دل دليل خاص ينظر إلى دليل الجزئيه وبقيده، فيقول هذا الدليل أن السوره تسقط في حاله العجله، لكن بيّننا أن هناك فرقاً بينهما، فحديث الرفع في الحقيقه ينظر إلى الموضوع بوجوده التشريعي، ويرفع أثره عنه، ويقول أن هذا الموضوع في عالم التشريع لم يقع موضوعاً لهذا الأثر، وهذا إذا أردنا أن نطبّقه على محل الكلام، في محل الكلام الموضوع الذى يكون أثره هو الوجوب الضمنى هو عبارته عن السوره، فالسوره هي التي تقع موضوعاً للوجوب الضمنى، وحديث الرفع ينظر إلى رفع الموضوع بوجوده التشريعي، يعنى يكون ناظراً إلى رفع الوجوب الضمنى عن السوره، أن المكلف إذا اضطرّ إلى ترك السوره فالوجوب الضمنى يرتفع عنه، فهو ينظر إلى الوجوب الضمنى، وقلنا بأن الوجوب الضمنى مرتبط بالوجوبات الضمنيه لسائر الأجزاء الأخرى، فلا يمكن أن نقول أن حديث الرفع ليس ناظراً إلى الأمر بالصلاه، كلا، هو ناظر إلى الأمر بالمركب؛ لأنّ غرضه هو رفع هذا الموضوع في عالم التشريع، فالأثر الشرعى للسوره هو الوجوب الضمنى، وحديث الرفع يرفع الموضوع تشريعاً، والذى يعنى رفع الوجوب الضمنى للسوره عندما يتركها الإنسان اضطراراً، فإذا كان حديث الرفع ناظراً إلى الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمركب، ويرفعه بالنتيجه باعتباره هو المنشأ كما قلنا؛ فحينئذٍ يصح أن يقال: لا دليل على وجوب الباقي؛ لأنّ الوجوب الاستقلالى المتعلق بالمركب من حيث الأثر رفع، فإذا رفع؛ فحينئذٍ لا دليل على وجوب الإتيان بالباقي. هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: مضافاً إلى ما ذكر من جواب على ما ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) من أنّ حديث الرفع كما يرفع الوجوب الضمّنى، فهو يرفع الجزئيه، وإذا رفع الجزئيه؛ فحينئذٍ يمكن أن نقول بأنّ حديث الرفع يشمل محل الكلام. يمكن أن يقال: أنّ حديث الرفع لا يصح أن يكون شاملاً للجزئيه فى حاله الاضطرار، وذلك باعتبار أنّ حديث الرفع إنّما يشمل مورداً إذا كان فى وضع ذلك الشىء المرفوع كلفه وثقل على المكلف كى يكون فى رفعه منه عليه، وهذا تقدّم سابقاً، وهذا يصدق على رفع الوجوب الضمّنى؛ لأنّ وضع الوجوب الضمّنى فيه كلفه وثقل على المكلف، ورفع الوجوب الضمّنى فيه منه وتخفيف عليه. أمّا الجزئيه فبالعكس؛ إذ ليس فى رفعها منه وتخفيف؛ لأنّ معنى رفع الجزئيه يستلزم لزوم الإتيان بالباقي، فلا يكون فيه منه وتخفيف، أمّا وضع الجزئيه فيكون فيه تخفيف ومنه؛ لأنّ وضعها يستلزم سقوط الأمر بالكل؛ لأنّ السوره جزء حتّى فى حاله الاضطرار، فأنّ معنى وضع الجزئيه فى حاله الاضطرار هو أنّ السوره جزء من المركب حتّى فى حاله الاضطرار، وهذا يستلزم سقوط الأمر بالمركب؛ لأنّه لا يتمكن من الإتيان به، فيكون وضع الجزئيه فى حال الاضطرار فيه تخفيف ومنه، ورفع الجزئيه فى حال الاضطرار يستلزم لزوم الإتيان بالباقي؛ لأنّ السوره ليست جزءاً فى حاله الاضطرار، فيجب على المكلف الإتيان بالباقي، فيكون تطبيق الحديث على الجزئيه تماماً عكس تطبيقه على الوجوب الضمّنى المتعلّق بالسوره، هذا يشمل الوجوب الضمّنى؛ لأنّ الوجوب الضمّنى وضعه فيه كلفه وثقل، ورفع فيه منه، ولا يشمل الجزئيه؛ لأنّ فى رفع الجزئيه ثقل على المكلف؛ لأنّ رفع الجزئيه فى حال الاضطرار يعنى إلزام المكلف بالإتيان بالباقي، بينما وضع الجزئيه يكون فيه منه؛ لأنّ وضع الجزئيه فى حال الاضطرار يستلزم سقوط الأمر بالمركب؛ لأنّ كون السوره جزءاً من الصلاه حتّى فى حاله الاضطرار يستلزم سقوط الأمر بالمركب؛ لأنّ المكلف غير قادر على الإتيان بهذا المركب الذى السوره جزء منه حتى فى حال الاضطرار.

فإذن: تطبيقه بهذا الشكل الذى ذكره صاحب الكفايه (قدّس سرّه) يواجه أيضاً هذه المشكله. نعم، الظاهر أنّ هذه المشكله مختصّه بصوره الاضطرار والإِـكراه وما شابههما، ولا تشمل حاله النسيان، ففي حاله النسيان تكون الجزئيه حالها حال الوجوب الضمنى، يعنى يكون فى وضعها كلفه وثقل على المكلف، وفى رفعها تخفيف ومِنّه عليه فى حاله نسيان الجزء، وليس تركه اضطراراً، والسر فى هذا هو أنّ نفس الاضطرار أساساً يختلف عن النسيان فى أنّ الاضطرار يلتفت إليه المكلف قبل الإتيان بالعمل، وفى الإِـكراه أيضاً يلتفت المكلف إلى أنّه مُكره على العمل قبل الإتيان به، بينما النسيان لا يلتفت إليه المكلف إلا بعد الإتيان بالعمل، هذا الفارق بينهما يستوجب الفرق بينهما فيما ذكرناه، ففي باب النسيان المكلف دائماً عندما نقول أنّه نسي الجزء، يعنى هو غير ملتفت إلى كونه ناسياً، يعنى جاء بالعمل ناقص ناسياً للسوره، بعد ذلك ارتفع نسيانه؛ حينئذٍ نقول أنّ وضع الجزئيه فى حاله النسيان فيه ثقل على المكلف؛ لأنّ وضع الجزئيه فى حاله النسيان تستلزم أن يُطلب من المكلف إعادته الصلاه؛ لأنّه جاء بصلاه ناقصه؛ لأنّ السوره جزء حتّى فى حاله النسيان، فهو لم يأتِ بما يُطلب منه، لم يأتِ بصلاه كامله، وإنما جاء بصلاه ناقصه، فإذا التفت بعد ذلك يُكلف بالإعادته، هذا معنى وضع الجزئيه فى حاله النسيان، وهذا مستلزم لوجوب الإعادته، وهذا فيه كلفه على المكلف، بينما رفع الجزئيه فيه تخفيف ومِنّه، فيقال للمكلف الناسى بعد التفاته أنّ السوره ليست جزءاً من الصلاه فى حال النسيان، وهذا معناه أنّ ما جئت به صحيحاً، وليس عليك الإعادته، فيكون فيه تخفيف على المكلف.

إذن: يوجد فرق بين حاله النسيان وبين حاله الاضطرار والإِـكراه من ناحيه المناقشه الثانيه لصاحب الكفايه (قدّس سرّه). هذا بالنسبه إلى الدليل الأول الذى يذكر كتوجيه لكلام صاحب الكفايه (قدّس سرّه) لإثبات إمكان تصحيح الإتيان بالباقي. والثانى ذكرناه فى الدرس السابق وهو أنّ مفاد حديث الرفع هو الرفع التشريعى للوجود الحقيقى، ويبقى الدليل الثالث.

الدليل الثالث: محاوله لتطبيق حديث الرفع على ترك الواجب، وليس على الجزئي، فيطبق حديث الرفع على ترك الصلاة الكاملة، فيقال: بأن هذا المكلف اضطر إلى ترك الصلاة التامة في تمام الوقت _____ كما هو مفروض في محل الكلام _____ وأثره بقطع النظر عن الاضطرار هو وجوب القضاء، فيمكن أن نقول أن حديث الرفع يشمل ويرفع عنه وجوب القضاء، باعتبار أن موضوع وجوب القضاء صدر منه اضطراراً، والمكلف مضطراً إلى ترك جزء الصلاة _____ بحسب الفرض _____ فإذا ترك جزئها فهو مضطراً إلى ترك الصلاة التامة في تمام الوقت، فمثل هذا المكلف الذي اضطر إلى ترك الصلاة التامة، وجاء بالصلاة الناقصة لا يجب عليه القضاء، تطبيقاً لحديث الرفع.

نعم، هذا الوجه لا يثبت صحه ما جاء به مباشرة، لكن يثبت النتيجة التي يريدونها من يحاول إثبات صحه الفعل الناقص في أثناء الوقت، يعنى صحه الإتيان بالباقي، فأن غرضه من إثبات أن ما جاء به صحيح هو إثبات عدم وجوب القضاء عليه، والاكتفاء منه بهذا المقدار. هذه النتيجة يمكن إثباتها عن طريق تطبيق الحديث على نفس وجوب القضاء باعتباره أثراً لترك الصلاة التامة في داخل الوقت، وهذا ترك الصلاة التامة في داخل الوقت اضطراراً، فيرتفع عنه وجوب القضاء، يعنى يُكتفى بما جاء به. فهذه محاوله لإثبات نتيجته تصحيح الإتيان بالباقي.

تماميه هذا الوجه وعدمها تعتمد على أن نراجع أدله وجوب القضاء لمعرفة أن موضوع هذا الأثر الشرعى _____ وجوب القضاء _____ ما هو؟ فإذا كان موضوع وجوب القضاء هو عبارته عن عدم الإتيان بالواجب في وقته، أو ذات فوت الواجب، لا- الفوت المنتسب إلى المكلف، وإنما موضوعه النتيجة التي هي عبارته عن الفوت، أو عدم الإتيان بالواجب في وقته، الأعم من أن يكون منتسباً إلى المكلف، أو غير منتسب إليه، مثل ملاقاته النجاسه، فأن ذات الملاقاه هي موضوع للنجاسه سواء انتسبت إلى المكلف أو لم تنتسب إليه، فإذا كان موضوع وجوب القضاء من هذا القبيل، موضوعه ذات عدم الإتيان بالفعل في وقته، أو ذات الفوت سواء انتسب الفوت إلى المكلف أو لم ينتسب إليه، بأن حصل منه قهراً؛ فحينئذ لا- يمكن تطبيق حديث الرفع عليه؛ لما تقدم سابقاً من أنه يشترط في تطبيق حديث الرفع على مورد أن يكون الأثر المرفوع مترتب على موضوعه بما هو منتسب إلى المكلف. أمّا إذا كان الأثر مترتباً على ذات الموضوع، وإن لم ينتسب إلى المكلف، فمثل هذا تقدم سابقاً أنه لا يكون مرفوعاً بحديث الرفع؛ ولذا ذكرنا جملة من الأمثله التي لا يشملها حديث الرفع بالاتفاق، وواحد منها مسأله الملاقاه، فأن الملاقاه إذا حدثت اضطراراً لا يشملها حديث الرفع لرفع النجاسه، والنجاسه تبقى على حالها قطعاً. وجوب القضاء يكون من هذا القبيل، فإذا حصل الفوت اضطراراً، وعدم الإتيان بالفعل حصل اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً، هذا لا يوجب أن يشمل حديث الرفع هذا المورد ويرفع وجوب القضاء؛ لأن وجوب القضاء لا يترتب على الموضوع المنتسب إلى المكلف، حتى مثل هذا عندما يصدر منه اضطراراً تخف النسبه أو تزول، على ما تقدم سابقاً؛ فحينئذ يرتفع الأثر؛ لأن الأثر مترتب على الفعل بما هو منتسب إلى المكلف، في حالات الإكراه، والاضطرار تخف النسبه، أو تزول فيرتفع الحكم، هذا لا- نستطيع أن نقوله في المقام إذا كان موضوع وجوب القضاء هو ذات الفوت، أو ذات عدم الإتيان بالواجب في وقته، فتطبيق حديث الرفع في المقام لا يكون صحيحاً.

نعم، إذا قلنا بأن موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالواجب في وقته بنحو العدم النعتي، يعنى بما هو منتسب إلى المكلف، وبما هو صادر منه، في هذه الحالة يمكن أن نقول بشمول حديث الرفع له، باعتبار أن هذا الأثر مترتب على موضوعه بما هو منتسب إلى المكلف، فإذا صدر الموضوع اضطراراً، كما هو المفروض في محل كلامنا، تخف النسبه فيرتفع الأثر، فيمكن أن يكون حديث الرفع شاملاً له، ورافعاً لوجوب القضاء، فيثبت بذلك صحه ما جاء به من الفعل الناقص، أو بتعبير أصح تثبت نتيجة الصحه.

النتيجة التي نصل إليها هي: أنه لا يمكن تصحيح الإتيان بالباقي بحديث الرفع، وكل هذه الوجوه التي ذكرت لتصحيحه لم تتم، فالنتيجة هي أن حديث الرفع يرفع الوجوب الاستقلالي المتعلق بالمركب، ومع ارتفاعه بحديث الرفع لا دليل على وجوب الإتيان بالباقي.

قد يقال: ما هو الفرق بين ما ذكرتموه في موارد الاضطرار وفي موارد الإكراه، وبين ما يُذكر في فقره ما لا يعلمون، حيث أنه لا إشكال عندهم ظاهراً أنه في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين الذي معناه الشك في وجوب السوره في الصلاه، أو في جزئيه السوره من الصلاه، يعنى لا- يعلم أن الصلاه مؤلفه من عشره أجزاء أو من تسعه، أو أن الطهاره _____ مثلاً _____ شرط في الصلاه أو لا؟ فمرجعه إلى دوران الأمر بين الأقل، الذي هو تسعه أجزاء واجبه قطعاً، وبين الأكثر الذي هو عشره أجزاء، الذي هو شك في وجوب السوره، أو شك في جزئيتها من الصلاه. هناك لا إشكال عندهم في جريان البراءه، وجريان حديث الرفع لرفع جزئيه السوره، ولرفع وجوب السوره من الصلاه، ومن الواضح أن رفع جزئيه السوره لا يكون إلا برفع الأمر بالأ-كثر، مع أنهم ذكروا أنه يجب عليه الإتيان بالباقي، وأن الأمر يتعلّق بالأقل، مع وضوح أن رفع الجزئيه لا يكون إلا برفع الأمر بالأكثر. فما هو الفرق بينهما؟ هناك حديث الرفع رفع الأمر المتعلّق بالكل في موارد الاضطرار والإكراه، واستشكلنا أنه إذا ارتفع الأمر المتعلّق بالكل، لا- دليل على ثبوت الأمر بالباقي، هنا أيضاً حديث الرفع رفع الأمر بالأكثر، فلماذا قالوا بوجوب الأقل على كل حال؟ وأن الأقل يكون واجباً بلا-إشكال، يرتفع الأمر بالأ-كثر، لكن الأقل واجب، فالتزموا بأن البراءه تجرى وترفع وجوب الأ-كثر ويثبت وجوب الأقل، فما هو الفرق بينهما؟ فإذا كان حديث الرفع يرفع وجوب الأ-كثر، يرفع وجوب المتعلّق بالمجموع في محل كلامنا؛ فحينئذٍ لا- يبقى دليل على وجوب الباقي، وفي موارد دوران الأمر بين الأقل والأ-كثر أيضاً يقال بذلك؛ لأنّ رفع الجزئيه لا- يكون إلا- برفع الأمر بالأ-كثر، رفع الوجوب الضمنى المشكوك المتعلّق بالسوره لا يكون إلا برفع الوجوب المتعلّق بالأ-كثر، يعنى المؤلف من عشره أجزاء؛ لأنّه هو المنشأ للوجوب الضمنى؛ لأنّه أمر يتعلّق بالأكثر فينبسط إلى وجوبات ضمنيه متعدده، فالشك في الوجوب الضمنى المتعلّق بالسوره يساوق الشك في وجوب الأكثر المؤلف من عشره أجزاء، ورفع هذا يعنى رفع ذاك، فإذا ارتفع الوجوب المتعلّق بالأكثر، فنفس الكلام يجرى هنا، فما هو الدليل على بقاء الوجوب المتعلّق بالأقل. وما هو الفرق بينهما؟

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية

في الدرس السابق كانت النتيجة التي انتهينا إليها هي أنه لا يمكن التمسك بحديث الرفع لإثبات وجوب الباقي في حالات حصول الاضطرار، أو الإكراه على ترك جزء الفعل أو العبادة، كالسورة في الصلاة، وكان الكلام في أنه هل يمكن تصحيح الإتيان بالباقي؟ وقد تقدّم عدم إمكان تصحيح الإتيان بالباقي استناداً إلى حديث الرفع، وإن كان يمكن تصحيحه استناداً إلى أدلّة أخرى كقاعده الميسور، وأن الصلاة لا تُترك بحال وأمثلة هذه الأدلّة الداله في موارد معيّنه.

حينئذٍ يتوجّه سؤال: ما هو الفرق بين فقره (ما اضطرّوا إليه) و(ما أكرهوا عليه)، وبين فقره (ما لا يعلمون)، حيث نرى أنكم في فقره (ما لا يعلمون) اثبتم وجوب الإتيان بالأقل عند الشك في وجوب السورة، المسمّى بدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، تمسكاً بحديث الرفع، مع أنّهما من وادٍ واحد، فأى فرق بينهما؟ هناك تمسكتم بحديث الرفع لنفي جزئيه الجزء في حال الاضطرار الذي لازمه كما تقدّم رفع منشأ الجزئيه الذي هو الأمر بالكل، وقلتم هناك إذا ارتفع الأمر بالكل بحديث الرفع، فلا دليل على الأمر بالباقي، ممّا يعنى عدم إمكان تصحيحه، وهنا في محل الكلام أيضاً فقره (ما لا يعلمون) ترفع جزئيه الجزء في حال الجهل والشك، أيضاً جزئيه هذا الجزء لا ترتفع إلا برفع الأمر بالأكثر، فإذا ارتفع الأمر بالأكثر؛ فحينئذٍ يأتي نفس الكلام من أنه ما هو الدليل على الأمر بالأقل؟ بحيث أنّ المكلف عندما يشك في وجوب السورة إذا صلى من دون سوره، بعد إجراء حديث الرفع لنفي وجوب السورة، فصلاته تكون صحيحه، وتكون مأموراً بها، وهذا الأمر بالأقل يصحّ الصلاة لو جاء بها فاقده للجزء المشكوك الجزئيه. ما هو الفرق بينهما؟

ص: ٢٠١

الجواب عن هذا السؤال هو: أن وجوب الأقل في مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو من نتائج دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ومن نتائج العلم بوجوب الأقل على كل حالٍ إمّا في ضمن الأكثر، وإمّا مستقلاً، فإذا أمكن نفي الجزئيه بحديث الرفع الذي لازمه نفي وجوب الأكثر المشتمل على ذلك الجزء المشكوك الجزئيه الذي يُشكك في وجوده في ذلك المركب، وانتفى وجوب الأكثر؛ فحينئذٍ نقول لا إشكال في تعيّن وجوب الأقل؛ لأنّ الأمر في دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو أساساً دائر بين وجوب الأكثر ووجوب الأقل، إمّا أن تجب الصلاة المشتمله على عشره أجزاء، وإمّا أن تجب الصلاة المشتمله على تسعه أجزاء؛ لأنّ الباب هو باب الجهل وعدم العلم والشك في جزئيه السوره من هذا المركب، وموردها الجهل وعدم العلم، لا محاله يحصل دوران عند المكلف بين وجوب المركب المشتمل على ذلك الجزء المشكوك، وبين وجوب الأقل، والأقل معلوم الوجوب على كل حالٍ إمّا في ضمن الأكثر، وإمّا مستقلاً لوحده، وهذا العلم بوجوب الأقل على كل حالٍ، مع أنّ محل الكلام هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر، هو الذي يُستند إليه لإثبات وجوب الأقل. بعد جريان البراءة ورفعها للجزئيه مع الجهل المستلزم لرفع وجوب الأكثر مع الجهل، هذا صحيح، لكن ثبت وجوب الأقل باعتبار أنّ هناك علماً إجمالياً بوجوب إمّا الأقل، وإمّا الأكثر، فإذا ارتفع الوجوب الأ-كثّر بركه جريان البراءة يتعيّن الأقل. وأين هذا من محل الكلام؟! إذ في محل الكلام لا

يوجد اشتباه، ولا يوجد دوران، ولا جهل، وإنما في محل الكلام يُعلم بأنّ هذا الجزء مرتفع في حال الاضطرار قطعاً، ويُعلم بأنّه جزء من المركب في حال الاختيار وعدم الاضطرار، وبعد أن يُعلم بارتفاع هذا الجزء بحديث الرفع في حال الاضطرار، لا يكون لدينا دليل على وجوب الباقي في حال الاضطرار؛ لأنّ حديث الرفع رفع جزئيه هذا الجزء في حال الاضطرار، ولازمه كما تقدّم هو رفع الأمر بالكل في حال الاضطرار، فيقال حينئذٍ: إذا ارتفع الأمر بالكل في حال الاضطرار، فما هو الدليل على وجوب الإتيان بالباقي، هذا لا يجب أن ينقض عليه بموارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

وبعبارة أخرى: أن إثبات وجوب الأقل في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر ليس بحديث الرفع حتى يقال: كيف أثبتتم وجوب الأقل بحديث الرفع في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ولم تثبتوا وجوب الباقي في محل كلامنا بحديث الرفع؟

الجواب هو: أننا لا نثبت وجوب الأقل في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر بحديث الرفع، وإنما نثبت وجوبه باعتبار أنه معلوم على كل حال إمّا في ضمن الأكثر، وإمّا مستقلاً، ولا يمكن أن تجرى فيه البراءة إذا جرى حديث الرفع ونفى وجوب الأكثر بالبيان الذي يُذكر؛ فحينئذ يتعين كون الأقل هو الواجب.

هذا كله في الأحكام التكليفية الاستقلالية والضمنية، وانتهينا الآن إلى الأحكام الضمنية، وهل يجرى فيها حديث الرفع، أو لا؟

الأحكام الوضعية

في باب الأحكام الوضعية هل يجرى حديث الرفع لنفي الحكم الوضعي في موارد الاضطرار والإكراه وسائر العناوين الأخرى، أو لا؟

قبل الدخول في البحث أخرجوا من هذا البحث موارد الاضطرار، وقالوا: لا يجرى فيها الحديث قطعاً، باعتبار أنه إذا اضطر المكلّف إلى بيع داره لكي يداوى نفسه أو ولده أو عائلته، هنا إذا جرى حديث الرفع لرفع الصحّة التي هي الحكم الوضعي المترتب على البيع، يعني أن البيع وقع مورداً للاضطرار، فيأتي حديث الرفع ويرفع أثره الذي هو الصحّة، فيقال للبائع أن يبعك باطل لا يترتب عليه الأثر؛ حينئذ يكون نفى الصحّة في موارد الاضطرار خلاف الامتنان، فإذا اضطرّ إلى أن يطلق زوجته تخلّصاً من المشاكل، فإذا جرى حديث الرفع يقال له أن طلاقك غير صحيح. وهذا ليس فيه امتنان؛ بل هو على خلاف الامتنان، فلا يجرى فيه الحديث، وأخرجوا كل موارد الاضطرار عن محل الكلام. هذا من جهه.

ومن جههٍ أخرى هناك أحكام وضعيه تترتب على الفعل بنفسه، لا- من جهه انتسابه إلى المكلف، ولا باعتباره فعلاً للمكلف، وإنما تترتب على ذات الفعل، أو على ذات الموضوع الذى هى مرتبه عليه شرعاً، مثل هذا أيضاً لا بدّ من إخراجِه؛ لما تقدّم سابقاً من أنّه يعتبر فى شمول الحديث لموردٍ أنّ يكون ذلك الأثر مرتباً على الموضوع بما هو منتسب إلى المكلف، وبما هو صادر منه، وأمّا إذا كان الأثر أثراً لذات الفعل، أو لذات الموضوع ولو لم يكن منتسباً إلى المكلف، فهذا لا يشمل حديث الرفع على ما تقدّم سابقاً، فى محل الكلام يُطبق هذا فى المقام ونُخرج بذلك قسماً من الأحكام الوضعيه التى تترتب على ذات الفعل لا بما هو منتسب إلى المكلف كما فى النجاسه، فالنجاسه حكم وضعى مترتب على ملاقاه النجس، لكن لا- باعتبارها فعل المكلف، وإنما هى مرتبه على ذات الملاقاه، مثل هذا الحكم الوضعى أيضاً لا بدّ من إخراجِه عن محل الكلام لما تقدّم سابقاً من أنّه لا يجرى فيه حديث الرفع.

فى موارد الإكراه التى اتفقوا على جريان حديث الرفع فيه، إذا باع مكرهاً، هنا قيل بجريان حديث الرفع لرفع صحّه ذلك البيع، ونفى الأثر المترتب على البيع الواقع فى حال الإكراه فيحكم ببطلان البيع الواقع عن إكراه، باعتبار أنّ حديث الرفع يرفع الأثر المترتب على هذا البيع الإكراهى، وهو الصحّه، فيرفع الصحّه، وهو معنى البطلان. وهذا ليس فيه خلاف الامتنان، وإنما رفع صحّه البيع المضطرّ إليه المكلف فيه خلاف الامتنان، أمّا رفع صحّه البيع الذى يُكره عليه المكلف، ولا- يريده، فليس فيه خلاف الامتنان؛ بل فيه امتنان على المكلف، فيجرى فيه حديث الرفع.

لكن إجراء حديث الرفع فى هذه الموارد فى ملاحظات، ومن جملتها هى أنه يجرى فى البيع وأمثاله، وليس فى كل الأحكام الوضعية، وإنما فى العقود إذا وقعت مورداً للإكراه، فهل يجرى حديث الرفع لئفى الصّحة؟ هناك تأمل فى ذلك، ومنشأ هذا التأمل من أننا لسنا بحاجة إلى إجراء حديث الرفع لئفى صّحة البيع الصادر عن إكراه، والطلاق الصادر عن إكراه، باعتبار أنّ الأدلّة دلّت على أنّ العقود والإيقاعات يعتبر فيها طيب النفس، والرضا، والاختيار، وإذا قام الدليل ودلّ على أنّ البيع لا يحكم بصّحته إلاّ إذا صدر اختياراً، فإذا صدر اضطراراً فنفس الدليل يدلّ على عدم صّحته، وعلى فسادة؛ لأنّ الدليل الذى دلّ على الصّحة مشروط بأن يصدر البيع، أو الطلاق، أو سائر المعاملات الأخرى عن طيب نفس وعن تراضٍ، وعن اختيارٍ، وهذا معناه أنه إذا صدر عن اضطرارٍ فنفس الأدلّة تدلّ على عدم صّحته لانتفاء شرط الصّحة الذى حكمت به تلك الأدلّة، فنحن لسنا بحاجة لإثبات بطلان بيع المكره، أو طلاق المكره للاستدلال بحديث الرفع.

ومن جهة أخرى تقدّم أيضاً سابقاً أنّ حديث الرفع يشمل الأثر المترتب على الفعل الغير المقيّد لا بواحدٍ من هذه العناوين، ولا بعدم واحدٍ منها، أى الأثر الذى يترتب على ذات الفعل، لا الفعل المقيّد بالاضطرار، ولا الفعل المقيّد بعدم الاضطرار، يعنى بالاختيار، ولا الفعل المقيّد بالنسيان، ولا الفعل المقيّد بعدم النسان، الذى هو التذكّر، ولا الفعل المقيّد بالخطأ، ولا الفعل المقيّد بعدم الخطأ الذى هو العمد، كلّ هذه الآثار لا يشملها حديث الرفع. ولا إشكال فى أنّ الأثر المترتب على المعاملات من العقود والإيقاعات مقيّد بصدورها فى حال الاختيار، يعنى بنقيض أحد العناوين وهو الاضطرار، وهذا الأثر مقيّد بعدم الاضطرار أى مقيّد بالاختيار، فإذا كان مقيّد بالاختيار وصادر اضطراراً فهو يرتفع قهراً؛ لأنّ الأثر يترتب عليه مقيداً بأنّ يصدر اختياراً، فإذا كان مقيداً بالاختيار؛ فحينئذ يرتفع هذا الأثر قهراً، كما أنه إذا كان مقيداً بعدم الخطأ، أى بالعمد، فهذا لا يشمل حديث الرفع؛ لأنه إذا صدر خطأ ارتفع الأثر؛ لأنّ الأثر مقيّد بعدم الخطأ، يعنى بالعمد. إذن: لا معنى لأنّ يقال بأنّ حديث الرفع يشمل هذه الموارد، وإن كان فى شموله لها يحصل امتنان على المكلف، لكن من جهات أخرى يكون هناك مانع من شمول حديث الرفع لمثل هذه الأحكام الوضعية.

نعم، هناك شيء آخر قد يُطرح في المقام بأن يقال: أي محذور في أن نجري حديث الرفع في حالة الإكراه ليس على الإتيان بالمعامله كما كنا نمثل، وإنما أن نجري حديث الرفع في المعاملات لكن بلحاظ ترك المعامله، وليس بلحاظ الإتيان بها، كما لو أكره على ترك المعامله، بأن فرضنا أنه كان يريد طلاق زوجته، وأكره على ترك الطلاق، فهل هناك مجال لتطبيق حديث الرفع لإثبات نتيجة الطلاق التي هي عدم الزوجيه؟ قد يقال _____ استناداً إلى وجه تقدم سابقاً كمراراً _____ أن هذا ممكن إذا قلنا بأن الرفع في حديث الرفع هو رفع تنزيلي، وليس رفعاً حقيقياً؛ لأن مرجع الرفع التنزيلي من قبل الشارع هو أن الشارع يرفع رفعاً تنزلياً، يعنى تنزيل ما يكره عليه الإنسان منزله نقيضه، فإذا اضطر، أو أكره على الفعل يُنزل منزله العدم، أما إذا أكره على العدم، أو اضطر إليه فينزل منزله الفعل، وتطبيقه هنا في هذه الفكرة، بأن هذا أكره على ترك الطلاق، فاستناداً إلى الرفع التنزيلي يُنزل هذا الترك منزله الطلاق، فكأنه يكون نوع من التعبد بالطلاق وإن لم يصدر منه حقيقة وواقعاً، فإذا صار تعبد بالطلاق ترتب عليه أثره وهو نفى الزوجيه.

الوجه الآخر الذى يمكن أن يُذكر لإثبات نتيجة الطلاق وإن لم يصدر منه هو أن يقال بأننا لا نحتاج إلى هذا، نحن نقول بأن ترك الطلاق هو بنفسه له أثر شرعى، فالطلاق له أثر شرعى وهو نفى الزوجيه، وترك الطلاق أيضاً له أثر شرعى وهو بقاء الزوجيه؛ لوضوح أن بقاء الزوجيه يتوقف على عدم الطلاق، أى أن لا- يُطلق، وإلا، إذا طلق؛ فحينئذ لا تبقى الزوجيه. إذن: بقاء الزواج هذا أثر يترتب على ترك الزوجيه بقاءً. فصار لدينا أثر شرعى يترتب على ترك الطلاق. وقد تقدم سابقاً أن حديث الرفع لا- يُفرق فيه بين الأمور الوجوديه والأمور العدميه، فكما يجرى فى الأمور الوجوديه إذا كان لها أثر شرعى، فيرتفع ذلك الأثر، كذلك يجرى فى الأمور العدميه إذا كان لها أثر شرعى، فيرتفع ذلك الأثر. فى محل كلامنا ترك الطلاق وأثره بقاء الزوجيه، إذا كان ترك الطلاق مورداً للإكراه كما هو المفروض، فيجرى حديث الرفع لرفع الوجود التشريعى لترك الطلاق، ومعنى رفع الوجود التشريعى لترك الطلاق هو رفع أثره، كما هو الحال فى الرفع التشريعى لأى شىء، معنى أن هذا مرفوع تشريعاً فى عالم التشريع، يعنى أنه لا- يترتب عليه أثره، وإذا لم يترتب عليه أثره صار له وجوداً تشريعياً، ورفع الوجود التشريعى لترك الطلاق يكون برفع أثره الذى هو بقاء الزوجيه، فيرتفع بقاء الزوجيه، فيثبت نفى الزوجيه، وبهذا نصل إلى إثبات نتيجة شمول الحديث للمقام، يعنى يثبت فى المقام انتفاء الزوجيه من دون أن يتحقق منه الطلاق، فنثبت نتيجة الطلاق، وهى انتفاء الزوجيه بهذا الوجه، لا- باعتبار ما تقدم سابقاً من أن هذا رفع تنزيلي ونزل الترك منزله الوجود، فإذا نزلنا الترك منزله الوجود، يعنى نعتبر ترك الطلاق بمنزله الطلاق، فيترتب على الطلاق أثره الذى هو نفى الزوجيه. كلا، ليس على هذا الأساس، وإنما على أساس أن ترك الطلاق له أثر شرعى، وهو بقاء الزوجيه، فإذا صار ترك الطلاق مكرهاً عليه جرى حديث الرفع ورفعته تشريعاً، يعنى يقول بأن ترك الطلاق لا يترتب عليه أثره الذى هو بقاء الزوجيه، فينتفى بقاء الزوجيه.

ويرد على هذا الوجه ملاحظه على أصل افتراض أن بقاء الزوجيه أثر شرعي يترتب على ترك الطلاق، هذا ليس واضحاً، والظاهر أن الأمر ليس هكذا؛ لأن بقاء الزوجيه مترتب على العقد، فالعقد نفسه كما يقتضى الزوجيه حدوثاً، يقتضى الزوجيه بقاءً. نعم، هذه الزوجيه ترتفع برفع برافع، فيقطعها الطلاق بلا- إشكال، لكن ليس معنى ذلك أن بقاء الزوجيه مستند إلى عدم الرفع؛ بل أنه مستند إلى مقتضيه، وهو العقد الذى صدر سابقاً منه، فإن هذا العقد كما يقتضى الزوجيه حدوثاً هو يقتضيه بقاءً واستمراراً، فلا نستطيع أن نقول أن بقاء الزوجيه مترتب شرعاً على عدم الطلاق؛ بل هو مترتب على العقد، وهو من آثار العقد شرعاً، وليس مترتباً شرعاً على عدم الطلاق. نعم، الطلاق رافع له، لكن الشيء لا يترتب على عدم رافعه، وإنما يترتب على وجود مقتضيه، ومقتضيه هو عبارته عن العقد الصادر سابقاً. إذن: أصل فكره أن بقاء الزوجيه مترتب على عدم الطلاق ليست واضحة.

ومن جهه أخرى، وهى الأخيره، وبهذا نختم البحث، لو سلمنا أن بقاء الزوجيه مترتب على عدم الطلاق، لكن نسأل: هل أن بقاء الزوجيه _____ مع التنزل _____ مترتب على عدم الطلاق بما هو عدم نعتي كما تقدم سابقاً؟ أو بما أنه عدم محمولي؟ يعنى هل هو مترتب على عدم الطلاق بما هو صفه للمكلف ومنتسب إليه، أو أنه مترتب على ذات عدم الطلاق؟ الجواب أنه لو سلمنا الترتب، فبقاء الزوجيه مترتب على ذات عدم الطلاق، لا- بما هو منتسب إلى المكلف؛ بل على ذات عدم الطلاق، وبأى سبب حصل يترتب عليه بقاء الزوجيه، عدم الطلاق لو صدر نسياناً، أو غفله، أو اضطراراً، أو إكراهاً.... الخ يترتب عليه بقاء الزوجيه. إذن: هذا أثر _____ لو سلمنا أنه اثر _____ لذات عدم الطلاق، لا لعدم الطلاق بما هو منتسب إلى المكلف، وقد تقدم سابقاً أن مثل هذه الآثار لا يشملها حديث الرفع، فالصحيح هو عدم إمكان إجراء حديث الرفع فى مثل هذه الحاله.

وبهذا يتم الكلام عن كل الجهات المرتبطة بفقته حديث الرفع. وبهذا ننهي الكلام عن حديث الرفع كدليلٍ من أدلّه البراءة.

الأصول العمليه / البراءة الشرعيه / حديث السعه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه / البراءة الشرعيه / حديث السعه

الحديث الآخر الذي يُستدلُّ به على البراءة هو (حديث السعه) كما يُسمّى، ونصّه هو: (الناس في سعه ما لا يعلمون). والظاهر أنّ الحديث بهذا الشكل غير موجود في الكتب الحديثيه المتداوله والمعروفه. نعم، في مستدرک الوسائل، نقل عن عوالي اللآلئ هذا النص: (الناس في سعه سعه) ما لم يعلموا) نقله مرسلًا. (١)

نعم، هناك نص آخر ربما يكون قد حدث خلط بينه وبين هذا النص في كلمات الأصوليين، وهو (هم في سعه حتى يعلموا) وهذا النص موجود في روايه معتبره سنداً على الظاهر، وهي حديث السُفّره المعروف. وهذا الحديث وارد في الشبهه الموضوعيه، وكلامنا ليس في الشبهه الموضوعيه، وإنّما في الشبهه الحكميه، كما يظهر من النص المروى في الوسائل، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن سُفّره وجدت في الطريق مطروحه كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين (٢)، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): يقوم ما فيها ثم يؤكل؛ لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له يا أمير المؤمنين، لا يدرى سُفّره مسلم، أو سُفّره مجوسى؟ فقال: هم في سعه حتى يعلموا. (٣) واضح أنّ الروايه وارده في شبهه موضوعيه، وكلامنا كما قلنا في الشبهه الحكميه، فحتى لو تمت دلالة الروايه على البراءة، فلا يستفاد منها إلاّ الإباحه في الشبهه الموضوعيه، وهذا غير محل الكلام، فلا تنفعنا في المقام.

ص: ٢٠٨

١- (١) مستدرک الوسائل، الميرزا النوري، ج ١٨، ص ٢٠.

٢- (٢) وفي بعض النسخ سكر.

٣- (٣) وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ٣، ص ٤٩٣، ح ١١.

هذا مضافاً إلى ما طرح من أنّ هناك احتمال أنّ الحليّه التي تُستفاد من هذه الروايه هي حليّه ثابتة لا على أساس أصاله الحليّه في الشبهات كما هو المقصود، وإنّما ثابتة على أساس وجود إماره تدل على الحليّه مثل بلاد المسلمين، أو يد المسلمين، فأمثال هذه الأمور تكون إماره على حليّه هذا الطعام الذي وجد في الطريق، وإن كان لشخصٍ يحتمل أنّه مجوسى، أو مسلم، لكن كونه في بلاد المسلمين كما هو ظاهر الروايه __ مثلاً __ هذا يكون إماره على الحليّه، وهذا معناه أنّ الحليّه ليست مستنده إلى أصاله البراءة، أو أصاله الحليّه التي نريد إثباتها بهذه الروايه. على كل حال، متن حديث السعه الذي يُستدلُّ به (الناس في سعه ما لا يعلمون)، لا يمكن إثباته بدليلٍ معتبر، فهو ساقط سنداً، وإنّما الكلام في دلّالته، ولهم كلام كثير في دلّاله هذه الروايه على البراءة بالنحو النافع في محل الكلام، ومن الواضح أنّ النحو النافع في محل الكلام هو إثبات براءه معارضه لأدله وجوب الاحتياط، وليس إثبات براءه محكومه لأدله وجوب الاحتياط، وإلّا البراءه المحكومه لأدله وجوب الاحتياط لا تنفعنا في مقابل الطرف

المقابل الذى هو الأخباريون _____ بحسب الفرض _____ الذين يلتزمون بوجوب الاحتياط، ويدعون أنّ أدلّه وجوب الاحتياط تامّه. فإثبات براءة محكوميه لأدلّه وجوب الاحتياط غير نافع؛ لأنّها محكوميه، فتكون أدله وجوب الاحتياط رافعه لموضوعها، فبالنتيجة لا تثبت البراءة. المهم فى قبّالهم هو إثبات براءة معارضه لأدلّه وجوب الاحتياط، فدائماً القصد هو إثبات براءة ليست محكوميه لأدلّه وجوب الاحتياط.

اختلفوا فى دلالة هذا النص على البراءة المعارضة لأدلّه وجوب الاحتياط، وهناك عدّه أراء فى المقام:

الرأى الأوّل: رأى معروف ومشهور يلتزم بأنّ الحديث الشريف يدل على البراءة بالمعنى المطلوب، لكن إذا كانت (ما) فى الحديث موصولة، وبناءً على أنّها موصولة تكون كلمه (السعه) مضافه إلى الموصول، يعنى الناس فى سعه ما لا- يعلمون، فكلمه (سعه) تكون مضافه إلى أسم الموصول، ويكون المعنى حينئذٍ (أنّ الناس فى سعه من ناحيه ما لا- يعلمون) والذى لا يعلمونه هو الحكم الواقعى المجهول، يعنى الناس فى سعه، أى فى أمنٍ من ناحيه الحكم الواقعى المجهول؛ حينئذٍ تكون هذه البراءة منافيه لأدلّه وجوب الاحتياط؛ لأنّ أدله وجوب الاحتياط تثبت الضيق من ناحيه الحكم الواقعى المجهول، بينما هذه الروايه تثبت السعه من ناحيته، فموضوعهما واحد، أحدهما يثبت الضيق، والآخر يثبت السعه، فيتعارضان.

هذا بناءً على أنّ (ما) موصوله؛ حينئذٍ يتم الاستدلال بالرواية. قالوا: وأمّا إذا كانت (ما) ليست موصوله؛ بل مصدرية زمانية؛ فحينئذٍ لا يصح الاستدلال بالرواية؛ إذ لا يمكننا أن نثبت بالرواية براءة معارضه لأدله وجوب الاحتياط؛ لأنّ معنى أنّ (ما) مصدرية زمانية هو أن يكون مفاد حديث أنّ الناس في سعه ما داموا لا يعلمون. وقالوا: بأنّ مفادها حينئذٍ مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا المفاد لا يُعارض أدله وجوب الاحتياط؛ بل هو محكوم لها؛ لأنّ هذا المفاد يجعل السعه والتأمين عند عدم العلم، فإذا جاء دليل وجوب الاحتياط يكون هناك علم، فيكون رافعاً لموضوع هذا الحديث؛ لأنّ موضوعه هو جعل السعه معيّباً بعدم العلم وعدم البيان، وهذا بيان، فلا تثبت بها إلاّ براءة محكومه بأدله وجوب الاحتياط؛ ولذا لا تكون نافعه في محل الكلام.

الرأى الثانى: يمكن أن يُستظهر من عبارات صاحب الكفايه (قدّس سرّه) (1)، يقول: أنّ الروايه دالّه على البراءه بالمعنى المطلوب على كلا- التقديرين، سواء كانت (ما) موصوله، أو كانت مصدرية زمانية، أمّا إذا كانت موصوله، فبالبيان السابق، وأمّا إذا كانت مصدرية زمانية، فباعتبار أنّ المراد من العلم الذى يُجعل عدمه غايه للحكم بالسعه والتأمين هو العلم بالواقع، وعدم العلم بالواقع هو الغايه للحكم بالسعه، فيكون معنى الروايه هو (الناس في سعه ما داموا لا يعلمون بالواقع) وهذا الموضوع (عدم العلم بالواقع) محفوظ حتّى مع قيام أدله وجوب الاحتياط؛ لأنّ أدله وجوب الاحتياط لا- توجب العلم بالواقع حتّى ينتفى عدم العلم بالواقع، فيبقى الشخص غير عالم بالواقع، ودليل هذا الحديث يقول له: أنت في سعه، وأدله وجوب الاحتياط تقول له: يجب عليك الاحتياط، فيقع التعارض بينهما، فتكون البراءه الثابته بهذه الروايه، حتّى على تقدير أنّ تكون (ما) مصدرية زمانية هي براءة معارضه لأدله وجوب الاحتياط؛ لأنّ على تقدير أنّ تكون مصدرية زمانية ليس المراد بعدم العلم الذى يُجعل غايه للحكم بالسعه والتأمين هو عدم العلم المطلق؛ بل المقصود به هو عدم العلم بالواقع، فظرف عدم العلم بالواقع هو موضوع لكل من الحديتين، فهذا الحديث يجعل فيه السعه، وأدله وجوب الاحتياط تجعل فيه الضيق ووجوب الاحتياط فيتعارضان، فتكون الروايه دالّه على المطلوب على كل تقدير.

ص: ٢١٠

الذي يظهر من هذا الكلام أمران:

الأمر الأول: أنهم يتفقون على تماميه دلالة الروايه على المعنى المطلوب على تقدير أن تكون (ما) موصوله.

الأمر الثاني: أنهم يختلفون على دلالة الروايه بالمعنى المطلوب إذا كانت (ما) مصدرية زمانيه؛ لأنه إذا قلنا أن المقصود بعدم العلم _____ بناءً على كون (ما) مصدرية زمانيه _____ هو عدم العلم بالواقع والظاهر، أى ما داموا لا يعلمون لا بحكم واقعي، ولا بحكم ظاهري؛ حينئذ تكون هذه الروايه محكومها لأدله وجوب الاحتياط؛ لأن موضوعها هو عدم العلم مطلقاً، وأدله وجوب الاحتياط هي علم بالحكم الظاهري، فتكون رافعه لموضوع هذه السعه وهذه البراءه، وتكون حاكمه عليها. وأما إذا قلنا أن المقصود بعدم العلم فى الروايه هو عدم العلم الواقعي، أى الناس فى سعه ما داموا لا يعلمون بالواقع، فتكون البراءه المستفاده من هذا الحديث حتى بناءً على أنها مصدرية زمانيه هي براءه معارضه ومنافيه لأدله وجوب الاحتياط.

قد يقال: أن كلاً- الأمرين هو محل كلام وتأويل، لا- الاتفاق على تماميه الاستدلال بالروايه على المطلوب بناءً على أن (ما) موصوله، ولا جعل مصب الخلاف بناءً على أنها مصدرية زمانيه هو كون عدم العلم المغيبي هو عدم العلم مطلقاً، أى عدم العلم بالواقع والظاهر، أو عدم العلم بالواقع فقط، جعل هذا هو المناط فى دلالة الروايه على المطلوب، وعدم دلالتها. هذا أيضاً ليس صحيحاً.

أما بالنسبه للأمر الأول، وهو عدم الملازمه بين كون (ما) فى الروايه اسماً موصولاً، وبين تماميه دلالة الروايه على المطلوب؛ بل يمكن أن نقول أن (ما) فى الروايه أسم موصول، والمعنى هو أن الناس فى سعه ما لا يعلمون، ومع ذلك نقول أن الروايه ليس فيها دلالة على المطلوب. وتوضيحه بأن يقال: بناءً على أن (ما) أسم موصول توجد عندنا أضافه، فالسعه مضافه إلى أسم الموصول، وهذه الإضافه يمكن تفسيرها بتفسيرين:

التفسير الأول: نفسر الإضافة بأنها إضافة حسب اصطلاح القائل (إضافة مورديه).

التفسير الثانى: نفسر الإضافة بأنها إضافة أشبه بالسببىه. بمعنى أننا تاره نفترض أنّ الإضافة إضافة بلحاظ المورد، بمعنى أنّ السعه أضيفت إلى المورد الذى يحصل فيه الضيق والسعه، أى أنه يجعل السعه فى مورد الحكم المجهول الذى تشكك فيه، هذا معنى الإضافة المورديه، مفادها هو التأمين فى مورد الحكم المجهول. إذا فسّرت الإضافة بهذا التفسير تكون منافية لدليل وجوب الاحتياط؛ لأنه يجعل الضيق ووجوب الاحتياط فى مورد الحكم المجهول. فالمورد واحد، أدله وجوب الاحتياط تجعل فيه الضيق ووجوب الاحتياط، وهذه الروايه تجعل فيه السعه وتنفى وجوب الاحتياط، فتكون منافية لدليل وجوب الاحتياط.

وأما إذا فسرناها بتفسير آخر، وقلنا بأنّ الإضافة هى أشبه بالإضافة السببىه، يعنى كأنّ الروايه تريد أن تقول أنت فى سعه من ناحيه ما لا تعلم به، وما لا تعلم به ليس سبباً للضيق، فهى تنفى الضيق من ناحيه الحكم المجهول الذى لا تعلم به، ومن الواضح أنّ هذا لا ينافى جعل الضيق بسبب أدله وجوب الاحتياط؛ لأنّ أدله وجوب الاحتياط تجعل الضيق من ناحيتها كأدله تدل على وجوب الاحتياط، فنفى الضيق من ناحيه الواقع لا ينافى حصول الضيق من ناحيه قيام دليل على وجوب الاحتياط؛ ولذا تكون البراءه حينئذٍ غير منافية لأدله وجوب الاحتياط؛ بل تكون محكومها لها، وبالتالي لا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام حتّى إذا كانت (ما) موصوله. فليس مجرّد أنّ تكون (ما) موصوله معناه أنّ الروايه تكون داله على المطلوب، وإنما لابدّ أن نفهم ما معنى هذه الإضافة، الإضافة المفترضه _____ بناءً على أنّ (ما) موصوله _____ هل هى إضافة مورديه التى يكون مفادها جعل السعه فى مورد الحكم المجهول؟ أو أنّها إضافة بمعنى أنّها سعه من ناحيه ما لا تعلم به، يعنى من ناحيه الحكم المجهول، بمعنى أنك فى سعه من ناحيه الحكم المجهول وليس عليك ضيق من ناحيته، وهذا لا ينافى وجود ضيقٍ من ناحيه أخرى، يعنى من ناحيه وجوب الاحتياط المستفاد من دليل وجوب الاحتياط؛ وحينئذٍ لا تكون منافية.

أما الأمر الثاني الذي هو أنهم اختلفوا بناء على أن (ما) مصدرية زمانية، ومنشأ اختلافهم هو ما هو المراد بعدم العلم الذي يجعل غايه للسعه؟ هل هو عدم العلم المطلق، أو عدم العلم بالواقع؟ فإذا كان المراد هو عدم العلم بالواقع، فيكون المفاد حينئذٍ معارضاً لأدله وجوب الاحتياط؛ لأنّ دليل وجوب الاحتياط يجعل وجوب الاحتياط عند عدم العلم بالواقع، فيكون موضوع كل منهما هو عدم العلم بالواقع. أمّا إذا كان المراد بعدم العلم هو عدم العلم مطلقاً، أي عدم العلم بالحكم الواقعي، وعدم العلم بالحكم الظاهري أيضاً؛ فحينئذٍ يرتفع الموضوع إذا قام دليل على وجوب الاحتياط؛ لأنّ المكلف يصبح عالماً بوجوب الاحتياط، أي بالحكم الظاهري، فيكون حاكماً على هذا الحديث. والمناقشه في هذا الأمر هي أن يقال: أنّ مجرد كون عدم العلم المجعول غايه هو عدم العلم بالواقع لا- يوجب أن يكون مفاده معارضاً لأدله وجوب الاحتياط كما قيل، لو قلنا أنّ الخلاف بينهم هو أنّ عدم العلم هل هو عدم العلم بالواقع، أو لا-؟ فإذا كان عدم العلم بالواقع يحصل تعارض بين مفاد الحديث وبين أدله وجوب الاحتياط؛ لأنّ كلاهما مورده واحد وهو عدم العلم بالحكم الواقعي، فيتعارضان، والإشكال هو أنّه ليس هناك ضروره لهذا المعنى، فنقول أنّ (ما) مصدرية زمانية وعدم العلم هو عدم العلم بالواقع، لكن مع ذلك هناك مجال للقول بعدم المنافاه بينهما، بمعنى أنّ حديث السعه لا- ينافي دليل وجوب الاحتياط؛ بل يكون محكوماً له، بأن يقال: بناءً على الاحتمال الثاني وهو أنّ (ما) مصدرية زمانية، لا توجد إضافه صريحه، والسعه ليست مضافه إلى ما بعدها، لكن بالنتيجه لا بدّ أن تكون الإضافه مُقدّره، والسر في هذا هو أنّ كلمه (سعه) لا يمكن أن تبقى هكذا معلقه، ولا بدّ أن تكون متعلقه بشيء، فمن أي شيء يكون الناس في سعه؟ فلا بدّ من افتراض شيء تتعلّق به السعه، فلا بدّ من افتراض إضافه مقدّره، فإذا جاءت مسأله الإضافه، ولو تقديرًا؛ حينئذٍ يفتح المجال للاحتمالين المتقدمين، وهما هل أنّ هذه الإضافه مورديه؟ أو أنّها إضافه سببيّه؟ فإذا كانت الإضافه مورديه يقع التعارض بين الحديث وبين دليل وجوب الاحتياط؛ لأنّ الحديث يجعل السعه في مورد الحكم المجهول، وأدله وجوب الاحتياط تجعل الضيق في نفس المورد، فيحصل التعارض بينهما، وأمّا إذا قلنا بأنّ الإضافه المقدّره غير المصرّح بها هي إضافه سببيّه، بمعنى أنّ الحديث الشريف ينفي الضيق من جهه الحكم الواقعي، ولا ينفيه مطلقاً، ومثل هذا لا ينافي دليل وجوب الاحتياط؛ لأنّه يثبت وجوب الاحتياط من جهه أخرى، وليس من ناحيه الواقع، وبهذا لا يكون معارضاً لدليل وجوب الاحتياط.

إذن: النتيجة هي أنه ليس كلما قلنا بأنّ (ما) موصوله يقع التعارض، وكلّما كانت (ما) مصدرية لا يقع التعارض ليس هذا هو الميزان، وإنّما الميزان هو أنّ الإضافة المصرّح بها، أو المقدّره في الحديث الشريف هل هي إضافة مورديه، أو إضافة سببته. هذا الرأى الثالث الذى يمكن أن يُذكر فى المقام.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه / حديث السعه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه / حديث السعه

كان الكلام فى حديث السعه وتطرّقنا إلى الرأى الأخير الذى يرى بأنّ التفصيل ينبغى أن يكون بين كون الإضافة المصرّح بها، بناءً على أنّ (ما) اسم موصول، أو المقدّره بناءً على أنّ (ما) ظرفيه زمانيه، وينبغى أن يكون التفصيل بين كون الإضافة مورديه، وبين كونها سببته، فإذا كانت الإضافة مورديه، فالبراءه المستفاده من الحديث تكون معارضه لأدله وجوب الاحتياط؛ لأنها تجعل السعه والتأمين فى مورد الحكم المجهول، بينما أدله الاحتياط تجعل الضيق ووجوب الاحتياط فى نفس هذا المورد، وهو مورد الشك فى الحكم الواقعي، فيتعارضان، وهذا هو المطلوب فى البراءه فى محل الكلام. وأمّا إذا كانت الإضافة سببته والتي تفسّر بأنّ الناس فى سعه من ناحيه الحكم المجهول، فيكون مفادها نفى الضيق من ناحيه الحكم المجهول، وهذا لا ينافى أن يكون هناك ضيق بأدله أخرى، هذا ليس ضيقاً من ناحيه الحكم الواقعي، وإنّما هو ضيق نشأ من قيام أدله تدلّ على وجوب الاحتياط، فعليه لا يكون منافياً لأدله وجوب الاحتياط.

ويمكن أن يلاحظ عليه: قد يقال أنّ التفريق بين كون الإضافة سببته، أو مورديه خلاف ظاهر الحديث، باعتبار أنّ الحديث حسب ظاهره ينافى أدله وجوب الاحتياط، يعنى السعه المستفاده من الحديث على كلا التقديرين، سواء كانت إضافة سببته، أو مورديه، ينافى أدله وجوب الاحتياط. أمّا إذا كانت (ما) موصوله، والإضافة مورديه، فبنفس البيان الذى ذكر فى الوجه السابق. وأمّا بناءً على أنّ (ما) أسم موصول والإضافة سببته، هنا ذكر فى الوجه السابق أنّ البراءه المستفاده من الحديث لا تنافى دليل الاحتياط؛ لأنّ البراءه المجموله هي براءه من ناحيه التكليف الواقعي المشكوك، وجعل السعه من ناحيه التكليف الواقعي المشكوك لا- ينافى دليل وجوب الاحتياط، هل صحيح أنّ دليل وجوب الاحتياط يجعل الاحتياط لا من ناحيه الحكم الواقعي المشكوك ؟

ص: ٢١٤

بعبارة أخرى: أنّ الضيق المنفى بحديث السعه من ناحيه الحكم الواقعي المشكوك ليس هو شيئاً آخر غير وجوب الاحتياط، فيكون هو المنفى، فما ينفى الحديث هو الضيق من ناحيه الحكم الواقعي المشكوك، عندما يشك المكلف فى حكم واقعي، يشك فى حرمه شرب الخمر _____ مثلاً _____ هذا الحديث ينفى الضيق من ناحيته، ما هو الضيق الذى ينشأ من حكم واقعي مشكوك ؟ الضيق هو عبارته عن وجوب الاحتياط، فما ينفى الحديث هو عبارته عن وجوب الاحتياط، وأدله وجوب الاحتياط هي تثبت وجوب الاحتياط، فيكون معارضاً لها. ولا- نستطيع القول بأنّ أدله وجوب الاحتياط تثبت وجوب الاحتياط بقطع النظر عن التكليف الواقعي المشكوك، حتّى لا تعارض حديث السعه، بدعوى أنّ حديث السعه ينفى الضيق من ناحيه

التكليف الواقعي المشكوك، وهذا لا- ينافي دليل وجوب الاحتياط، وكأنّ دليل وجوب الاحتياط يثبت الضيق لا من ناحية التكليف الواقعي المشكوك، ودليل وجوب الاحتياط يقول: لأنّك تشكّ بالتكليف ولا تعلم به أنا أجعل وجوب الاحتياط.

وبعبارة أخرى: أنّ وجوب الاحتياط إنّما هو لمراعاة التكاليف الواقعية المحتملة واهتمام الشارع بها، ولأنّها كذلك أوجب الشارع الاحتياط لإدراك الواقع، وإدراك الأحكام الواقعية المشكوكه. فإذن: لا- يصحّ أن نقول أنّ دليل وجوب الاحتياط يجعل الاحتياط بقطع النظر عن التكليف الواقعي المشكوك؛ بل هو يجعل وجوب الاحتياط من ناحية التكليف الواقعي المشكوك، والمفروض أنّ الحديث بناءً على السبب يجعل السعه من ناحية التكليف الواقعي المشكوك.

إذن: بلحاظ التكليف الواقعي المشكوك هناك حديثان متعارضان، أحدهما يجعل السعه، والآخر يجعل الضيق، فيتعارضان، كما هو الحال لو كانت الإضافة مورديه، فالتنافي والتعارض بين الحديثين يكون ثابتاً حتّى لو كانت الإضافة سبباً بالمعنى الذي ذكره. هذا إذا كانت (ما) موصوله.

أما إذا كانت (ما) مصدرية زمانية فيكون تقدير الحديث هكذا (الناس في سعه ما داموا لا يعلمون) هنا أيضاً إذا سلمنا أن الإضافة مقدره، نقول لا- فرق في هذه الإضافة المقدره بين أن تكون مورديه، وبين أن تكون سببیه، فإذا كانت مورديه، فالتعارض بين الدليلين قائم كما ذكر؛ لأن الحديث يثبت السعه في هذا المورد، ودليل وجوب الاحتياط يثبت الضيق ووجوب الاحتياط في هذا المورد أيضاً، فيتعارضان في مورد واحد. وكذلك إذا كانت الإضافة سببیه، فنقول أيضاً هناك منافاه بينهما، فالنكته ليس هو كونها مورديه أو كونها سببیه؛ بل هي شيء آخر، هذه النكته إذا كانت موجوده فلا فرق بين أن تكون الإضافة مورديه أو سببیه، وإذا لم تكن هذه النكته موجوده، فلا تنافٍ أيضاً من دون فرق بين الإضافة المورديه والإضافة السببیه. وهذه النكته هي أنه بناءً على أن (ما) مصدرية زمانية، ما هو المراد بعدم العلم الذي وقع غايه لجعل السعه والتأمين؟ هذه النكته التي أستخدمت من كلماتهم كما ذكرنا في الدرس السابق، أن عدم العلم هل هو عدم العلم المطلق؟ أو هو عدم العلم بالتكليف الواقعي؟ فإذا كان عدم العلم الذي جعل غايه في الحديث الشريف (الناس في سعه ما داموا لا يعلمون) يعنى إلى أن يعلموا، فنسأل: إلى أن يعلموا بماذا؟ مَرّه نقول إلى أن يعلموا بالتكليف الواقعي، فيكون مفاد الحديث هو (ما دمت لا- تعلم بالتكليف الواقعي نجعل لك السعه)، وهذا المفاد يكون منافياً لدليل وجوب الاحتياط؛ لأن دليل وجوب الاحتياط يجعل الضيق، ويجعل وجوب الاحتياط ما دمت غير عالم بالتكليف الواقعي، فيكون موضوعهما واحداً، وكل منهما يجعل حكمه في موضوع واحد وهو في حاله عدم العلم بالتكليف الواقعي، فإذا كان المقصود من عدم العلم هو عدم العلم بالتكليف الواقعي؛ حينئذ يتنافيان سواء كانت الإضافة المقدره مورديه، أو كانت سببیه، فيتنافيان حتى لو كانت الإضافة سببیه؛ لما قلناه من أن دليل وجوب الاحتياط في هذه الحاله أيضاً وهي حاله عدم العلم بالتكليف الواقعي، يجعل وجوب الاحتياط من ناحيه التكليف الواقعي المجهول، بينما حديث السعه يجعل السعه والتأمين في هذه الحاله من ناحيه التكليف الواقعي المشكوك. المهم هو أنه ما هو الشيء الذي يكون الناس في سعه ما داموا لا يعلمون به؟ هل المراد هو ما داموا لا يعلمون بالتكليف الواقعي؟ هذا يوجب التنافي بين الحديثين. أما إذا قلنا بأن المقصود به هو عدم العلم المطلق، أي ما دمت غير عالم بالتكليف الواقعي، وبالتكليف الظاهري أيضاً، فكأن الحديث يقول: الناس في سعه ما داموا غير عالمين بالضيق، وهذا الضيق تاره ينشأ من تكليف واقعي، وتاره ينشأ من دليل يدل على الضيق، يعنى يدل على وجوب الاحتياط، فيكون موضوع البراءه هو عدم العلم بالتكليف الموجب للضيق واقعاً وظاهراً، وهذه البراءه تكون محكومه لدليل وجوب الاحتياط؛ لأن دليل وجوب الاحتياط يرفع موضوعها؛ لأن موضوعها هو عدم العلم بما يدل على الضيق مطلقاً، ودليل وجوب الاحتياط يدل على وجود العلم بالضيق، فيكون رافعاً لموضوع هذه البراءه، فلا تكون البراءه معارضه له؛ بل تكون محكومه له. فالمهم هو أنه بناءً على أن (ما) مصدرية ماذا يراد بعدم العلم؟ وليس المهم هو كون الإضافة مورديه، أو سببیه؛ لأنه على كلا التقديرين النتيجة واحده، فإذا قلنا بأن المراد بعدم العلم هو عدم العلم بالتكليف الواقعي، فالتعارض يكون موجوداً على كلا التقديرين، وإن قلنا بأن المراد به هو عدم العلم المطلق، فلا تعارض على كلا التقديرين.

لا يبعد أن يكون المقصود بعدم العلم هو عدم العلم بالتكليف الواقعي بحسب ما يُفهم من الحديث الشريف، وليس عدم العلم المطلق، وذلك لأن مفاد الحديث الشريف بناءً على أن (ما) مصدرية زمانية، وبناءً على تقدير الإضافة، يكون مفاد الحديث هو أن الناس في سعة من الشيء في حال الجهل به، وما داموا لا يعلمون به، والظاهر أن المقصود بالشيء هو الحكم المجهول والمشكوك، فالشيء لا بد من تقديره، وهذا هو المقصود بالإضافة التقديرية، فالحديث الشريف يقول: ما دام الإنسان غير عالم بالحكم الواقعي المشكوك فهو في سعة؛ حينئذ تكون هذه البراءة معارضة لدليل وجوب الاحتياط؛ لأن دليل وجوب الاحتياط يجعل الضيق في هذه الحالة، بينما حديث السعة يجعل السعة والتأمين في حالة عدم العلم بالتكليف.

نعم إذا لم نفترض الإضافة ولم نقدرها يمكن أن يقال بأن النتيجة تتغير، فإن مفاد الحديث حينئذ يكون هو نفي الضيق ما داموا لا يعلمون بالضيق؛ لأننا لم نقدر إضافة السعة، والمفروض أن (ما) مصدرية، فإذا أمكن هذا التفسير فيه؛ حينئذ لا يكون معارضاً لدليل الاحتياط، فإن الحديث ينفي الضيق عن المكلف حيث يكون عالماً بالضيق، وهذا لا ينافي وجوب الاحتياط؛ لأن وجوب الاحتياط يوجب العلم بالضيق، وبذلك يكون حاكماً على هذا الحديث الشريف.

لكن الظاهر أن الصحيح هو ما ذكرناه من أن ظاهر الحديث هو _____ بناءً على أن (ما) مصدرية _____ أن الإضافة مقدره، (أنتم في سعة) يُفهم من الحديث أن السعة هي من التكليف المشكوك، يعني انتم في سعة من ناحية التكليف الذي تشكون فيه. (من الشيء المجهول) يعني من التكليف المجهول. (ما دتم غير عالمين به). وهذه البراءة منافية لدليل وجوب الاحتياط؛ لأنها تجعل السعة مُعَيَّاه بعدم العلم بالتكليف الواقعي، وفي نفس هذا المورد دليل وجوب الاحتياط يجعل وجوب الاحتياط ما دتمنا غير عالمين بالتكليف الواقعي. يبدو _____ والله العالم _____ أن هذا الحديث دال على البراءة على كل التقادير.

الحديث الآخر الذى ندخل فيه هو حديث الحجب (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) ورد بهذا النص فى روايه نقلها الشيخ صاحب الوسائل (قدّس سرّه)، عن التوحيد للشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، يقول: وعن احمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن احمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داوود بن فرقد، عن أبى الحسن زكريا بن يحيى، عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (١)

يقطع النظر عمّا سيأتى من وجود مشكله فى الراوى المباشر الذى هو زكريا بن يحيى، توجد مشكله فى احمد بن محمد بن يحيى العطار، بناءً على أنّ فيه مشكله، وإلاّ- إذا تجاوزنا هذه المشكله كما يحتمل قوياً، فالسند من غير جهه الراوى المباشر يكون صحيحاً. لكنّ مشكله احمد بن محمد بن يحيى فى سند الشيخ الصدوق (قدّس سرّه)، لو كانت مشكله يمكن تجاوزها بأنّ الشيخ الكلينى روى نفس هذه الروايه، وبنفس الطريق مباشره عن أبيه، يعنى عن محمد بن يحيى العطار، فالروايه موجوده فى الكافى بسند صحيح من غير جهه الراوى المباشر. (٢)

فى بعض البحوث ذكر بأنّ هذا السند تام، ويبدو أنّه ليس واضحاً تماماً هذا السند باعتبار الراوى المباشر، واستشكل جماعه فى السند، منهم المجلسى (قدّس سرّه) فى مرآه العقول، علّق على هذا الحديث بأنّه مجهول، ويبدو أنّ السرّ فى قوله (مجهول) هو من جهه عدم إمكان تشخيص الراوى المباشر الذى هو زكريا بن يحيى، والذى لا يُعلم هل هو الواسطى الثقه المنصوص على وثاقته، أو التميمى المنصوص على وثاقته أيضاً، والسرّ هو أنّ زكريا بن يحيى فى محل الكلام نصّ على أنّ كنيته هى (أبو الحسن)، وهذان الثقتان ممّن يسمّى زكريا بن يحيى لم يُذكر فى ترجمتهما أنّهما يُكنيان بأبى الحسن، وعاده يُذكر هذا الشىء فى الترجمة، ومن هنا يبرز احتمال أنّ يكون زكريا بن يحيى المُكنى بأبى الحسن الذى هو المقصود فى روايتنا هو غير زكريا بن يحيى الواسطى، وزكريا بن يحيى التميمى المنصوص على وثاقتهما.

ص: ٢١٨

١- (١) وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١٦٣، باب وجوب التوقّف والاحتياط فى القضاء والفتوى، ح ٣٣.

٢- (٢) الكافى، الشيخ الكلينى، ج ١، ص ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ٣.

الشيخ صاحب الوسائل (قدّس سرّه) ينقل عن المختلف، والمختلف ينقل عن ابن أبي عقيل، يقول صاحب الوسائل (قدّس سرّه):
وروى ابن أبي عقيل على ما نقله العلامة عنه، قال: ذكر أبو الحسن زكريا بن يحيى، صاحب كتاب شمس المذهب، عنهم
(عليهم السلام): أنّ الرجل إذا جامع في شهر رمضان عامداً فعليه القضاء والكفّاره، فإنّ عاود إلى المجامعه في يومه ذلك مرّه
أخرى، فعليه في كل مرّه كفّاره. (١) ونفس هذا الشيء أيضاً ذكر في معالم العلماء لأبن شهر آشوب تحت رقم ٣٥٨، أيضاً ذكر
أبو الحسن زكريا بن يحيى.

فإذن: يبدو أنّ هناك شخصاً يُسمّى بزكريا بن يحيى، ويُكنّى بأبي الحسن، ومن المحتمل أنّ يكون هو الراوى في هذه الروايه،
فإذا كان كذلك لا يمكن الجزم بأنّ زكريا بن يحيى في روايتنا هو الواسطى، أو التميمى الثقه؛ بل أكثر من هذا، فإنّ زكريا بن
يحيى متعدّد جداً، فهناك الكثير ممّن يُسمّى بزكريا بن يحيى، فإذا لم نقل أنّ زكريا بن يحيى المُكنّى بأبي الحسن في هذا السند
هو صاحب كتاب شمس المذهب، طبعاً في الواسطى والتميمى لم يُذكر له كتاب شمس المذهب، وإلاّ لو كان لذكر في
ترجمتهما، لو لم نحتمل أنّ زكريا بن يحيى المُكنّى بأبي الحسن في محل الكلام، لو قلنا أنّه غير من ذكره ابن شهر آشوب، أو
من ذكره ابن أبي عقيل، وأنّه غيره، مع ذلك نقول لا- يمكن تشخيص أنّه الواسطى، أو التميمى؛ لأنّه يكون مردداً بين الثقه
وغيره، هناك عدّه أسماء طبقتها مناسبة ولم يُنص على وثاقتهم، ويُحتمل أنّ يكون زكريا بن يحيى هنا هو أحد هؤلاء
الأشخاص، ولا- أقل من أنّه مردد بين الثقه، الذى هو الواسطى، أو التميمى، وبين غيره. فإثبات أنّه هو الواسطى، أو التميمى مع
عدم تصريح الكل عند ترجمتهما وقد ذكروا لهما ترجمه مفصّله بأنّهما يكتيان بأبي الحسن لا يخلو من صعوبه.

ص: ٢١٩

١- (٣) وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملى، ج ١٠، ص ٥٥، باب وجوب تكرير الكفّاره بحسب تكرير الجماع فى الصوم، ح

٢.

إذن: هناك كلام في سند هذا الحديث.

الأصول العملية / البراءة الشرعية / حديث الحجب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية / حديث الحجب

فاتنا التنبيه على شيءٍ يرتبط بسند حديث الحجب، قلنا أنّ الراوى المباشر للحديث هو أبو الحسن زكريا بن يحيى، وقلنا أنّه من المحتمل أنّ يكون هو شخصاً آخر غير الواسطى، أو التيمى المنصوص على وثاقتهم بنكته أنّهما لم تُذكر لهما هذه الكنية فى ترجمتهما، فمحتمل أنّ زكريا بن يحيى هذا المُكنى بأبى الحسن هو غيرهما؛ بل لعلّ ذكر الكنية، وهو شيءٌ غير متعارف فى الروايات، لغرض التنبيه على أنّه شخصٌ آخر غير الواسطى والتيمى اللذان لا يُكنيان بأبى الحسن، فيحتمل أنّ يكون النص على الكنية فى الرواية لبيان أنّه شخصٌ آخر غيرهما.

دلالة حديث الحجب

تقريب الاستدلال بالرواية يكون باعتبار أنّ مقتضى إطلاق الرواية هو أنّ الذى يُحجب عن العباد موضوع عنهم، والوضع عنهم يساوق عدم إيجاب الاحتياط عليهم من ناحيته، فىكون بذلك معارضاً لأدله وجوب الاحتياط. الحكم المحجوب عن العباد، طبعاً بإطلاق الرواية؛ لأنّ الرواية لم تقل الحكم المحجوب عن العباد؛ بل ما حجب الله علمه عن العباد، وسيأتى أنّها تشمل حتى الشبهه الموضوعيه ولا داعى لتخصيصها بالشبهه الحكيمه، كما لا داعى لتخصيصها بالشبهه الموضوعيه، والقريته التى ذكرت فى حديث الرفع من وحده السياق كان هناك احتمال أنّها تقتضى الاختصاص بخصوص الشبهات الحكيمه، بأنّ (ما) فى سائر الفقرات يُراد بها الفعل والموضوع، لكن هذه القريته ليست موجوده كما هو واضح فى محل الكلام. إذن: مقتضى الإطلاق هو شموله للشبهات الحكيمه والشبهات الموضوعيه، وكلامنا فى الشبهات الموضوعيه، فهى تدل على أنّ إذا شككت فى حكم ولم تعلم به وحجب عنك هذا الحكم، فأنه يكون موضوعاً عنك، فإذا كان المراد بالوضع هو عدم إيجاب الاحتياط، فأنّ الرواية تكون دالّة على عدم وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، وهذه هى البراءة المعارضه لأدله وجوب الاحتياط.

ص: ٢٢٠

الإشكال الذى يرد على الاستدلال بالرواية هو الإشكال المعروف، وهو أن يُدعى بأنّ الرواية ليست ناظره إلى محل الكلام، ولا تنفعنا لإثبات ما نريده فى المقام عندما نستدل بهذه الأدله؛ لأنّ الرواية ناظره إلى شيءٍ آخر، وما نريد إثباته هو شيءٌ آخر غير ما تنظر إليه الرواية.

توضيح الإشكال: يقول المستشكل: أنّ الذى يُستفاد من قوله (عليه السلام) فى هذه الرواية (ما حجب الله علمه عن العباد) أنّ الحجب أضيف إلى الله (سبحانه وتعالى)، أى أنّ ما يحجبه الله (سبحانه وتعالى) موضوع عن العباد. هذا هو مفاد الرواية، وأين هذا ممّا نحن فيه؟! نحن لا نتكلم عن حكم حجبه الله (سبحانه وتعالى) عنّا بحيث يُنسب الحجب ويضاف إليه (سبحانه وتعالى)،

وإنما نتكلم عن حكم حجه الطغاه، وحجبه الأسباب الموضوعية الخارجيه عنّا، حتّى إذا هو صدر من الله (سبحانه وتعالى)، ويُلغ به النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّه (عليهم السلام)، وبلغوه (عليهم السلام) لكنّه لم يصل إلينا لسببٍ من الأسباب، نحن نتكلم عن هذا الحكم الذى لم يصل إلينا حتّى لو كان صادراً ومُبيناً، ونحن نريد أن نثبت البراءة فى هذه الحالة، والروايه ليست ناظره إلى ذلك، وإنّما هى ناظره إلى تكليفٍ لم يُبينه الله (سبحانه وتعالى)، إمّا لم يُبينه أصلاً، أو بيّنه وأوصله إلى المبلغين، وهم النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّه (عليهم السلام)، لكنّه لم يأمره بتبليغه وبيانه للناس.

وبعبارة أخرى: الحديث يدل على أنّ التكليف غير الصادر، أى مع عدم الصدور هناك تأمين ووضع تجاهه، ولا يجب الاحتياط؛ لأنّ ما حجه الله (سبحانه وتعالى)، ولم يُبينه، يعنى ما كان الله (سبحانه وتعالى) هو السبب فى حجه وعدم بيانه، فالروايه تتحدّث عن تكاليفٍ غير مبينه أصلاً، فمثل هذه التكاليف الغير مبينه هى تكاليف اقتضائيه إنشائيه لا تتجاوز هذه المرحله، فيكون مفاد الحديث الشريف هو مفاد (ما سكت الله عنه فاسكتوا عنه) وهذا المفاد لا ينفعا فى محل الكلام، نحن نريد أن نثبت براءة فى حاله عدم الوصول حتّى لو كان التكليف موجوداً وبيّنه النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّه (عليهم السلام) لكنّه لم يصل إلينا لسببٍ من الأسباب. فهذا الحديث الشريف لا- ينفع لإثبات البراءة فى محل الكلام؛ لأنّه ناظر إلى التكاليف التى حجبتها الله (سبحانه وتعالى) عن العباد والتكاليف التى يحجبها الله (سبحانه وتعالى) هى التكاليف الغير مبينه، فلا- يمكن التمسك بالحديث الشريف لإثبات البراءة فى محل الكلام. والقرينه على نظر الحديث واختصاصه بالتكاليف غير المبينه وغير الصادره هى إضافه الحجب إلى الله (سبحانه وتعالى)، أمّا التكاليف المبينه والغير الواصله إلينا لوجود موانع وأسباب، سواء كانت هذه الأسباب تمثّل الأفعال الاختياريه للعباد مثل منع الظالمين وإحراقهم للكتب وأمثال هذه الأمور، أو كانت أسباب تكوينيه طبيعيه، فى كل هذه الحالات لا نستطيع أن نقول أنّ الله حجب علمه عن العباد، وإنّما بيّنه، وأمر الأوصياء ببيانه، وبيّنه الأوصياء، لكنّه لم يصل إلينا لهذه الأسباب، وهذا لا يصدق عليه أنّه ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

أجيب عن هذا الإشكال: بأنه لا إشكال في أنّ ظاهر الحديث الشريف أنّ الحجب أضيف إلى الله (سبحانه وتعالى)، وهذا يقتضى أنّ يكون نظر الحديث إلى التكاليف التي يحجبها الله (سبحانه وتعالى)، لكن إضافة الحجب إلى الله (سبحانه وتعالى) يمكن تصوّرها بنحوين:

النحو الأوّل: أنّ يُضاف الحجب إلى الله (سبحانه وتعالى) بما هو خالق، وبما هو مدبر، وبما هو موجد للكائنات والعباد.

النحو الثاني: أنّ يُضاف الحجب إليه بما هو مشرّع ومولى. والإشكال على الاستدلال بالرواية في محل الكلام مبنى على أنّ تكون إضافة الحجب إلى الله (سبحانه وتعالى) هي من قبيل إضافة الحجب إليه بما هو مولى ومُشرّع، فيجرى الإشكال؛ لأنّ الحجب من الله (سبحانه وتعالى) بما هو مولى وشارع يقتضى أنّ يكون المقصود به هو عدم بيان التكاليف للعباد، وحتّى للأوصياء وللنبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فيكون النظر في الرواية إلى التكاليف غير المُبيّنه، فالبراءة إذا كانت مستفاده من الحديث هي براءة في حاله عدم بيان التكاليف من قبل الله (سبحانه وتعالى) بما هو شارع، ولا تشمل محل الكلام، يعنى لا تشمل صورته عدم وصول التكليف إلى المكلف حتّى لو كان غير محجوب منه (سبحانه وتعالى) بما هو شارع، وقلنا أنّ المهم هو إثبات أنّ التكليف لم يصل إلى المكلف، فنجعل فيه البراءة، ونستفيد البراءة حتّى لو كان هذا التكليف قد صدر وبُين، ولم يحجبه الله (سبحانه وتعالى) عن العباد، هذا الحديث لا يثبت هذه البراءة؛ لأنّه يقول (أنّ ما حجب الله علمه بما هو شارع يعنى ما لم يُبيّنه الله لأوليائه، ولم يأمر أوليائه بتبليغه إلى الناس هو موضوع عنهم)، وهذا لا ينفعنا في محل الكلام؛ لأنّنا نتكلّم عن تكاليف غير واصله وإن كانت مبيّنه، وأنّ بلّغها الحجج إلى الناس، لكنّها لم تصل لسببٍ أو لآخر، فيتم الإشكال.

وأما إذا كان المقصود بالإضافة هو إضافة الحجب إلى الله (سبحانه وتعالى) بما هو خالق وموجد للأشياء، ويرجع إليه الأمر كله، وكل ما في الوجود يرتبط به؛ فحينئذ يرتفع هذا الإشكال؛ لأن الحجب حينئذ يُنسب إليه (سبحانه وتعالى) في جميع هذه الموارد حتى في حالات عدم وصول التكليف إلى المكلف بفعل الأسباب الطبيعيه أو التكوينية من قبيل صاعقه أو مطر أو غيرهما؛ بل حتى إذا كان سببه منع الظالمين، وإتلافهم للتراث الذي كان موجوداً سابقاً أيضاً يصدق عليه أن الله (سبحانه وتعالى) بما هو خالق حجب هذه التكليف عن العباد؛ لأن كل الأفعال حتى الاختيارية التي تصدر من الظالمين والمعاندين هي بحسب ما نعتقد يصح نسبتها بشكل أو بآخر إلى الله (سبحانه وتعالى) بما هو خالق. نعم يصح نسبتها إلى العبد، لكن في نفس الوقت يصح نسبتها إلى الخالق، والحديث يريد أن يقول ما كان الله (سبحانه وتعالى) سبباً في حجه عن العباد فهو موضوع عنهم، وهذا أعم من أن يكون الحجب حدث بسبب عدم بيان التكليف من قبل الشارع، أو حدث بعد بيانه لكن بسبب حادثه طبيعيه اتلفت الكتب، فإنه يصدق عليها أن الله (سبحانه وتعالى) بما هو خالق حجه عن العباد.

فإذن: الحديث يشمل كلا الأمرين وليس ناظراً فقط إلى التكليف غير المبيته والصادره؛ بل هو ناظر حتى إلى التكليف المبيته والصادره وغير الواصلة إلى المكلف، فيمكن التمسك بالحديث لإثبات براهه عند عدم وصول التكليف إلى المكلف حتى لو كان مبيناً وصادراً، وهذا هو المطلوب في محل الكلام. إذن: الإشكال مبني على تفسير، بينما على الاحتمال الآخر لا يتم هذا الإشكال.

حينئذ يتمّ الجواب عن الإشكال فيقال: أن المستظهر من الحديث الشريف هو الثاني لا-الأول، يعني أن إضافة الحجب إليه (سبحانه وتعالى) هي إضافة إليه بما هو خالق ومدبر وموجد للكائنات، لا بما هو شارع. وهذا الاستظهار يكون إما باعتبار أن الحجب أضيف إلى لفظ الجلاله فقط من دون أي قرينه أخرى، فيقال بأن لفظ الجلاله لا- يستبطن إلا الخالقيه والموجدية والمدبريه، أما حيثيه المولويه والتشريعيه لله (سبحانه وتعالى) فهي أمر زائد على لفظ الجلاله، ويحتاج إلى قرينه، فمع عدم القرينه يكون المقصود بلفظ الجلاله هو الموجد والخالق والمُدبر، فتكون إضافة الحجب إليه بما هو كذلك. نعم، يمكن أن تكون إضافة الحجب إليه بما هو شارع، لكن هذه الحثيه فيها مؤنه زائده على لفظ الجلاله تحتاج إلى إثبات، فمع عدم قرينه إثباتيه عليها يكون ظاهر الدليل هو أن الإضافة هي إضافة إليه بما هو خالق وبما هو مُدبر؛ وحينئذ يقال: بعد هذا الاستظهار يمكن أن نثبت أن الحديث الشريف ينفع في مقام الاستدلال لإثبات البراهه بعد دفع ذلك الإشكال.

هناك نكته أخرى غير مسأله الإضافه إلى لفظ الجلاله، وأن لفظ الجلاله لا- يستبطن المولويه والتشريع، وهى أن يقال: أن التكاليف التى يتصدى المولى (سبحانه وتعالى) ويتعمد بما هو مولى وشارع لحجبها عن المكلف، إما بأن لا يُبلغها لأوصيائه، وإما أن يبلغها لهم ولكن يأمرهم بعدم تبليغها إلى العباد لأسبابٍ ومصالحٍ يدرکها، هذه التكاليف ليست فى معرض أن يتوهم العبد أن عليه مسئوليته تجاهها، بحيث يريد الحديث الشريف أن يرفع هذا التوهم والمسئوليته ويثبت عدم المسئوليته والأمن والوضع، وأن المكلف لا- يجب عليه الاحتياط تجاه هذه التكاليف، فكون نفس المولى تصدى لحجبها عن العبد يعنى أنه لا يريد لها منه؛ ولذا هى ليست فى معرض توهم أن المكلف يكون مسئولاً تجاه مثل هذه التكاليف بحيث يتصدى الشارع لرفع هذا التوهم وليبان عدم المسئوليته، وليبان أن هذا التكاليف موضوعه عن العباد، بخلاف التكاليف التى هى محل كلامنا ونريد أن نثبت بها البراءة، التكاليف غير الواصله إلى المكلف والتى يشك فيها، حتى إذا كان مبيناً وصادراً من الشارع المقدس، مثل هذه التكاليف هى فى معرض توهم أن هناك مسئوليته تجاهها؛ لأنها تكاليف بينها الشارع ولم يحجبها، لكنّها اختفت ولم تصل إلينا لسببٍ من الأسباب، مثل هذه التكاليف فى معرض توهم أن العبد له مسئوليته تجاهها؛ فحينئذٍ يكون تصدى الشارع لرفع هذه المسئوليته، ورفع هذا التوهم له مجال ويكون مقبولاً عرفاً، وهذا أيضاً يكون قرينه على أن الحجب يُضاف إليه (سبحانه وتعالى) بما هو خالق حتى يكون الحديث ناظراً حتى إلى هذه التكاليف التى نتكلم عنها، وهى التكاليف المشكوكه، غير الواصله إلى المكلف التى نريد إثبات البراءة بها حتى لو صدر بيانها وصدرت من الشارع.

الأصول العمليه / البراءة الشرعيه / حديث الحجب بحث الأصول

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب

كان الكلام فى حديث الحجب والإشكال الوارد على الاستدلال به فى محل الكلام، وكان حاصل الإشكال هو أنّ المطلوب فى المقام هو إثبات البراءة فى حاله عدم وصول التكليف حتّى لو كان صادراً، وحتّى لو كان مُبيناً، والروايه ليس فيها دلالة على ذلك؛ بل الروايه ناظره إلى إثبات التأمين فى حاله عدم صدور التكليف، وعدم بيانه. ونحن نريد أن نثبت البراءة فى حاله عدم الوصول. كيف أنّ الحديث يثبت البراءة؟ ناظر إلى مرحله عدم الصدور، وعدم البيان، يقول: باعتبار أنّ الحجب فى الروايه الشريفه نُسب إلى الله (سبحانه وتعالى) فهو الذى حجب علمه عن العباد، فإذا حجب الله (سبحانه وتعالى) علمه، فهذا يساوق عدم البيان، وهذا الذى حجبه الله (سبحانه وتعالى)، موضوع عن العباد، فيكون الحديث ناظراً إلى فرض عدم الصدور وعدم البيان، لا إلى فرض عدم الوصول.

والجواب عنه كان هو: صحيح أنّ الحجب أضيف إلى الله (سبحانه وتعالى)، لكنّ إضافه الحجب إلى الله (سبحانه وتعالى) مرّه تكون بما هو مولى ومشرع، وأخرى يُضاف الحجب إليه بما هو خالق ومُدبّر، وإضافه الحجب إليه بما هو مولى ومشرع تعنى عدم البيان وعدم الصدور، فيتّم الإشكال؛ لأنّ حجب (سبحانه وتعالى) للتكليف بما هو مشرع يعنى أنّه لم يبيّن أساساً، أو أنّه يبيّن للأولياء والانبيا (عليهم السلام)، لكنّه لم يأمر بيانه إلى الناس، فهذا حجب من قبله (سبحانه وتعالى). بينما إذا قلنا أنّ الإضافه هى إضافه إليه بما هو خالق، ومُدبّر؛ حينئذٍ هذا لا يستلزم أنّ يكون الحديث ناظراً إلى فرض عدم الصدور وعدم البيان؛ بل يمكن أنّ يكون ناظراً إلى محل الكلام، أى فرض عدم الوصول حتّى على تقدير البيان، للأسباب الخارجيه والعوارض التى تعرض وتسبب ضياع الأخبار والروايات، مع ذلك يصدق أنّ الله (سبحانه وتعالى) حجبه، والحديث شامل لمحل الكلام، باعتبار إضافه الحجب إليه (سبحانه وتعالى) بما هو خالق، ولا إشكال فى أنّ الحجب يمكن أن يُسند إليه بما هو خالق، وكل الأفعال تُسند إليه، بالنتيجه هو السبب الحقيقى فى كل هذه الأفعال حتّى إذا كان الحجب باعتبار إتلاف الظالمين للكتب وحرقتهم لها، يعنى حتّى فى الأسباب الاختياريه التى تصدر من المكلفين باختيارهم، مع ذلك يمكن أن يُضاف الحجب إلى الله (سبحانه وتعالى) بما هو خالق.

ص: ٢٢٥

إذن: القضية تكون مبتنيه على ماذا نفهم من الحديث؟ وأنّ الإضافه بأى اعتبار؟

وتكملةً للجواب يُقال: الظاهر من الحديث هو أنّ إضافه الحجب إليه (سبحانه وتعالى) هى إضافه إليه بما هو خالق ومُدبّر، لا بما هو مولى ومشرع، وبالتالي يصحّ الاستدلال بالحديث فى محل الكلام، والقرينه على هذا هو أنّ الحجب أضيف إلى لفظ الجلاله، ولا يُفهم من لفظ الجلاله إلاّ الراقية والخالقيه والموجديه وأمثال هذه الصفات التى ترتبط بمحل الكلام، أمّا كونه مشرّعاً وبما هو مولى هذا يحتاج إلى قرينه إضافيه، ولا توجد فى المقام قرينه إضافيه تدلّ على أنّ إضافه الحجب إليه (سبحانه وتعالى) إنّما هى بما هو مولى.

والأمر الثاني الذي ذُكر وهو _____ كما سيأتى _____ هو مسأله تقريباً ما يشبه أنّ الحديث لو كان ناظراً إلى مسأله الصدور ومسأله التكليف غير الصادر من الشارع الذي لم يتم عليه البيان تكون أشبه باللغوويه، يعنى جعل البراءه فى ذلك الفرض بالبيان الذى تقدم سابقاً وهو أنّ التكليف الصادر من الشارع والمبين من قبله، لكنه لم يصل إلى المكلف بسبب العوارض والأحور الخارجيه يختلف عن التكليف الذى لم يصدر منه أصلاً، ولم يُبينه الشارع، فالتكليف الذى لم يصدر منه ولم يُبينه ليس فى معرض توهم المسئوليه تجاهه، والمكلف لا يتوهم أنّه مسئول تجاه تكليف لم يُبينه الشارع أصلاً، ولم يصدر منه إطلاقاً؛ ولذا لا مجال لافتراض أنّ الشارع يتصدى لنفى هذه المسئوليه، مع كون هذه المسئوليه أساساً ليست فى معرض التوهم، فلا معنى لأن يتصدى الشارع وينفى هذه المسئوليه بحديث الحجب وأمثاله، بخلاف ما إذا كان المقصود أنّ الحديث ناظر إلى عدم الوصول، الغرض من الحديث هو إثبات البراءه والتأمين والوضع عن العباد مع عدم الوصول حتى لو كان صادراً ومُبيناً، فإذا كان ناظراً إلى هذا فتوهم المسئوليه يكون وارداً، مثل هذا التكليف بينه الشارع، والأئمه (عليهم السلام) بينوه، لكنّه لم يصل إلى المكلف بسبب أو بآخر كضياع الكتاب، أو احتراقه، ومثل هذا يكون فى معرض توهم المسئوليه، والمكلف مسئول تجاه هذا التكليف الذى يشك فيه، ولم يصل إليه، لكنه يحتمل أنّه قد بين من قبل الشارع، وتمّ عليه البيان، لكنّه لم يصله لسبب، أو لآخر، هذا فى معرض توهم المسئوليه، وإذا كان فى معرض توهم المسئوليه، فمن المعقول أنّ يتصدى الشارع لنفى هذه المسئوليه بنفس الحديث.

هذه القرينه الثانيه تثبت لنا ولو بالملازمه أنّ إضافه الحجب إليه (سبحانه وتعالى) هي إضافه إليه بما هو خالق، لا بما هو مولى؛ لأنّه لو كانت الإضافه إليه بما هو مولى، فأنّه يستدعى أنّ يكون الحديث ناظراً إلى مرحله ما قبل الصدور والبيان؛ لأنّ الحجب منه بما هو مولى يعنى عدم البيان، وعدم الصدور، فلو فرضنا أنّ الحجب يُضاف إليه بما هو مولى فمعناه أنّه ناظر إلى عدم الصدور، وهذا يكون أشبه باللغويه؛ إذ لا معنى لأن يتصدى الشارع لنفى مسئوليّه هي ليست محتمله اساساً، فإذن: هذه القرينه تثبت أنّ إضافه الحجب إليه (سبحانه وتعالى) بما هو خالق، وتكون قرينه ثانيه غير كون المضاف إليه الحجب هو لفظ الجلاله. فهذه قرينتان على إتمام الاستدلال بالروايه، ودفع الإشكال السابق.

لكنّ بالنسبه إلى جواب الإشكال يبدو أنّ مجرد أنّ الحجب مضاف إليه (سبحانه وتعالى) بما هو خالق لا يدفع الإشكال.

وبعباره أخرى: لا يوجب تصحيح الاستدلال بالروايه، باعتبار أنّ نسبه الحجب إليه (سبحانه وتعالى) وإن كانت نسبه صحيحه بناءً على أنّه مضاف إليه بما هو خالق؛ لأنّ كل الأسباب ترجع إلى المسبب الحقيقي الذى هو الله (سبحانه وتعالى)، فيمكن نسبه الأفعال وكل ما يحدث إليه (سبحانه وتعالى). لكن هذا بالنظر الدقّي العقلي. لكنّ هذه النسبه ليست واضحه بالنظر العرفى الذى ينبغى أن يكون هو المُحكّم فى أمثال هذه الروايات، فلا يصح عرفاً أن يقال أنّ الله (سبحانه وتعالى) حجبه عن العباد، الله (سبحانه وتعالى) بيّنه وأوصله، ولعلّه وصل إلى بعض العباد، هل يمكن أن نقول أنّ هذا الحجب بسبب العوامل الطبيعيه، وبسبب إتلاف الظالمين للكتب، هو منسوب إلى الله (سبحانه وتعالى) ولو بما هو خالق؟ نسبه الحجب إليه حتّى بما هو خالق عرفاً غير مقبوله؛ بل يصح أن يقال أنّ الله (سبحانه وتعالى) لم يحجب هذا التكليف عنّا، وإنّما هو بيّنه وأوصله، وعلم به بعض العباد، وإنّما حجبه هذه الأسباب، عرفاً لا يصح نسبه الحجب إليه (سبحانه وتعالى) حتّى لو قلنا أنّه بما هو خالق، صحيح بما هو خالق يوجب تصحيح النسبه والإضافه بالدقّه وبالتحليل العقلي، وأمّا بالنظر العرفى المُحكّم فى هذه الأمور، فالعرف يفهم أنّ معنى ما حجب الله علمه عن العباد، يعنى ما كان الله (سبحانه وتعالى) هو السبب فى حجبه بالمباشره، لا ما حجبه بتوسط اسباب كثيره إلى أن ينتهى إليه (سبحانه وتعالى)، الذى يفهم من الحديث هو أنّ ما حجبه الله (سبحانه وتعالى) مباشره فهو موضوع عن العباد، أمّا ما حجبه بتوسط الأسباب فهو خلاف ظاهر الحديث، فالمسأله بالدقّه وإن كان يصح فيها الإسناد حتّى لو كانت إضافه الحجب إليه بما هو خالق، لكن بالنظر العرفى المسامحى المُحكّم فى هذا المجال بلحاظ الدليل الشرعى اللفظى، الظاهر أنّ صحّه النسبه ليست واضحه، فبناءً على هذا يبقى الإشكال على الاستدلال بالروايه ثابتاً. ظاهر الروايه هو ما حجب الله (سبحانه وتعالى) علمه مباشره، لا بالتسيب والوسائط، وهذا يختصّ بمرحله ما قبل الصدور، ما يحجبه الله (سبحانه وتعالى) مباشره يعنى سكت عنه، ولم يصدر منه شىء، وهذا لا ينفع فى محل الكلام، وهذا معناه أنّ الإشكال إلى هنا سوف يبقى على الاستدلال بالروايه.

نعم، يمكن التمسك بالأمر الثاني الذي تقدّم ذكره لإثبات صحّة الاستدلال بالرواية، أو على الأقل يمكن جعله قرينه معاكسه لما ذكرناه أخيراً من أنّ النظر العرفي هو المُحكّم ويقتضى أن لا يكون الحديث ناظراً إلى ما إذا كان الحجب صادر عن أسباب خارجية، أو بسبب فعل الظالمين، وإنّما ناظر إلى ما إذا كان الحجب منه (سبحانه وتعالى) مباشراً، وهذا لا ينفع في مقام الاستدلال، فجعل القرينه الثانيه في مقابل هذا كقرينه معاكسه وذلك بأن نقول أنّ القرينه الثانيه بحسب النتيجة تختلف عمّا ذكرناه من لزوم تحكيم النظر العرفي، فلزوم تحكيم النظر العرفي يؤدي إلى عدم صحّة الاستدلال بالروايه، وإلى أن يكون الحديث الشريف ناظراً إلى صوره عدم الصدور وعدم البيان، وهذا غير محل الكلام، ولا ينفعنا في مقام الاستدلال بهذه الروايه، لكنّ هذه القرينه المتقدمه بالعكس، فإنّها تقتضى صحّة الاستدلال بالروايه، وأن يكون الحديث ناظراً إلى محل الكلام، فإنّ هذه القرينه تقول أنّ تصدّي الشارع لنفي المسئوليّه وإثبات التأمين والوضع عن العباد لا يصح إلا في أحكام تكون في معرض توهم المسئوليّه، أمّا الأحكام الغير الصادره والغير المبيّنه من قبله (سبحانه وتعالى) فهي أحكام إنشائيّه اقتضائيّه حتّى لو علمت بها لا يترتب عليها أثر، ولا يحكم العقل بلزوم امتثالها، فكيف تكون موجه لمسئوليّه العبد تجاهها مع الشك ومع عدم العلم بها، تصدّي الشارع لنفي المسئوليّه والوضع عن العباد قرينه على أنّ الحديث ناظر إلى أحكام يجهلها المكلف ويشك بها، لكنّها في معرض توهم المسئوليّه فيتصدّي الشارع لنفي هذه المسئوليّه، وهي عباره عن الأحكام الواصله. وهذه قرينه معاكسه تقتضى صحّة الاستدلال بالروايه، وأن يكون الحديث ناظراً إلى محل الكلام.

هذه القرينه بُيّنت ببيانات أخرى:

البيان الأوّل: أنّ الحديث وارد مورد الامتتان، ولا امتتان في نفي حكم لم يُبينه الشارع، ولم يصدر منه. وبعبارة أخرى: لا امتتان في نفي حكم انشائي ووضعه عن العباد؛ لأنه أساساً لا مسؤوله على العبد تجاهه حتّى يقول الشارع نمّن عليكم بوضعه عنكم، فلا منّه في وضعه، ولا- وجه مقبول للتصدّي لبيان نفي المسؤولية من قبل الشارع، بخلاف الأحكام غير الواصلة، فإنّ في رفعها عن العباد امتتان عليهم؛ لأنّها في معرض توهم المسؤولية، فعندما يتصدّى الشارع لوضعها عن العباد فهو امتتان عليهم، فقرينه الامتتان تكون مقتضيه لأنّ يكون الحديث ناظراً إلى محل الكلام.

البيان الثاني: أنّ الحديث الشريف ظاهر في أنّ الحجب متعلّق بالعلم بالتكليف وليس بنفس التكليف؛ لأنّ الحديث يقول (ما حجب الله علمه عن العباد)، وليس (ما حجب الله عن العباد) فالحجب يتعلّق بالعلم بالتكليف، وهذا معناه أنّ المراد باسم الموصول (ما) هو عبارته عن الحكم المحجوب علمه عن المكلف، ومعناه التكليف المجهول، فالمراد بالموصول هو الحكم المجهول. ووضعه عن العباد في قبالة وضعه عليهم، بمعنى أنّ التكليف المجهول الذي يحتمل فيه أنّ يكون موضوعاً على العباد، هو الذي يدلّ الحديث الشريف على وضعه عنهم، التكليف المجهول الذي يصلح أنّ يضعه الشارع على العباد، موضوع عنهم من باب الإرفاق والامتتان والتسهيل، وبالتالي هذا يؤدي إلى نتيجة، وهي أنّ الحديث سوف يختص بالأحكام الشرعية المجهولة التي يمكن أنّ يضعها الله (سبحانه وتعالى) على العباد؛ حينئذٍ يقول الحديث بأنّ هذه الأحكام موضوعه عن العباد، ومن الواضح أنّ الأحكام المجهولة التي تقبل الوضع على العباد هي عبارته عن الأحكام غير الواصلة، لا الأحكام غير الصادرة، الأحكام المجهولة والمحجوبة عن العبد التي يجهلها العباد، وغير الواصلة إليهم لسببٍ أو لآخر يُعقل وضعها على العباد، وذلك بإيجاب الاحتياط من ناحيتها، هذه الأحكام غير الواصلة إلى المكلف تقبل الوضع الظاهري بإيجاب الاحتياط، والشارع يقول أنا أمنّ عليكم، وأرفق بكم ولا- أضع عليكم وجوب الاحتياط، فالأحكام المجهولة القابلة للوضع يدلّ الحديث الشريف على أنّها موضوعه عن العباد، فيختصّ الحديث بالأحكام المجهولة القابلة للوضع، أمّا الأحكام غير الصادرة وغير المبيّنة والأحكام الإنشائية الاقتضائية فهي ليست قابلة للوضع الظاهري؛ لأنّها حتّى لو علمت بها لا يستقلّ العقل بوجوب امتثالها ووجوب إطاعتها، فلا معنى لأنّ يقال أنّ مثل هذه الأحكام التي هي في مرحلة الإنشاء والاقتضاء قابلة للوضع الظاهري حتّى يشملها الحديث ويدلّ على وضعها عن العباد، وإنّما يختصّ الحديث الشريف بخصوص الأحكام المجهولة غير الواصلة إلى المكلف؛ لأنّ مثل هذه الأحكام المجهولة قابلة للوضع، فيشملها الحديث ويدلّ على وضعها عن العباد من باب الإرفاق والامتتان والتسهيل.

فى الحقيقه هذه بيانات متعدده، واللّب واحد، والجوهر واحد، وكلّها ترجع إلى نكته واحده، وهى أنّ التكليف المجهول غير الصادر من الشارع ليس فى معرض توهم المسئوليه؛ ولذا لا يكون هناك امتنان فى رفعه، كما أنّه ليس من المقبول وضعه على العباد ظاهرياً بإيجاب الاحتياط حتّى يشمله الحديث ويدلّ على وضعه عنهم؛ لأنّه حكم إنشائي، وليس فى معرض توهم المسئوليه، فإذن: من غير المقبول عرفاً أنّ يتصدّى الشارع لنفيه، والدليل الذى يأتى لا يفهم العرف منه ذلك، أو يقال: مثل هذا الحكم لا امتنان فى وضعه عن العباد، بخلاف الحكم الصادر غير الواصل. كما أنّه يمكن القول أنّ هذه الأحكام لا معنى لوضعها ظاهرياً على العباد بإيجاب الاحتياط من ناحيتها، والمفروض بناءً على هذا الكلام أنّ الحديث يختص بخصوص الأحكام القابله لأن يضعها الشارع على العباد ظاهرياً، وهى عباره عن الأحكام غير الواصله، لا الأحكام غير الصادره.

بهذا البيان؛ حينئذٍ يقال: يمكن تميم الاستدلال بالروايه على أساس أنّ الذى يُفهم من الحديث هو أنّ الشارع يتصدّى لنفى المسئوليه، وهذا لا يكون إلّا إذا كان هناك مورد توهم المسئوليه، وهو عباره عن الأحكام غير الواصله. لكن هذا كما أشرنا فى قباله مطلب مهم أيضاً، وهو مسأله تحكيم النظر العرفى الذى ذكرناه سابقاً، فالنظر العرفى لا يرى أنّ الحجب يمكن أن تصحّ نسبه إلى الله (سبحانه وتعالى) فى مواردٍ هو لا- يكون حاجباً له مباشرةً، وإّما يكون حاجباً بوسائط، وبسلسله العلل التكوينيّه، والعرف يفهم أنّ ما حجه الله (سبحانه وتعالى) عن العباد يعنى حجه مباشره وبلا واسطه، وهذا معناه أنّ الحديث ناظر إلى جهه الصدور، وإلى الأحكام الغير صادره، التى لا- يعلمها المكلف؛ لأنّها غير صادره وغير مبينه. فيبدو أنّ الحديث فيه قرينتان متعاكستان، قرينه تحكيم النظر العرفى الذى يقتضى عدم صحّ الاستدلال بالروايه فى محل الكلام وحمل الروايه على أنّها مختصّه بالأحكام غير الصادره، بينما مقتضى القرينه التى يتّيناها بيانات مختلفه هو صحّ الاستدلال بالروايه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية / حديث الحجب

انتهينا في الدرس السابق إلى أنّ الحديث الشريف مقتضى تحكيم النظر العرفي في قضيه إضافة الحجب إليه (سبحانه وتعالى) أنّ يكون ناظراً إلى حاله عدم الصدور وعدم البيان؛ لأنّ العرف يقبل في هذه الحالة أنّ يُنسب الحجب إليه (سبحانه وتعالى)، باعتبار أنّه لم يصدر منه الحجب، بعد افتراض أنّ العرف يفهم من الحجب الحجب المباشر، لا بوسائط.

لكن في المقابل هناك قرينه أخرى معاكسه وهي أنّ حمل الروايه على مرحله ما قبل الصدور، وعلى حاله عدم الصدور يجعل الروايه أشبه بتوضيح أمرٍ لا يحتاج إلى توضيح، أو ليس مقبولاً تصدّي الشارع لرفع المسئوليّه بأنّ يقول: (ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم) أي الأحكام التي لم تصدر منه (سبحانه وتعالى) ولم تُبين منه أصلاً، يتصدّي الشارع ويبيّن أنّها موضوعه عن العباد، هذا غير مقبول، باعتبار أنّه ليس هناك توهم المسئوليّه حتّى يتصدّي الشارع لرفع المسئوليّه، أو بيان أنّه لا يوجد امتنان في رفع مثل هذه الأحكام أصلاً، أو بالبيان الأخير الذي ذكرناه وهو أنّ الوضع عنه يقابل الوضع عليه، فيختصّ الحديث بما يكون قابلاً للوضع عليهم، والأحكام غير الصادره هي مجرد أحكام إنشائيّه واقتضائيّه لا تقبل الوضع عليهم، يعني لا تقبل إيجاب الاحتياط من ناحيتها؛ لأنّ العقل لا يحكم بوجود امتثالها مع العلم بها، فهي لا تقبل أنّ يجعل الشارع وجوب الاحتياط من ناحيتها، وهذا يقتضى أنّ لا تكون الروايه ناظره إلى حاله ما قبل الصدور، وإنّما هي ناظره إلى حاله يُترقب فيها المسئوليّه تجاه التكليف المشكوك، ويُترقب فيها الامتنان في وضع هذا التكليف المشكوك عن العباد، وهي حاله ما بعد الصدور، أي حاله عدم الوصول، وإنّ كان التكليف صادراً في الواقع، هذه الحاله هي الحاله المقبوله؛ وحينئذٍ تنفع في مقام الاستدلال، فيألى هنا يوجد قرينتان في الحديث متعاكستان، وقد يُقال بأنّ هذا يوجب إجمال الروايه وبالتالي عدم صحّه الاستدلال بها.

ص: ٢٣١

لكن قد يقال: أنّ الأمر وإنّ كان كما ذكر، لكن لا بدّ من تقديم الظهور الأخير على الظهور الأوّل؛ بل قد يقال ما هو أكثر من ذلك، بأنّه لا مجال لدعوى الظهور الأوّل في قبالة الظهور الأخير، فالظهور الأخير كأنّه يعتبر بمثابة القرينه على أنّ الحجب المضاف والمسند إليه (سبحانه وتعالى) هو حجب لا بالمباشرة، وإنّما هو حجب بالوسائط، والقرينه الأخيره تقول أنّ الحديث لا بدّ أنّ يكون ناظراً إلى حاله عدم الوصول حتّى لو كان صادراً في الواقع، وهذه الحاله هي التي يمكن أنّ تتقبل فيها تصدّي الشارع للرفع والوضع عنهم؛ حينئذٍ هذه تكون قرينه على أنّ الحجب إنّما نُسب في الحديث الشريف إليه (سبحانه وتعالى) نسبه غير مباشره، وليست نسبه مباشره، هو يكون قرينه على أنّ نسبه الحجب إلى الله (سبحانه وتعالى) في هذا الحديث الشريف الذي يُفترض أنّ يكون ناظراً إلى عدم الوصول حتّى لو كان صادراً في الواقع، بمعنى أنّه ناظر إلى حاله ما إذا كان الحجب بسبب الأسباب الطبيعيّه العاديّه، مع ذلك نُسب الحجب إلى الله (سبحانه وتعالى) في هذه الحاله، وهذا قرينه على أنّ الحجب نُسب إليه في هذا الحديث مع إلغاء المباشرة، يعني الذي يُفهم عرفاً من نسبه الحجب إليه (سبحانه وتعالى) قامت قرينه على خلافه، وأنّ

الحجب في هذا الحديث نُسب إليه (سبحانه وتعالى) بالوسائط. قد يقال بأنّ الظهور الثاني هو المُحَكَّم، ولا بدّ من إعماله؛ وحينئذٍ لا مجال لدعوى الظهور الأوّل، والتوقّف في دلاله الروايه؛ بل يُحَكَّم الظهور الثاني وهو يقتضى صحّه الاستدلال بهذه الروايه في محل الكلام، وأنّ الروايه ناظره إلى محل الكلام، أى إلى حاله عدم الوصول.

فإذا تمّ هذا الكلام وقبلناه؛ فحينئذٍ تُحلّ المشكله، أمّا إذا لم نقبله، وبقي هذا التنافى والتعارض بين الظهورات، ولم يمكن تقديم أحدها؛ فحينئذٍ لا بدّ أن نلتزم بأنّ الروايه مجمله، والإجمال يقتضى عدم إمكان الاستدلال بها.

يُضاف إلى ما يقتضى عدم صحّ الاستدلال بالرواية، هذه القرينه التي ذُكرت في كلمات السيّد الشهيد (قدّس سرّه) وحاصلها: (١) مفاد هذه الروايه هو (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)، لا إشكال في أنّ محمول القضية (فهو موضوع عنهم) انحلالى، بمعنى أنّه موضوع عن كل مكلفٍ مكلفٍ، والانحلاليه في طرف محمول القضية واضح، وإنّما الكلام في موضوع القضية (ما حجب الله علمه عن العباد) فهل هو أيضاً على نحو الانحلال ؟ أو أنّه على نحو المجموعيه ؟ إذا قلنا أنّ (ما حجب الله علمه عن العباد) أيضاً على نحو الانحلال كما هو الحال في محمول القضية؛ فحينئذ يتم الاستدلال بالروايه؛ لأنّ هذا يُسمّى مقابله الجميع للجميع، بمعنى أنّ كل فردٍ، إذا حُجب العلم بالتكليف عنه، فهو موضوع عنه، ونفس الكلام بالنسبه إلى ذاك الفرد الآخر... وهكذا بالنسبه إلى سائر الأفراد، وهذا هو النافع في إثبات البراءه، فتثبت البراءه حينئذ بهذا البيان، ويكون الحديث من أدلّه البراءه. وأمّا بناءً على الاحتمال الآخر، وهو أنّ يكون (العباد) في موضوع القضيه مأخوذ على نحو المجموع (ما حجب الله علمه عن مجموع العباد فهو موضوع عن كل واحدٍ واحدٍ منهم) حينئذ تكون الروايه أجنبيه عن محل الكلام، وليس فيها دلالة على البراءه؛ لأنّ موضوع الوضع عن كل مكلفٍ ليس هو أنّ يُحجب عنه العلم بالتكليف، وإنّما هو أنّ يُحجب العلم بالتكليف عن مجموع العباد، وحجب التكليف عن مجموع العباد يساوق عدم البيان، ويساوق عدم صدور التكليف من الشارع؛ لأنّ التكليف لو كان صادراً ومبيناً لوصل إلى بعض العباد، فحجبه عن جميع العباد معناه عدم صدور التكليف، وعدم بيانه، فكأنّ الروايه تكون ناظره إلى وضع التكليف عن كل مكلفٍ في حاله واحده وهي حاله أنّ يكون ذلك التكليف محجوب عن جميع العباد، في هذه الحالة يوجد وضع، وهذا لا ينفعنا في محل الكلام، فنحن لا نريد أنّ نثبت براءه مع كون التكليف مجهولاً عند الجميع، وإنّما نريد أنّ نثبت تأمينا للشخص عندما يكون التكليف مجهولاً بالنسبه إليه، هذا الحديث بناءً على الاحتمال الثاني لا ينفع لإثبات ذلك، وإنّما ينفع عندما يُحرز أنّ التكليف حُجب عن جميع العباد، ولم يصل إلى واحدٍ منهم، والذي يساوق عدم البيان، وعدم الصدور. فبالنتيجه: هذا الاحتمال الثاني سوف يضر بالروايه، ويجعلها ناظره إلى صورته عدم الصدور وعدم البيان، ويكون مؤيداً للقرينه الأولى التي هي قرينه تحكيم النظر العرفي التي ذكرناها سابقاً، والتي تقتضى أنّ يكون الحديث ناظراً إلى حاله عدم الصدور وعدم البيان، لا إلى حاله عدم الوصول.

ص: ٢٣٣

حينئذ يُقال في مقام تميم هذا المطلب: يكفينا للخدشه بالاستدلال بالروايه أن يكون هذا محتملاً فيها، وهو أن تكون المقابله ليست مقابله الجميع للجميع، يعنى كل فرد إذا حُجب التكليف عنه هو بالخصوص، فهو موضوع عنه، وإنما مقابله الجميع بالمجموع، يعنى كل فرد يسقط عنه التكليف وتثبت له البراءه إذا حُجب التكليف عن المجموع. احتمال هذا في الروايه يضر بالاستدلال بها، وهذا أمر محتمل في الروايه، ولا- نافي له في نفس الروايه. هذا يُضاف إلى ما تقدّم ويوجب الخدشه في الاستدلال.

قد يقال: ما فرق هذا عن ما هو مُسَلّم بينهم من أن العام يعمل على العموم الاستغراقى الانحلالى، والمجموعيه هي التي تحتاج إلى قرينه، وإلا- لو قال (أكرم العلماء) فإنه يُحمَل على الانحلال، في محل الكلام أيضاً نحمله على الانحلال أخذاً بهذا الظهور الذي اقتضى أن يحمل (أكرم العلماء)، و(تصدق على الفقراء) وغيرها على الانحلال، فليؤخذ بهذا الظهور في محل الكلام.

وجوابه: أن هناك فرقاً بين المقامين، هذا الظهور الذي يؤخذ به في مثال (أكرم العلماء) أخذنا به في محمول القضية، وفي محمول القضية قلنا لا- إشكال في أنه في محمول القضية انحلاليه (فهو موضوع عنهم) موضوع انحلالى، (موضوع عن العباد) مأخوذ بنحو الانحلال، يعنى عن كل عبدٍ عبد، هذا أخذنا به، ولا إشكال فيه، وإنما الكلام في شيءٍ آخر، فهنا يوجد لدينا قضيه أشبه بالقضيه الشرطيه، يوجد جزاء وشرط، الجزاء هو (فهو موضوع عنهم)، والشرط هو (ما حجب الله علمه عن العباد)، الكلام في أن ترتب الجزاء على هذا الشرط هل هو بنحو ترتب الانحلال الذي هو ترتب الجميع على الجميع، ومقابله الجميع بالجميع، أو أنه على نحو المجموعيه، بنحو مقابله الجميع بالمجموع، وهذا لا نستطيع أن نُحكّم عليه النظر العرفى في مسأله (أكرم العلماء) وأنها مأخوذه على نحو الانحلال، هذه قضيه أخرى، أن (موضوع عنهم) على ماذا يترتب؟ موضوع عن العباد بنحو الانحلال، لكن هذا يترتب على حجب الله (سبحانه وتعالى) للتكليف عن المجموع؟ أو حجب الله (سبحانه وتعالى) للتكليف عن كل واحدٍ واحد؟ هذان أمران كلٌّ منهما ممكن، وكل منهما ليس على خلاف الظاهر، يعنى ليس على خلاف الظاهر أن يقال: أن الوضع عن العباد بنحو الانحلال مترتب على الحجب عن المجموع، لا ضير في هذا، وليس على خلاف الظاهر أن الله (سبحانه وتعالى) يضع التكليف عن كل عبدٍ عبدٍ إذا لم يُبين ذلك التكليف، كأنه هكذا يقول، إذا حجبه عن جميع العباد يعنى إذا لم يُبينه؛ لأننا قلنا أن حجبه عن جميع العباد يساوق عدم البيان، وعدم الصدور، فعندما لا يُبين الشارع التكليف فهو موضوع عن كل فردٍ فردٍ من العباد، هذا أمر ليس على خلاف الظاهر، فيكون محتملاً، وإذا كان محتملاً يكون مضرّاً بالاستدلال بالروايه.

قد يقال في مقام النقض على هذا البيان: أنّ نفس هذا الكلام كما أجريتموه في المقام هو يجرى أيضاً في حديث الرفع المتقدم، حيث قال (رُفِعَ عن أمتي ما لا يعلمون) فنطبق نفس هذا الكلام في مسأله ما لا يعلمون، بأن نشتط في رفع التكليف عن كل مكلفٍ عدم علم الجميع به، وليس عدم علم كل واحدٍ واحد، وليس عدم علم الشخص الذي يُرفع عنه التكليف، فنطبقه بهذا الشكل، نقول: يُرفع التكليف عن هذا المكلف إذا لم يعلم به المجموع، وهذا معناه أنّ حديث الرفع أيضاً لا ينفع لإثبات البراءة، فنحن لا نريد أن نُثبت البراءة لهذا المكلف بشرط أن لا يعلم الجميع بالتكليف، وإنّما إذا كان نفس المكلف لا يعلم بالتكليف، فإذا كان هناك من يعلم بالتكليف ووصل إليه، فهذا لا يضر في إثبات البراءة، وهذا هو المهم لدينا، فلماذا لم يجرى هذا الاحتمال في حديث الرفع، وبالتالي يكون مانعاً من الاستدلال بحديث الرفع كما قيل في حديث الحجب الذي نتكلم عنه؟ ما هو الفرق بينهما؟ فهنا لدينا محمول وهو (فهو موضوع عنهم) ويقابله هناك الرفع، وهنا يوجد (ما حجب الله علمه عن العباد) وهناك يوجد (رفع ما لا يعلمون)، فإذا أخذ (ما لا يعلمون) على نحو المجموعيه، فأنه يكون مضرّاً بالاستدلال بالروايه؛ لأنّ معناه أنّ التكليف يُرفع عن كل مكلفٍ إذا لم يعلم به الجميع، وهذا لا ينفع لإثبات البراءة.

وجوابه: أنّ النكته التي ذُكرت سابقاً هي أنّ هذا الاحتمال هو احتمال مقبول عرفاً وعقلاً، بأن يقال في حديث الحجب أنّ وضع التكليف عن كل واحدٍ واحدٍ من المكلفين منوط ومرتّب على حجب الله (سبحانه وتعالى) العلم عن الجميع، هذا احتمال مقبول عرفاً؛ ولذا أُحتمل في الروايه وُجعل في قبال الاحتمال الأوّل، وقيل أنّ الروايه ليست ظاهره في الأوّل دون الثاني، ومن هنا تكون الروايه مجمله، فلا يصح الاستدلال بها في محل الكلام. لكن هذا الاحتمال غير مقبول في حديث الرفع، وهذه هي النكته، مسأله حمل العام على الانحلال أو على المجموعيه تحدّد القرائن الارتكازيه، ومناسبات الحكم والموضوع هي التي تحدّد أنّ هذا يُحمّل على الانحلال، أو يُحمّل على المجموعيه، في محل الكلام قلنا أنّه لا يوجد ارتكاز ضد هذا الاحتمال، ما هو الضير في أنّ الشارع مرّه يرفع التكليف، ويقول أنّ التكليف موضوع عن كل عبدٍ عبد، ومرّه يقول: هذا الوضع عنهم بنحو الانحلال مرتّب على حجب عنهم، ومرّه يقول: هذا مرتّب على حجب الله للتكليف عن المجموع، لا ضير في هذا، ولا يوجد ارتكاز على خلافه، ولا توجد مناسبات حكم وموضوع تمنع منه، بينما في حديث الرفع هناك مناسبات تمنع منه؛ لأنّ هذا معناه أنّ رفع التكليف عن زيد منوط ليس بعدم علمه بالتكليف، وإنّما منوط بعدم علمه وعلم غيره، يعني أنّ التكليف يُرفع عن زيد إذا لم يعلم به الجميع. إذن: رفع التكليف عن زيد منوط بعدم علم غيره، وهذا غير مقبول عرفاً، ما علاقته رفع التكليف عن زيد بجهل غيره؟ الشيء المقبول بحسب مناسبات الحكم والموضوع هو أنّ يكون رفع التكليف عن زيد منوطاً بجهله وعدم علمه هو؛ فلاّنه جاهل يرفع عنه التكليف، وليس لأنّ غيره جاهل يُرفع عنه التكليف. إذن: هناك فرق بين رفع التكليف المنوط بالجهل وبعدم العلم، وبين وضع التكليف عنهم في حديث الحجب المنوط بحجب الله (سبحانه وتعالى) للتكليف، وليس بعدم العلم، هناك الرفع منوط بعدم علم العباد، بينما الوضع عنهم هنا منوط بحجب الله (سبحانه وتعالى) للتكليف، وهنا لا ضير، ولا توجد مناسبات تمنع من أنّ يكون وضع التكليف عن كل عبدٍ عبد منوط بحجب الله (سبحانه وتعالى) للعلم بالتكليف عن الجميع، بينما في المقام الرفع منوط بعدم العلم، وإنّما رفع التكليف عن كل مكلفٍ بعدم علم غيره غير مقبول عرفاً، فيكون على خلاف الارتكاز، وإلاّ ليس هناك قانون خاص يمنع من هذا، وإنّما القضيّه تحكيم مناسبات الحكم والموضوع، والقرائن الحاليه والارتكازيه.

بناءً على هذا الكلام؛ حينئذٍ يكون احتمال أن يكون الوضع عن العباد الذي لا إشكال في انحلاليته منوطاً بحجب الله (سبحانه وتعالى) العلم بالتكليف عن الجميع احتمالاً مقبولاً وعرفياً، وعلى هذا الاحتمال لا يصح الاستدلال بالرواية، فإذا لم نستطع نفى هذا الاحتمال فالرواية تكون مجمله، ولا يصح الاستدلال بها. هذا يُضاف إلى ما تقدّم سابقاً.

النتيجة التي ننتهي إليها هي: أن الاستدلال بهذه الرواية ليس أمراً واضحاً، وإن قيل بأنها من أحسن الروايات دلالة على البراءة.

الأصول العملية / البراءة الشرعية / حديث الحجب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية / حديث الحجب

فيما يرتبط بالبحث السابق هناك مطلب للمحقق العراقي (قُدس سرّه) لا بأس بذكره:

المحقق العراقي (قُدس سرّه) لديه محاوله لإثبات دلالة الحديث على البراءة النافعة في محل الكلام، حتّى إذا كان الحجب بمعنى عدم صدور البيان، بأن كانت الرواية ناظره إلى حاله عدم صدور البيان مع ذلك يقول أنّ الحديث الشريف يمكن الاستدلال به على البراءة في محل الكلام الذي هو عدم وصول البيان، والتقريب الذي يذكره هو: أنّ الحديث ناظر إلى حاله عدم وصول البيان، وهذا ينبغي أن يكون مسلماً، في حاله عدم صدور البيان على التكليف، فالتكليف موضوع عن العباد، ما معنى وضعه عن العباد؟ يقول: ليس المقصود بالوضع هنا هو السكوت عن التكليف؛ لأنّ السكوت أفترض في نفس موضوع القضية، فلا معنى لذكره وتكراره في المحمول، (ما حجب الله علمه عن العباد) فسرنا الحجب بعدم صدور البيان، يعني سكت عنه، فلا معنى للقول بأنّ الوضع في قوله (موضوع عنهم) هو السكوت عن بيان التكليف، وإنما المراد بالوضع عنهم هو عدم إيجاب الاحتياط تجاه مثل هذا التكليف، فيكون محصل الرواية هو: لا يجب الاحتياط عند الشك في صدور التكليف وعدم صدوره، فحتّى إذا لم يصدر التكليف، فهو موضوع عن العباد، ومعنى (ما حجب الله) هو ما لم يصدر من الشارع فيه البيان لا يجب الاحتياط تجاهه، وعدم وجوب الاحتياط يعني البراءة.

ص: ٢٣٦

نعم، صحيح أن هذا لا يثبت لنا إلا عدم وجوب الاحتياط في حاله عدم صدور البيان على التكليف، لكن يمكن تميم الاستدلال في محل الكلام الذي هو عدم وصول التكليف، حتّى لو كان صادراً في الواقع، بعدم القول بالفصل بين حاله عدم صدور البيان على التكليف، وبين حاله عدم وصول البيان على التكليف إلى المكلف، إذا ثبت عدم وجوب الاحتياط في حاله الأولى يمكن تعميمها لمحل الكلام لعدم القول بالفصل.

والمشكلة فيه هي أنه لا يمكن الاستدلال بعدم القول بالفصل مع وضوح الفارق بين حاله عدم صدور البيان على التكليف من قبل الشارع، وبين حاله عدم وصوله حتّى مع فرض صدوره، الفرق بينهما شاسع، وكما ذكرنا سابقاً أنّ التكليف في حاله الأولى لا يدخل في عهده المكلف، ولا يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال إطلافاً، حتّى مع العلم به، فضلاً عن الشك به، فلا

توجد مسئوليته تجاهه، بخلاف التكليف غير الواصل، وإن كان صادراً في الواقع، حيث هناك مجال لأن يقال بوجود مسئوليته وتكليف تجاهه، فهناك فرقٌ بينهما، فلا يمكن أن نقول أن هذا مثل ذاك، هذا كلام ليس واضحاً.

وحينئذٍ، إذا كان المقصود هو الاستدلال بالملازمه بين الأمرين، فلا توجد ملازمه بينهما للفرق الواضح بينهما.

وبعبارة أخرى: الدليل الدال على عدم وجوب الاحتياط في الأول لا يمكن جعله دليلاً على عدم وجوب الاحتياط في الثاني.

وإن كان الاستدلال بالإجماع ونحوه، فغير معلوم وجود هكذا إجماع على عدم الفصل بين عدم وجوب الاحتياط في حالة عدم صدور البيان وبين عدم وجوب الاحتياط في حالة عدم وصول البيان حتى لو كان صادراً في الواقع، فوجود إجماع من هذا القبيل هو أمر غير واضح، على الأقل أن الأخباريين لا يقولون بذلك. على كل حال، هذا الدليل ليس كما ينبغي، والاستدلال بعدم القول بالفصل بينهما ليس واضحاً، فلا يمكن أن تتمم هذا الدليل في محل الكلام. هذا ما يرتبط بحديث الحجب.

ص: ٢٣٧

نتقل بعد ذلك إلى الدليل الآخر الذي يُستدل به على البراءة وهو روايات الحليّ.

هناك عدّة روايات وإن كانت تختلف في التعبيرات، لكنّها تشترك في مفادٍ واحدٍ وهو أنّ الشارع يحكم بحليّته الأشياء ما لم يُعلم بحرمتها، والروايات التي ذُكرت في كلماتهم، والتي يمكن جعلها دليلاً في محلّ الكلام عبارته عن ثلاثه روايات:

الرواية الأولى: روايه عبد الله بن سنان. وهي روايه معتبره سنداً، يرويها الشيخ الصدوق بأسناده، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان. وكذلك يرويها الشيخ الطوسي، بأسناده عن الحسن بن محبوب. وبأسناده، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب مثله. وسائل الشيعه (آل البيت)، الحر العاملي، ج ١٧، ص ٨٨، باب عدم جواز الانفاق من الكسب الحرام، ح ١.

نعم، الشيخ الكليني يرويها عن عدّه من اصحابنا عن سهل بن زياد، وأحمد بن محمد، عن ابن محبوب، والمفروض أنّ هذا الطريق أيضاً تام، الكافي، الشيخ الكليني، ج ٥، ص ٣١٣. والروايه هي :

عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (كل شيءٍ فيه حلال وحرام، فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه). وهذه الروايه معتبره سنداً.

الروايه الثانيه: روايه مسعده بن صدقه. يرويها الشيخ الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: (سمعتَه يقول: كل شيءٍ هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأه تحتك وهي أختك، أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيرها، أو تقوم به البيه). الكافي، الشيخ الكليني، ج ٥، ص ٣١٣.

ص: ٢٣٨

الروايه الثالثه: وهى فقره (كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) وهذه الفقره المذكوره فى كلمات الأصوليين، والذى يظهر من الشيخ الأنصارى (قُدس سرّه) فى الرسائل أنّها روايه أخرى غير روايه مسعده بن صدقه، وصرّح أكثر من واحد من المحققين بأنّه لم يُعثر عليها فى كتب الحديث بهذا النص. المحقق العراقى (قُدس سرّه) احتمل أن تكون الروايه منقوله بالمعنى من روايه أخرى، وهى روايه عبد الله بن سليمان الوارده فى الجبن، يرويها الشيخ الكلينى، عن محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد بن عيسى، عن أبى أيوب، عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان، قال: (سألت أبا جعفر "عليه السلام" عن الجبن، فقال لى: لقد سألتنى عن طعام يعجبني، ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام ابع لنا جيناً، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء، قلت: ما تقول فى الجبن؟ قال: أو لم ترنى آكله؟ قلت: بلى، ولكنى أحب أن أسمع منك، فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، فتدعه). الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٦، ص ٣٣٩.

الذى يمكن أن يُقال أنّ هذه الروايات كلّها، وغيرها ممّا سنشير إليه يمكن تقسيمها بلحاظ المضمون بالنحو الذى يمكن أن يُستدل به فى محل الكلام، إلى قسمين:

القسم الأوّل: الروايات التى ذكر فيها تقسيم الشىء إلى قسمين، وسيأتى أنّ الظاهر من هذا التقسيم هو التقسيم الفعلى، أنّ هذا الشىء ينقسم بالفعل إلى حلال وإلى حرام. هذه الطائفة تشتمل على عدّه روايات، كصحيحه عبد الله بن سنان، حيث يقول فيها (كل شىء فيه حلال وحرام) يعنى أنّ هذا الشىء ينقسم انقساماً فعلياً إلى حلال وحرام، يعنى يوجد فيه فعلاً قسم حلال، ويوجد فيه فعلاً قسم حرام، وكذلك روايه عبد الله بن سليمان أيضاً ورد فيها هذا التعبير (كل ما كان فيه حلال وحرام) فهى أيضاً ذكر فيها تقسيم الشىء إلى حلال وحرام، وكذلك هناك روايه أخرى فيها هذا التقسيم وهى مرسله لمعاويه بن عمّار، يرويها البرقى فى المحاسن، عن اليقطينى، عن صفوان، عن معاويه بن عمّار، عن رجلٍ من أصحابنا، قال: (كنت عند أبى "عليه السلام" فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر "عليه السلام": "أنته لطعام يعجبني، وسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه). المحاسن، احمد بن محمد بن خالد البرقى، ج ٢، ص ٤٩٥.

هذه ثلاث روايات، وفيها بلا إشكال ما هو تام سنداً، على الأقل صحيحه عبد الله بن سنان.

القسم الثانى: ما ليس فيه ذلك. فيه (كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) لكن ليس فيه هذا التقسيم. وهذا القسم يتمثل بروايه مسعده بن صدقه، وروايه عبد الله بن سليمان، والتي يرويها الشيخ الكليني فى الكافى، عن احمد بن محمد الكوفى، عن محمد بن أحمد النهدي، عن محمد بن الوليد، عن أبان بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سليمان، عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى الجبن، قال: (كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة). الكافى، الشيخ الكليني، ج ٦، ص ٣٣٩.

هذا القسم الثانى فيه مشكله سنديه، فى الروايه الأولى هناك خلاف معروف فى مسعده بن صدقه، والروايه الثانيه فيها أشخاص لا يمكن التعويل عليهم، مثل أبان بن عبد الرحمن، فهو مجهول، بالإضافة إلى أنه ليس له إلا روايه واحده، وفيها أيضاً احمد بن محمد الكوفى، فهو وإن روى عنه الشيخ الكليني، لكنّه مجهول لم تثبت وثاقته، فالقسم الثانى فيه هذه المشكله السنديه، بينما القسم الأول لا توجد فيه مشكله من هذه الجبهه. وكلامنا فى كلا القسمين:

أما بالنسبه إلى القسم الأول الذى فيه التقسيم، هذا القسم ذكره الشيخ الأنصارى (قُدس سرّه) فى الرسائل فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ٤٥. واستدلّ به على البراءه فى محل الكلام الذى هو الشبهات الحكميه، ولم يذكر روايه مسعده بن صدقه، وإنما ذكرها فى مقام الاستدلال على البراءه فى الشبهه الموضوعيه، تماماً عكس صاحب الكفايه (قُدس سرّه) الذى ذكر القسم الثانى، يعنى ما ليس فيه هذا التقسيم، واستدل به فى محل الكلام، يعنى رفض الاستدلال بما فيه الانقسام الفعلى إلى حلال وحرام، وإنما استدل بما ليس فيه هذا التقسيم كروايه مسعده بن صدقه وغيرها.

ص: ٢٤٠

عمده الإشكال في الاستدلال بالقسم الأول كصحيحه عبد الله بن سنان هو دعوى أن هذه الروايات ظاهره في الاختصاص بالشبهات الموضوعية؛ فحينئذٍ لا يصح الاستدلال بها في محل الكلام. وذكروا قرائن على اختصاص القسم الأول بالشبهات الموضوعية، قد تشترك بعض هذه القرائن مع القسم الثاني. القرينة الأولى: وهي المختصه بالقسم الأول، وغير موجوده في القسم الثاني، ولعلّه لذلك لم يستدل صاحب الكفايه (قدّس سرّه) بالقسم الأول، وهي انقسام الشيء إلى حلال وحرام، والظاهر أنّ هذا الانقسام فعلى (كل شيء فيه فعلاً حلال وحرام) فالروايه تتحدّث عن الشيء الذي ينقسم فعلاً إلى حلال وحرام (كل شيء فيه حلال وحرام هو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) ويظهر من هذا التعبير أنّ منشأ الشك هو وجود حلال وحرام؛ لأنّ هذا الشيء فيه قسم حلال، وفيه قسم حرام يُشكك في شيء هل أنّه يدخل في القسم الحلال، أو يدخل في القسم الحرام؟ الشارع يقول هذا لك حلال إلى أنّ تعرف أنّه يدخل في القسم الحرام، هذا هو مفاد الروايه. فالإشكال يقول أنّ الاستفادة من هذه الروايه التي يُذكر فيها التقسيم أنّها ناظره إلى شيء ينقسم بالفعل إلى حلال وحرام، وأنّ سبب الاشتباه والشك في حكم الشيء الذي يريد الإمام (عليه السلام) أنّ يقول هو لك حلال هو وجود هذين القسمين، هذا المعنى الذي يُستفاد من الروايات لا يمكن تطبيقه إلاّ على الشبهات الموضوعية، حيث في الشبهات الموضوعية عندما تشكك _____ مثلاً _____ في أنّ هذا اللحم الذي تشتريه من السوق، هل هو مُذكّي، أو غير مُذكّي؟ هذا يصدق عليه بأنّ اللحم فيه حلال وهو المُذكّي، وفيه حرام وهو الميتة، فالشيء الذي تشكك في حليّته وفي حرمة، باعتبار وجود قسمين للشيء وأنت لا تعلم أنّ هذا المشكوك هل يدخل في القسم الحلال، أو في القسم الحرام، هو لك حلال.

إذن: يصح أن يقال بأنّ اللحم ينقسم إلى قسمين: حلال، وهو المُذَكِّي، وحرام وهو الميتة، وأنّ شكك في هذا اللحم الذي تشتريه من السوق ناشئ من وجود حرام وحلال، وناشئ من تردّدك في أنّ هذا اللحم هل هو مُذَكِّي، يعنى داخل في القسم الحلال، أو غير مُذَكِّي، يعنى داخل في القسم الحرام؟ منشأ الشك هو وجود هذين القسمين من اللحم. أو تشك في أنّ هذا العصير الذي تشتريه من السوق _____ مثلاً. _____ هل هو مغلى، أى أنّه على حتّى ذهب ثلثاه، فيكون طاهراً، أو لم يذهب ثلثاه، فيكون حراماً، يعنى منشأ الشك هو أنّه هل ذهب ثلثاه حتّى يدخل في القسم الحلال، أو لم يذهب حتّى يدخل في القسم الحرام. فيصح أن يقال: هذا شيء فيه حلال، وفيه حرام، بمعنى أنّه ينقسم فعلاً إلى حلال وحرام، فهذا الشيء الذي فيه حلال وحرام، وأنت تشك فيه، ومنشأ شكك هو وجود هذين القسمين، فهو لك حلال، هذا ينطبق بكل وضوح على الشبهه الموضوعيه، وأمّا الشبهه الحكميه، فمن الصعب تطبيق هذا المعنى في الشبهه الحكميه؛ لأنّه في الشبهه الحكميه أنا اشك في حرمة أكل لحم الأرنب، هذا الشك ليس ناشئاً من الشك في وجود لحم حلال، وهو لحم الغنم، ولحم حرام وهو لحم الخنزير، منشأ الشك في حرمة أكل لحم الأرنب هو كما قالوا فقد النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصّين، هذا هو منشأ الشك في الشبهه الحكميه؛ لأنّنى لا اشك في أنّ هذا يدخل في هذا القسم أو في هذا القسم، وإنّما أنا أشك فيه لذاته بقطع النظر عن أى شيءٍ آخر، وإنّما أشك في أنّ هذا هل هو حلال أم حرام، فالقضية ترتبط بالدليل، فكون هذا حلال وهذا حرام ليس هو منشأ الشك في هذا؛ ولذا لا يمكن تطبيق الحديث على الشبهات الحكميه، وهكذا المثال المعروف وهو شرب التتن، الذي هو شبهه حكميه، فأنا أشك في حرمة شرب التتن، ولا علاقه له بأنّ الماء يحل شره والخمر يحرم شره، بقطع النظر عن هذا كلّ الشك في حرمة شرب التتن يبقى على حاله؛ لأنّه شك ناشئ بلحاظ ذاته، وبقطع النظر عمّا عداه، فلا استطيع القول أنّ منشأ الشك في حرمة الشيء هو وجود القسمين، وجود القسمين لا يصح إلاّ على الشبهات الموضوعيه. هذا ما يمكن أن يقال في مقام تقريب الاعتراض على الاستدلال بروايات القسم الأوّل في محل الكلام.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية / روايات الحليّة

كان الكلام في أدلّمة الحل، وبالتحديد في صحيحه عبد الله بن سنان وما شابهها في ذكر الانقسام إلى الحلال والحرام في صدرها.

الاعتراض على الاستدلال كان مضمونه أنّ هذه الرواية ناظرة إلى الشبيهة الموضوعية، فلا يستفاد منها إلا البراءة في الشبهات الموضوعية، وهذا لا ينعنا في المقام. وقلنا أنّه ذكرت قرائن على اختصاص هذه الرواية المعتبرة بالشبهات الموضوعية، القرينة الأولى ذكرناها في الدرس السابق، وهي مسألة الانقسام المذكور في صدر الرواية مع ظهور الرواية في أنّه هو السبب والمنشأ في الاشتباه والشك في حكم الشيء، وهذا لا يناسب إلا الشبهات الموضوعية؛ لأنّ الشبهات الموضوعية الانقسام فيها فعلى ويكون سبب الشك في أمور أخرى هو عدم العلم في أنّ هذا الشيء المشكوك هل هو داخل في القسم الحلال، أو في القسم الحرام، كما لو شككنا في لحم، ولم نعلم هل هو مُيذكي، أو ميتة؟ أو مائع لا نعلم هل هو خمر، أو ماء؟ فمنشأ الشك في حرمه هذا هو هذا الانقسام إلى الحلال والحرام، وهذا يناسب الشبهة الموضوعية، ولا يناسب الشبهة الحكمية؛ لأنّ الشك في الشبهة الحكمية ليس له علاقة بحليّة شيء أو حرمه شيء آخر، أعلم بأنّ لحم الخنزير حرام، أو لا، ومع ذلك أنا أشك في حرمه أكل لحم الأرنب بنحو الشبهة الحكمية، وجود شيء يعلم بحرمة، ووجود شيء يعلم بحليّته ليس له دخل في وجود اشتباه وتردد وشك في حرمه أكل لحم الأرنب، فلو كنت عالماً بحرمة لحم الخنزير _____ مثلاً _____ مع ذلك يبقى مجال للشك في حرمه أكل لحم الأرنب، ولو كنت جاهلاً بحرمة أكل لحم الخنزير أيضاً يبقى مجال للشك في حرمه أكل لحم الأرنب، فليس منشأ الشك في الشبهات الحكمية هو وجود حلال ووجود حرام، هذا إنّما يصح في الشبهات الموضوعية.

ص: ٢٤٣

أعترض على هذه القرينة باعترافات، نذكر أهمها:

الاعتراض الأول: صرح به المحقق العراقي (قُدس سرّه) حسب ما نُقل عنه في تقريراته، (١) وحاصله: يمكن فرض الانقسام الفعلي في الشبهات الحكمية، فالقرينة التي ذكرتموها هي ظهور الرواية في الانقسام الفعلي، أنّ الشيء فعلاً ينقسم إلى قسمين، قسم حلال، وقسم حرام. يقول (قُدس سرّه) في مقام دفع هذه القرينة والاعتراض عليها بأنّ هذا لا يختصّ بالشبهات الموضوعية، فالشبهات الحكمية أيضاً فيها شيء ينقسم إلى قسمين بالفعل، في باب الشبهات الحكمية نحن نشك في حرمه أكل لحم الأرنب، فيمكن أن نقول أنّ كلّ اللحم فيه حلال، وهو لحم الغنم، وفيه حرام وهو لحم الخنزير، ولا أشك في أنّ هذا اللحم هل هو لحم غنم، أو لحم خنزير حتّى تكون الشبهة موضوعية، وإنّما أشك في حرمه أكل لحم الأرنب بنحو الشبهة الحكمية، فيصح أن يقال: كلّ شيء _____ وهو تعبير عن اللحم الكلي الطبيعي _____ فيه حلال، وفيه حرام، فهو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام، فما دمت لا تعلم أنّ هذا الشيء الذي تشك فيه حرام، كما علمت أنّ لحم الخنزير حرام، فهو لك حلال، والانقسام يكون موجوداً فيها، وظهور صدر الرواية في الانقسام الفعلي لا يمنع من الاستدلال بهذه الرواية، كما أنّ منشأ الاشتباه هو أيضاً وجود القسمه،

بأنّ اللحم فيه لحم حلال، وفيه لحم حرام، والانقسام الفعلى يمكن تصوّره في الشبهات الحكميه كما هو الحال في الشبهات الموضوعيه، ومسأله أنّ منشأ الاشتباه والتردد هو هذا الانقسام يمكن افتراضه في الشبهات الحكميه أيضاً ولا يختصّ بالشبهات الموضوعيه، فأنّه يقال: أنّ الشك في لحم الأرنب، أو لحم الحمير، وأمثال هذه الأمور بنحو الشبهه الحكميه منشأه وسببه هو أنّ اللحم فيه قسم حرام، وفيه قسم حلال، وإلاّ- لو لم يكن هناك انقسام للحم، بأنّ كان كلّه حلالاً، أو كلّه حراماً، لما كان هناك شك في أكل لحم الأرنب، فشكنا في أنّ أكل لحم الأرنب حلال أو حرام ناشئ من أنّ اللحم فيه حلال وهو لحم الغنم، وفيه حرام وهو لحم الخنزير، ووجودين هذين القسمين هو الذى جعلنا نشكّ في حرمة أكل لحم الأرنب، أو لحم الحمير _____ مثلاً- _____، وإلاّ لو لم يكن هناك انقسام، بأنّ كنت عالماً بحرمة اللحم، أو بحلّيه اللحم؛ حينئذٍ لما كان هناك شكّ في المقام؛ حينئذٍ يمكن أن يقال: أنّ مقتضى عموم الحديث الشريف هو إثبات أنّ المشكوك بنحو الشبهه الحكميه حلال، وهذا ينفع في مقام الاستدلال بالروايه؛ بل أكثر من هذا، تعدّى إلى ما هو أكثر من ذلك، قال: يمكن فرض ذلك حتّى في لحم الغنم نفسه، فلا نلاحظ الجنس البعيد الذى هو اللحم، وإنّما حتّى في لحم الغنم، باعتبار أنّ لحم الغنم فيه قسمان معلومان، وقسم ثالث مشتبّه، فيه قسم معلوم الحرمة مثل البيضتان والنخاع، وفيه قسم معلوم الحلّيه مثل الكتف والزند والرجل، وهناك شىء مشتبّه _____ مثلاً- _____ يُشتبه في حرمة أكل الكليه بنحو الشبهه الحكميه، فيمكن تطبيقها هنا، بأنّ يقال: أنّ لحم الغنم فيه حلال، وفيه حرام، وفيه مشتبّه، وهو ما نشك في بنحو الشبهه الحكميه، فكل شىء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام، فيمكن تطبيقه حتّى على لحم الغنم.

ص: ٢٤٤

أجيب عن هذا الاعتراض: بأن المناقشه في الحقيقه ليست في الانقسام، وإلا هو في أصل تقريب الاستدلال والقرينه ذكر هناك أنه يمكن أن ينقسم الشيء في الشبهه الحكميه إلى حلال وحرام، وإنما المهم في القرينه هو أن الاشتباه والتردد ناشئ من الانقسام، فالانقسام لم يُذكر اعتباراً في صدر الروايه، وإنما ذكر لبيان منشأ الشك والاشتباه، لماذا تشك في أن هذا حرام؟ لوجود هذين القسمين. هذه هي النكته، وعلى أساس هذه النكته أدعى أن الانقسام مع هذه النكته قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه، هل هي موجوده في الشبهات الحكميه، أو لا؟ أجيب عن اعتراض المحقق العراقي (قُدس سرّه) بأن هذه النكته غير موجوده في محل الكلام، أي أن هذه النكته غير موجوده في الشبهات الحكميه، بينما هي موجوده في الشبهات الموضوعيه، سبب اشتباه اللحم المشتري من السوق والشك في حليّته هو أنك لا تعلم هل هو مُذَكّي، أو ميتة، فإذن: تقسيمه إلى المُذكي والميتة هو السبب في شكك بنحو الشبهه الموضوعيه، أما في باب الشبهه الحكميه، فليس له علاقته ذاك بشكك في أن لحم الأرنب حرام أو حلال، لو كان المكلف عالماً، أو جاهلاً بحرمة لحم الخنزير، فهذا لا يكون موجباً لعدم الشك بحيث يكون علمي بحرمة لحم الخنزير، وعلمي بحليّته لحم الغنم هو السبب في شكّي في حرمة أكل لحم الأرنب، لو كنت جاهلاً بحرمة أكل لحم الخنزير، مع ذلك هذا لا يكون موجباً لارتفاع الاشتباه، وعدم الشك في لحم الغنم، الشك في لحم الغنم ينشأ من قضايا مرتبطه به، وليس له علاقته بحرمة أي شيءٍ آخر، لماذا أشك في حرمة أكل لحم الأرنب؟ لعدم النص، أو تعارض النصين، أو إجمال النص..... الخ. من الأمور الموجهه لكون الشبهه شبهه حكميه، هذا الشك ليس له علاقته بعلمي بحرمة أكل لحم الخنزير، أو بجهلي بذلك، لا- علاقته له بذلك، المسأله هي أن الاشتباه المفترض في الروايه، ظاهر الروايه أنه ينشأ من الانقسام الفعلي، ووجود قسمين للشك فعلاً يتردد المشتبه بين دخوله في هذا القسم، أو هذا القسم، وهذا المعنى يصعب تطبيقه على الشبهات الحكميه حتى إذا فرضنا أن الشبهات الحكميه يمكن أن نرجعها إلى كلي، ونقول أن هذا الكلي فيه حلال وفيه حرام، المهم أن الاشتباه والتردد المفترض في الروايه هل ينشأ من هذا الانقسام، أو لا؟ هل ينشأ من علمي بوجود حلال، وعلمي بوجود حرام أو لا؟ الصحيح أنه لا ينشأ من ذلك، وليس له علاقته بذلك، سواء كنت عالماً، أو كنت جاهلاً بذلك هو ليس له علاقته بهذا الاشتباه لا سلباً ولا إيجاباً، هذا اشتباه ينشأ من عوامل خاصه بذلك الموضوع، وبذلك الشيء المشتبه، والأدله الدالّه عليه، من دون فرق بين أن أكون عالماً بوجود حرام، أو غير عالم بوجود حرام.

الاعتراض الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قُدس سرّه) على ما نُقل عنه، يقول (1): التعبير الوارد في الروايه هو الشيء (كل شيءٍ فيه حلال وحرام) والشئيه تلازم الوجود الخارجى، بمعنى أنّ الشيء الموجود خارجاً غير قابل لأن ينقسم قسمه فعليه إلى قسمين، هذا غير معقول، وغير متصوّر، فلا بدّ من حمل قوله (عليه السلام) فيه حلال وحرام على الترديد والقابليه، لا على الانقسام؛ لما عرفت من أنّ الشيء الذى يعنى الموجود الخارجى، غير قابل للانقسام إلى حرام وحلال؛ لأنّه موجود وله وجود واحد، ولا معنى لأن ينقسم إلى قسمين، وحيث أنّ الروايه تقول فيه حلال وحرام؛ حينئذٍ يتعيّن حمله على الترديد، هذا الشيء الموجود الخارجى الذى له وجود واحد، ليس معنى فيه حلال وحرام هو الانقسام؛ لاستحاله ذلك فى الموجود الخارجى، وإنّما بمعنى الترديد، هذا الشيء الواحد الخارجى لا أعلم هل هو حلال، أو حرام، فتُحمل على الترديد، وعلى احتمال الحليّه، واحتمال الحرمة فى الشيء الواحد، أو قل _____ حسب تعبيراتهم _____ قابليه الحرمة والحليّه، فإذا حملناه على ذلك؛ فحينئذٍ الروايه تشمل الشبهات الحكميه كما تشمل الشبهات الموضوعيه؛ إذ فى الشبهات الحكميه يصحّ أن نقول أنّ لحم الأرنب لا أعلم هل هو حلال أو حرام، وقوله (فيه حلال وحرام) حملناه على الترديد، يعنى يمكن أن يكون حلالاً، ويمكن أن يكون حراماً، ورفعنا اليد عن الظهور الأوّلى للتقسيم الفعلى؛ لأنّ موضوع التقسيم هو الشيء، وهو يرى أنّ الشيء ملازم للوجود الخارجى، والموجود خارجاً هو غير قابل للانقسام والتقسيم، فلا بدّ من حمل (فيه حلال وحرام) على احتمال الحليّه، واحتمال الحرمة، وهذا ينطبق فى الشبهات الحكميه بلا إشكال.

ص: ٢٤٦

١- (٢) أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئى، ج ٢، ص ١٨٥.

فإذن: كلمه فيه لا تصلح أن تكون قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه.

أجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ الشيء لا يختصّ بالموجود الخارجى، فهو كما يطلق على الموجود الخارجى، فكذلك يطلق على الكلى الطبيعى، ولا ضمير فى أن يقال أنّ الإنسان شيء ممكن، ويقال أنّ شريك البارى شيء مستحيل، فالشيء يطلق على الكلى، وعلى الجزئى، أى الموجود الخارجى، فلا ضمير فى إطلاق (الشيء) على الكلى؛ وحينئذ يكون المراد من الحديث (كل شيء فيه حلال وحرام) إذا أريد به الكلى الطبيعى؛ حينئذ تكون الجملة واضحه، ولا تحتاج إلى مخالفه ظهور كما سيأتى، الكلى الذى ينقسم إلى حلالٍ وحرامٍ هو حلال إلى أن تعرف أنّه حرام، فيقال اللحم لك حلال إلى أن تعرف أنّه حرام. أمّا إذا قلنا أنّ المراد بالشيء هو الجزئى الخارجى، أى الموجود الخارجى الذى قال الميرزا (قُدس سرّه) بأنه لا يقبل الانقسام إلى أمرين، مع ذلك يبقى الاستدلال بالروايه على حاله، يعنى لا- نفى أن يكون المراد بالشيء هو الموجود الخارجى أو الكلى، فحتّى لو أريد الموجود الخارجى مع ذلك يصح الاستدلال بالروايه، غايه الأمر أنّه لا بدّ من ارتكاب مخالفه للظهور، وهى عبارته عن الاستخدام، أى لا بد أن يكون هذا على طريق الاستخدام، يعنى الروايه تقول: (كل شيء)، الشيء يعنى الموجود الخارجى الغير قابل للانقسام، (فيه حلال وحرام) الضمير فى (فيه) لا- يجوز أن يعود إلى الموجود الخارجى؛ لأنّ الموجود الخارجى ليس فيه حلال وحرام، فلا بدّ من إرجاع الضمير إلى كلى ذلك الموجود الخارجى على نحو الاستخدام، يعنى كل شيء فيه، يعنى فى نوعه حلال وحرام، فهو لك حلال، فهذا الموجود الخارجى الذى تشكّ فى أنّه حلال أو حرام، ما دام يوجد فى نوعه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه، وعلى كلا التقديرين هو يختصّ بالشبهه الموضوعيه.

القرينه الثانيه: هي كلمه (بعينه) وهي قرينه موجوده في كل الروايات، يعنى روايات القسم الأوّل التي فيها التقسيم، وفي روايات القسم الثاني أيضاً موجوده. وهذه الكلمه مذكوره في الوسائل وغيرها، وبيانها يكون بهذا الشكل: أنّ حمل كلمه (بعينه) على مجرّد التأكيد هو خلاف الظاهر؛ لأنّ الأصل فيها، كأى قيدٍ آخر، أنّ تكون احترازيه، حيث أنّ الأصل في القيود هو أن تكون احترازيه، وحيث لا- قرينه ولا دليل على أنّها للتأكيد فلا بدّ أن تكون كلمه (بعينه) احترازيه (كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه) لماذا قال بعينه؟ لا بدّ أن يحترز بها عن شيءٍ، وليس مجرّد تأكيد ما قبلها؛ بل لا بدّ أن تكون احترازيه عن شيءٍ، وافترض أنّ كلمه (بعينه) احترازيه لا- يمكن تصوّره إلّا- في الشبهات الموضوعيه، احترازاً عن معرفه الحرام لا بعينه، فهناك فرق بين أن يعرف الإنسان الحرام بعينه، فيدعه من قبل نفسه، فهذا ليس فيه حليّه؛ لأنّك قد عرفت الحرام بعينه، أى إلى أن تعلم بالحرام تفصيلاً، فالاحتراز عن أنّ تعلم بالحرام إجمالاً، فتبقى الاحترازيه على حالها ويكون الاحتراز بها عن ما إذا علمت بالحرام إجمالاً هذا فيه حليّه، وليس داخلاً في الاستثناء، والحليّه محموله على العلم الإجمالي في الشبهات الكليّه التي هي مناسبه لكل شبهه موضوعيه، حيث في كل شبهه موضوعيه عادةً هناك علم إجمالي أطرافه كثيره جداً، مثلاً هذا اللحم الموجود في السوق أنت تعلم بوجود الميتة في العالم، أو في هذا البلد، الروايه تقول: ما دام أنت لا تعلم بأنّ هذا الذى تشك في حرام بعينه فهو لك حلال، وإذا عرفت أنّه حرام بعينه؛ فحينئذٍ يكون حراماً، فهو احتراز عن العلم بالحرام لا- بعينه، وليس المقصود من ذلك هو الشبهات المحصوره حتّى يقال هناك أيضاً الحرمة ثابتة والحليّه غير ثابتة، هذا بحث آخر، في الشبهات غير المحصوره احتراز به عن هذه، يقول أنت عندما تدخل إلى السوق تشتري اللحم، صحيح أنت تعلم بأنّ هناك ميتة، وعندما تشتري المايح تعلم بأنّ هناك خمر، لكن لا- بعينه، وتعلم بالميتة، لكن لا بعينها، هذا لا يؤثر، هذا لك حلال إلى أنّ تعرف الحرام بعينه، أى تعلم به تفصيلاً؛ حينئذٍ يكون حراماً، وإلّا- يكون حلالاً فتطبيق (بعينه) مع المحافظه على احترازيتها في الشبهات الموضوعيه واضح، وأما في الشبهه الحكميه فيتعيّن أن تكون كلمه (بعينه) مجرّد تأكيد؛ لأنّه في الشبهات الحكميه العلم بالحرمة هو بعينه علم بالحرمة، ليس لدينا علم بحرمة شيءٍ لا بعينه حتّى نقول أنّ (بعينه) في الشبهات الحكميه احتراز عن العلم بالحكم لا بعينه، الحكم إمّا أن يعلم به المكلف أو لا يعلم به، إذا علم به يعنى علم به بعينه، وإذا لم يعلم به فلم يعلم به أصلاً لا بعينه، ولا- لا بعينه، إمّا أن يعلم بالحكم لا بعينه بحيث تكون كلمه (بعينه) في الروايه احترازاً عن هذه الحاله فهذا غير متصوّر في الشبهات الحكميه؛ لأنّ الشبهات الحكميه كما ذكروا تتعلّق بالعناوين الكليه، وهذه العناوين الكليه إمّا أن تكون معلومه أو غير معلومه، حرمة متعلقه بالخمر، فالخمر إمّا معلوم، أو غير معلوم، فإذا كان معلوماً؛ فحينئذٍ تكون الحرمة معلومه بعينها، وإذا لم يكن كذلك لم تكن معلومه اصلاً، فافتراض علم بالحكم لا- بعينه غير متصوّر، فإذا كان غير متصوّر، فلا بدّ أن تكون كلمه (بعينه) للتأكيد لا- للاحتراز، حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، إذا شبهه حكميه حتّى تعلم أنّه حرام، لحم الأرنب لك حلال إلى أن تعلم أنّه حرام، فإذا علمت أنّه حرام يعنى أنّك علمت أنّه حرام بعينه، مجرّد تأكيد، علمك بحرمة أكل لحم الأرنب هو علمك بالحرام بعينه؛ لذا لا يتصوّر فيها الاحتراز، ويتعيّن أنّ تكون لمجرّد التأكيد، والتأكيد خلاف الظاهر، خلاف قاعده احترازيه القيود؛ فحينئذٍ يتعيّن حمل الروايه على الشبهات الموضوعيه حتّى يكون هذا القيد احترازياً، ونحافظ به على ظهور القيود في الاحترازيه.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه / روايات الحليّه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه / روايات الحليّه

كان الكلام في القرينه الثانيه على اختصاص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعيه، والتي كانت هي كلمه (بعينه) الوارده في هذه الروايه وفي غيرها من الروايات أيضاً.

يظهر من عبارات السيد الخوئي (قدس سرّه) المذكوره في تقريراته (١) أنّ تقريب الاستدلال يكون على أساس أنّ كلمه (بعينه) في الشبهه الحكميه لا- يمكن أنّ تكون احترازيه، باعتبار أنّ المكلف إذا شك في حرمه لحم الأرنب؛ حينئذٍ يمكن أن يقال أنّ ما تشك في حلال حتى تعلم حرمة، لكن لا يصح أن يُضاف إلى ذلك كلمه (بعينه)، إلا أن تُحمل على التأكيد، وهذا مطلب آخر، وكلامنا هو في أنّ إضافه كلمه (بعينه) كقيد احترازي لا- يصح في الشبهات الحكميه، باعتبار أنّها إذا أُضيفت وكانت احترازيه، فأنّه يكون احتراز عن حاله العلم بحرمة لا- بعينها، وهذا لا يكون إلا احترازاً عن العلم بالحرمة لا بعينها، وهذه الحاله التي يُحترز عنها بهذا القيد لا تحقق لها في الشبهات الحكميه، باعتبار أنّ الشبهات الحكميه إنّ كانت بدويه، فالعلم بحرمة الشيء يساوق العلم بحرمة بعينها، وليس شيئاً آخر، ولا توجد حاله أخرى، يعني إذا كان يشك في حرمه لحم الأرنب _____ مثلاً _____ فإذا علم بهذه الحرمة، يعني علم بالحرمة بعينها، وهناك حاله أخرى، وهي أن يعلم بالحرمة لا بعينها حتى نقول أنّه جاء بكلمه (بعينه) احترازاً عن تلك الحاله، هذا في الشبهات البدويه، في الشبهات الحكميه المقرونه بالعلم الإجمالي هناك حاله وهي أن يعلم بالحرمة لا- بعينها، بأن يعلم بالحرمة إجمالاً، إمّا هذا حرام، أو ذاك حرام، إمّا لحم الأرنب حرام، أو لحم الحمير حرام _____ مثلاً- _____، أو إمّا الغيبه حرام، أو الغناء حرام، هنا يصدق أنّه يعلم بالحرمة، لكن لا بعينها، فهنا ممكن أن تكون كلمه (بعينه) احترازاً عن حاله، وهي حاله العلم الإجمالي، التي هي حاله العلم بالحرمة لا- بعينها، لكن هذا لا يمكن أن نقول بشمول الحديث له؛ لأنّ معنى شمول الحديث له، ويكون احترازاً عن هذه الحاله، يعني سوف يثبت الحليّه في هذه الحاله؛ لأنّه يقول (كل شيءٍ حلال حتى تعرف الحرام بعينه)، فإذا: هو إذا يحترز بها عن حاله، (بعينه) يعني حاله العلم بالحرمة (لا بعينها) لا تدخل في الغايه، وإنّما تدخل في المغيبي، يعني تثبت لها الحليّه، فهي حلال (كل شيءٍ حلال لك حتى إذا علمت بالحرمة لا بعينها)، وهذا لا- يمكن الالتزام به؛ لأنّه مخالف لقوانين منجزيه العلم الإجمالي. إذا علم المكلف بأنّه إمّا الغيبه حرام، أو الغناء حرام بنحو الشبهه الحكميه، فهذا علم إجمالي منجز لأحد الطرفين، ولا- يمكن أن نقول أنّ الحديث يثبت الحليّه فيه. ومن هنا نقول: الشبهه الحكميه خارجه عن الحديث الشريف، بخلاف الشبهه الموضوعيه، فأنّه لا مانع من افتراض أنّ تكون كلمه (بعينه) احترازاً عن حاله العلم بالحرام لا- بعينه، يعني حاله العلم الإجمالي بالحرام؛ لأنّه في الشبهات الموضوعيه حاله العلم الإجمالي بالحرام حاله متحققه وشائعه جداً في الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ الشبهات الموضوعيه دائماً هي تقترن بالعلم الإجمالي بوجود الحرام، واحتمال أن يكون ذلك الحرام المعلوم إجمالاً منطبق على هذا الفرد المشتبه، يشك _____ مثلاً _____ بأنّ هذا المايح خمر، أو لا، فهو يحتمل أنّه خمر، وهذا الشك مقترن بعلم المكلف بوجود الخمر في العالم، واحتمال أن يكون هذا هو المعلوم بالإجمال، فدائماً الشك في الشبهه الموضوعيه يقترن بعلم إجمالي من هذا القبيل، لكن هذا العلم الإجمالي لا أثر له؛

لأن أطرافه كثيره جداً، فهو علم إجمالي في شبهه غير محصوره، وغير منجزه، ولا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً؛ ولذا جاءت الروايه واحترزت عن حاله العلم بالحرام بقولها(بعينه) عن حاله العلم بالحرام لا بعينه، يعنى ضمن علم إجمالي كثير الأطراف جداً، فتقول الروايه هنا يوجد حلّيه، وليس هناك مشكله فى الالتزام بالحلّيه حينئذٍ؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي أساساً ليس منجزاً، فكأنّ الروايه تريد أن تقول: فى الشبهات الموضوعيه وليس مطلق الشك فى شىء أنه حرام أو حلال، يمنع المكلف من الإقدام، وإنّما الشرط فى ذلك هو أن يعلم الحرام بعينه، يعنى يعلم به تفصيلاً. وأمّا إذا علم به إجمالاً فلا مانع ولا محذور من الالتزام بحلّيته، والحكم بحلّيته فى الشبهات الموضوعيه لا يواجه مشكله؛ لأنّ العلم الإجمالي الذى يحصل عادةً فى الشبهات الموضوعيه هو علم إجمالي فى شبهه غير محصوره، فلا مشكله فى الحكم بحلّيته؛ لأنّ العلم الإجمالي لا منجزيه له؛ ولذا تكون هذه احترازاً عن هذه الحاله، فتختصّ بالشبهات الموضوعيه، ولا تشمل الشبهات الحكيمه. ولأجل الإيضاح أكثر نقول: أن مقصوده هو أن كلمه(بعينه) هى احتراز عن حاله العلم الإجمالي، فقله:(حتى تعرف الحرام منه بعينه)، هو احتراز عن معرفه الحرام منه لا بعينه، ومعرفه الحرام منه لا بعينه هى تعنى حاله العلم الإجمالي. إذن: هى احتراز عن حاله العلم الإجمالي.

ص: ٢٤٩

١- (١) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٧٣.

حينئذٍ نقول: هذا يمكن تطبيقه فى الشبهه الموضوعيه بكل وضوح؛ لأنّ حاله العلم الإجمالي فى الشبهه الموضوعيه التى افترضنا أنّ كلمه(بعينه) هى احتراز عنها، إنّ كانت فى الشبهه المحصوره، فلا يمكن الالتزام بدخولها فى الحديث بحيث أنّ الحديث يحكم بالحلّيه فى الشبهه المحصوره؛ لمنجزيه العلم الإجمالي، فلا بدّ أن تكون احترازاً عن حاله العلم بالحرام لا بعينه فى شبهه غير محصوره، وهنا لا مانع من أن تكون كلمه(بعينه) احترازاً عن هذه الحاله؛ لأنّ العلم الإجمالي لا منجزيه له فى حاله سعه الأطراف وكون الشبهه غير محصوره؛ فحينئذٍ تكون كلمه(بعينه) فى الحديث احترازاً عن حاله العلم بالحرام لا بعينه، فقله(حتى تعرف أنه حرام بعينه) يعنى حتى تعلم تفصيلاً بأنّه من القسم الحرام، أمّا إذا علمت علماً إجمالياً بأنّه حرام لا بعينه فى ضمن أطراف كثيره، وهذا طرف من أطراف العلم الإجمالي، فهذا لا يمنع من البناء على حلّيته، فنحافظ على الاحترازيه فى هذا القيد؛ ولذا يكون مناسباً للشبهه الموضوعيه. وأمّا فى الشبهه الحكيمه فهذا لا يصح؛ لأنه فى الشبهه الحكيمه حتى إذا قلنا بأنّ الحديث ناظر إلى الشبهه الحكيمه، فيكون قيد(بعينه) احترازاً عن حالات العلم الإجمالي فى الشبهه الحكيمه، حالات العلم الإجمالي فى الشبهه الحكيمه الغير المحصوره حالات إمّا نادره أو معدومه، لكن حالات العلم الإجمالي فى الشبهات الحكيمه المحصوره هى حالات موجوده ويمكن افتراضها، كما مثلنا بأنّه يعلم بأنّه إمّا الغناء محرّم أو الغيبه، فهذا علم إجمالي والشبهه حكيمه، أو أنّه يعلم إمّا بحرمة أكل لحم الأرنب، أو بحرمة أكل لحم الحمير، هذا علم إجمالي يمكن فرضه فى الشبهه الحكيمه، لكن مثل هذا العلم الإجمالي فى شبهه محصوره قلنا أنّه لا يمكن الالتزام بأن تكون كلمه(بعينه) احترازاً عنه؛ لأنّ لازمه أن يُحكم بحلّيته، والحكم بالحلّيه ينافى منجزيه العلم الإجمالي؛ لأنّ الشبهه محصوره. وأمّا افتراض أنّ الشبهه غير محصوره، فهذا حاله نادره، أو معدومه، بأن يعلم المكلف بحرمة إمّا الغناء، وإمّا البهتان وإمّا الغيبه..... الخ، وهذا هو معنى الشبهه غير المحصوره، فهى تختلف عن الشبهه المحصوره، فى الشبهات الموضوعيه معقوله جداً، بينما فى الشبهات الحكيمه إمّا معدومه أو نادره جداً، فإذا قلنا أنّ كلمه(بعينه) فى الروايه احتراز وتشمل الشبهات الحكيمه، أو تختص بها، فتكون(بعينه) احتراز عن حاله العلم الإجمالي فى

الشبهات الحكميه، فلا بد أن يكون المقصود بها العلم الإجمالي في الشبهات المحصوره، والشبهات المحصوره لا يمكن الالتزام بشمول الحديث لها، فبالتالي لا- يمكن تطبيق الحديث والمحافظة على احترازيه القيد بلحاظ الشبهات الحكميه، بينما يمكن تطبيقها في الشبهات الموضوعيه بكل بساطه. نعم، الشبهه الموضوعيه المحصوره لا بد من إخراجها؛ لأنه لا يمكن أن يكون الحديث شاملاً لها لأسباب يأتي الحديث عنها، لكن الشبهه غير المحصوره متصوّره في الشبهات الموضوعيه ومعقوله وشائعه فيمكن أن يكون القيد(بعينه) احترازاً عنها. هذا خلاصه ما استفاد من كلام السيد الخوئي(قدّس سرّه).

ص: ٢٥٠

هذا التقريب وإن كان فتياً، لكن لوحظ عليه:

أولاً: أنّ المستدل بالحديث الشريف في محل الكلام ليس غرضه هو إثبات اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية، وإنّما غرضه تعميم الحديث للشبهات الحكمية؛ لأنّه يكفيه في مقام الاستدلال أن يكون الحديث عامّاً وشاملاً للشبهات الموضوعية والحكمية، غرضه أن يستدل على جريان البراءة في الشبهات الحكمية، ويحقق غرضه أن يكون الحديث عامّاً وشاملاً لها، فليس لديه إصرار على اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية، لو كان هذا غرضه؛ فحينئذٍ يمكن أن يقال أنّ في الشبهات الحكمية التي يريد أن يثبت اختصاص الحديث بها، ندره الشبهات الحكمية غير المحصورة، أو انعدامها يمنع من أن يكون الحديث ناظراً إلى الشبهه الحكمية. أمّا إذا كان غرضه التعميم فلا مشكله في أن يؤتى بكلمه (بعينه) في الحديث للاحتراز عن حالات العلم الإجمالي بالحرمة، هذا لا مشكله فيه، غايه الأمر أنّ هذا الحديث عندما يثبت الحلّيه في الشبهات الموضوعية فأنه يشمل حالات كثيرة، وقلنا أنّ الاحتراز بكلمه (بعينه) يدخل الشئ المحترز عنه في المغيّبي وليس في الغايه، فيحكم بالحليّه، فتكون الأفراد التي يُحكم فيها بالحليّه في الشبهات الموضوعية شبهات كثيرة؛ لأنّ الشبهه غير المحصورة في الشبهات الموضوعية كثيره ومتعارفه ومتحققه في الخارج، فالحديث يثبت الحلّيه فيها، باعتبار عدم وجود علم تفصيلي بالحرام، وهكذا يثبت الحلّيه في هذه الأفراد النادره من الشبهات الحكمية، وهذا ليس فيه محذور؛ لأنّ هذا القيد احترازي حقق غرضه وخرج عن كونه لغواً بحيث يجبرنا على أن نحمله على التأكيد الصرف، كلا ليس للتأكيد الصرف؛ بل جيء به للاحتراز بلحاظ مطلق الشبهه الأعم من أن تكون شبهه موضوعيه أو شبهه حكميه، وهذا يصح، حتّى إذا فرضنا أنّه في الشبهات الحكمية ما يُحترز به أفراد قليله ومعدوده ونادره جدّاً، أو معدومه، بالنتيجه بلحاظ مطلق الشبهه الشامله للشبهات الحكمية والموضوعيه يكون كلاماً صحيحاً، بأنّ يؤتى به لإثبات الحلّيه في حالات من هذا القبيل ولو كانت نادره بلحاظ الشبهات الحكمية، فلا يلزم المحذور حينئذٍ.

ثانياً: أنّ هذا الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه) يؤدى إلى إنكار أنّ تكون هناك شبهات موضوعيه بدويه؛ لأنّ كل شبهه موضوعيه هي مقرونه بالعلم الإجمالى بأطرافٍ كثيره جداً، فأى شىء أشك فيه بأنّه خمر أو ماء، أو ميتة أو مُدكّى، هو دائماً مقرون بعلم إجمالى، يعنى يوجد خمر فى العالم، ويُحتمل أنّ يكون هذا المشكوك من ذاك الخمر المعلوم إجمالاً، أى شبهه موضوعيه نتصورها هي دائماً تكون مقرونه بالعلم الإجمالى بوجود حرام يُحتمل أنّ يكون هذا منه، فينبغى إلغاء الشبهه الموضوعيه البدويه، وليس لدينا شبهه موضوعيه بدويه، وإنّما هي دائماً مقرونه بالعلم الإجمالى، غايه الأمر أنّ العلم الإجمالى مرّه يكون فى دائره وسيعه جداً، ومرّه يكون فى دائره ضيقه، مرّه شبهه محصوره، ومرّه شبهه غير محصوره، والظاهر أنّ القضيّه ليست بهذا الشكل، بمعنى أنّ لدينا شبهات موضوعيه لا- يتوقف الالتزام بالحليه فيها على مراجعه ما نختاره فى الشبهات غير المحصوره، وأنّه هل تثبت فيه المنجزيه أو لا-؟ وما هو ملاك عدم المنجزيه فى الشبهات المحصوره؟ هل ملاكها هو خروج بعض الأطراف عن الابتلاء؟ وهل ملاكها هو الكثره العدديه؟ هناك ملاكات فيها كلام طويل، فى بعض الشبهات كما لو اشترى لحماً من السوق، أو يشك فى مايع هل هو خمر أم خل؟ ليس الحكم بالحليه فيه موقوف على ما نختاره فى الشبهه غير المحصوره؛ بل يحكم بحليته باعتباره شبهه بدويه، الذى يظهر أنّ المشكوك فى الشبهات الموضوعيه ليس طرفاً لهذا العلم الإجمالى الذى يقوله بحيث نطبّق عليه قوانين، أو ما نختاره فى الشبهات الغير المحصوره، وأنّ ملاك عدم المنجزيه ما هو، قد يؤثر على بعض الآثار، وتترتب عليه بعض الآثار، ما نختاره من ملاك عدم المنجزيه فى الشبهات الغير المحصوره، الأمر ليس هكذا، وإنّما الظاهر أنّه يبنى على جريان البراءه فى اللحم الذى تشتريه من السوق، أفرض يوجد علم إجمالى بوجود خمر فى العالم، لكنّه لا يعتبر طرفاً لذلك العلم الإجمالى، وإنّما هو مشكوك بالشك البدوى، شبهه موضوعيه الشك فيها شك بدوى؛ وحينئذٍ تجرى فيها البراءه.

ومن هنا يظهر أنّ هذه القرينه الثانيه ليست تامّه لإثبات اختصاص الحديث بخصوص الشبهات الموضوعيه، لكن القرينه الأولى تامّه.

القرينه الثالثه: أنّ يقال بأنّ قول الإمام(عليه السلام) في الروايه الشريفه(حتّى تعرف الحرام) ظاهر في أنّ المجهول هو الحرام لا الحرمة، وهذا إنّما يكون في الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ المجهول في الشبهات الموضوعيه هو الحرام، بينما المجهول في الشبهات الحكميه هو نفس الحرمة، فتعبير الروايه(حتّى تعرف الحرام) كأَنَّ المجهول هو الحرام، وليس المجهول هو الحرمة، وإلّا كان الأنسب أن يقال (حتّى تعرف أنّه حرام)، لا- أنّ يقال(حتّى تعرف الحرام) وهذا يناسب الشبهه الموضوعيه، فيكون قرينه على اختصاص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعيه دون الشبهات الحكميه.

لكن يبدو أنّ الحرمة أيضاً مجهوله في الشبهات الموضوعيه كما أنّ الحرمة مجهوله في الشبهات الحكميه، فالحرمة أيضاً مجهوله في الشبهات الموضوعيه، فبالتالي أنا أجهل حرمة هذا الشيء، غايه الأمر أنّ المجهول في الشبهات الحكميه هو الحرمة بنحو الجعل، بينما المجهول في الشبهات الموضوعيه هو الحرمة بنحو المجهول، لكن بالنتيجه هذا الخل الذي اشتره من السوق أنا أجهل حرمة؛ لأنّي احتمل أنّه خمر فأنا لا أعرف أنّه حرام، إذن: الحكم في كلّ منهما مجهول، غايه الأمر أنّ الحكم المجهول مرّه يكون كلياً، ومرّه يكون جزئياً، وكل منهما يصح أن يقال فيه(حتّى تعرف الحرام) بقطع النظر عن القرائن الأخرى، سواء كان الحرام لحمّاً مشترى من السوق، أو كان الحرام هو لحم الأرنب حتى تعلم أنّ لحم الأرنب حرام، فقوله(حتّى تعرف الحرام) يمكن أن يقال في الشبهات الموضوعيه، ويمكن أن يقال في الشبهات الحكميه، فلا يكون هذا قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه / روايات الحلّيه بحث الأصول

الموضوع: الأصول العملية/ البراءة الشرعية/ روايات الحليّته

كان الكلام فى روايات الحل من القسم الأوّل التى يوجد فيها عبارته التقسيم (فيه حلال وحرام) فى هذا القسم كان الإشكال على الاستدلال بالروايه هو أنّ هذه الروايه مختصه بالشبهات الموضوعيّة، وكان الكلام فى القرائن الدالّة على هذا الاختصاص. ذكرنا قرائن ثلاثه ولم يتم منها إلاّ القرينه الأولى والتى هى مسأله التقسيم إلى حلال وحرام.

القرينه الرابعه التى يمكن أن تُضاف إلى ما تقدّم: هى أن يُستظهر ذلك من كلمه (منه) الموجوده فى هذه الروايات (حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) بقطع النظر عن كلمه (بعينه) وبقطع النظر عن التقسيم إلى حلال وحرام. والظاهر من كلمه (منه) أنّها تبعيضية ويُفهم من قوله (حتى تعرف الحرام منه) أى، من ذلك الشىء الذى ينقسم إلى حلال وحرام، فهى تكون قرينه أخرى على التقسيم فى الشىء الذى حُكم بحليّته، وأنّ له أبعاضاً غير مسأله التصريح فى صدر الروايه بأنّ فيه حلال وحرام، وإنّما كلمه (منه) فى حد نفسها، لو قال (كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام منه) يعنى من ذلك الشىء. إذن: هذا الشىء فيه حلال وحرام بقطع النظر عن صدر الروايه، والمفروض أنّنا قبلنا أنّ التقسيم قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيّة، فتكون هذه قرينه أخرى على التقسيم، وبالتالي على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيّة. ومن هنا يظهر أنّ الاستدلال بالقسم الأوّل من روايات الحل فيه هذه المشكله، يعنى يقوى فيه احتمال الاختصاص بالشبهات الموضوعيّة على نحو يمنع من الاستدلال به فى محل الكلام.

وأما القسم الثانى: وهو الروايات الخاليه من التقسيم، والتى تتمثل فى روايه مسعده بن صدقه، وروايه عبد الله بن سليمان، وتقدّم سابقاً أنّ هناك مشكله سنديه فى كلتا الروايتين، الكلام تارة يقع فى روايه مسعده بن صدقه، وأخرى يقع فى روايه عبد الله بن سليمان، مع الالتفات إلى _____ كما ذكرنا سابقاً _____ أنّ ما هو الموجود فى الكفايه وغيرها من الاستدلال بالروايه، لا- يوجد فيه هذا المضمون (كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام منه فتدعه من قبل نفسك)، وإنّما قلنا كما عن بعض المحققين احتمال أنّه مقتبس ولو من باب النقل بالمعنى من روايه عبد الله بن سليمان.

ص: ٢٥٤

إذن: نتكلّم أولاً- عن روايه مسعده بن صدقه؛ لأنّ فيها خصوصيه كما سيأتى، ثمّ تتكلّم عن هذه الروايه ولو كانت منقوله بالمضمون، أى (كل شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه)، ولا يوجد التقسيم السابق فى كلتا الروايتين.

روايه مسعده بن صدقه: وقد قرأناها سابقاً، وفيها (كل شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقه، والمملوك عندك لعلّه حر قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأه تحتك وهى أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيئه).

الاستدلال بالروايه فى محل الكلام، بالتمسك بإطلاق الروايه بمعنى أنّ الروايه ظاهره فى حليّته ما لم يُعلم حرمة، كل شىء لا تعلم حرمة فهو لك حلال، وهذا الحكم مطلق يشمل الشبهات الموضوعيّة والشبهات الحكميه، حيث يكون عدم العلم ناشئاً من

عدم وجود دليل تام يدل على الحرمة في الشبهات الحكمية، وبالنتيجة الرواية بإطلاقها تشمل الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية ويصح الاستدلال بها في محل الكلام.

الإشكال في الاستدلال بهذه الرواية في محل الكلام من جهتين:

الجهة الأولى: نفس الإشكال المتقدم في الرواية السابقة، يعنى إدعاء أنّ الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية، ولا يوجد فيها إطلاق يشمل الشبهات الحكمية التي هي محل الكلام، وذُكرت قرائن على ذلك:

القرينة الأولى: الأمثلة التي ذُكرت في هذه الرواية. فأنّنا نلاحظ أنّ جميع الأمثلة من قبيل الشبهه الموضوعية، وليست من قبيل الشبهه الحكمية، الثوب، والعبد، والامراه... الخ، فذكر هذه الأمثلة للقاعده الكليه التي ذُكرت في صدر الرواية مع كونها شبهات موضوعية يُشكّل قرينه على أنّ القاعده ليس لها عموم يشمل الشبهات الحكمية، وإنّما هي قاعده في الشبهات الموضوعية، وهذه الأمثلة هي تطبيقات لهذه الكبرى، فتكون الكبرى مختصّه بهذه التطبيقات، وما كان على غرارها من الشبهات الموضوعية.

ص: ٢٥٥

القرينه الثانيه: قوله (عليه السلام): (الأشياء كلها على هذا، حتى يستبين لك خلاف ذلك، أو تقوم به البيئه)، فيدعى بأن قيام البيئه الذي جعل أحد الغايتين للحكم بالحليه في الروايه، لا يكون إلا في الشبهات الموضوعيه، باعتبار أن المراد بالبيئه في الروايه هو شهاده العدلين، وهي مختصه بالشبهات الموضوعيه، فالبيئه كاصطلاح يُراد به البيئه في باب القضاء، يعني شهاده عدلين في باب القضاء والذي يمكن للحاكم أو القاضي أن يستند إليها للحكم والقضاء، فيجعل قوله (عليه السلام): (أو تقوم به البيئه) _____ بناءً على أن المراد بالبيئه الاصطلاحيه، يعني شهاده عدلين _____ قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه.

القرينه الثالثه: حصر الغايه للحليه بالاستبانه، وقيام البيئه. وهذا أيضاً قرينه على أن المراد بالأشياء في قوله (عليه السلام): (الأشياء كلها على هذا) هو ما يكون من قبيل المذكورات في الأمثله التي ذكرت في الروايه، يعني هي من قبيل الشبهات الموضوعيه. بمعنى أن رفع الحليه في هذه الأشياء منحصر بأحد شيئين إما الاستبانه، أو قيام البيئه، وهذا قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه، وإلا فالحكم بالحليه في الشبهات الحكميه لا ينحصر الراجع لها بالاستبانه والبيئه، فيمكن أن تُرفع الحليه في الشبهات الحكميه بالاستصحاب، أي استصحاب الحرمة، ويمكن أن ترتفع بخبر الثقة الواحد الذي يقوم على حرمة الشيء الذي أشك في حرمة وعدمها بنحو الشبهه الحكميه، كأن يقوم خبر الثقة على حرمة لحم الأرنب، فإنه يرفع الحليه في الشبهه الحكميه، فالراجع للحليه في الشبهه الحكميه لا ينحصر بالاستبانه والبيئه، بينما الراجع للحليه في الشبهه الموضوعيه منحصر بالاستبانه والبيئه.

القرينه الرابعه: كلمه (بعينه) الوارده في هذا الحديث كما هي وارده في القسم الأول. وقلنا أنها قرينه عامه؛ لأنها موجوده في معظم روايات الحل.

استشكل فى تماميه هذه القرائن الأربعة، وبالتالى فى المنع من إطلاق هذه الروايه للشمول لمحل الكلام:

أمّا بالنسبه للقرينه الأولى: فقد يناقش فيها بأنّ الأمثله المذكوره فى الروايه هى مجرد أمثله، وكونها شبهات موضوعيه لا ينافى كونها أمثله للقاعده الكليه حتّى مع الحفاظ على عموم القاعده، وأنّ صدر الروايه فى مقام بيان حليّه عامّه تشمل الشبهات الموضوعيه والشبهات الحكميه، وذكر أمثله للشبهات الموضوعيه لا ينافى عموم القاعده.

بعباره أخرى: لا يمكننا أن نجعل ذكر أمثله للشبهات الموضوعيه فقط موجباً لرفع اليد عن إطلاق صدر الروايه، ويقال أنّ صدر الروايه ليس شاملاً للشبهات الحكميه؛ بل هو مختص بخصوص الشبهات الموضوعيه، لا- داعى لهذا، وما هو الضير أن يذكر المتكلم قاعده كليه ثم يمثّل بأمثله تختص ببعض مفردات تلك القاعده الكليه لسبب من الأسباب؟ وليكن السبب هو أنّ المُخاطب أكثر ابتلاءً بالشبهات الموضوعيه من الشبهات الحكميه، فذكره أمثله للشبهات الموضوعيه لا يوجب أنّ نرفع اليد عن ظهور صدر الروايه إذا كان ظاهراً فى العموم للشبهات الموضوعيه والشبهات الحكميه لمجرد أنّه ذكر أمثله لا- تدخل إلاّ فى بعض أفراد هذه القاعده الكليه، هذا لا يوجب أنّ نرفع اليد عن ذلك لمجرد ذكر هذه التطبيقات، وقلنا بأنّه لعلّ السر فى هذا هو أنّ ابتلاء المكلّف عاده لا يكون بالشبهات الحكميه، فالقاعده الكليه تبقى، وقوله (كل شىء) إشاره إلى حكم بحليّه كل ما لا يُعلم حرّمته، وكل ما لا تعلم حرّمته هو لك حلال سواء كان لحم تشتريه من السوق، أو هو لحم أرنب تشكّ فى حرّمته وحليّته، فيحكم بحليّته، والأمثله التى ذكرها لخصوص الشبهه الموضوعيه لا تشكّل قرينه لرفع اليد عن ذلك الإطلاق.

أما بالنسبة للقرينه الثانيه: فقد يستشكل فيها بأن يقال: أنّ البيئه لا يُراد بها شهاده العدلين في هذه الروايه (1)؛ لأنّ شهاده العدلين اصطلاح جديد، وإلاّ فإنّ البيئه بحسب المعنى اللّغوى لا يُراد بها شهاده العدلين، فمن الواضح أنّ هذا معنى اصطلاحى للبيئه، والمعنى اللّغوى للبيئه هو الشىء الذى يبيّن ويوضّح؛ وحينئذٍ لا تكون البيئه قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه؛ إذ لا يُراد بها شهاده العدلين حتّى نقول أنّها قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه، وإنّما المراد بها المبيّن والموضّح، أى ما يجعل الشىء بيّناً، وهذا لا ينافى أنّ تكون الروايه شامله للشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه، وأى شىء تشكك فى حرّمته فهو لك حلال إلى أنّ تقوم عليه البيئه، وهذه البيئه تشمل الشبهات الحكميه، وتشمل خبر الثقة الواحد الذى هو حجّه فى باب الأحكام؛ لأنّ خبر الثقة الحجّه فى باب الأحكام بيئه لغه، بمعنى أنّه يكون مبيّناً وموضّحاً ويصدق عليه اصطلاح البيئه لغه، ولا داعى للتقييد بخصوص هذا الاصطلاح، وأنّ المراد به شهاده عدلين حتّى يجعل هذا قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه. ويؤيد هذا أنّ إرادته شهاده عدلين من البيئه هو اصطلاح جديد لم يكن موجوداً فى زمن صدور هذه الروايه، وإنّما الذى كان موجوداً فى زمن صدور الروايه هو المعنى اللّغوى للبيئه، فحمل لفظ البيئه فى هذه الروايه على المعنى الاصطلاحى هو خلاف الظاهر. هذا الشىء تقدّم سابقاً أنّه يُستبعد أنّ يكون هذا الاصطلاح ليس شائعاً فى زمن صدور الروايه وذلك باعتبار أنّه يبدو أنّه كثر استعمال هذا اللفظ فى شهاده العدلين فى باب القضاء، وتداول استعماله بين الناس فى هذا المعنى الجديد غير المعنى الجديد؛ لأنّ القضاء كان قائماً على قدم وساق، والمفردات والاصطلاحات التى تستعمل فى باب القضاء كانت متداوله، ومنها كلمه البيئه، واستعملت كلمه البيئه فى شهاده العدلين كثيراً ولزمان طويل، نشكك فى انعقاد هذا الاصطلاح واستقراره فى الآيات القرآنيه، وفى ما يصدر عن الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أيضاً يمكن، لكن من البعيد جداً أنّ نشكك فى انعقاد هذا الاصطلاح فى زمان الإمام الصادق (عليه السلام) ومن تأخر عنه من الأئمّه (عليهم السلام)، الظاهر من انعقاد هذا الاصطلاح واستقراره أنّ يكون المراد من البيئه عندما تصدر من المشرّع بعد هذا الاستعمال الكثير والتداول لكلمه البيئه فى المعنى الجديد من الممكن أنّ نمنع من ذلك على تقديره، وعلى تقدير أنّ نتزلّ عن ذلك ولم يثبت هذا بشكل واضح، فلا أقلّ من احتمال أنّ يكون المقصود بالبيئه هو المعنى الاصطلاحى، فيدخل المقام فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح أنّ يكون قرينه متصله بالكلام، وهذا يكون مانعاً من انعقاد ظهور العموم والإطلاق. وهذه البيئه موجوده فى نفس الروايه، والمفروض أنّنا لم نجزم بأنّ هذا الاصطلاح الجديد قطعاً ليس موجوداً فى زمان الإمام الصادق (عليه السلام) وإنّما احتملنا أنّه لا يُراد به المعنى الجديد، ويُحتمل أنّ يُراد به المعنى اللّغوى. الظاهر أنّ هذا يدخل فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح أنّ يكون قرينه، وهذا يمنع من انعقاد العموم وبالتالي يمنع من التمسك بالروايه لإثبات عمومها للشبهات الحكميه.

ص: ٢٥٨

١- (١) تقدّم الإشاره إلى هذا سابقاً فى بحث حجّيه خبر الواحد فى الشبهات الموضوعيه عند التعرّض إلى هذه الروايه.

نعم، هناك شيء آخر يمكن أن يقال في قبال هذا، وهو مسأله التقابل بين قوله (حتى يستبين لك ذلك) وبين (أو تقوم به اليينه) هذا التقابل بين الاستبانة والبيئه قد يُفسر؛ بل فسّر في كلمات جمله من المحققين بأن المقصود به هو حتى يكون الشيء بيناً بنفسه، وهو الاستبانة، ومقابلها أن يكون الشيء بيناً بغيره وهو البيئه، فيكون المقصود بالبيئه هنا هو الشيء الذي يوجب كون الشيء بيناً، يعني أن يكون الشيء بيناً بواسطة، أى بغيره، وهذا الغير أعم من يكون شهاده عدلين، أو يكون خبر الثقه، أو يكون أى إماره أخرى بحيث تجعل الشيء بيناً عرفاً، بحيث يكون الشيء واضحاً. هذه القرينه تقتضى أن لا نحمل البيئه على خصوص شهاده العدلين، وإنما يكون المقصود من البيئه هو ما يوجب أن يكون الشيء بيناً، وتكون الشبهه بينه، فيكون المعنى هو كل شيء لك حالاً، أى الأشياء كلها على الحليّه إلى أن يستبين فى حدّ نفسه، أو تقوم به البيئه، معنى حتى يتّضح بغيره. وذكروا بأن المقصود حتى يستبين بنفسه، هو العلم الوجدانى، فعندما تحصل حاله العلم الوجدانى بالشيء اعتبروه استبانة للشيء بنفسه، بينما يُراد بالبيئه أن يستبين الشيء بغيره. استبانة الشيء بغيره مع تحكيم هذا المعنى فى البيئه يكون من الصعب جداً أن نقول أن المراد بالبيئه هى خصوص البيئه الاصطلاحيه؛ لأنّ هذه قرينه فى داخل الروايه على أن المقصود ليس هو البيئه الاصطلاحيه، وإنما المقصود بالبيئه معنى آخر، وهو الشيء الذى يوجب صيروره شيئاً آخراً بيناً وواضحاً، وكل ما يوجب صيروره الشيء واضحاً وبيناً فهو بينه؛ فحينئذ يكون من الصعب جداً القول بأنه يختص بخصوص شهاده العدلين؛ بل يُراد به الأعم من شهاده العدلين ومن كل ما يوجب أن يكون الشيء بيناً وواضحاً، وهذا معناه أننا لا نقتصر على خصوص شهاده العدلين حتى نقول بأنّ هذا قرينه على الاختصاص بخصوص الشبهات الموضوعيه، وبناءً على هذا لا مانع من إطلاق الروايه وعمومها حتى للشبهات الحكميه.

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية / روايات الحليّيه

كان الكلام في روايه مسعده بن صدقه، وقلنا أنّ هناك إشكالاً كان في دلالتها من جهتين، وكلامنا في الجبهه الأولى.

الجبهه الأولى ترتبط بدعوى أنّ هذه الروايه لا- تشمل الشبهات الحكميه التي هي محل الكلام، وإنّما تختصّ بالشبهات الموضوعيه، وذكرت قرائن لاختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه، وذكرناها وكانت اربعة، ودخلنا في مناقشتها.

بالنسبه إلى القرينه الأولى: هي قرينه ذكر الأمثله والتطبيقات في الروايه، وأنّ كل هذه التطبيقات والأمثله هي من الشبهات الموضوعيه، وهذا يشكّل قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه.

وقلنا: أنّ هذه القرينه غير صالحه، باعتبار أنّه من الممكن افتراض أنّ أهميه الشبهات الموضوعيه، وكثير الابتلاء بها لدى المخاطب جعل الإمام(عليه السلام) يُمثّل فقط لهذه الكبرى الكليه الشامله للشبهه الحكميه والموضوعيه بأمثله لبعض مفردات هذه الكبرى، وهذا ليس فيه محذور. هذا كله مضافاً إلى أنّه لو التزمنا بأنّ الأمثله هي تطبيقات لتلك الكبرى المذكوره بقوله(عليه السلام): (كل شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام)، فإذا قلنا أنّها تطبيقات لهذه الكبرى؛ فحينئذٍ يأتي هذا الكلام من أنّها تصلح أنّ تكون قرينه على الاختصاص أو لا؟ وإلاّ سيأتى أنّ هذه الأمثله ليس تطبيقات لكبرى أصله الحل المستفاده من صدر الروايه، وإنّما هي أجنيبه عنها، هي تطبيقات للحليّيه المستفاده من قاعده اليد، أو للحليّيه المستفاده من الاستصحاب، وهذا غير محل الكلام، فالأمر يكون أوضح في أنّ هذه الأمثله لا- تصلح أنّ تكون قرينه على اختصاص صدر الروايه بخصوص الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ الأمثله أصلاً ليست أمثله لما ذكر في صدر الروايه، وإنّما يأتي الكلام السابق إذا كانت الأمثله أمثله لما ذكر في صدر الروايه، وحيث أنّ الأمثله كلّها من نوع الشبهات الموضوعيه، فيقال بأنّها قرينه على اختصاص الكبرى المذكوره في صدر الروايه بخصوص باب الشبهات الموضوعيه، وقد عرفت بأنّ هذا حتّى مع ذلك ليس تامّاً.

ص: ٢٦٠

وأما بالنسبه إلى القرينه الثانيه: وهي أنّ ذيل الروايه الذي يقول(حتّى يستبين لك ذلك، أو تقوم به البيّنه) فيه كلمه(البيّنه) وهذه الكلمه قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه، باعتبار أنّ جعل البيّنه غايه للحليّيه لا يكون إلّا في الموضوعات، باعتبار أنّ الحليّيه الثابته في الموضوعات لا- ترتفع إلّا- بيّنه، وهي شهاده عدلين، فيكون قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه.

وقلنا: أنّ الظاهر هو أنّه لا- يُراد بكلمه(البيّنه) في الروايه هو شهاده عدلين، أو نقول أنّ من المحتمل على الأقل أنّ المراد بالبيّنه ليس هو شهاده عدلين، وإنّما المراد بالبيّنه هو معناها اللغوي، ومعنى البيّنه لغه هو ما يكون موضّحاً لغيره ومبيّناً له، فيقال(قامت البيّنه على كذا) والمقصود بالبيّنه هو أنّها أوضحت كذا، وبيّنت كذا، فهي مبيّنه، يعنى تبين الغير، فتجعله بيّناً وواضحاً. فهناك

احتمال أن يكون المراد بالبينه في الروايه هو هذا المعنى اللغوي؛ وحينئذٍ لا- تصلح البيئه أن تكون قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه؛ لأن البيئه بمعناها اللغوي كما يصح جعلها غايه للحليه في الشبهات الموضوعيه، كذلك يصح جعلها غايه للحليه في الشبهات الحكميه. افترض أن خبر الثقة حجه في الشبهات الحكميه، فخير الثقة المعتبر يمكن جعله غايه للحليه في باب الشبهات الحكميه؛ لأنه حجه فيها، فإذا كان خبر الثقة حجه؛ فحينئذٍ يمكن جعل البيئه بمعناها اللغوي غايه للحليه مطلقاً، يعنى في الشبهات الموضوعيه وفي الشبهات الحكميه، والاختصاص المتوهم بالشبهات الموضوعيه مبنى على افتراض أن يكون المقصود بالبينه هو شهاده عدلين، فيقال أن الغايه في باب الأحكام ليست هي شهاده عدلين؛ بل الغايه هي حتى شهاده عدل واحد، وشهاده الثقة الواحد، فمن جعل الغايه البيئه بمعناها الاصطلاحى تكون قرينه على الاختصاص، بينما على احتمال أن يكون المراد هو البيئه بمعناها اللغوي، فالبيئه لا تكون قرينه على الاختصاص؛ لأن خبر الثقة المعتبر في باب الشبهات الحكميه يدخل في البيئه بمعناها اللغوي فيصح جعلها غايه.

ويتأكد هذا المطلب بما ذكرنا من أن مسأله إرادته شهادة عدلين من البيئه قد يقال بأن هذا اصطلاح خاص حادث لم يكن موجوداً في زمان صدور الروايه، مما يؤيد أن البيئه في الروايه هو المعنى اللغوي.

وناقشنا هذا الأخير بأنه لا يُستبعد أن هذا الاصطلاح استقر باعتبار كثره التداول والاستعمال. ثم تنزلنا وقلنا بأنه لا أقل من الاحتمال، أي احتمال أن المقصود بالبيئه في الروايه هو المعنى الاصطلاحى، وهذا مما يمنع من الاستدلال بالروايه على التعميم، ولو احتمال أن يكون المراد بالبيئه هو خصوص المعنى الاصطلاحى، يعنى شهاده عدلين، مما يجعل الكلام داخلاً في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينه على التقييد بخصوص الشبهات الموضوعيه، وبالتالي يمنع من انعقاد العموم والإطلاق.

لكن قلنا أخيراً بأن هناك ظهوراً في داخل الروايه يكون مقدماً على مسأله احتمال استقرار الاصطلاح، وهذا الظهور الذى في داخل الروايه هو المقابله بين الاستبانه وبين البيئه في قوله (عليه السلام): (حتى يستبين لك ذلك، أو تقوم به البيئه) فإذا فُسر هذا التقابل بأن الفرق بينهما هو أن المقصود بالاستبانه هو أن يستبين الشئ في حد نفسه، بينما المقصود بالبيئه هو أن يقوم شئ ويبين غير ذلك، بناءً على هذا التقابل يكون المقصود بالبيئه ليس المعنى الاصطلاحى، وإنما كل ما يكون مبيناً لغيره، فالشئ تارة يستبين بنفسه، وأخرى يستبين بغيره، سواء كان بشهاده عادلين، أو بخبر ثقه، أو غير ذلك مما يكون حججه ومعتبراً، يعتبر بياناً على الشئ، هذا مطلقاً؛ وحينئذٍ هذا يشكل ظهوراً في الروايه قد يمنع من الالتزام بأن البيئه استقر لها اصطلاح في خصوص شهاده العدلين، وليس المقصود باستقرار البيئه كاصطلاح في شهاده العدلين هو استقرارها في خصوص باب القضاء، وإنما المقصود هو أن البيئه في خصوص باب القضاء استعملت في شهاده العدلين، لكن هذا أوجد كثره تداول وكثره استعمال، البيئه عندما تطلق في خصوص شهاده العدلين ولو في غير باب القضاء، كما هو المتعارف حتى في كتب الفقهاء أيضاً، فعندما يذكرون البيئه يكون مقصودهم شهاده عدلين، لا في باب القضاء، وإنما سعه اصطلاح في شهاده عدلين. هذا ما يرتبط بالقرينتين الأولى والثانيه، وتبين عدم تماميه القرينتين.

أما القرينه الثالثه: وهى مسأله الحصر المستفاد من الروايه (والأشياء كلها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئه) حصر الرفع للحليه بالاستبانة، والمقصود بها العلم الوجدانى بالشىء، وقيام البيئه، هذا الحصر لا- يكون إلا- فى الشبهات الموضوعيه، فىكون قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه؛ لأنّ الرفع للحليه فى الشبهات الحكميه لا- يختص بخصوص الاستبانة، أى العلم، والبيئه، وإنّما الرفع للحليه فى باب الشبهه الحكميه قد يكون هو استصحاب الحرمة، أو خبر الثقة الواحد إذا قام على التحريم فأنّه يرفع الحليه الثابته فى الشبهه الحكميه.

إذن: الرفع للحليه فى باب الشبهه الحكميه لا ينحصر بالعلم والبيئه؛ بل هناك أمور أخرى ترفع الحليه الثابته فيها، بخلاف الشبهه الموضوعيه، فأنّ الرفع للحليه فى الشبهه الموضوعيه منحصر بالعلم والبيئه. وعليه: يكون هذا الحصر قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه.

هذه المسأله مهمه وهى لماذا يكون الرفع للحليه فى الشبهه الموضوعيه منحصر بالعلم والبيئه؟ وما هو الدليل على هذا الانحصار؟ إذا تمّ هذا المطلب؛ فحينئذٍ يصح أن يكون الحصر قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه؛ لأنّ الرفع فيها منحصر، بينما الرفع فى الشبهات الحكميه ليس منحصرًا بهذين الأمرين. لكنّ الكلام فى ما هو الدليل على أن الرفع للحليه فى باب الشبهات الموضوعيه منحصر بالعلم والبيئه؟

دعوى حصر الرفع للحليه فى الشبهات الموضوعيه بهذين الأمرين مبنيه على أن نلتزم بأن خبر الثقة الواحد ليس حجّه فى الموضوعات، ومبنيه على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه، فإذا بنينا على هذين الأمرين؛ فحينئذٍ قد تصح الدعوى؛ لأنّه يمكن أن يقال: أن الرفع للحليه فى الشبهات الموضوعيه منحصر بالعلم والبيئه؛ لأنّ الاستصحاب لا- يجرى _____ بحسب الفرض _____ وخبر الثقة الواحد ليس حجّه فى الموضوعات، فيمكن أن يدعى بأن الرفع للحليه فى الشبهات الموضوعيه منحصر بالعلم والبيئه، بخلاف الشبهات الحكميه فأنّ الرفع للحليه فيها لا ينحصر بذلك؛ لأنّ خبر الثقة الواحد _____ على الأقل _____ حجّه قطعاً فى الشبهات الحكميه، فلا ينحصر الرفع، فيجعل الحصر قرينه على اختصاص الروايه بخصوص الشبهات الموضوعيه. وأمّا إذا لم نلتزم بأن الاستصحاب لا- يجرى فى الشبهات الموضوعيه؛ بل يجرى فى الشبهات الموضوعيه وفى الشبهات الحكميه، وإذا لم نلتزم بأن خبر الثقة ليس حجّه فى الشبهات الموضوعيه؛ بل نلتزم بأن خبر الثقة الواحد حجّه فى الشبهات الموضوعيه؛ حينئذٍ بناءً على هذا، الحصر كما لا يصح فى الشبهات الحكميه، كذلك لا يصح فى الشبهات الموضوعيه؛ لنفس السبب الذى منعنا من ثبوت الحصر، وقلنا أن الحصر لا يثبت فى الشبهات الحكميه؛ لأنّ خبر الثقة الواحد حجّه، والاستصحاب حجّه فى الشبهات الحكميه، لنفس هذا السبب نمنع من ثبوت الحصر فى الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ خبر الثقة الواحد حجّه فى الموضوعات، والاستصحاب يجرى فى الشبهات الموضوعيه. فإذن: الحصر لا يصح فيهما؛ لأنّ الرفع للحليه فى كلٍ منهما ليس منحصرًا بالعلم والبيئه، وإنّما هناك رافع آخر، فلا يصح الحصر.

هذا كله إذا أردنا من البيّنه في الروايه المعنى الاصطلاحى الذى هو شهاده عدلين، وبناءً عليه لا يصح الحصر فيهما؛ لأنّ الروايه تقول (إلاّ بالبيّنه) ولا يوجد حصر بالبيّنه، لا في الشبهه الموضوعيه، ولا في الشبهه الحكميه، الرفع للحليّه فيهما لا ينحصر بشهاده عدلين، والعلم، فالحصر لا يصح فيهما. وأمّا إذا أردنا من البيّنه في الروايه المعنى اللّغوى كما تقدّم احتمالاه؛ فحينئذٍ يصح الحصر في كلّ منهما إذا أردنا من البيّنه المعنى اللّغوى الواسع الذى لا يختص بشهاده عدلين؛ بل يشمل كل ما يكون حجّه على الشىء، ويكون ميّناً له، ولو بالتعيّد، فالحصر كما يصح في الشبهات الموضوعيه، يصح أيضاً في الشبهات الحكميه، فيصح أن يقال أنّ الرفع للحليّه في الشبهات الحكميه منحصر بالعلم وبالبيّنه بمعناها اللّغوى؛ لأنّ خبر الثقة بيّنه بالمعنى اللّغوى، وكذلك يصح الحصر في الشبهات الموضوعيه بعد افتراض أنّ خبر الثقة حجّه في الشبهات الموضوعيه. إذن: على كل تقدير لا يمكن جعل الحصر في الروايه قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه، بناءً على أنّ خبر الثقة حجّه في الموضوعات، وأنّ الاستصحاب يجرى في الشبهات الموضوعيه، بناءً على هذا، سواء قلنا بأنّ المراد بالبيّنه هو المعنى الاصطلاحى، أو قلنا أنّ المراد بها المعنى اللّغوى، الحصر ليس قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه؛ لأنّه على أحد التقديرين لا يصح الحصر مطلقاً، وعلى التقدير الآخر يصح الحصر مطلقاً، فلا يمكن جعله قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه.

قد يقال فى مقابل ذلك: ليس المقصود من هذه القرينه هو الحصر مطلقاً، يعنى حصر الرفع للحليّه بالعلم والبيّنه مطلقاً، وإنّما المقصود به هو الحصر بالإضافة إلى الأمثله التى ذكرت فى الروايه، وفى الجواب كأنّه افترض أنّ حصر الرفع للحليّه بالأمرين بلحاظ جميع الشبهات؛ حينئذٍ ورد الاعتراض السابق بعدم الحصر، فإذا فسّرنا البيّنه بالمعنى الاصطلاحى فالحصر كما لا يصح فى الشبهات الحكميه أيضاً لا يصح فى الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ خبر الثقة الواحد حجّه والاستصحاب يجرى، وإذا فسّرنا البيّنه بالمعنى اللّغوى فيصح الحصر فيهما؛ لأنّ خبر الثقة حجّه فى الموضوعات؛ ولأنّ الاستصحاب يجرى فى الشبهات الموضوعيه، فلاحظ فيهما مطلق الشبهات الموضوعيه، هو يقول: ليس هذا هو المقصود بالقرينه، وإنّما المقصود بالقرينه الحصر بلحاظ الأمثله المذكوره فى الروايه والتى هى ثوب لعلّه سرق، وعبد لعلّه حر خُذع فيبع، وامرأه تحتك ولعلها اختك أو رضيعتك، هذه هى الأمثله، وفيها ينحصر الرفع للحليّه بالبيّنه والعلم؛ لأنّ الحليّه الثابته فى هذه الأمثله هى حليّه من نوع خاص كما سيأتى فى الاعتراض الثانى على أصل الاستدلال، أنّ الحليّه الثابته فى هذه الأمثله ليست هى حليّه مستفاده من أصله الحل، وإنّما هى حليّه ثابتة بقاعده اليد أو بالاستصحاب، فى باب الثوب والعبد هى حليّه ثابتة بقاعده اليد، وفى المرأه هى حليّه ثابتة باستصحاب عدم تحقق الرضاع بينه وبينها، أو عدم تحقق النسب بينه وبين هذه المرأه التى هى تحتة. فإذن: هى حليّه مستنده إلى قواعد وأصول، مستنده إلى اليد أو الاستصحاب، وليست مستنده إلى أصله الحل حتّى يقال أنّ الحليّه المستنده إلى أصله الحل بمعنى أصله الحل الثابته فى حاله الشك، هذه ترتفع بغير العلم والبيّنه حتّى فى الشبهات الموضوعيه، فترتفع بخبر الواحد، وبالاستصحاب، وإنّما الكلام فى الحليّه الثابته بقاعده اليد، هذه الحليّه الثابته بقاعده اليد لا ترتفع إلاّ بالعلم أو البيّنه، فهى لا ترتفع بخبر الثقة، ولا بالاستصحاب، وإنّما هى حليّه ثابتة بإماره، باليد، الكلام فى هذه الحليّه فى هذه الأمثله من الشبهات الموضوعيه وما كان من قبيلها الرفع لها منحصر بالعلم والبيّنه، بخلاف الشبهات الحكميه فالرفع لها غير منحصر، فيصح جعل الحصر قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه.

أقول: هذا الجواب لعله ينافي قول الروايه في ذيلها (والأشياء كلها على هذا) والظاهر أنه خروج عن نطاق الأمثله التي ذكرت في هذه الروايه، كل الأشياء على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئه، هذا لعله ينافي إدعاء أن الحصر في الروايه ناظر إلى خصوص الأمثله المذكوره، وبناءً على هذا؛ حينئذ يكون الإشكال على القرينيه تاماً، وهو أن القرينيه مبنيه على افتراض عدم حُجَّيْهِ خبر الثقه في الشبهات الموضوعيه، وعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيه، وهذا لا نقول به.

أما بالنسبه للقرينه الرابعه: وهى كلمه (بعينه) فقد تقدّم الكلام عنها سابقاً، وتبين أنها ليست تامه. ومن هنا يبدو _____ والله العالم _____ أنّ القرائن التي ذكرت ليست تامه لإثبات اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه، ومنه يظهر أنّ الحديث عام وشامل للشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه. هذا الإشكال الأول في الحديث من هذه الجبهه.

الإشكال الثانى: بقطع النظر عن أنّ الروايه مختصه بالشبهات الموضوعيه، أو عامه للشبهات الحكميه، الإشكال الثانى يتلخّص فى أنّ الأمثله التي ذكرت فى الروايه كلها الحليه فيها ليست مستنده إلى قاعده الحل، وإنّما مستنده إلى أصول وإمارات حاكمه على الأصول التي تجرى فى هذه الأمثله، وإلا لولا هذه الأصول الموضوعيه، والإمارات الحاكمه لما حكمنا بحليه هذه الأمثله استناداً إلى أصاله الحل، وإنّما حكمنا بالحليه فيها استناداً إلى تلك الأصول والإمارات، فى الثوب والعبد قلنا أنّ مستند الحليه هو اليد التي هى إماره على الملكيه وعدم السرقة، وهكذا العبد فاليد إماره على الملكيه، فالحليه مستنده إلى اليد، وهى إماره شرعاً، وفى المرأه التي يحتمل أنّها أخته أو رضيعته الحليه تكون مستنده إلى الاستصحاب، أى استصحاب عدم تحقق الرضاع بينه وبينها، واستصحاب عدم تحقق النسب، فهى حليه مستنده إلى الاستصحاب، أو حليه مستنده إلى اليد، هذه الحليه لا ربط لها بالحليه الثابته بأصاله الإباحه وأصاله البراءه التي هى محل كلامنا، هذه الأصول _____ اليد، واستصحاب عدم تحقق الرضاعه _____ لو لم تجرى فى المقام فرضاً، فلو أشتري رجل ثوب من السوق، واحتمل أنّ هذا الثوب مسروق، ولا تجرى فيه اليد، وبقطع النظر عن اليد وعن سائر الأصول الموضوعيه الحاكمه، ما هو الأصل فى المقام؟ تجرى أصاله الفساد فى الأموال المأخوذه بيع أو شراء أو نحوه، وإنّما يلتزم بالحليه اعتماداً على قاعده اليد، وهكذا فى مثال المرأه، لولا استصحاب عدم تحقق الرضاع، فالأصل هو الاحتياط فى الفروج، ولا نرجع إلى أصاله الإباحه، فالإباحه الثابته فى هذه الأمثله هى إباحه ليست مستنده إلى أصاله الإباحه ولا- إلى أصاله البراءه التي نتكلم فيها، وإنّما مستنده إلى أصول وقواعد أخرى، بحيث لولا تلك لما التزمنا بإباحتها. إذن: هى إباحه ليست مستنده إلى أصاله الإباحه، ومن هنا ينشأ الإشكال، أنّ صدر الروايه (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام، وذلك مثل الثوب....الروايه). هل هو ناظر إلى محل كلامنا، أو ناظر إلى حليه أخرى غير ثابته بأصاله الإباحه؟ فإذا لم نهتد إلى حل ورفع هذا التهافت الظاهري بين صدر الروايه وبين الأمثله المذكوره؛ حينئذ تكون الروايه مجمله، وإذا كانت الروايه مجمله لا نستطيع أن نتمسك بها لإثبات أصاله البراءه.

وبعبارة أخرى: هناك ما يشبه التنافي بين صدر الرواية وبين الأمثلة، فإذا بقينا نحن وصدر الرواية وتعاملنا معها كما تعاملنا مع الرواية الأخرى التي قلنا أنّها لا- أصل لها في الكتب الحديثية؛ حينئذٍ من الواضح أنّها ناظره إلى أصله الإباحه التي هي محل كلامنا، ويصح الاستدلال بها، فهو يثبت حليّه مشكوك الحرمة، ولا يفترض أكثر من هذا، فيكون ناظر إلى أصله الإباحه، هذا صدر الرواية. وعندما نأتى إلى الأمثلة، والمفروض أنّها أمثلة لما ذكر في صدر الرواية بقطع النظر عن اختصاصها بالشبهه الموضوعيه، حتى لو كانت مختصه بالشبهه الموضوعيه، هي أمثلة لما ذكر في صدر الرواية، بينما نجد أنّها ليست أمثلة لهذه الحليّه، وإنّما هي أمثلة مستنده إلى حليّه ثابتة بقواعد وإمارات لا علاقة لها بأصله الحليّه. هذا التنافي يحتاج إلى حل، وإذا لم نجد لها حلاً؛ حينئذٍ يصعب الاستدلال بهذه الرواية لإثبات أصله البراءه في محل الكلام كما هو المقصود في المقام.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه / روايات الحليّه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / البراءه الشرعيه / روايات الحليّه

كان الكلام في الإشكال الثاني على روايه مسعده بن صدقه، وكان حاصله أنّ الأمثلة التي ذكرت في الروايه ليست تطبيقات للكبرى الكليه المذكوره في صدرها؛ لأنّ ظاهر الكبرى الكليه أنّها عباره عن أصله الحل، بينما الحليّه في الأمثلة المذكوره فيها ليست مستنده إلى ذلك، وإنّما هي مستنده إلى حليات أخرى، حليه استصحابيه، أو حليّه ثابتة بقاعده اليد، أو حليّه ثابتة بإماريه سوق المسلمين، وأمثال هذه الأمور، وليس لها علاقة بأصله الحل؛ بل لو أغمضنا النظر عن هذه الإمارات والأصول من قبيل الاستصحاب واليد والسوق وأمثالها لما حكمنا بالحليّه في هذه الأمثلة استناداً إلى أصله الحل؛ بل كان المتعين هو الفساد وعدم ترتب الأثر، والحرمة. هذا هو الإشكال، أنّ الأمثلة ليست تطبيقات للقاعده الكليه المذكور في صدر الروايه.

ص: ٢٦٦

هناك عدّه محاولات لتجاوز هذا الإشكال، وهذه المحاولات تختلف، لكن كلّها تشترك في محاوله دفع الإشكال، لكن ليس بالضروره أنّ تنتهي كل هذه المحاولات إلى نتيجة صحّه الاستدلال بالروايه في محل الكلام، بعض هذه المحاولات ينتهي إلى هذه النتيجة، يعني كما يدفع الإشكال يثبت صحّه وإمكانيه الاستدلال بالروايه في محل الكلام، لكن البعض الآخر ليس هكذا، يعني يدفع الإشكال، لكنه ينتهي إلى نتيجة عدم صحّه الاستدلال بالروايه في محل الكلام.

المحاوله الأولى: هي ما نُقل عن المحقق العراقي (قدّس سرّه) في نهايه الأفكار (1)، وحاصل كلامه: أنّ هذا الإشكال الذي هو وجود تهاوت بين صدر الروايه وبين الأمثلة كتطبيق لتلك الكبرى، ناشئ من افتراض أنّ قوله (عليه السلام) في الروايه: (كل شيء هو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) هو في مقام إنشاء وجعل للحليّه بعنوان قاعده الحليّه، بعنوان أنّه مشكوك الحليّه، موضوعها عدم العلم بالحرمة من دون أنّ يؤخذ في الحليّه المجعوله أي قيد آخر سوى الشك في الحرمة فقط، والذي هو عباره عن أصله الحل، فالإشكال نشأ من أنّه إذا كان في صدر الروايه جعل هذه الحليّه بعنوان أصله الحليّه، فما معنى هذه الأمثلة؟ فهذه الأمثلة التي ذكرت في الروايه ليست تطبيقات لتلك الحليّه المجعوله في صدرها، لما قلناه من أنّ الحليّه في هذه الأمثلة ليست مستنده إلى أصله الحل، وإنّما مستنده إلى قواعد أخرى، وإلى حليات ثابتة بقاعده اليد، أو بالاستصحاب، فيرد هذا الإشكال حينئذٍ، وهو

أن هذه الأمثلة ليست تطبيقات لهذه الكبرى التي ذكرت في صدر الرواية. يقول: وأما إذا قلنا بأن صدر الرواية ليس هو إنشاء وجعل للحلية على موضوع فقط هو عدم العلم بالحرمة، يعني ليس إنشاء وجعل للحلية بعنوان أصله الحلية؛ بل هي ليست في مقام الإنشاء والجعل، وإنما صدر الرواية هو مجرد إخبار وحكاية عن حليّات متعدّدة بتعدّد مواضيعها، وتعدّد عناوينها، وهذه الحليّات المتعدّدة تشمل الحلية الثابتة بعنوان أصله الحلية، والحليّة الثابتة بالاستصحاب، والحليّة الثابتة بإماريه اليد، والحليّة الثابتة بإماريه سوق المسلمين، وقوله (عليه السلام): (كل شيءٍ) إخبار عن تلك الحليّات المتعدّدة المجعولة قبل ذلك، وليس في مقام الإنشاء، وإنما هو في مقام الحكاية والإخبار عن جعل متعدّدة، وحليّات متعدّدة بعناوين متعدّدة جمعها الإمام (عليه السلام) كلّها بقوله: (كل شيءٍ لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) هذا إشاره إلى الحليّة الاستصحابية، وإلى الحليّة الثابتة بإماريه اليد..... وهكذا؛ فحينئذٍ بناءً على هذا الكلام سوف يدخل في صدر الرواية كل حليّة تثبت في حال عدم العلم بالحرمة، سواء كانت بعنوان أصله الإباحه، أو بعنوان حليّة استصحابية، أو بعنوان إماريه اليد، أو بعنوان إماريه سوق المسلمين، كل حليّة ظاهرية مجعولة في حاله عدم العلم بالحرمة تدخل في هذه الكبرى الكلية، ولا داعي لتخصيص الكبرى الكلية بخصوص الحليّة بعنوان أصله الحليّة حتّى يُستشكل بأنّ هذه الأمثلة ليست تطبيقات لأصله الحليّة، وإنما كل هذه الحليّات تدخل في صدر الرواية، وصدر الرواية هو في مقام الإخبار عن كل هذه الحليّات، وبناءً على هذا يرتفع الإشكال؛ لأنّ صدر الرواية لا يختص بأصله الحليّة، وإنما هو يشمل كل الحليّات، وهذه الأمثلة تطبيقات للحليّات المتعدّدة المشار إليها في صدر الرواية، في واحدٍ منها حليّة ثابتة بالاستصحاب، وفي تطبيق آخر حليّة ثابتة بإماريه سوق المسلمين، وحليّة ثابتة بإماريه اليد..... وهكذا، فلا مشكله حينئذٍ؛ لأنّ المشكله إنّما تنشأ من افتراض أنّ صدر الرواية هو إنشاء للحليّة بعنوان أصله الإباحه، لكن إذا عمّمنا صدر الرواية لكل الحليّات وقلنا أنّ صدر الرواية ليس إنشاءً، وإنما هو إخبار عن حليّات متعدّدة بعناوين متعدّدة ولموضوعات متعدّدة، وقوله (عليه السلام): (كل شيءٍ لك حلال حتّى تعلم بحرّمته) ينطبق حتّى على الحليّة الثابتة بقاعده اليد، بالنتيجة أيضاً مقيدة بعدم العلم بالحرمة كأى حكم ظاهري، وينطبق على الحليّة الاستصحابية الثابتة بالاستصحاب؛ لأنها أيضاً مقيدة بعدم العلم بالحرمة. إذن: هي حليّات ظاهرية، فعبر عن هذه الحليّات الظاهرية بقوله: (كل شيءٍ لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام)، وهذه لا يريد بها خصوص الحليّة بعنوان أصله الإباحه، وإنما يريد بها مجموع هذه الحليّات الثابتة في هذه الموارد المتعدّدة وبالعناوين المتعدّدة، ثم ذكر تطبيقات لهذه الحليّات، وإن لم يستوعبها كلّها، إلاّ أنّه لا ضير في ذلك، المهم أنّ الأمثلة هي من باب التطبيق لما ذكر في صدر الرواية فيرتفع الإشكال.

ص: ٢٦٧

ولا يرد عليه: بأنه إذا كان المتكلم في صدر الرواية في مقام إنشاء هذه الحليات المتعدده؛ فحينئذ يتوجه هذا السؤال: ما معنى أن يجعل حليات متعدده، ومواضيع الحليات متعدده وليست متعدده، وموضوع الحليه في أصاله الإباحه هو فقط عدم العلم بالحرمه، بينما الموضوع في قاعده اليد ليس فقط عدم العلم بالحرمه، وإنما يُضاف إليه قيود أخرى، ومنها اليد، وفي سوق المسلمين يُضاف إليه قيد سوق المسلمين، وفي الاستصحاب يُضاف إليه قيد آخر، وهو وجود حاله سابقه، هذه قيود تدخل في موضوع الحليات المجعوله، فإذا كان في صدر الروايه في مقام جعل هذه الحليات المتعدده، فلا بد أن يجعلها على موضوعاتها، ولا معنى لأن يجعل هذه الحليات المتعدده على موضوع واحد وهو موضوع أصاله الحل، الذي هو عدم العلم بالحرمه؛ بل لا بد أن يشير إلى كل القيود الدخيله في موضوع الحليه الاستصحابيه، وأن يشير إلى كل القيود الدخيله في موضوع الحليه الثابته بقاعده اليد..... وهكذا. فإذا: ما معنى أن يجعل حليات متعدده ولا يشير إلى موضوعاتها المتعدده والمختلفه، وإنما يكتفى بموضوع الحليه الثابته في أصاله الإباحه ؟

لأنه يجاب: أن المحقق العراقي (قدس سرّه) ملتفت إلى هذا الإشكال، يقول هو ليس في مقام الجعل والإنشاء لحليات متعدده حتى يُقال أنه عندما يجعل الحليه الاستصحابيه لا بد أن يبين ما هو موضوعها، وما هي القيود المأخوذه في هذا الموضوع، كلا، هو ليس في هذا المقام، وإنما هو في مقام الحكايه، فيتخلص من الإشكال بهذا؛ لأنه في مقام الحكايه غير ملزم بأن يذكر الموضوعات المتعدده لكل هذه الحليات؛ لأنه ليس في مقام الجعل والإنشاء، وإنما في مقام الحكايه عن جعل متعدده، وحليات ثابتة بأدلتها سابقاً، هو يحكى عنها، فما هو الضير في أن يحكى عنها بعنوان (حليه مجعوله عند عدم العلم بالحرمه)، هذا حكايه عن تلك الحليات، وذكرنا أن تلك الحليات كلها تشترك في أنها كلها أحكام ظاهريه مقيده بعدم العلم بالحرمه، هو يحكى عنها، صحيح أن موضوعاتها تختلف، لكن هو ليس في مقام الإنشاء والجعل حتى يكون ملزم ببيان كل القيود المأخوذه في موضوعات هذه الحليات، وإنما هو في مقام الحكايه والإخبار عن جعل متعدده وحليات ثابتة بأدلتها، ويشير إليها، فلا ضير في أن يشير إليها بعنوان (كل شيء لك حلال حتى تعلم بحرمته). وقوله (لك حلال) ليس جعلاً وإنشاء حليه، وإنما هو إخبار بحليه. كما إذا قال _____ مثلاً. _____ (كل شيء يُشك في صحته يُحكم عليه بالصحة) في إشاره إلى قاعده الفراغ، وقاعده الصحة، مع اختلافهما في الموضوع، فموضوع قاعده الفراغ هو فعل المكلف نفسه، بينما موضوع قاعده الصحة هو فعل الغير، هو يريد أن يشير إلى الجامع بينهما، وهو أن الفعل الذي تشك في صحته محكوم بالصحة، فأخبر عنهما بهذا العنوان.

إذن: هو في مقام الحكايه عن حليّات متعدده، وإذا كان في مقام الحكايه عن حليّات متعدده؛ فحينئذ لا ضير، ويرتفع الإشكال؛ لأنّ الأمثله المذكوره هي تطبيقات لتلك الحليّات.

هذه المحاوله كما هو واضح كما ترفع الإشكال في صدر الروايه، لها دلالة أخرى وهي أنّ الأمثله المذكوره هي تطبيقات لما ذكر في صدر الروايه، فيرتفع الإشكال، وكذلك هو يصحّ الاستدلال بالروايه؛ لأنّه يرى بأنّ صدر الروايه فيه إشاره حتّى إلى أصله الحل التي نتكلم عنها، كما أنّ فيها إشاره إلى الحليّه الاستصحابيه والحليه الثابته بقاعده اليد أيضاً هو يحكى عن جعل للحليّه بعنوان أصله الحليّه، فتكون الروايه دالّه على أصله الحليّه في محل الكلام، وبناءً على تعميم الحديث الشريف للشبهات الحكميه والموضوعيه، فيصح الاستدلال بها في محل الكلام.

ما يمكن أن يُلاحظ على هذه المحاوله هو أمران:

الأمر الأول: حمل الروايه على الإخبار لا على الإنشاء هو خلاف القاعده، والظاهر أنّها في مقام الإنشاء لا في مقام الإخبار، ليس إخباراً عن حليه مجعوله سابقاً؛ بل الظاهر أنّه (عليه السلام) يتحدّث عن جعل حليّه بعنوان (عدم العلم بالحرمة) فهو في مقام الجعل والإنشاء، وحمل الروايه على الإخبار والحكايه فيه مخالفه للظاهر.

الأمر الثاني: أنّ الذي يُفهم من الروايه، وخصوصاً من قوله (عليه السلام) بعد أن أكمل بيان القاعده الكليّه: (وذلك مثل الثوب يكون عندك اشتريته من السوق....الروايه) يُفهم منها أنّ الإمام (عليه السلام) في مقام بيان قاعده كليّه وتطبيقات لهذه القاعده، لكن ذكر التطبيقات لتعليم المخاطب كيفيه تطبيق هذه الكبرى الكليّه على مواردّها، وهذا المعنى لا ينسجم مع ما يقوله المحقق العراقي (قدّس سرّه)؛ لأنّه بناءً على ما يقول المحقق العراقي (قدّس سرّه) الإمام (عليه السلام) ذكر جملة من الحليّات المتعدده لكن من دون أن يُعين المكلف على كيفيه تطبيقها على مواردّها وأمثلتها؛ لأنّه بحسب الفرض كما قلنا أنّ الإمام (عليه السلام) وإن حكى عن تلك الحليّات المتعدده، لكنّه لم يُبين ما هي شروطها، وما هي القيود المأخوذه في موضوعاتها، لم يبيّن القيود المأخوذه في الحليّه الاستصحابيه حتّى يتمكّن المكلف من تطبيق هذه القاعده على أمثلتها، وهكذا الحليّه الثابته بإماريه اليد، وإنّما في صدر الروايه اكتفى بذكر موضوع واحد، وقيد واحد وهو عدم العلم بالحرمة، والمخاطب سوف لن يستفيد من ذلك حتى يتمكّن من تطبيق الحليّه الاستصحابيه على مواردّها، أو تطبيق الحليّه المستنده إلى قاعده اليد على مواردّها، بينما الظاهر من الروايه، وخصوصاً من قوله (عليه السلام) (وذلك مثل الثوب يكون عندك اشتريته من السوق....الروايه) أنّ الإمام (عليه السلام) في مقام بيان كبرى كليّه وفي مقام ذكر بعض التطبيقات لإرشاد المكلف وتعليمه كيفيه تطبيق هذه الكبرى الكليه على مواردّها الأخرى. فعندما نقول بأنّ صدر الروايه ناظر إلى أصله الإباحه فقط هذا يكون مفهوماً، مع افتراض أنّ الأمثله التي يذكرها هي تطبيقات لأصله الإباحه؛ لأنّه ذكر أصله الإباحه وذكر ما هو المعبر فيها، وليس المعبر فيها سوى الشك في الحرمة وعدم العلم بها، يعنى لا- يعتبر في تطبيقات أصله الإباحه أكثر من عدم العلم بالحرمة، لا اليد معتبره، ولا سوق المسلمين معتبر، ولا الحاله السابقيه معتبره، فبإمكانه أن يطبق هذه الكبرى الكليه على موارد أخرى، مع التنزّل وافتراض أنّ الأمثله المذكوره هي تطبيقات لأصله الإباحه، لكن عندما يذكر إباحات متعدده من دون أن يحدّد ما هو المعبر في هذه الإباحات؛ فحينئذ لا يمكن للمكلف أن يطبق هذه الإباحات المذكوره في صدر الروايه على مواردّها ومصاديقها وأمثلتها.

ومن هنا يكون حمل الروايه على ما يقول المحقق العراقي (قدّس سرّه) فيه مخالفه للظاهر من هاتين الجهتين، أولاً من جهة حمل الروايه على الإخبار دون الإنشاء هو خلاف الظاهر، وقلنا أنّه لا يستطيع القول ببقاء الإنشاء على حاله؛ لأنّه حمله على إنشاء جعل متعده، وكما في الإشكال السابق وهو أنّه إذا كان في مقام إنشاء جعل متعده، وإنشاء حلّيات متعده فلا بدّ أن يذكر لكل حلّيه موضوعها، والقيود المعتمده في الموضوع، هو تخلص من هذا الإشكال بأنّ حمله على الحكايه والإخبار، فارتكب خلاف الظاهر من هذه الجهه، بينما على الرأى الذى يرى بأنّه في مقام الإنشاء، وإنشاء حلّيه خاصّه بعنوان (أصالة الإباحه) لا توجد مشكله؛ لأنّه بين موضوعها وبين القيود المعتمده فيها، وبإمكان المكلف أن يطبقها على مواردّها.

المحاوله الثانيه: ما ورد في الدراسات للسيد الخوئى (قدّس سرّه)، (١) وهكذا ذكر أيضاً فى المصباح، (٢) لكن عبارته فى الدراسات أدق، ذكر أنّ صدر الروايه (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام) فيه احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأوّل: أن نقول بأنّ المقصود بالحليه المجمعوله فى صدر الروايه هى الحلّيه الظاهريه المجمعوله بعنوان الشك فى الحرمه، التى يُعتبر عنها بإصالة الإباحه، فهى ناظره إلى أصالة الإباحه.

الاحتمال الثانى: أن يكون المقصود بالحليه فى صدر الروايه هى الحلّيه المجمعوله فى غير أصالة الإباحه، إشاره إلى الحلّيه الاستصحابيه، وإشاره إلى الحلّيه الثابته بقاعده اليد.... الخ.

الاحتمال الثالث: أن يكون المقصود بالحليه معناها اللغوى، بمعنى الإرسال وإطلاق العنان فى مقابل المنع والتقيد. (كل شيء لك حلال) يعنى كل شيء أنت مرسل العنان من ناحيته إلى أن تعلم أنّه حرام. بناءً على الاحتمال الثالث سوف تكون الروايه شامله لكل الحلّيات المتقدّمه بما فيها الحلّيه الثابته بعنوان أصالة الإباحه، فكما أنّ إطلاق العنان موجود فى سائر الحلّيات أيضاً موجود فى الحلّيه الثابته بعنوان أصالة الإباحه.

ص: ٢٧٠

١- (٢) دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٥١.

٢- (٣) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٧٥.

يقول (قدّس سرّه): أنّ الاستدلال بالروايه في محل الكلام مبنى على الاحتمال الأوّل والاحتمال الثالث، أمّا على الأوّل فواضح؛ لأنّه حملٌ للروايه على أصاله الإباحه التي هي مقصودنا في محل الكلام، فإذا كانت الروايه مطلقه تشمل الشبهات الموضوعيه، والشبهات الحكميه فيصح الاستدلال بها في محل الكلام؛ لأنّها ناظره إلى أصاله الإباحه بحسب الفرض. لكن هذا الاحتمال الأوّل بعيد؛ لأنّه يرد فيه الإشكال السابق، وهو أنّ الأمثله ليست تطبيقات لأصاله الإباحه، فاستبعد الاحتمال الأوّل، فيدور الأمر بين الاحتمالين الثاني والثالث، وهو يرجح الاحتمال الثاني، وهو أنّ يكون صدر الروايه ناظرًا إلى الحلّيه الثابته بغير أصاله الإباحه، على الاحتمال الثالث الذي يثبت به أنّ صدر الروايه ناظر إلى جميع الحلّيات بما فيها الحلّيه الثابته بأصاله الإباحه، يرجحه لما تقدّم سابقًا وذكرناه في بحث شمول الحديث للشبهه الحكميه أو عدم شموله، وهو مسأله حصر الرفع للحليه بالعلم والبيّنه، كما جعل هذه قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه بدعوى أنّ الرفع للحليه في الشبهات الحكميه لا ينحصر في العلم والبيّنه، وإنّما ينحصر في العلم والبيّنه في الشبهات الموضوعيه، فجعله قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه، هنا أيضاً تمسّكك بالحصر المذكور في الحديث وجعله قرينه على أنّ المراد بالحليه في صدر الروايه هو الحلّيه الثابته بغير أصاله الإباحه بنفس البيان؛ لأنّ الحلّيه الثابته بغير أصاله الإباحه يصح فيها الحصر، الحلّيه الثابته بالاستصحاب، والثابته بإماريه اليد، والثابته بسوق المسلمين هي حلّيات ينحصر الرفع لها بالعلم أو البيّنه، وأمّا الحلّيه الثابته بأصاله الإباحه فلها رافع آخر غير العلم والبيّنه، الحلّيه الثابته بعنوان مشكوك الحرمة يرفعها الاستصحاب وخبر الثقة وغيره، فنستفيد من الحصر أنّ الحلّيه الثابته في صدر الروايه هي حلّيه من نوع خاص، حلّيه لا ترتفع إلاّ بالعلم أو البيّنه، وهذه الحلّيه التي لا ترتفع إلاّ بالعلم أو البيّنه هي عباره عن الحلّيه الثابته بغير أصاله الحل؛ لأنّ الحلّيه الثابته بأصاله الحل ترتفع بأمرٍ أخرى غير العلم والبيّنه، فجعل هذه قرينه على ترجيح الاحتمال الثاني على الاحتمال الثالث، وبالنتيجه حكم بأنّ الروايه أجنيبه عن محل الكلام. هو حل الإشكال، وأنّه لا توجد مشكله في الأمثله، يعنى أنّ الأمثله تطبيقات للحليه الاستصحاويه والحليه بقاعده اليد، فهو حل الإشكال الذي هو التهافت بين صدر الروايه وبين الأمثله بناءً على اختصاص صدر الروايه بالحليه الثابته بغير أصاله الإباحه، فتكون الأمثله تطبيقات حقيقيه لتلك الحلّيات، لكنّه لم ينتهى إلى نتيجه صحّه الاستدلال بالروايه، وإنّما انتهى إلى نتيجه أنّه لا يصح الاستدلال بالروايه في محل الكلام؛ لأنّها ليس فيها نظر إلى أصاله الإباحه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / البراءة الشرعية / روايات الحليّيه

ذكرنا في الدرس السابق المحاولة الثانيه لتجاوز الإشكال الثاني على الاستدلال بروايه مسعده بن صدقه، وهي محاوله السيد الخوئي (قدّس سرّه)، وكان حاصلها هو: محاوله دفع الإشكال بافتراض أنّ صدر الروايه ناظر إلى الحليّيات الأخرى ما عدا الحليّيه الثابته بأصالة الحل، فينحل الإشكال؛ لأنّ الأمثله تكون تطبيقات لتلك الحليّيات، فيرتفع إشكال التهافت بين صدر الروايه وبين الأمثله، لكن لا يصح الاستدلال بالروايه؛ لأنّها أجنبيه عن أصاله الإباحه.

هناك بحث تقدّم في الروايه السابقه، في بحث أنّها مختصه بالشبهات الموضوعيه، أو أنّها شامله للشبهات الحكميه، هناك أيضاً ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) أنّ من جمله قرائن الاختصاص بالشبهات الموضوعيه هو مسأله الحصر المستفاد من قوله (حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنه)، باعتبار أنّ الحصر لا- يصح في الشبهات الحكميه؛ لأنّ الرفع فيها لا ينحصر بالعلم والبيّنه، ويمكن أنّ تُرفع الحليّيه بالاستصحاب، وبخبر الثقة أيضاً، بينما الرفع للحليّيه في الشبهات الموضوعيه منحصر في العلم والبيّنه، فيكون هذا قرينه على الاختصاص. نحن هنا قلنا بأنّه إذا كان المقصود بالحصر هو مطلق الشبهات الموضوعيه من دون أنّ نتقيّد بخصوص الأمثله المذكوره في الروايه، فمن الواضح أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّنا لا نستطيع أنّ نقول أنّ الرفع في مطلق الشبهات الموضوعيه منحصر بالعلم والبيّنه، وإنّما يكون حالها حال الشبهات الحكميه، فكما أنّ الرفع للحليّيه في الشبهات الحكميه لا ينحصر بالعلم والبيّنه، فكذلك الرفع للحليّيه في الشبهه الموضوعيه لا ينحصر بهما، فخير الثقة رافع للحليّيه فيها، وهو حجّه، وهو (قدّس سرّه) يقول بحجّيته في الموضوعات، فلا- ينحصر الرفع، والاستصحاب أيضاً يرفع الحليّيه الثابته في الشبهات الموضوعيه، فلا يصح الحصر في كلتا الشبهتين، هو بحسب نظره أنّ الحصر غير ملحوظ فيه جميع الشبهات الموضوعيه حتى يقال بعدم انحصار الرفع للحليّيه في الشبهات الموضوعيه بالأمرين، وإنّما الملحوظ بالحصر والمقصود به هو الأمثله المذكوره في الروايه، وهو يقول بأنّ رافع الحليّيه في هذه الأمثله المذكوره في الروايه منحصر بالعلم، أو البيّنه؛ لأنّها حليّيه مستنده إلى دليل، يعنى مستنده إلى قاعده اليد، وإلى إماريه سوق المسلمين، وإلى الاستصحاب الذي جعله الشارع حجّه. إذن: هي حليّيه مستنده إلى هذه الأشياء، وهذه الحليّيه المستنده إلى هذه الإمارات والأصول لا- يُرفع اليد عنها إلا بالعلم أو البيّنه، بخلاف الحليّيه في الشبهات الحكميه، فإنّها تُرفع اليد عنها بالاستصحاب وبخبر الثقة الواحد وغير ذلك.

ص: ٢٧٢

نحن هنا قلنا: يبدو أنّ القضية ليست هكذا، هذا خلاف ظاهر الروايه، فالروايه بعد أنّ تذكر الأمثله تقول: (والأشياء كلّها على هذا) والظاهر أنّ هذا تعميم لما عدا الأمثله، وهذا معناه أنّ الذي ذكر في الحصر، وقد ذكر في ذيل الروايه، عامّ ولا يختصّ بخصوص الأمثله المذكوره في الروايه، وبناءً على هذا يثبت الكلام السابق، ويكون هو الرد على القرينه التي ذكرها هناك، والرد هو أنّه لا يوجد هناك اختصاص، ولا يوجد حصر، ورافع الحليّيه كما لا ينحصر في الشبهه الحكميه بهذين الأمرين، فكذلك هو لا ينحصر في الشبهه الموضوعيه بهما حتّى يكون الحصر قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه.

الآن نأتى إلى محل الكلام: السيد الخوئي (قدس سرّه) أيضاً أستدل بالحصر فى محل الكلام، أى جعل الحصر قرينه أيضاً على أن الحلّيه الموجوده فى صدر الروايه هى حلّيه غير ثابتة بأصالة الحل، وإنّما هى حلّيه مستنده إلى تلك الأمور الأخرى من الاستصحاب، أو قاعد اليد، أو سوق المسلمين وما شاكلها، فجعل الحصر قرينه على ذلك؛ لأنّ الحلّيه المستنده إلى سوق المسلمين، أو إلى اليد، أو إلى الاستصحاب لا رافع لها إلاّ العلم أو البيّنه، بينما الحلّيه المستنده إلى أصالة الحل يمكن أن تُرفع بأمرٍ آخرى غير العلم والبيّنه، كالاستصحاب، فأنّه مقدّم على أصالة الإباحه، وتُرفع بخبر الثقة الواحد؛ لأنّها حلّيه ثابتة بأصالة الحل، فرافعها لا ينحصر بالعلم والبيّنه، بخلاف الحلّيه الثابته بقاعده اليد، فأنّها لا تُرفع اليد عنها إلاّ بالعلم أو البيّنه، أو الحلّيه الثابته بسوق المسلمين، فهى أيضاً لا تُرفع اليد عنها إلاّ بذلك. فالحصر يصح فى حلّيه من هذا القبيل، ولا يصح فى مطلق الحلّيه؛ لأنّ الحلّيه الثابته بأصالة الإباحه لا ينحصر الرافع لها بخصوص هذين الأمرين. هذا ما يقوله هو (قدس سرّه) ويستدل به فى محل الكلام. وما نقوله نحن هو نفس كلامنا السابق من أن الحصر فى الروايه ليس بلحاظ خصوص الأمثله، وإنّما هو بلحاظ مطلق الشبهات، فإذا فرضنا ذلك؛ فحينئذٍ يصح الحصر بلحاظ جميع الحلّيات بما فيها الحلّيه الثابته بأصالة الحل، إذا أريد بالبيّنه معناها اللّغوى، كما هو الصحيح، وكما اعترف به السيد الخوئي (قدس سرّه)؛ لأنّ كل شىء يرفع الحلّيه الثابته بأصالة الإباحه لابد أن يكون حجّه ومعتبراً، وإلاّ ما معنى أن تُرفع اليد عن حلّيه ثابتة بأصلٍ شرعى من دون أن يكون هناك دليل وحجّه وأمر معتبر؟ إذن: لابد أن يكون رافع الحلّيه معتبراً، فترفع اليد عنه بخبر الثقة، هذا بيّنه لغّه، أو ترفع اليد عنه بالاستصحاب، أيضاً هذا بيّنه لغّه، إذا أريد بالبيّنه معناها اللّغوى العام؛ حينئذٍ يصح الحصر بلحاظ الحلّيه الثابته بالاستصحاب، والحلّيه الثابته بسوق المسلمين، وباليد، كما يصح أيضاً بلحاظ الحلّيه الثابته بأصالة الإباحه؛ لأنّه يصح أن يقال: لا ترفع يدك عن هذه الحلّيه، إلاّ أن يثبت عندك بعلم أو بيّنه، ويكون المقصود بالبيّنه هو الحجّه الشرعيه، يعنى ما يكون معتبراً؛ فحينئذٍ يصح الحصر حتّى بالنسبه للحلّيه الثابته بأصالة الإباحه؛ وحينئذٍ لا يكون الحصر قرينه على اختصاص الحلّيه فى صدر الروايه بخصوص الحلّيه الثابته بغير أصالة الإباحه؛ لأنّ الحصر بناءً على تفسير البيّنه بما يقابل العلم، أى بما يكون معتبراً؛ حينئذٍ يكون الحصر صحيحاً حتّى بالنسبه للحلّيه الثابته بأصالة الإباحه، فلا يكون قرينه على اختصاص الحلّيه فى صدر الروايه بغير ذلك، كما هو المقصود بالمحاوله.

المحاولة الثالثة: ما هو موجود في كلماتهم، وهو أن تُحمل الأمثلة على التنظير، لا على التطبيق، فيُحلّ الإشكال. يعنى أن نقول بأن قول الإمام (عليه السلام): (وذلك مثل الثوب يكون عند ولعله سرقه... الروايه) محمول على التنظير، وليس تطبيقاً، فهو (عليه السلام) ليس بصدد تطبيق الكبرى الكليه المذكوره في صدر الروايه على هذه الأمثلة حتى يرد الإشكال السابق، وإنما هو تنظير، كأنه يقول لدينا حلّيات كثيره، والحلّيه التي ذكرتها في صدر الروايه هي نظير الحلّيه الثابته بقاعده اليد، ونظير الحلّيه الثابته بالاستصحاب، وبسوق المسلمين... وهكذا. فإذا حملنا الروايه على التنظير؛ فحينئذ يرتفع الإشكال، ويصح الاستدلال بالروايه في محل الكلام؛ لأننا بناءً على هذا نكون قد حافظنا على ظهور صدر الروايه في أصله الإباحه التي تنفع في محل الكلام، فنستدل بها على البراءه في الشبهات الحكميه بناءً على عمومها للشبهات الحكميه.

إذن: هذه المحاولة تدفع الإشكال؛ لأنّ الإشكال إنّما نشأ من تخيل أنّ هذه الأمثلة هي تطبيقات للكبرى، في حين هي ليست تطبيقات للكبرى، وإنما هي تنظير، فيرتفع الإشكال، ويصح الاستدلال بالروايه في محل الكلام؛ لأنّ صدر الروايه ناظر إلى أصله الحل.

أجيب عن هذه المحاولة: بأنّها خلاف الظاهر؛ لأنّ ظاهر الروايه هو التطبيق، ولو أريد التنظير، فالمناسب أن تُنظر حلّيه بحلّيه، فيقال أنّ هذه الحلّيه هي نظير هذه الحلّيه الموجوده هنا، أي أنّ الحلّيه الثابته بأصله الإباحه هي نظير الحلّيه الثابته بقاعده اليد، وليس تنظير حلّيه بمصاديق لحلّيه أخرى كما هو ظاهر الروايه، فأنّه (عليه السلام) ذكر تطبيقات لحلّيه ثابته بقاعده اليد، فكأنّه يُنظر الحلّيه الثابته بأصله الحلّيه ببعض تطبيقات حلّيه أخرى، وهذا خلاف الظاهر.

المحاولة الرابعه: دعوى أنّ الروايه ناظره إلى مرحله البقاء، لا إلى مرحله الحدوث، بمعنى أنّ الروايه تريد أن تقول: إذا ثبتت لك الحلّيه بأى قاعده من القواعد التي تقتضى ثبوت الحلّيه، فهذه الحلّيه الثابته بتلك القاعده باقيه ومستمره ولا يجوز لك أن ترفع اليد عنها، إلا إذا استبان لك غير ذلك، أو قامت البيّنه على خلافه.

إذن: الروايه ناظره إلى مرحله البقاء، لا أنّها تريد أن تؤسس حليّه جديده، وإنّما تفترض حليّه ثابتة سابقاً، والروايه التي هي محل الكلام تقول: أنّ الحليّه الثابته بقاعده تبقى، فلا ترفع اليد عنها لشبهه، أو تخيل، أو شك، إلا في إحدى حالتين، إمّا علم، أو بينه. فإذا فسرنا الروايه بهذا التفسير، وقبلناه؛ فحينئذ يندفع الإشكال؛ لأنّ الروايه تقول: إذا ثبتت عندك الحليّه _____ مثلاً _____ بقاعده اليد، فهذه الحليّه باقيه، ولا ترفع اليد عنها إلا بعلم أو بينه، والأمثله هي تطبيقات لتلك القواعد التي افترض أنّ الروايه تفترض ثبوت الحليّه بها في مرحله سابقه على هذا الحديث، وبقطع النظر عنه، وتلك القواعد التي تثبت بها الحليّه بقطع النظر عن هذا الحديث هي حليّه ثابتة بقاعده اليد، وحليّه ثابتة بسوق المسلمين، وحليّه ثابتة بالاستصحاب، فمثل بهذه الحليّات، فتكون الأمثله تطبيقاً لا مشكله فيه، وصدر الروايه ليس ناظراً إلى إنشاء وجعل حجّيه ابتداءً بعنوان (مشكوك الحليّه) حتّى يرد إشكال أنّ هذه الأمثله ليست تطبيقات لذلك، وإنّما هي عباره عن حكم ببقاء الحليّه، وأنّه لا ينبغي رفع اليد عنها إلا في حاله العلم أو البينه.

إذن: هذه المحاوله ترفع الإشكال؛ لأنّ الأمثله تطبيقات لتلك الحليّات، ولكنّها لا تقتضى صحّه الاستدلال بالروايه؛ لأنّها سوف تكون اجنبيه عن محل الكلام، فهي ليست ناظره إلى جعل حليّه ابتدائية بعنوان (أصالة الحليّه) وبمعنا (مشكوك الحليّه) كي نستدل بها في محل الكلام، وإنّما هي ناظره إلى حليّات أخرى ثابتة بشروطها، ولها موضوعات خاصه بها، ووظيفتها فقط أنّها تبين أنّ هذه الحليّات باقيه ومستمره إلا في تحقق إحدى الحالتين، إمّا العلم أو البينه، فتكون اجنبيه عن محل الكلام.

وقد يُستدل على هذه المحاوله بنفس قوله (عليه السلام): (كل شيء هو لك حلال)، فتارةً نفترض أنّ خبر (كل شيء) هو (حلال)، وتارةً أخرى نفترض أنّ خبرها هو جمله (هو لك حلال). فإذا قلنا أنّ الخبر هو كلمه (حلال) فتكون جمله (هو لك) أشبه بصفه لـ (شيء)، وهذا يكون قرينه على هذه المحاوله؛ لأنّه يقول (كل شيء هو لك)، أي الشيء الموصوف بأنّه لك، يعني هذا الشيء الذي ثبت أنّه لك سابقاً وأنّه حلال لك، هو حلال، فلا بدّ من حمل (حلال) على أنّه باقٍ على حليّته إلى أنّ يحصل العلم أو البينه، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الخبر هو جمله (هو لك)؛ فحينئذ لا يكون فيها ظهور بأنّ الخبر يكون ناظراً إلى مرحله البقاء، وإنّما يكون حكم بالحليّه ابتداءً. فإذا قرأناها بالشكل الأول؛ فحينئذ تكون ظاهره في هذه المحاوله، وأمّا إذا قرأناها بالشكل الثاني، فحينئذ لا تكون ظاهره، لكن هذا كمحاوله للتخلّص من الإشكال السابق بأنّ نحمل الروايه على أنّها ناظره إلى مرحله البقاء، وليست ناظره إلى تأسيس حليّه جديده، أو الحكم بالحليّه ابتداءً.

ويُلاحظ على هذه المحاولة: أنها أيضاً مخالفة للظاهر؛ لأنها تستلزم تقييد موضوع القضييه تقييداً لا قرينه عليه، ومخالفاً للظاهر، فإنه تفترض تقييد كلمه الشيء بأنه ليس مطلق الشيء، وإنما الشيء الذي ثبتت حلّيته سابقاً. بالإضافة إلى أنه بناءً على هذا الكلام أيضاً، لا بدّ أن لا- نحمل كلمه (حلال) على الحلّيه، وإنما نحملها على بقاء الحلّيه الثابته سابقاً، وهذا من دون وجود قرينه عليه يكون خلافاً للظاهر.

ومن جهه أخرى: الشارع أساساً ليس بحاجة إلى أن يُبين ذلك، فتلك القواعد التي ثبتت بها الحلّيه هي تتكفّل بقاء هذه الحلّيه إلى أن يرفعها الرفع، أي قاعده من تلك القواعد _____ اليد، أو سوق المسلمين، أو الاستصحاب _____ عندما تثبت الحلّيه، فأنها تتكفّل ببقائها إلى أن يُعلم بالحرمة، فهل هناك حاجه إلى أن يتصدّى الشارع بهذا البيان لبيان أنّ الحلّيه الثابته بقاعده اليد باقيه، ولا- ينبغى رفع اليد عنها إلا- بعلم أو بينه، خصوصاً بناءً على أنّ المقصود بالبينه هي الحجّه، والأمر المعبر، والبقاء تتكفّل به أدلّه تلك القواعد نفسها، فالاستصحاب يثبت الحلّيه ما دمت لا تعلم بالحرام، فتصدّى الشارع لبيان هذا المطلب هو خلاف الظاهر، بخلاف ما إذا قلنا أنّها ناظره إلى الحلّيه الابتدائيه، وإلى تأسيس حلّيه بعنوان (ما لم تُعلم حرمة) هذا يحتاج إلى بيان وتصدّى من قبل الشارع.

ومن جهه ثالثه: أنه جعل الأمثله المذكوره في الروايه تطبيقات لتلك الحلّيات التي فُرض وجودها بقطع النظر عن الروايه، وهذا أيضاً خلافاً للظاهر، بناءً على هذه المحاولة؛ حينئذٍ الأمثله المذكوره تكون تطبيقات حتّى نتخلص من الإشكال، والمحاولة سيقّت لغرض دفع الإشكال السابق الذي يقول بأنّ هذه الأمثله ليست تطبيقات لصدر الروايه، فتقول المحاولة: بأنّ صدر الروايه ليس ناظراً إلى تأسيس حلّيه جديده بعنوان (أصالة الإباحه) كي يرد الإشكال، وإنما صدر الروايه ناظر إلى مرحله البقاء، هذه الأمثله إذا جعلناها تطبيقات للحكم البقائى للحلّيه، فهي خلافاً للظاهر. كما أنّ جعلها تطبيقات لتلك الحلّيات المفترضه في الحديث والثابته بقطع النظر عن الحديث، هذا أيضاً خلافاً للظاهر، فالظاهر أنّها تطبيقات لصدر الروايه، وليست تطبيقات لحلّيات مفترضه بقطع النظر عن صدر الروايه، وبقطع النظر عن نفس الروايه، هذا أيضاً فيه خلافاً للظاهر من هذه الجهه.

هذه أربع محاولات، يبدو منها أنّ كلها لا تخلوا من مخالفه للظاهر، إذا كان المبرر لارتكاب هذه المخالفه للظاهر هو أنّنا لا بدّ أنّ ندفع الإشكال ونتوصّل إلى صيغه لدفع الإشكال، بحيث يُتخذ هذا كمبرر لمخالفه الظاهر، إذا كان الأمر كذلك، لعلّ أقرب المحاولات، وأقلها مخالفه للظاهر هو المحاولة الثالثة، وهي المتداوله في كلماتهم، وهي مسأله التنظير، باعتبار أنّه ليس فيها مخالفه للظاهر إلّا مسأله كيف أنّه يُنظر حلّه ثابتة بأصالة الحل بتطبيقات حلّه أخرى؟ وهذه المسأله يمكن تجاوزها بأنّه ليس المقصود بهذه التطبيقات هو تنظيرها كتطبيقات بالحلّيه المذكوره في صدر الروايه، وإنّما المقصود هو الحلّيه الثابته بها، وكأنّ الإمام(عليه السلام) يقول: أنّ هذه الحلّيه الثابته بأصالة الإباحه لها نظائر، وذلك مثل الثوب الذي تشتريه من السوق ولعله سرقه، يعني مثل الحلّيه الثابته في هذه الحاله استناداً إلى قاعده اليد، ومثل الحلّيه الثابته في المرأه تحتك ولعلّها رضيعتك، المستنده إلى استصحاب عدم تحقق الرضاع بينه وبينها، يمكن أن يقال: أنّ هذا تنظير حلّيه بحلّيه، واقتصار الروايه على ذكر أمثله كلّها ليست الحلّيه مستنده فيها إلى أصالة الحل، لعله يكون مؤشراً على هذا أيضاً، هو لم يذكر مثلاً وتطبيقاً لحلّيه ثابتة بأصالة الحل، وإنّما كلّها تطبيقات لحلّيات ثابتة بغير أصالة الحل، وتنظير التطبيق بالحلّيه ليس فيه مشكله، فالمقصود به الحلّيه، يعني هذه الحلّيه مثل هذه الحلّيه، وهذا تعبير عرفي متداول، وليس فيه مخالفه للظاهر، وأهم شيء هو مسأله أنّ الظهور الأوّلى للروايه هو أنّ الأمثله تطبيقات لما ذُكر في صدر الروايه، ومن هنا نشأ الإشكال، فإذا دفعنا هذا، وقلنا أنّ القضيّه تنظير، وخصوصاً بعد أنّ يقول: (وهذا مثل الثوب... الخ)، فيكون تنظير حلّيه بحلّيه. أقل المحاولات مخالفه للظاهر هي هذه المحاولة الأخيره.

هذا ما يمكن أن يقال بالنسبة إلى روايات الحل، وبذلك نختم الكلام عن روايات الحل، وننتقل إلى روايه أخرى.

الأصول العمليه / أدلّه البراءه الشرعيه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / أدلّه البراءه الشرعيه / الاستصحاب

إلى هنا تمّ الكلام عن الروايات المستدلّ بها على البراءه، وهناك روايات أخرى ذُكرت في كلماتهم استُدلّ بها على البراءه، لكن أعرضنا عن ذكرها لوضوح الحال فيها ممّا ذكرناه في الروايات السابقه؛ ولذا ننتقل إلى دليلٍ آخر من أدلّه البراءه، وهو الاستصحاب.

الكلام يقع في أنّه هل يمكن الاستدلال بالاستصحاب على البراءه، أو لا؟

استُدلّ على البراءه بالاستصحاب، ويمكن فرض الاستصحاب بأنحاءٍ ثلاثه:

النحو الأول: إجرائه بلحاظ ما قبل الشريعه.

النحو الثاني: إجرائه بلحاظ ما قبل البلوغ.

النحو الثالث: إجرائه بلحاظ ما قبل تحقّق موضوع التكليف، وشرائط التكليف الخاصّه.

أمّا في النحو الأوّل فيلاحظ الأحكام الشرعيه، والجعل للحكم الشرعي، وبأى شيء فسّيرنا هذا الجعل هو دائماً أمر وجودي مسبق بالعدم، فعندما نشك في تكليفٍ؛ حينئذٍ نلتفت إلى ذاك الزمان الذي كان فيه معدوماً، إلى ذلك الزمان الذي لم يُجعل فيه هذا التكليف قطعاً، وإنّما على تقدير أن يُجعل جُعل بعد ذلك؛ لأنّه أمر حادث مسبق بالعدم، وهذا معنى أنّ هناك زماناً لم يكن فيه الجعل، أي لم يكن فيه جعل لهذا التكليف، فنشك بعد ذلك هل صار جعلٌ لهذا التكليف، أو لا؟ لم يحدث جعل لهذا التكليف، فنستصحب عدم جعل هذا التكليف. فعندما نشك _____ مثلاً _____ في حرمه أكل لحم الأرنب، نقول: نحن لدينا يقين بعدم جعل هذه الحرمة في زمان ما، ولدينا شك في أنّه هل انقلب هذا العدم إلى وجود، أي جُعلت حرمة لأكل لحم الأرنب، أو لا؟ فنستصحب عدم الجعل، وهذا يثبت عدم وجود جعلٍ لهذه الحرمة، وبالتالي يثبت لنا البراءه والتأمين من ناحيه العقاب.

ص: ٢٧٨

أمّا في النحو الثاني فلا يكون ناظراً إلى مرحله الجعل كما في النحو الأوّل، وإنّما يكون ناظراً إلى مرحله المجعول وفعليه الحكم؛ لأنّ فعلية الحكم تكون بفعليه موضوعه وبتحقق موضوعه، بخلاف الجعل، فإنّه لا يتوقف على فعلية الموضوع وتحقّقه؛ بل الجعل يصح حتّى بافتراض الموضوع، وإن لم يتحقق في الخارج، فأن افتراض الموضوع يكفي لتصحيح الجعل؛ ولذا الموضوع في ذاك الزمان غير متحقق، ولكن في مرتبه الجعل من الممكن افتراض تحقق الجعل من دون تحقّق الموضوع؛ لأنّ الجعل يتقوم

بافتراض الموضوع لا بتحقيقه، بخلاف فعلية التكليف الذى يُعبر عنه بالمجوعول، فإنها متقومه بتحقيق الموضوع خارجاً. هذا النحو الثانى ينظر إلى فتره ما قبل البلوغ بلحاظ المجوعول، أى بلحاظ فعلية التكليف، فيقول: أنت تشك فى حرمه أكل لحم الأرنب، أنت قبل البلوغ قطعاً لم يكن التكليف فعلياً فى حقك، ولديك شك بعد البلوغ هل صار فعلياً أو لا؟ فتستصحب عدم المجوعول المتيقن فى زمان ما قبل البلوغ؛ لأنّه فى زمان ما قبل البلوغ هناك يقين بعدم فعلية هذا التكليف، هل صار فعلياً بعد البلوغ؟ نستصحب عدم المجوعول، أى عدم فعلية التكليف، حتى بعد البلوغ ليس فعلياً، وهذا ينفع فى إثبات التأمين من ناحيه العقاب.

أمّا فى النحو الثالث، فلا- نلتفت إلى البلوغ، والشرائط العامه فى التكليف، وإنما نلتفت إلى الشروط الخاصه فى التكليف؛ لأنّ التكليف قبل استكمال شرائطه الخاصه أيضاً لا يكون فعلياً، كما فى التكليف قبل استكمال شرائطه العامه لا يكون فعلياً، فيكون هناك زمان يُتيقن فيه قبل تحقق شرط من شروط التكليف العامه، بعدم فعلية التكليف، فيستصحب ذلك عدم المتيقن سابقاً، كذلك قبل استكمال التكليف لشرائطه الخاصه، أيضاً لا يكون التكليف فعلياً، فإذا شككنا فى فعليته بعد ذلك يمكن استصحاب عدم المجوعول، أو عدم فعلية التكليف، _____ مثلاً- _____ فى مسأله البذل، يشك المكلف فى أنّ البذل هل يحقق الاستطاعه، أو لا يحقق الاستطاعه؟ فيقول: قبل البذل قطعاً وجوب الحج ليس فعلياً؛ لأنّ الاستطاعه التى هى شرط فى وجوب الحج على تقدير أنّ تتحقق بالبذل، فهى تتحقق بعد البذل، أمّا قبل البذل فلا يتحقق شرط من شرائط هذا التكليف. إذن: قبل البذل التكليف معدوم؛ فحينئذٍ بعد تحقق البذل والشك فى تحقق الاستطاعه به، يمكن استصحاب عدم فعلية وجوب الحج المتيقنه قبل البذل، هذا أيضاً ينفع لإثبات التأمين والبراءه.

هذه الانحاء الثلاثة المتصوّره لإجراء الاستصحاب والاستدلال به على البراه. والفرق واضح بين هذه الانحاء الثلاثة، فالاستصحاب في النحو الأول هو استصحاب عدم الجعل، بينما النحو الثاني والنحو الثالث الاستصحاب يكون من قبيل استصحاب عدم المجعول وعدم فعلية التكليف.

اعتُرض على إجراء هذه الانحاء الثلاثة من الاستصحاب بعدّه اعتراضات، وهذه الاعتراضات تقسّم إلى قسمين:

القسم الأول: اعتراضات ترد على جميع هذه الأنحاء، يعنى على إجراء الاستصحاب والاستدلال بالاستصحاب بأى نحو من هذه الأنحاء الثلاثة، فهي اعتراضات مشتركة بين الأنحاء الثلاثة.

القسم الثانى: اعتراضات خاصّه ترد على نحو من الأنحاء ولا ترد في الأنحاء الباقية.

والكلام فعلاً هو في الاعتراضات المشتركة التي ترد على كل الأنحاء السابقه لإجراء الاستصحاب:

الاعتراض الأول: ما نُسب إلى الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه) من أنّه استشكل في إجراء الاستصحاب لإثبات البراه بأنه يُشترط في إجراء الاستصحاب أن يكون المستصحب في نفسه حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعى، حتّى يمكن التعمّد به من قبل نفس الشارع، عندما يكون المستصحب حكماً شرعياً يمكن للشارع أن يتعمّد بهذا الحكم الشرعى، وعندما يكون موضوعاً لحكم شرعى صادر من قبل الشارع؛ عندئذٍ يمكنه أن يتعمّد ببقاء هذا الموضوع الشرعى حتّى يترتب عليه الحكم الشرعى، فيعقل حينئذٍ جريان الاستصحاب عندما يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعى. وأمّا حيث لا يكون المستصحب حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعى، فهنا لا يجرى فيه الاستصحاب؛ لأنّه لا معنى للتعمّد به من قبل الشارع؛ إذ ليس هو حكمه حتّى يتعمّدنا به، وليس هو موضوعاً لحكمه حتّى يتعمّدنا به توصلًا إلى التعمّد بنفس الحكم الثابت لذلك الموضوع.

إذن: لا معنى للتعبّد به، فلا يجرى الاستصحاب، وما نحن فيه من هذا القبيل، باعتبار أننا نريد أن نستصحب عدم التكليف، سواء كان عدم جعل التكليف بالنحو الأوّل، أو كان عدم المجعول، يعنى عدم فعلية التكليف، بالنتيجة نستصحب عدم التكليف، فيقول: أنّ عدم التكليف ليس هو حكماً شرعياً، ولا- موضوعاً لحكم شرعى، فلا- يجرى الاستصحاب بالأنحاء الثلاثة؛ لأنّ المستصحب فى الأنحاء الثلاثة هو عدم الحكم، سواء كان فى مرحله الجعل أو فى مرحله المجعول، وعدم الحكم ليس حكماً، ولا موضوعاً يترتب عليه الحكم الشرعى.

لكن السيد الخوئى (قدّس سرّه) فى مصباح الأصول ذكر بأنّ هذا الاعتراض نسبه صاحب الكفايه (قدّس سرّه) فى التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب إلى الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) (1) حيث يقول هناك: نسب هذا الاعتراض إلى الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)، والسيد الخوئى (قدّس سرّه) لديه ملاحظه على هذه النسبه إلى الشيخ الأعظم (قدّس سرّه)، ويقول: بأنّ هذه النسبه ليست صحيحه، وليست مطابقه للواقع؛ لأنّ الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) يقول بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه، وصرح بذلك مراراً فى كتاب المكاسب وفى الرسائل، فنسبه هذا الاعتراض إليه نسبه غير صحيحه، فإذا كان يقول بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه، فلا بدّ أن يقول بجريانه فى محل الكلام؛ لأننا نجرى الاستصحاب فى عدم التكليف.

لوحظ على هذا الكلام بأنّ الظاهر هو عدم وجود ربط بين المسألتين، بمعنى أنّه من الممكن أن يقول الشخص بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه، لكن لا- يقول بجريانه فى محل الكلام؛ لأنّ النكته فى الإشكال على جريان الاستصحاب فى محل الكلام هى التى يُبنى فى أصل الاعتراض وهى أنّ الاستصحاب يعتبر فيه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، وعدم التكليف ليس حكماً، ولا- موضوعاً لحكم شرعى، فلا- يجرى الاستصحاب هنا وإن قلنا بحجّيه جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه فيما لو كانت واجده لهذا الشرط، بأنّ نفترض أنّ العدم الأزلى يقع موضوعاً لحكم شرعى فيجرى فيه الاستصحاب. إذن: لا- تلازم بين المسألتين حتّى نستنكر أن يُنسب هذا الاعتراض إلى الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) لمجرّد أنّه يقول بعدم جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه.

ص: ٢٨١

١- (١) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٩٢.

أجيب عن أصل الاعتراض بأنه لم يدل دليل على هذا الاشتراط في جريان الاستصحاب، وإنما الشيء الموجود هو أنه لا بد أن يكون المستصحب قابلاً للتعييد الشرعي، وليس أكثر من هذا، وإنما هذا نشتره حتى نمنع من أن يقال أن التعييد بلا فائده. أو فنقل حتى نمنع لغويه التعييد؛ لأن المستصحب إذا لم يكن قابلاً للتعييد الشرعي؛ حينئذ لا معنى للتعييد الشرعي، ولا فائده له، فحتى يصير التعبد الاستصحابي له فائده ويخرج عن اللغويه ما نشتره هو أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي، وليس أكثر من ذلك، ومعنى أن يكون قابلاً للتعييد الشرعي هو أنه قابلاً للتعييد الشرعي تنجزاً وتعديراً، أي يترتب عليه الأثر، التنجيز في بعض الأحيان، ويترتب عليه الأثر التعديري في أحيان أخرى. إذن: هذا الشيء المستصحب الذي يترتب على التعبد به التعديري أو التنجيزي هذا قابلاً للتعييد، وليس التعبد به لغواً، وبلا فائده؛ بل له فائده. وهذا يكفي لجريان الاستصحاب ولتعبد من قبل الشارع بهذا الشيء المستصحب، ومن الواضح بأن هذا لا يُشترط فيه أن يكون أمراً وجودياً، كما يصح التعبد بالأمر الوجودي، يمكن ويصح في الأمر العدمي.

وبعبارة أخرى: كما يصح التعبد بالحكم الشرعي، كذلك يصح التعبد بعدم الحكم الشرعي؛ لأن عدم الحكم الشرعي قابل للتعييد؛ لأن التعبد به يترتب عليه المعذريه، كما أن الحكم الشرعي قابل للتعبد به؛ لأنه يترتب على التعبد به التنجيز، عدم الحكم الشرعي أيضاً قابل للتعبد به؛ لأنه يترتب على التعبد به لغواً، وبلا فائده. والدليل لم يدل على أزيد من هذا، وليس لدينا روايه تقول يعتبر في المستصحب أن يكون كذا... الخ. وإنما نحن نريد أن نحافظ على عدم لغويه التعبد من قبل الشارع في باب الاستصحاب، فالشرط يكون بهذا المقدار، كل تعبد استصحابي بالمستصحب مهما كان المستصحب، إذا كان له فائده، فالتعبد به يكون معقولاً، فيكون مقبولاً ومشمولاً لأدله الاستصحاب. فإذن: لا فرق بين الحكم الشرعي، وبين عدم الحكم الشرعي، لا في مرحلة الجعل، ولا في مرحلة المجعول؛ لأنه قابل للتعبد الاستصحابي، ومشمول لأدله الاستصحاب، ولا دليل على اشتراط أن يكون المستصحب إما حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي، بحيث إذا لم يكن حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي فإنه غير قابل للاستصحاب، كلا؛ بل يصح فيه الاستصحاب، ولا محذور في ذلك إطلاقاً. ولا يفرق في هذا بين أن يكون المستصحب مقدوراً للشارع بما هو شارع، وداخلاً تحت قدرته بما هو شارع، أو خارجاً عن قدرته بما هو شارع، ولا داعي لتخصيص التعبد الاستصحابي وجريان الاستصحاب بخصوص ما يكون داخلاً تحت قدره الشارع؛ لأن بعضهم حاول أن يجاوب عن الإشكال بأن الشرط هو أن يكون داخلاً تحت قدرته وضعاً ورفعاً بما هو شارع، فأجاب عن الإشكال بأن عدم الحكم داخل تحت قدره الشارع، كما أن الحكم داخل تحت قدره الشارع، فعدم الحكم أيضاً داخل تحت قدره الشارع وبإمكانه أن يجعل الحكم، وأن يرفعه. إذن: الحكم رفعاً ووضعاً داخل تحت قدره الشارع، فعدم التكليف يكون مشمولاً لدليل الاستصحاب؛ لأن الشرط ليس هو أن يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي، وإنما الشرط هو أن يكون المستصحب داخلاً تحت قدره الشارع، وعدم الحكم داخلاً تحت قدره الشارع.

هذا أيضاً لا- داعى له؛ لماذا نقيّد انفسنا بخصوص ما يكون داخلاً تحت قدره الشارع؟ بل حتّى الأمور التكوينية الخارجة عن قدره الشارع بما هو شارع، بمعنى أنّه ليس له رفعها ووضعها بما هو شارع أيضاً تدخل في الاستصحاب؛ ولذا لا إشكال عندهم في جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجيه التي هي أمور تكوينيه خارجيه ليس بيد الشارع رفعها ووضعها بما هو شارع، وإن كان بيده رفعها ووضعها بما هو خالق ومكوّن ومدبّر، لكن بما هو شارع ليس بيده رفعها ووضعها، ومع ذلك لا إشكال في جريان الاستصحاب فيها، والسّرّ هو أنّ الشرط ليس هو هذا، وإنما الشرط هو أنّ تكون هناك ثمره وفائده في التّعبد الاستصحابي، ولو كانت هذه الفائده تظهر في التنجيز والتعذير، فحتّى الأمور التكوينية التي هي غير داخله تحت قدره المكلف إذا كان التّعبد بها ينتج تنجيزاً تاره، أو تعذيراً تاره أخرى، تكون مشموله لأدله الاستصحاب.

الأصول العمليه / أدله البراءه الشرعيه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / أدله البراءه الشرعيه / الاستصحاب

كان الكلام في الاستدلال بالاستصحاب على البراءه، وقلنا أنّ الاستدلال بالاستصحاب له تقريبات، التقريب الأوّل الاستصحاب بالنظر إلى مرحله ما قبل الشريعه، والثاني يُنظر فيه إلى مرحله ما قبل البلوغ، والثالث ينظر فيه إلى مرحله ما قبل تحقق الشرائط الخاصّه للتكليف، كما مثلنا في قضيه البذل، فنستصحب عدم الوجوب الثابت قبل البذل، مع الشك في تحقق الاستطاعه بالبذل، فإنّ المتيقّن قبل البذل حتماً هو عدم تحقق الشرط المعبر في الوجوب أو الاستطاعه. وقلنا أنّ هناك اعتراضات مشتركه على هذه التقريبات، وهناك اعتراضات خاصه عليها، وكان الكلام في الاعتراضات المشتركه الوارده على كل هذه التقريبات. تكلمنا عن الاعتراض الأوّل وجوابه، وانتهى الكلام إلى الاعتراض الثاني.

ص: ٢٨٣

الاعتراض الثاني: هو الاعتراض المعروف عن المحقق النائيني (قدّس سرّه) وحاصله: (١) أنّه يرى أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الأثر المطلوب الذي يُراد إثباته بإجراء الاستصحاب مترتباً على واقع المستصحب، وأمّا إذا كان مترتباً على الشك في الواقع، أو كان مترتباً على واقع المستصحب والشك به. أي المترتب على الجامع بين الشك به وبين الواقع، فيقول هنا لا مجال لجريان الاستصحاب، والسّرّ في ذلك أنّ الأثر إن كان مترتباً على واقع المستصحب؛ حينئذٍ لا محذور في جريان الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب حينئذٍ يحرز لى هذا الواقع تعبداً، لغرض ترتيب أثره عليه، هذا شيء معقول في الاستصحاب، أنّ الاستصحاب يحرز لى العدالة لغرض ترتيب أثرها؛ لأنّ أثر العدالة يترتب على واقع العدالة، وأنا ليس لى علم بواقع العدالة، الاستصحاب يحرز لى هذا الواقع تعبداً، ومعنى إحراز هذا الواقع تعبداً هو ترتيب الأثر الشرعي المترتب على واقع العدالة؛ لأنّ التّعبد بالموضوع من قبل الشارع معناه قهراً هو التّعبد بإثره المترتب عليه شرعاً، فيجرى الاستصحاب هنا ولا محذور في ذلك. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأثر الذي يُراد إثباته بالاستصحاب هو مترتب على الشك بالواقع، ومجرّد كون الإنسان بهذا الواقع يترتب هذا الأثر، لكن حينئذٍ لا مجال لجريان الاستصحاب؛ بل لا- يُعقل جريانه؛ لأنّ من قبيل تحصيل الحاصل؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر يترتب على الشك بالواقع، بمجرّد أن يكون الإنسان شاك بهذا الواقع، أي شيء كان هذا الواقع، يترتب هذا الأثر.

فإذن: هذا يثبت بمجرد الشك. فما معنى إجرائي للاستصحاب لإحراز الواقع حتى أرتب عليه هذا الأثر الذي هو بحسب الفرض يترتب على مجرد الشك؟ هذا تحصيل للحاصل، الأثر ثابت بمجرد الشك في الواقع بحسب الفرض، فإجراء الاستصحاب لإحراز الواقع تعديداً، ثم ترتيب هذا الأثر عليه، هذا يكون تحصيلاً للحاصل؛ بل يقول الميرزا (قدس سرّه) أن هذا من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل؛ لأنّ هذا تحصيل بالتعدي للحاصل بالوجدان، وهذا من أردأ أنواع تحصيل الحاصل. فإنّ تحصيل الحاصل بالوجدان بالوجدان، هذا حال تحصيل الحاصل بالتعبد بالتعبد هذا تحصيل الحاصل، لكن أنّ تحصيل الحاصل بالوجدان، تحصيله بالتعدي هذا من أردأ أنواع تحصيل الحاصل، وهذا هو الحاصل في المقام؛ لأنّ الأثر ثابت بالوجدان؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر أثر للشك، فإذا: الأمر الحاصل بالوجدان، أنت تريد أن تحصيله بالاستصحاب، فهذا تحصيل للأمر الحاصل بالوجدان، تحصيله بالتعبد، وهذا من أردأ أنواع تحصيل الحاصل.

ص: ٢٨٤

١- (١) أجود التقريرات، تقرير بحث النائني للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٨١.

ونفس الكلام يُقال في ما إذا فرضنا أنّ الأثر ليس أثراً لخصوص الشك؛ بل هو أثر للجامع بين الشك وبين الواقع، إذا كان الأثر يترتب على كل من الواقع، وأيضاً يترتب على الشك به، أيضاً يقول يلزم من جريان الاستصحاب تحصيل الحاصل؛ لأنّ المفروض هنا أنّ الأثر يترتب على الشك، ولو باعتباره فرداً للجامع الذي يترتب عليه الأثر، لكن بالنتيجة عندما يكون هناك شك يكون الأثر ثابتاً، فما معنى تحصيل هذا الأثر بالاستصحاب؟ هذا أيضاً تحصيل للأمر الحاصل بالوجدان، بالتعبد، وهذا من أردأ أنواع تحصيل الحاصل.

نعم، إذا كان الأثر أثراً للواقع، هذا لا يترتب إلّا على واقع المستصحب؛ حينئذ المكلف قبل إجراء الاستصحاب لم يثبت عنده شيء بالوجدان؛ لأنّ الأثر ليس أثراً للشك بحسب الفرض، لا بما هو هو، ولا بما هو مصداق للجامع الذي يترتب عليه الأثر، وإنّما الأثر أثر لواقع المستصحب، وهذا المكلف الشاك ليس لديه علم بواقع المستصحب، فلا يكون الأثر ثابتاً. إذن: لا ضير ولا محذور من إجراء الاستصحاب لإحراز الواقع بالتعبد، ثمّ إثبات أثره؛ لأنّ إثبات أثره لا يكون من باب تحصيل الحاصل.

يقول الميرزا (قدّس سرّه): ما نحن فيه من هذا القبيل، يعني في ما نحن فيه نريد أن نجرى الاستصحاب لإثبات أثر هو من آثار الشك في الواقع، أو على أفضل التقادير هو من آثار الجامع بين الشك وبين الواقع؛ فحينئذ لا يجرى الاستصحاب، ولا معنى لجريان الاستصحاب؛ لأنّ الغرض من إجراء استصحاب عدم التكليف في المقام بصيغته السابقة هو التأمين من ناحية العقاب، الغرض هو نفي العقاب، هذا المكلف يحتمل التكليف، فيجرى استصحاب عدم التكليف، لغرض نفي العقاب والتأمين من ناحية العقاب المحتمل. نقول: هذا التأمين ثابت بالشك، فبمجرد الشك في التكليف يقال بقبح العقاب بلا بيان، وتؤمنه هذه القاعده من ناحية العقاب. التأمين الذي هو الأثر الذي يراد إثباته بالاستصحاب هو ثابت بمجرد الشك في التكليف بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

إذن: لا معنى لأنَّ يجرى المكلف الاستصحاب لإحراز عدم التكليف تعبدًا، لكي يرتب التأمين على ما أحرزه وهو عدم التكليف تعبدًا؛ لأنَّه من تحصيل الحاصل؛ لأنَّ التأمين ثابت بمجرد الشك في الواقع؛ لأنَّ القاعده العقلية تؤمن من ناحيه العقاب عند عدم العلم به.

إذن: الأثر الذى يُراد إثباته بالاستصحاب هو ليس من آثار الواقع، وإنما هو من آثار الشك في الواقع، فهو ثابت بمجرد الشك، فأحرازه بالاستصحاب يكون تحصيلًا للحاصل؛ فلذا نقول هذا الوجه من الاستصحاب لا يجرى فى المقام. هذا ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره). ثم مثل لذلك بمسأله التشريع المحرّم، إسناد شيء إلى الشارع، مره نقول أنّ موضوع حرمه الإسناد هو ما لم يُعلم أنّه من الدين، كل شيء لا- تعلم أنّه من الدين يحرم إسناده إلى الدين، وهذا معناه أنّ حرمه الإسناد تترتب على مجرد الشك فى أنّ هذا من الدين، أو ليس من الدين؟ فإذا شك المكلف فى أنّ هذا من الدين، أو لا، وأراد أن يجرى استصحاب أنّ هذا ليس من الدين، أى استصحاب عدم التكليف، لإحراز أنّ هذا ليس من الدين؛ لكي يرتب الأثر، وهو حرمه الإسناد. يقال: هذا تحصيل للحاصل؛ لأنَّ حرمه الإسناد ثابتة بمجرد الشك بأنَّ هذا من الدين، أو ليس من الدين؟ إذن: لا حاجه؛ بل لا معنى لأنَّ تحرز بالاستصحاب أنّه ليس من الدين حتّى ترتب هذا الأثر مع أنّه مترتب على مجرد الشك، ونفس الكلام إذا قلنا أنّ موضوع حرمه الإسناد هو الأعم من الشك ومن العلم بأنَّ هذا ليس من الدين الواقع، أى أعم من الشك والواقع، يعنى كما يحرم إسناد ما لا يعلم أنّه من الدين إلى الدين، كذلك يحرم إسناد ما يعلم أنّه ليس من الدين إلى الدين، هذا موضوعه الأعم، فيجرى نفس الكلام؛ لأنَّه بالنتيجه بمجرد الشك يترتب هذا الأثر ويثبت، وهو حرمه الإسناد، ولو باعتبار أنّ الشك أحد فردى الجامع الذى يترتب عليه هذا الأثر، والفرد الآخر هو الواقع، أيضاً لا يجرى الاستصحاب، ويكون تحصيلًا للحاصل. وما نحن فيه من هذا القبيل.

هذا المطلب من الميرزا(قدّس سرّه) هو مطلب سيّال، وقد ذكره في مواضع، حيث ذكره في إجراء أصاله عدم الحجّيه عند الشك في الحجّيه، أيضاً استشكل بهذا الإشكال، فقال: لا داعى لإجراء استصحاب عدم الحجّيه؛ لأنّه يكفى في التعذير مجرد الشك في الحجّيه، وإلاّ ما هو الغرض من استصحاب عدم الحجّيه المتيقن سابقاً؟ الشك في أنّه حجّه أو لا-؟ نقول ما هو الغرض من استصحاب أصاله عدم الحجّيه؟ هو التأمين، ونفى المنجزيه، ونفى المنجزيه هذا هو من آثار الشك في الحجّيه؛ لما تقدّم من أنّ الشك في الحجّيه مساوق للقطع بعدمه، فمجرد أنك تشك في الحجّيه، فعدم المنجزيه يكون ثابتاً. فإذن: لا داعى لاستصحاب عدم الحجّيه لإثبات عدم المنجزيه. هذا تحصيل للحاصل. وأيضاً يذكره في إجراء أصاله الاشتغال عند الشك في الاشتغال، هل تجرى؟ يمكن أن يقول الإنسان: أنا قطعاً في زمان ما كان المتيقن هو عدم الاشتغال بالتكليف، ولو على نحو التكليف المجعول، بمعنى فعلية التكليف، فهل يجرى استصحاب عدم الاشتغال؟ فأشكل بنفس الإشكال السابق، من أنّه لا معنى لإجراء عدم الاشتغال، وإنّما بمجرد الشك في الاشتغال يثبت الأثر الذى هو التأمين من ناحيه التكليف المحتمل، وهذا يثبت بمجرد الشك في اشتغال الذمه بالتكليف، فلا داعى للاستصحاب؛ بل لا معنى للاستصحاب.

خلاصه الفكرة: أنّ الأثر الذى يُراد ترتيبه على الاستصحاب إنّ كان يترتب على الشك بالواقع، أو على الجامع بين الشك والواقع، هنا لا يجرى الاستصحاب؛ لأنّه يكون تحصيلاً للحاصل؛ بل من أردأ أنواع تحصيل الحاصل.

هذا ما ذكره المحقق النائيني(قدّس سرّه) كاعتراضٍ ثانٍ، وكما ترى أنّ هذا الاعتراض لا يختص بتقريب دون تقريب، وإنّما يجرى في كل التقريبات السابقه.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) أجاب عن هذا الاعتراض كما في المصباح (1)، كما هو ظاهر عبارته، أنّ هذا الإشكال إنّما يصح في حاله ما إذا كان الأثر مترتباً على الشك، الأثر الذي يُراد إثباته بالاستصحاب كان أثراً للشك، ومترتباً على الشك وحده خاصة؛ لما ذكر المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أنّه بمجرد الشك يكون هذا الأثر ثابتاً بالوجدان، فإذن: لا معنى لتحصيله بالتعدي، وبلاستصحاب، وأمّا إذا كان الأثر ثابتاً للجامع، فهنا لا يرد الإشكال، المحقق النائيني (قدّس سرّه) قال بأنّ إشكال تحصيل الحاصل يرد سواء كان الأثر مترتباً على الشك فقط، أو كان مترتباً على الجامع بين الشك وبين الواقع. بينما السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول: أنّ الإشكال يرد إذا كان الأثر مترتباً على الشك فقط، ولا يرد في الحالة الثانية، وهو يرى أنّ ما نحن فيه من قبيل الحالة الثانية؛ فلذا هو دفع إشكال تحصيل الحاصل بهذا الجواب. والحالة الثانية هي أنّ يكون الأثر مترتباً على الجامع بين الشك وبين الواقع، هذا الأثر كما هو أثر للشك هو أثر أيضاً للواقع، يقول (قدّس سرّه): هنا لا يلزم تحصيل الحاصل؛ باعتبار أنّ الاستصحاب إذا جرى، ظرف جريان الاستصحاب هو ظرف وصول الواقع إلى المكلف، وإذا وصل الواقع إلى المكلف يرتفع الشك، وإذا ارتفع الشك؛ فحينئذٍ لا يكون الأثر ثابتاً؛ لأنّ الأثر إنّما يثبت باعتبار قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذه القاعده موضوعها الشك، فإذا أجرى المكلف استصحاب عدم التكليف، يعني هو أحرز الواقع، أي أحرز عدم التكليف، يعني هو أحرز الواقع تعبداً بواسطة الاستصحاب، وهذا يرفع الشك في الواقع، الشك في أنّه هل يوجد تكليف، أو لا يوجد؛ لأنّ الاستصحاب يقول أنت محرز لعدم التكليف عندما تجرى استصحاب عدم التكليف. إذن: هو إحرز للواقع، ورافع للشك، وإذا كان رافعاً للشك يكون رافعاً لموضوع التأمين الثابت بقاعده قبح العقاب بلا بيان، واضح أنّ الاستصحاب يرفع حالة الشك؛ لأنّ الاستصحاب يعتبر إحرز للمستصحب تعبداً، فإذا كان المستصحب هو عدم التكليف، فيكون المكلف محرزاً لعدم التكليف، فإذا كان محرزاً لعدم التكليف بالتعدي، معناه يرفع الشك، فإذا ارتفع الشك؛ فحينئذٍ لا يبقى شك، وإذا ارتفع الشك يرتفع الحكم المترتب عليه، وهو التأمين؛ لأنّ التأمين بقاعده قبح العقاب بلا بيان مترتب على الشك، فإذا ارتفع موضوعها فهي أيضاً ترتفع، فإثبات التأمين بالاستصحاب ليس تحصيلاً للحاصل؛ لأنّ الاستصحاب بجريانه يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، يرفع موضوع التأمين، وإذا ارتفع موضوع التأمين، يرتفع التأمين بطبيعته الحال، وإذا ارتفع التأمين؛ فحينئذٍ لا بأس بجريان الاستصحاب لإثبات تأمين، ولا يلزم من ذلك تحصيل للحاصل؛ إذ لا يوجد حاصل في المقام حتّى يقال بأنّه يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل.

ص: ٢٨٨

وبعبارة أخرى: أنّ التأمين بعد إجراء الاستصحاب يكون ثابتاً بالتعبد لا بالوجدان حتى يلزم تحصيل الحاصل، فتحصيل الحاصل إنّما يلزم إذا كان التأمين والبراءة ثابتة بالوجدان، فيلزم من تحصيلها بالتعبد بالاستصحاب تحصيل الحاصل؛ لأنك تحصل شيئاً بالتعبد وهو ثابت بالوجدان، مثل هذا إنّما يصح إذا كان الأثر مترتب على الشك خاصه، هذا صحيح، شيء ثابت بالوجدان، والشك موجود، وأنت تحصله بالاستصحاب، وأما إذا كان مترتباً على الشك وعلى الواقع، أى على الجامع بينهما؛ فحينئذٍ يجرى الاستصحاب فيرفع الشك؛ لأنّ الاستصحاب أحرز للواقع تعديداً، والإحراز التعديدي للواقع يلغى الشك تعديداً، وإذا يلغى الشك، فهو يلغى التأمين الذى موضوعه الشك، وإذا ألغى التأمين الذى موضوعه الشك، فالتأمين الذى يثبت هو تأمين تعديدي بالاستصحاب، وليس تأميناً ثابتاً بالوجدان يُراد إثباته بالتعبد الاستصحابي، وهذا من نتائج حكومه الاستصحاب على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فعندما يكون الاستصحاب حاكماً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، ورافعاً لموضوعها تعديداً؛ حينئذٍ يأتي هذا الكلام، إذن: لا يوجد شك بالتعبد.

إذن: لا يوجد تأمين ثابت بالوجدان بقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ الاستصحاب يرفع موضوع هذه القاعده بالتعبد ويكون حاكماً عليها ورافعاً لموضوعها. فلا نستطيع أن نقول أنّ هذا التأمين الذى نشته بالاستصحاب تحصيل للحاصل؛ إذ لا يوجد حاصل بالوجدان حتى نقول أنّ إثبات التأمين بالاستصحاب تحصيل لما هو حاصل بالوجدان؛ لأنّ موضوع القاعده ارتفع، والقاعده ارتفعت، والاستصحاب كان حاكماً على القاعده ورافعاً لموضوعها، وبالتالي لا يكون هناك تأمين ثابت بالوجدان عند الشك؛ لأنه لا شك بالتعبد؛ لأنّ الاستصحاب رفع الشك تعديداً، وإذا رفع الشك رفع التأمين، فيثبت تأمين بالاستصحاب، وهذا تأمين تعديدي، وليس فيه تحصيل لما هو حاصل بالوجدان. ويقول: بأن ما نحن فيه هو من هذا القبيل، ما نحن فيه ليس من قبيل الأثر الذى يُراد إثباته بالاستصحاب، وهو ثابت للشك فقط حتى يرد فيه إشكال تحصيل الحاصل، وإنّما ما نحن فيه أثر يُراد إثباته بالاستصحاب وهو ثابت للجامع بين الشك وبين الواقع، باعتبار أنّ الأثر كما تقدم الذى يُراد إثباته باستصحاب عدم التكليف هو التأمين من ناحيه التكليف، أو بعبارة أخرى: هو عدم العقاب، والتأمين من ناحيه العقاب، ومن الواضح أنّ التأمين من ناحيه العقاب من آثار الجامع بين الشك وبين عدم التكليف، ولا نستطيع القول أنّ التأمين من آثار الشك فقط؛ بل هو من آثار عدم التكليف، فالمكلف إذا علم بعدم التكليف فهنا يوجد تأمين؛ بل التأمين هنا أولى من أن يثبت فى حاله الشك بالتكليف، عند عدم التكليف هناك تأمين، وعند الشك بالتكليف أيضاً هناك تأمين، وهذا معناه أنّ التأمين من آثار الجامع بين الشك وبين عدم التكليف الواقعي، فإذا أحرز المكلف بالاستصحاب عدم التكليف الواقعي؛ حينئذٍ يكون هذا الاستصحاب حاكماً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، ورافعاً للشك، فالتأمين الذى يثبت بالاستصحاب ليس تحصيلاً للحاصل؛ لأنه ليس هناك تأمين ثابت بالوجدان موضوعه الشك حتى يقال أنّ تحصيل التأمين بالاستصحاب تحصيل لما هو حاصل بالوجدان.

فإذن: يدخل ما نحن فيه في الحالة الثانية، وفي الحالة الثانية لا يلزم تحصيل الحاصل. هذا ما يفهم من كلامه في مقام الجواب عن الاعتراض الثاني، وبالتالي تخلص من الإشكال بادعاء أن ما نحن فيه لا يلزم منه إشكال تحصيل الحاصل.

الأصول العملية / أدله البراءة الشرعية / الاستصحاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملية / أدله البراءة الشرعية / الاستصحاب

كان الكلام في الاعتراض الثاني وجواب السيد الخوئي (قدس سرّه) عنه، وقبل أن ندخل في جواب السيد الخوئي (قدس سرّه)، نشير إلى أصل الاعتراض الثاني، يبدو من كلمات المحقق النائيني (قدس سرّه) أنه يريد أن يقول: أن إجراء استصحاب عدم التكليف لإثبات البراءة يلزم منه تحصيل الحاصل. ويبدو من كلامه أنه يرى أن الإشكال وارد، سواء قلنا أن الأثر يترتب على الشك فقط، أو أن الأثر يترتب على الجامع بين الشك والواقع، في كلا الموردین يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل، بينما لا يلزم هذا الإشكال إذا كان الأثر الذي يُراد إثباته بالاستصحاب أثراً للواقع فقط كما لو فرضنا أن جواز الاقتداء من آثار العدالة الواقعيه، فإذا شككنا في عداله شخص، وكان سابقاً عادلاً، يجرى استصحاب العدالة لإثبات الأثر، وهو جواز الاقتداء به، ولا يلزم تحصيل الحاصل؛ لأن هذا الأثر ليس ثابتاً بقطع النظر عن الاستصحاب حتى يقال أنه بإجراء الاستصحاب لإثباته يلزم تحصيل الحاصل؛ لأن هذا الأثر ليس من آثار الشك حتى يقال هو ثابت، فإجراء الاستصحاب لإثباته هو تحصيل للحاصل، وإنما هو من آثار الواقع، فإذا جرى الاستصحاب وأحرزت الواقع أرتب هذا الأثر ولا يلزم منه تحصيل الحاصل، وأما إذا كان الأثر أثر للشك فقط، أو للجامع بين الشك والواقع؛ فحينئذ يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل.

ص: ٢٩٠

هذا ظاهر كلام المحقق النائيني (قدس سرّه)، والظاهر أن مقصوده في ترتب هذا الإشكال في صورته فرض كون الأثر أثراً للشك فقط، أنه على تقدير أن نجرى الاستصحاب لإثبات ذلك الأثر، هذا يلزم منه تحصيل الحاصل؛ لأن ذلك الأثر من آثار الشك، والشك موجود، فالأثر موجود، فإجراء الاستصحاب لإثبات ذلك الأثر يكون تحصيلاً للحاصل، ولا يريد أن يقول أن الاستصحاب يجرى، لكن يمنع منه مسأله تحصيل الحاصل، وإنما القضييه تقديرية؛ لأنه قد يقال: أن إجراء الاستصحاب عندما يكون الأثر أثراً للشك فقط، أصلاً لا مجال له، بقطع النظر عن مسأله تحصيل الحاصل، أصلاً لا معنى لإجراء الاستصحاب في المقام؛ لأننا نفترض أن الأثر أثر للشك فقط، وليس أثراً لعدم التكليف وللشك، فأنا لا أثبت الشك حتى يقال أن الاستصحاب يثبت موضوع الأثر فيترتب الأثر، وإنما أثبت عدم التكليف بأن أجرى استصحاب عدم التكليف، والأثر ليس من آثار عدم التكليف، وإنما هو من آثار الشك في التكليف، وليس من آثار عدم التكليف حتى يتعقل جريان استصحاب عدم التكليف لإثبات ذلك الأثر ثم بعد ذلك نشكل عليه بأن هذا تحصيل للحاصل، أساساً الاستصحاب لا معنى له عندما يكون الأثر أثراً للشك؛ لأنك تأخذ أثراً لشيء، وأنت تستصحب شيئاً آخراً لإثبات ذلك الأثر الذي هو ليس أثراً للمستصحب، هذا لا معنى له.

المحقق النائيني (قدس سرّه) ليس ناظراً إلى هذا، وإنما يريد أن يقول: من يريد إجراء الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يلزم تحصيل الحاصل، سواء كان هذا الأثر أثراً للشك، أو كان أثراً للجامع بين الشك والواقع، وحتى في صورته كون الأثر أثراً للشك فقط،

من يصر على إجراء الاستصحاب لإثبات هذا الأثر، هذا تحصيل للحاصل؛ لأنّ الشك موجود، فالأثر ثابت، فيكون إجراء الاستصحاب لإثبات ذلك الأثر تحصيلًا للحاصل، وإن كان الاستصحاب في حدّ نفسه لا معنى لجريانه لما قلنا.

ص: ٢٩١

السيد الخوئي (قدّس سرّه) كما بيّنا في الدرس السابق يقول: أنّ هذا الإشكال واردٌ في صورته ما إذا كان الأثر أثراً للشك فقط، يلزم تحصيل الحاصل. وأمّا إذا كان الأثر أثراً للجامع بين الشك وبين الواقع، فهنا لا يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر أثر لكل من الواقع والشك، فلا محذور من إجراء استصحاب عدم التكليف لغرض إثبات ذلك الأثر؛ لأنّ ذلك الأثر كما هو أثر للشك أيضاً هو أثر لعدم التكليف الواقعي، فلا مانع من إجراء استصحاب عدم التكليف لإثبات عدم التكليف الواقعي ظاهراً تبعداً لكي يترتب عليه هذا الأثر.

فإن قلت: يلزم من هذا تحصيل الحاصل.

يقول (قدّس سرّه): هذا لا يلزم منه تحصيل الحاصل، فتحصيل الحاصل إنّما يلزم إذا لم يكن هذا الاستصحاب رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا- بيان؛ لأنّ الشك موجود، فالقاعده موجوده وتثبت التأمين، فيكون إجراء الاستصحاب لإثبات التأمين تحصيلاً للحاصل. وأمّا حيث يكون الاستصحاب حاكماً على قاعده البراءة العقلية، ورافعاً لموضوعها تبعداً؛ لأنّك باستصحاب عدم التكليف تكون محرزاً لعدم التكليف، فلا يكون هناك شك بالتعبد، فإذا ارتفع الشك ارتفع موضوع القاعده، وإذا ارتفع موضوع القاعده، فلا يكون هناك تأمين بالقاعده، فالتأمين الذي يثبت ببركه جريان الاستصحاب لا يلزم منه تحصيل الحاصل. هذه خلاصه جواب السيد الخوئي (قدّس سرّه) عن الاعتراض الثاني، وهو يرى بأن ما نحن فيه هو من هذا القبيل، ما يُراد إثباته بالاستصحاب هو التأمين ونفى العقاب، وهذا ليس من آثار الشك فقط حتّى يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل، وإنّما هو من آثار الجامع بين الشك وبين عدم التكليف، وعدم العقاب كما يترتب على الشك في التكليف بقاعده قبح العقاب بلا بيان، كذلك يترتب على عدم التكليف، فعدم التكليف أيضاً يثبت التأمين وعدم العقاب.

إذن: التأمين وعدم العقاب، وهو الأثر الذي يُراد إثباته بالاستصحاب هو من آثار الجامع بين عدم التكليف الواقعي _____ وهو مقصودنا من الواقع عندما نقول الواقع في محل الكلام _____ وبين الشك في التكليف، كل منهما يترتب عليه التأمين ونفى العقاب، وما نحن فيه هو من هذا القبيل. يقول (قدّس سرّه): وقد عرفت أنّ ما نحن فيه إذا كان من هذا القبيل لا يلزم من إجراء الاستصحاب لإثبات التأمين ونفى العقاب تحصيل الحاصل. لأنّه لا يوجد حاصل؛ لأنّ الاستصحاب حاكم على قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ويظهر منه (قدّس سرّه) أنّه يريد أن يقول: الاستصحاب مع البراءة العقلية حاله حال الاستصحاب مع البراءة الشرعية، ومع قاعده الطهارة، فلا نقول أنّنا إذا أجرينا قاعده الطهارة يلزم تحصيل الحاصل؛ لأنّ قاعده الطهارة موجوده، والآثار تترتب بلا حاجه إلى ملاحظه الحاله السابقه، فقاعده الطهارة هي التي تحكم بطهاره هذا الشيء، فلا يقال أنّنا نستصحب الطهارة المتيقنه سابقاً لإثبات عدم العقاب، أو المعذريه؛ لأنّ المعذريه ثابتة بقاعده الطهارة، فيلزم من إجراء استصحاب الطهارة تحصيل الحاصل واللغو به؛ لأنّ طهاره الثوب ثابتة بقاعده الطهارة، فيقول (قدّس سرّه): المانع منه هو من هذا القبيل، كما أنّه هناك لا إشكال في جريان الاستصحاب، ويكون حاكماً على قاعده الطهارة، ورافعاً لموضوعها، ولم يستشكل أحدٌ في أنّه تحصيل للحاصل، فكذلك ما نحن فيه، كذلك الاستصحاب بالنسبه إلى قاعده البراءة العقلية، وهكذا الحال بالنسبه للبراءة الشرعية، حيث لا أحد يستشكل في جريان الاستصحاب في موارد البراءة الشرعية، مع أنّ البراءة الشرعية أيضاً تثبت التأمين وعدم العقاب، لكن مع ذلك يجرى الاستصحاب، ولا أحد يقول أنّ هذا الاستصحاب يلزم منه تحصيل الحاصل، وإنّما يجرى الاستصحاب ويكون حاكماً على البراءة الشرعية، ورافعاً لموضوعها، وحاكماً على قاعده الطهارة ورافعاً لموضوعها، وأيضاً في محل الكلام يكون حاكماً على البراءة العقلية ورافعاً لموضوعها، وفي كل هذه الحالات لا يلزم من جريان الاستصحاب تحصيل الحاصل.

لوحظ على هذا الكلام للسيد الخوئي (قدس سرّه):

أولاً: ملاحظه اصطلاحيه، أنّ الحكومه التي ذكرها لا تصح في محل الكلام، يعنى في الاستصحاب بالنسبه إلى البراءه العقليه التي هي محل كلامنا. قد تصح في الاستصحاب بالنسبه إلى البراءه الشرعيه، وفي الاستصحاب بالنسبه إلى قاعده الطهاره، فيصح أنّ نقول أنّ الاستصحاب حاكم على هذه القواعد والأصول الشرعيه، ورافع لمضمونها، والحكومه لها معنى مقبول حينئذٍ؛ باعتبار أنّنا نفترض أنّ هذه القواعد والأصول شرعيه، وليست عقليه، فإذا كانت هذه القواعد والأصول شرعيه، فهي بيد الشارع بما هو شارع، فيوسّع من موضوعها، أو يضيق منه، فإذا رأى أنّ من المصلحه أن يضيق من موضوعها، فأنه يضيق من موضوعها، وهذا هو معنى أنّ الاستصحاب يكون حاكماً على البراءه الشرعيه، أو حاكماً على قاعده الطهاره، بأن يرفع موضوعها، وهذا تضيق لموضوع قاعده الطهاره، وهذا بيد الشارع؛ لأنّها قاعده شرعيه، فيجعل الشارع الدليل حاكماً على قاعده الطهاره بأن يضيق من موضوعها، ويجعل الاستصحاب حاكماً على قاعده البراءه الشرعيه بأن يضيق من موضوعها، ويقول أنّها لا تشمل موارد وجود حاله سابقه، وهذا معناه أنه يرفع موضوعها، هذه الحكومه معقوله، وهو معنى الرفع التعبدى وتضييق دائره الدليل المحكوم تعبداً، فالحكومه تكون معقوله.

وأما بالنسبه للبراءه العقليه فلا معنى للحكومه فيها؛ لأنّها قاعده عقليه صرفه ليس لها ارتباط بالشارع بما هو شارع، وليس موضوع هذه القاعده بيد الشارع بما هو شارع، حتّى يوسّع من موضوعها، أو يضيق منه، والحكومه تعنى تضيق دائره موضوع دائره الدليل المحكوم، وقاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليه صرفه، وموضوعها ليس بيد الشارع حتّى نقول أنّ الشارع يجعل الاستصحاب حاكماً عليها، يعنى رافعاً لموضوعها، لا معنى لهذا، فهذه قاعده عقليه ولا بدّ أن نرجع فيها للعقل، ونرى أنّ موضوع هذه القاعده يرتفع بالاستصحاب أو لا؟ فإذا كان لا يرتفع؛ فحينئذٍ لا يكون الاستصحاب مقدماً على هذه القاعده أصلاً، ويكون موضوعها محفوظاً حتّى مع جريان الاستصحاب، أمّا إذا أدرك العقل أنّ موضوع هذه القاعده يرتفع بالاستصحاب؛ فحينئذٍ يكون الاستصحاب وارداً على القاعده وليس حاكماً؛ ولذا قلنا أنّ هذه الملاحظه اصطلاحيه، أنّ التعبير في المقام لا ينبغي أن يكون بالحكومه، وأنّ الاستصحاب يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان تعبداً، هذه الحكومه لا معنى لها؛ لأنّها قاعده عقليه موضوعها ليس بيد الشارع بما هو شارع، وإنّما المعقول فيها الورد، على تقدير أن يكون موضوع القاعده مرتفعاً بالاستصحاب، فإذا ارتفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بالاستصحاب، فلا استصحاب يكون وارداً عليها وليس حاكماً. أمّا إذا قلنا بعدم ارتفاع موضوع القاعده بالاستصحاب، فلا يكون الاستصحاب حاكماً، ولا وارداً عليها.

ثانياً: أن يقال أن الصحيح في المقام هو أن الاستصحاب ليس حاكماً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، ولا وارداً عليها. أما أنه ليس حاكماً فلما تقدّم من أن قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليه وليست شرعيه، وموضوعها ليس بيد الشارع بما هو شارع حتى يجعل الاستصحاب رافعاً لهذا الموضوع تعديداً، فالاستصحاب ليس حاكماً على القاعده. كما أنه ليس وارداً على القاعده، بمعنى أن موضوع القاعده يبقى محفوظاً بالرغم من جريان الاستصحاب، باعتبار أن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان يمكن أن يُفسّر بتفسيرين، مرّه نقول أن موضوع القاعده هو عدم البيان مطلقاً، يعنى عدم البيان على التكليف، وعدم البيان على عدم التكليف، وهذا معناه أن البيان على التكليف يرفع موضوع القاعده رافعاً حقيقياً، وليس تعديداً، فهنا الورود يتحقق، كما أن البيان على عدم التكليف أيضاً يكون رافعاً لموضوع القاعده؛ لأن موضوع القاعده هو عدم البيان مطلقاً، فالبيان مطلقاً يكون رافعاً لعدم البيان مطلقاً، سواء كان هذا البيان بياناً للتكليف، أو بياناً لعدم التكليف. بناءً على هذا يكون الاستصحاب وارداً؛ لأن استصحاب عدم التكليف الحجّه المعتر يعتبر إحراراً وبياناً لعدم التكليف، فيكون رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأننا قلنا أن موضوعها كما يرتفع بيان التكليف، يرتفع أيضاً بيان عدم التكليف.

ومرّه نقول: أن موضوع قاعده قبح العقاب بلا- بيان هو عدم بيان التكليف، أى كلما لم يتم عندك بيان على التكليف فالبراءه العقليه تكون ثابتة، فإذا قلنا هكذا؛ فحينئذٍ تأتى الملاحظه الثانيه التى تقول بأن هذا الموضوع لا يرتفع بالاستصحاب، وذلك أن موضوع القاعده الذى هو عدم بيان التكليف يرتفع فقط ببيان التكليف، ولا- يرتفع ببيان عدم التكليف؛ بل يبقى عدم بيان التكليف محفوظاً بالرغم من قيام البيان على عدم التكليف، فيصح أن نقول لم يتم البيان على التكليف، فبالرغم من جريان الاستصحاب، وبالرغم من أن الاستصحاب يعتبر بياناً على عدم التكليف يبقى موضوع القاعده محفوظاً ولا- يرتفع بجريان الاستصحاب، وهذا معناه أن الاستصحاب على هذا الوجه الثانى كما لا يكون حاكماً على البراءه كما قلنا، كذلك لا يكون وارداً عليها ورافعاً لموضوعها.

إذا تَمَّت هذه النتيجة؛ فحينئذٍ يسجّل هذا كاعتراضٍ على السيد الخوئي (قدّس سرّه) نفسه؛ لأنّ الاستصحاب لا يرفع موضوع القاعده؛ بل موضوع القاعده محفوظ، وهو عدم بيان التكليف، فإذا كان محفوظاً فلا معنى لأنّ نقول أنّ الاستصحاب يرفع موضوع القاعده، ويرفع التأمين، فلا يلزم من إثبات التأمين بالاستصحاب تحصيل الحاصل، كيف؟ وقد أثبتنا أنّ موضوع القاعده محفوظ، فالقاعده تجري، ويثبت بها التأمين، فتردّ شبهه المحقق النائيني (قدّس سرّه) من أنّه مع ثبوت التأمين يكون إجراء الاستصحاب لإثباته تحصيلاً للحاصل. السيد الخوئي (قدّس سرّه) كان يريد أنّ يدفع هذه شبهه بأنّ القاعده ارتفعت، وأنّ موضوعها ارتفع، فالقاعده لا تجري، فتكون محكومته للاستصحاب، وبالتالي لا يوجد تأمين مستفاد من القاعده، فلا يلزم من إثبات التأمين بالاستصحاب تحصيل الحاصل، لكن الصحيح هو أنّ الاستصحاب لا يرفع موضوع القاعده؛ لأنّ هذا الارتفاع مبني على افتراض أنّ موضوع القاعده هو اللابيان مطلقاً الذي يرتفع بالبيان على عدم التكليف كما يرتفع بالبيان على التكليف، بينما موضوع القاعده هو عدم البيان على التكليف، والتأمين يثبت عند عدم البيان على التكليف، وهذا لا يرتفع بالاستصحاب الذي هو بيان على عدم التكليف، فيعود إشكال المحقق النائيني (قدّس سرّه) كما كان في السابق من أنّه يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل.

والدليل على أنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم بيان التكليف، لا عدم البيان مطلقاً، هو أنّنا نرجع إلى عقولنا؛ لأنّ هذه القاعده هي قاعده عقليه، وملاك هذه القاعده هو حقّ الطاعه للمولى، في كل موردٍ يثبت له حقّ الطاعه؛ حينئذٍ يقول العقل لا- مانع من العقاب، فالعقاب حينئذٍ لا يكون قبيحاً، وفي كل موردٍ ليس له حقّ الطاعه، فالعقل يقول بأنّ العقاب يكون قبيحاً، أي أنّ التكليف إذا لم يثبت للمولى حقّ الطاعه بالنسبه إليه، فهذا التكليف لا- يوجب استحقاق العقاب، والعقاب عليه يكون عقاباً قبيحاً؛ لأنّ المولى ليس له حقّ الطاعه في مثل هذا التكليف، بقطع النظر عن التفاصيل، عندما نرجع إلى حقّ الطاعه باعتباره من مدركات العقل، حقّ الطاعه منوط بالوصول، فإذا وصل التكليف فأنت حقّ الطاعه يكون ثابتاً، وبالتالي لا يكون العقاب على مخالفته عقاباً قبيحاً، أمّا إذا لم يصل التكليف، فحقّ الطاعه لا يكون ثابتاً، وبالتالي يكون العقاب على مخالفته عقاباً قبيحاً.

إذن: موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان التي هي مبتية على حق الطاعة هو عدم وصول التكليف وبيانه، التكليف الواصل فيه حق الطاعة، ويحق للمولى العقاب على مخالفته، والتكليف غير الواصل ليس فيه حق الطاعة، ويقبح العقاب على مخالفته. فموضوع القاعده هو عدم بيان التكليف، وليس عدم البيان مطلقاً، بحيث يكون بيان عدم التكليف رافعاً لموضوع القاعده، كلا، وإنما موضوع القاعده يبقى على حاله، ويقول: لم يصلك التكليف، وإن أحرزت عدمه، فإذا لم يصلك التكليف فأنا أحكم بالتأمين. غايه الأمر أن الاستصحاب إذا جرى، وقطعنا النظر عن مشكله تحصيل الحاصل، فسوف يثبت تأميناً إضافياً غير التأمين الذي يثبت بقاعده قبح العقاب بلا بيان، فيكون التأمين من جانبين، فقاعده قبح العقاب بلا بيان تثبت التأمين؛ لأن موضوعها محفوظ، وهو عدم وصول التكليف، واستصحاب عدم التكليف أيضاً يثبت تأميناً، هذا شيء، وادعاء بأن الاستصحاب يرفع موضوع القاعده شيء آخر، والذي كان يقوله السيد الخوئي (قدس سرّه) بأن الاستصحاب يرفع موضوع القاعده، كلاً؛ بل نقول أن موضوع القاعده محفوظ، والاستصحاب يجري _____ بقطع النظر عن إشكال تحصيل الحاصل _____ ولا- مانع من جريانه، والقاعده محفوظه، فيثبت التأمين من طرفين، من جهة قاعده قبح العقاب بلا بيان، ومن جهة استصحاب عدم التكليف. لكن هذا كما قلنا شيء آخر غير ما يقوله من أن الاستصحاب يكون رافعاً لموضوع القاعده حقيقه بحيث يكون وارداً على القاعده.

الأصول العمليه / أدله البراءه الشرعيه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / أدله البراءه الشرعيه / الاستصحاب

كان الكلام في الاستدلال على البراءه بالاستصحاب، وتقريبات الاستصحاب المستدل به على البراءه ثلاثه، وقلنا أن هذا الاستصحاب أعترض عليه باعتراضات بعضها مشتركه وبعضها مختصه، وذكرنا الاعتراض الأول ودفعه، وانتهينا إلى الاعتراض الثاني للمحقق النائيني (قدس سرّه) والذي قلنا أنه اعتراض سيال، ولا- يختص بمحل الكلام، وحاصله: أنه يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل؛ بل هو من أرداد أنواع تحصيل الحاصل؛ لأن الغرض من إجراء الاستصحاب هو إثبات التأمين، وإثبات المعذريه، ونفى العقاب، وهذا حاصل بقطع النظر عن الاستصحاب، باعتبار قاعده قبح العقاب بلا بيان، فأنها بمجرد الشك تكون مؤمنه ومعذره ونافيه للعقاب، فإجراء الاستصحاب لإثبات هذا الشيء الحاصل والموجود فعلاً بقطع النظر عنه، يكون تحصيلاً للحاصل.

ص: ٢٩٧

وقلنا أن هذا الإشكال أجيب عنه بعدّه أجوبه، وكلامنا كان في جواب السيد الخوئي (قدس سرّه) عن هذا الإشكال، وكان حاصل جوابه هو: أنه اعترف بالمحذور، وبلزوم تحصيل الحاصل في صوره واحده، وهي صورته ما إذا كان الأثر الذي يُراد إثباته بالاستصحاب مترتباً على الشك فقط، هذا يلزم من إجراء الاستصحاب فيه هذا المحذور؛ لأن الأثر مترتب على الشك، فبالشك يحصل هذا الأثر ويتحقق التأمين؛ وحينئذ لا مجال لإثبات التأمين باستصحاب عدم التكليف؛ لأن التأمين أثير للشك، والشك موجود بحسب الفرض، فإذا كان موجوداً، فإثباته بالاستصحاب يكون تحصيلاً للحاصل. وأما إذا فرضنا أن الأثر الذي يُراد إثباته كان مترتباً على الجامع بين الشك وبين واقع عدم التكليف؛ فحينئذ لا يرد هذا الإشكال، ولا يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل

الحاصل؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر ليس من آثار الشك فقط، وإنّما هو من آثار الواقع، فإذا جرى الاستصحاب بلحاظ الواقع؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر هو أثر للواقع، فلا مشكله في إجراء استصحاب الواقع، بأنّ يجرى استصحاب الواقع لترتيب هذا الأثر الذي هو أثر للواقع بحسب الفرض، فإذا جرى استصحاب الواقع، فالمبررّ لجريانه هو لإثبات الأثر المترتب عليه بحسب الفرض؛ وحينئذٍ هذا الاستصحاب يكون حاكماً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، ورافعاً لموضوعها؛ لأنّه بالاستصحاب سوف يصل الواقع إلى المكلف، ومعنى وصول الواقع إلى المكلف يعنى ارتفاع الشك تعديداً بالحكومة، ومعنى ارتفاع الشك هو ارتفاع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإذا ارتفعت هذه القاعده؛ فحينئذٍ لا يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل، بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على الشك فقط، لا على الواقع والشك، أى على الجامع بينهما؛ حينئذٍ يكون إجراء الاستصحاب بلحاظ الواقع بلا مبررّ؛ لأنّ استصحاب الواقع هو لغرض إثبات التأمين الذي هو أثر للشك، والمفروض أنّ الشك حاصل بحسب الفرض، فيلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل.

وقلنا أنه قد اعترض على جواب السيد الخوئي (قدس سرّه) وقد ذكرنا الاعتراض الأول في الدرس السابق فلا نعيد. أمّا الاعتراض الثاني فهو أنّ الاستصحاب لا يكون رافعاً لموضوع القاعده، لا بالحكومه، ولا بالورود. أمّا أنه لا يكون رافعاً لموضوع القاعده بالحكومه، فباعتبار ما تقدّم من أنّ الحكومه تعنى التوسعه التعبدية، أو التضيق التعبدى، وهى إنّما تُتصوّر إذا كان موضوع الدليل المحكوم بيد الحاكم بما هو حاكم توسعه وضيّقاً، رافعاً وإثباتاً، وهذا يُعقل فى الأدلّه الشرعيه والقواعد الشرعيه، أنّ يكون الاستصحاب حاكماً على أصله الطهاره، وأن يكون حاكماً على البراءه الشرعيه؛ لأنّ البراءه الشرعيه بيد الشارع، وهو يستطيع أن يضيّق من موضوعها، وأن يوسّع منه، فالاستصحاب عندما يكون حاكماً على البراءه الشرعيه فأنّه يضيّق من موضوعها، وهذا التضيق بيد الشارع، فلا مشكله فيه، وأمّا فى مثل قاعده البراءه التى هى قاعده عقليه يدركها العقل، ولا ربط للشارع بما هو شارع بها، وليس بيده موضوعها توسعه وضيّقاً، فلا معنى للحكومه، أى أنّ الاستصحاب لا يتقدّم على البراءه، ولا يرفع موضوع البراءه بالحكومه. وأمّا أنه لا يرفع موضوع البراءه بالورود؛ فلأنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان إنّ قلنا أنه عدم البيان على التكليف، فهذا الموضوع لا يرتفع بالاستصحاب؛ بل يجتمع مع الاستصحاب، ويبقى موضوع القاعده وهو عدم بيان التكليف محفوظاً بالرغم من جريان الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب لا يتعارض معه، الذى يرفع موضوع القاعده إذا كان موضوعها هو عدم بيان التكليف هو فقط بيان التكليف، أمّا الاستصحاب فلا يرفعه؛ لأنّ الاستصحاب ليس بياناً للتكليف؛ بل هو بيان لعدم التكليف، لكن بيان عدم التكليف لا يرفع موضوع القاعده؛ لأنّ موضوع القاعده هو عدم بيان التكليف، وهذا لا يرتفع إلاّ ببيان التكليف. أمّا بيان عدم التكليف الذى يتحقق بالاستصحاب، فهذا لا يرفع موضوع القاعده؛ بل يبقى موضوع القاعده محفوظاً ومتحققاً بالرغم من جريان الاستصحاب.

فإذن: لا- يتقدّم الاستصحاب على القاعده، ولا- يرفع موضوعها حتى يتمّ كلامه من أنّ الاستصحاب إذا رفع موضوع القاعده؛ فحينئذٍ لا يلزم تحصيل الحاصل. فإلى هنا يبقى كلام الميرزا(قدّس سرّه) كما هو، وهو أنّه يلزم من إجراء الاستصحاب في المقام تحصيل الحاصل، من دون فرقٍ بين أن يكون الأثر مترتباً على الشك وحده، أو أن يكون مترتباً على الجامع بين الشك وبين الواقع، على كلا- التقديرين يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل؛ لأنك تريد أن تثبت بالاستصحاب التأمين الثابت باعتبار قاعده قبح العقاب بلا بيان.

هناك ملاحظه أخرى على كلام السيّد الخوئي(قدّس سرّه) وهي أنّه لا- مجال لقياس المقام بالقواعد الشرعيه، فأنّه ذكر في كلماته أنّ هذا من قبيل إجراء الاستصحاب في مورد قاعده الطهاره، وإجراء الاستصحاب في مورد البراءه الشرعيه، فلا مانع من إجراء الاستصحاب بالرغم من وجود قاعده الطهاره، وما نحن فيه هو من هذا القبيل، وسرّه _____ بحسب ما يقول هو _____ أنّ الاستصحاب حاكم على قاعده الطهاره، وعلى أصاله البراءه الشرعيه، ورافعاً لموضوعها؛ ولذا لا يلزم من إجرائه تحصيل الحاصل؛ ولذا يقول: لا- مشكله إطلاقاً في إجراء الاستصحاب في موارد قاعده الطهاره، فإذا كان الثوب معلوم الطهاره سابقاً وشككنا في بقاء طهارته، فنستصحب طهاره الثوب، مع أنّ قاعده الطهاره أيضاً تجرى، وتثبت طهاره الثوب، ولم يقل أحد بلزوم تحصيل الحاصل، والسبب هو أنّ الاستصحاب يكون حاكماً على قاعده الطهاره ورافعاً لموضوعها، وبالتالي لا يكون في جريانه تحصيلاً للحاصل. هذه الملاحظه تقول هناك فرق بين القواعد والأصول الشرعيه، وبين ما نحن فيه، ففيما نحن فيه نحن نتحدّث عن البراءه العقليه، والأصل العقلي الذي هو قبح العقاب بلا بيان، في تلك القواعد يمكن تصوّر أنّ الاستصحاب يتقدّم عليها ويرفع موضوعها بالحكومه، وإذا رفع موضوعها فلا مانع من جريان الاستصحاب من دون أنّ يلزم محذور في جريانه، ولكن في محل كلامنا الحكومه غير متصوّره في المقام، وعلى تقدير أنّ يكون الاستصحاب رافعاً لموضوع قاعده البراءه العقليه فيتعيّن الورود لا الحكومه، ليس فقط لما قلناه من أنّ هذه قاعده عقليه، وموضوعها ليس بيد الشارع، فلا معنى لرفعه أو وضعه تعبداً من قبل الحاكم؛ لأنّ هذه أمور مختصّه بما يكون رفعه ووضعها بيد الشارع بما هو شارع، وإنّما من جهه أنّ موضوع القاعده هو عدم البيان، والاستصحاب هو بنفسه يكون بياناً، وموضوع القاعده لا- يرتفع باعتبار التعيّد بالمستصحب، وإنّما يرتفع بنفس التعبد الاستصحابي، بنفس حجّيه الاستصحاب يرتفع موضوع قاعده البراءه؛ لأنّ موضوع القاعده هو عدم البيان، فلنقل أنّ موضوعها هو عدم البيان مطلقاً، وليس عدم بيان التكليف كما هو صحيح، لكن استصحاب عدم التكليف يعتبر بياناً لعدم التكليف، فعدم البيان يرتفع بالوجدان لا بالتعيّد حتى نقول هذه حكومه ونقيس ما نحن فيه على تقدّم الاستصحاب على الأصول والقواعد الشرعيه، وإنّما في المقام يتعيّن على تقدير رفعه لموضوع القاعده، وإنّ كان هذا الكلام غير صحيح، لكن على تقدير رفعه لموضوع القاعده فرفعه لها وتقدّمه عليها يكون بالورود، ولا يكون بالحكومه؛ للفرق الواضح بين القواعد والأصول الشرعيه، وبين قاعده قبح العقاب بلا بيان، موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو اللابيان، أي لا يكون عندك بياناً لا على التكليف، ولا على عدم التكليف، لنفترض هكذا من باب التّنزّل؛ وحينئذٍ ما هو الذي يرفع اللابيان؟ يرفعه البيان على التكليف، وإذا كان موضوعها هو عدم البيان على عدم التكليف أيضاً، فالذي يرفعه هو بيان عدم التكليف، والاستصحاب هو بنفسه جعل الحجّيه له هو بيان لعدم التكليف، وهو بيان وجداني واقعي، وليس تعديداً، والمستصحب يثبت بالتعيّد، وهذا شيء آخر، هناك فرق بين نفس التعبد الاستصحابي، وبين التعبد بالمستصحب، فالمستصحب هو الذي يثبت بالتعيّد لا- بالوجدان، لكن نفس الاستصحاب يثبت بالوجدان، وكونه بياناً هذا يثبت بالوجدان لا بالتعيّد. وعليه: يتعيّن أنّ يكون التقدّم على أساس الورود لا على أساس الحكومه.

الجواب الثاني عن الاعتراض المشترك الثاني: هو ما يقال من أنه سلّمنا أنّ الاستصحاب ليس حاكماً على القاعده، ولا وارداً على القاعده، لكن لا مانع من جريان الاستصحاب حينئذٍ مع قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وبعبارة أخرى: أنّ القاعده لا تمنع من جريان الاستصحاب، ولا يلزم من إجرائه اللغويه وتحصيل الحاصل، باعتبار أنّ كلاّ منهما يثبت التأمين، استصحاب عدم التكليف مؤمّن، ويترتب عليه التأمين، والبراءة أيضاً تثبت التأمين؛ وحينئذٍ يستند التأمين إليهما معاً نظير اجتماع علمتين مستقلّتين على معلول واحد، وهذا لا محذور فيه، ولا يلزم منه تحصيل الحاصل، فهنا تأمين يثبت بقاعده قبح العقاب بلا بيان، وتأمين أيضاً يثبت باستصحاب عدم التكليف، فالشكك علّه للتأمين، باعتبار قاعده قبح العقاب بلا بيان، والاستصحاب علّه مستقلّه أيضاً للتأمين، فهذا علّه مستقلّه للتأمين، وذاك أيضاً علّه مستقلّه للتأمين، اجتماعاً، فيكون من قبيل اجتماع علمتين مستقلّتين على معلول واحد، فالنتيجه هي: أنّ التأمين الحاصل يستند إلى كلٍ منهما، فلا محذور في إجراء الاستصحاب.

ويلاحظ على هذا الجواب أنّ المشكله ليست في أنّ القاعده بعد فرض أنّ الاستصحاب ليس حاكماً عليها، ولا وارداً عليها، وأنّها تجتمع مع الاستصحاب، ولا تمنع من جريانه، وإنّما المشكله في أنّ ما يراد إثباته بالاستصحاب _____ حتىّ تشمله أدلّه حجّيه الاستصحاب _____ هل هو نفس ما يثبت بقاعده قبح العقاب بلا بيان أو غيره؟ فإذا كان نفسه، يلزم منه إشكال تحصيل الحاصل؛ لأنّه يثبت نفس ما هو ثابت وحاصل بالفعل، وأمّا إذا كان المطلوب بالاستصحاب هو إثبات شيءٍ آخر غير ما هو حاصل؛ فحينئذٍ يرتفع هذا المحذور، لكن ما هو هذا الأثر الذي يُراد إثباته بالاستصحاب؟ بحيث يكون هو غير التأمين الثابت بقاعده قبح العقاب بلا بيان، هذا يحتاج إلى بيان، أمّا مجرد أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان لا تمنع من جريان الاستصحاب، فلا يضر، ولكن هناك مشكله تمنع من جريان الاستصحاب إذا كان الغرض هو إثبات نفس ما هو ثابت بقاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا الإشكال يُعبّر عنه الميرزا (قدّس سرّه) بتحصيل ما هو حاصل.

الجواب الثالث عن الاعتراض الثاني: أن يقال أن الاستصحاب لا يرفع موضوع القاعده لا بالحكومه ولا بالورود، وهذا معناه أن القاعده تجتمع مع الاستصحاب، وموضوعها متحقق، كما أن شروط وأركان الاستصحاب أيضاً متوفره، فيجوز كل منهما على ما بيناه سابقاً، والجواب عن اعتراض المحقق النائيني (قدس سرّه) يكون بادعاء أن ما يثبت بالاستصحاب غير ما يثبت بالقاعده، فإذا كان غيره، فلا يلزم تحصيل الحاصل. نعم، يشتركان بالاسم، فكل منهما تأمين، فما يثبت بالقاعده هو التأمين، وما يثبت بإجراء الاستصحاب هو التأمين، ونفى العقاب، والمعذريه، لكن يبقى التأمين الحاصل بقاعده قبح العقاب بلا بيان هو غير التأمين الحاصل بالاستصحاب، وهذا نثبت بقضيه وجدانيه وهي أن المعذريه والتأمين ونفى العقاب الذي يتحقق في فرض الشك بالتكليف هو أضعف بمراتب من التأمين والمعذريه الذي يحصل عند إحراز عدم التكليف تعبدًا؛ لأنه باستصحاب عدم التكليف نحز عدم التكليف، والتأمين الذي يترتب على إحراز عدم التكليف بواسطة الاستصحاب هو أشد وأكد من التأمين الذي يحكم به العقل عند الشك في التكليف ثبوتاً وعدمًا، فالتأمين الذي يثبت هنا هو أضعف منه هناك، وهذا الفارق في درجة التأمين المحسوسه بالوجدان يبرز إجراء الاستصحاب، ولا يلزم من جريان الاستصحاب حينئذٍ تحصيل الحاصل، وبهذا يرتفع إشكال تحصيل الحاصل.

ويُضاف إلى هذا أن هناك فائده أخرى يمكن تصوّرها من إجراء الاستصحاب في محل الكلام، ولعلّها هي المقصوده أساساً من هذا البحث، وهو إقامه أدله على البراءة في قبال الأدله التي أقامها الأخباريون على وجوب الاحتياط؛ ولذا كنّا نقول سابقاً أن الأدله إذا كان مفادها مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، فأنّها لا تنفعنا؛ لأنها تكون محكومها لأدله الاحتياط، فأدله الاحتياط تكون حاكمه على البراءة العقلية، بينما الأدله التي تثبت براءة شرعيه، وليس مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، هذه هي التي تنفعنا؛ لأنها تكون معارضة لأدله الاحتياط، فالغرض هو إيجاد معارض لأدله الاحتياط. في المقام قد يقال: أن الفائده التي تترتب على الاستصحاب هي هذه، أنه سوف نستطيع أن نعارض؛ بل قد يقال أكثر من هذا، وهو أن نقدّم الاستصحاب على أدله الاحتياط التي أقامها الأخباريون، بعد وضوح أن الاستصحاب يكون حاكماً على أدله الاحتياط؛ لأن موضوع أدله الاحتياط هو احتمال التكليف، والاستصحاب يحرز عدم التكليف فينفي هذا الاحتمال تعبدًا.

إذن: فائده الاستصحاب هي أن يوجد ما يكون معارضاً وحاكماً على أدلّه الاحتياط، بينما إذا لم نجري الاستصحاب لا تبقى لدينا إلاّ قاعده قبح العقاب بلا بيان، وقاعده قبح العقاب بلا بيان الموجوده فعلاً؛ لأنّ المفروض أنّنا نغض النظر هنا عن الأدله اللفظيه الداله على البراءه الشرعيه المعارضه لأدلّه وجوب الاحتياط من الآيات والروايات، فائده الاستصحاب هي أنّه بالاستصحاب نستطيع أن نطرح أدلّه وجوب الاحتياط التي أقامها الأخباريون، ونقول بأنّ الاستصحاب يكون حاكماً على الاحتياط الذي ذهب إليه الأخباريون؛ لأنّه يكون رافعاً لموضوعها. بينما إذا لم نجر الاستصحاب فلا بدّ أن نعمل بأدله وجوب الاحتياط لعدم وجود ما يعارضها. هذه فائده أخرى أيضاً تترتب على إجراء الاستصحاب في محل الكلام.

الأصول العمليه / أدلّه البراءه الشرعيه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / أدلّه البراءه الشرعيه / الاستصحاب

الاعتراض الثالث على إجراء الاستصحاب في المقام لإثبات البراءه: ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) في الرسائل. حيث ذكر (قدّس سرّه) جمله من الأدله التي يمكن الاستدلال بها على البراءه، وبعد أن أكمل الكلام من الكتاب والسّنّه والإجماع والعقل، قال: (وهناك أدلّه غير ناهضه) (1) وفي جمله الأدلّه الغير ناهضه لإثبات البراءه ذكر الاستدلال بالاستصحاب، وحاصل كلامه الذي له تفسيرات متعدّده _____ كما سيأتي _____ هو: أنّ ما يثبت بالاستصحاب هو اللّوازم المجعوله الشرعيه على المستصحب دون غيرها، والمستصحب في المقام هو عباره عن البراءه عن التكليف، أو عدم المنع من الفعل، أو عدم استحقاق العقاب، هذه هي الأمور المتيقنه سابقاً قبل البلوغ، وقبل الجعل، وتحقق الشرائط الخاصّه بالتكليف، هذه أمور كانت ثابتة، ويُشكك فيها فعلاً ويُراد استصحابها، فيستصحب عدم المنع، ويستصحب البراءه عن التكليف، أو يستصحب عدم استحقاق العقاب، فالمستصحب هو عباره عن _____ نركّز كلامنا في شيءٍ واحدٍ حتّى يتبيّن كلامه _____ عدم المنع من الفعل، المطلوب إثباته بالاستصحاب هو القطع بالتأمين، والقطع بعدم ترتب العقاب على الفعل، فإذا لم يحصل هذا القطع بالتأمين، أو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل؛ حينئذٍ يبقى احتمال العقاب موجوداً؛ وعندئذٍ نحتاج في التأمين عنه إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، وإذا رجعنا إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ حينئذٍ يلغو الرجوع إلى الاستصحاب؛ لأنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان هي تؤمّن من ناحيه العقاب، فلا معنى للرجوع إلى الاستصحاب.

ص: ٣٠٣

١- (١) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٥٩.

إذن: لا بدّ أن يكون ما يثبت بالاستصحاب هو عباره عن التأمين الكامل المقطوع به، أي القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل، هذا الذي نريد إثباته باستصحاب عدم التكليف، وباستصحاب عدم المنع من الفعل، وباستصحاب براءه الذمّه من التكليف وأمثال هذه الأمور المتيقنه سابقاً، الغرض هو إثبات التأمين القطعي، والقطع بعدم ترتب العقاب على الفعل. إذن: صار عندنا شيء يجري فيه الاستصحاب هو المستصحب، وهناك غرض من إجراء هذا الاستصحاب؛ حينئذٍ يقول: (هذا المطلوب لا يترتب على

هذه المستصحابات؛ لأنَّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتّى يحكم به الشارع في الظاهر) يعنى حتّى يجرى فيه الاستصحاب، ويحكم به الشارع تعييداً. ثمّ يقول: (وأما الأذن والترخيص في الفعل، فهو وإن كان أمراً قابلاً للجعل ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً، إلّا- أنّ الأذن الشرعي ليس لازماً للمستصحابات المذكورة؛ بل هو من المقارنات _____ مقصوده بهذه العبارة يعنى هو ليس من الآثار الشرعية للمستصحابات المذكورة؛ بل هو من اللوازم العقلية _____ حيث أنّ عدم المنع من الفعل بعد العلم إجمالاً بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة، لا ينفك عن كونه مرخصاً فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفى الآخر بأصالة العدم). (1) أى يستصحب عدم المنع من الفعل، أى أنّه ليس ممنوعاً من الفعل مع العلم إجمالاً أنّ الفعل لا يخلو من أحد الأحكام الخمسة، ولازم عدم المنع من الفعل مع هذا العلم الإجمالى هو أنّ هذا الفعل مرخص فيه، فصار الترخيص من اللوازم العقلية الثابتة لعدم المنع، وليس من الآثار الشرعية له، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفى الآخر بأصالة العدم. يريد أنّ يقول أنّ الاستصحاب بلحاظه يكون أصلاً مثبتاً.

ص: ٣٠٤

إذن: عدم المنع من الفعل نفسه هو ليس من المجعولات، فلا- معنى لجريان الاستصحاب فيه، والترخيص هو من المجعولات، لكنّه لا يثبت باستصحاب عدم المنع من الفعل؛ لأنّه من اللّوازم العقليه لعدم المنع من الفعل، وليس من الآثار الشرعيه. هذا كلام الشيخ(قدّس سرّه).

هناك تفاسير متعدّده لهذا الكلام، توقفه في إجراء الاستصحاب في المقام من أى ناحيه؟ بحيث جعل هذا الاستصحاب من الأدلّه غير الناهضه لإثبات البراءه:

التفسير الأوّل: احتمال أن يكون استشكال الشيخ(قدّس سرّه) في الاستصحاب في المقام ناظراً إلى مسأله تقدّمت الإشارة إليها، وهي أنّ هذه الأمور عدميه، والعدم غير قابل للجعل، وليس أمراً مجعولاً باعتبار أنّ العدم أمر أزلي، وليس داخلاً تحت القدره والاختيار حتّى يتعلّق به الجعل والتشريع، وبهذا يختلف الأمر العدمي عن الأمر الوجودي، فالأمر الوجودي قابل للجعل والمنع والترخيص، أمّا عدم المنع وعدم الترخيص فهو أمر أزلي غير داخل تحت القدره، فلا- يُعقل تعلّق الجعل به، وحيث أنّ الاستصحاب الذي يُراد إجراءه في المقام هو استصحاب أمر عدمي _____ عدم المنع من الفعل، وعدم التكليف، وعدم استحقاق العقاب الثابت سابقاً قبل البلوغ _____ والأمور العدميه غير قابله لتعلّق الجعل بها؛ لأنّها غير مقدوره، وخارجة عن الاختيار، وأزليه، فلا- يُعقل تعلّق الجعل بها. فجهه الإشكال هي أنّ الاستصحاب في المقام لا- يجرى؛ لأنّه يتعلّق بأمرٍ عدمي والأمور العدميه لا يُعقل تعلّق الجعل بها.

إذا فسّرنا كلام الشيخ(قدّس سرّه) بهذا التفسير، فيلاحظ عليه:

أولاً: هذا مردود؛ لأنّ القدره على الوجود تلازم القدره على العدم، ولا يمكن التفكيك بينهما، بأن يُقال أنا قادر على الوجود، ولست قادراً على العدم، هذا معناه ليس هناك قدره على الوجود، وإنّما الوجود يكون أمراً ضرورياً وواجباً، ولا يتخلّف، وليس أنّ هناك قدره على الوجود، فالقدره على الوجود هي ملازمه دائماً للقدره على العدم.

ثانياً: بقطع النظر عن الملاحظة الأولى، هذا الإشكال إذا كان هو المقصود، فهو بروحه؛ بل بواقعه يرجع إلى الاعتراض الأول المتقدم الذى هو أنه يُشترط فى الاستصحاب أن يكون أمراً مجعولاً شرعاً، أو يترتب عليه أثر شرعى، والمستصحب فى محل الكلام ليس أمراً مجعولاً؛ لأنه عدمى أزلى، ولا يترتب عليه أثر شرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب، فهذا الإشكال هو نفس الإشكال السابق الذى تقدم الجواب عنه سابقاً بأنه ليس لدينا قاعده ولا روايه تقول بأن المستصحب لابد أن يكون إما مجعولاً شرعياً، أو يترتب عليه أثر شرعى؛ بل يكفى أن يكون له أثر فى مقام التنجيز والتعذير.

التفسير الثانى: هو التفسير الذى ذكره السيد الخوئى (قدّس سرّه)، (1) حيث فسّره بتفسير آخر غير التفسير السابق؛ ولذا ذكر اعتراضين، ذكر الاعتراض الأول على إجراء الاستصحاب، وذكر هذا الاعتراض ونسبه إلى الشيخ (قدّس سرّه)، والذى يبدو من كلام السيد الخوئى (قدّس سرّه) أنه فسّره بهذا التفسير: أنّ المطلوب، يعنى القطع بعدم العقاب لا يثبت بهذا الاستصحاب؛ لأنه ليس من آثار عدم المنع من الفعل، أو عدم التكليف؛ بل هو من آثار الترخيص الظاهرى الذى لا يثبت به إلا على القول بالأصل المثبت، وهذا نفس كلام الشيخ الذى نقلناه عنه.

إذن: احتمال العقاب موجود مع جريان الاستصحاب؛ لأنّ جريان الاستصحاب سوف لن يثبت القطع بعدم ترتب العقاب، يعنى سوف لن يثبت التأمين المقطوع به، والسؤال هو: أنّ المطلوب هو التأمين القطعى، فهل الاستصحاب يثبت التأمين، أو لا؟ إذا لا يثبت التأمين، فلا فائده من جريانه؛ لأننا حينئذٍ لازلنا نحتاج إلى التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان حتى نثبت التأمين القطعى من ناحيه العقاب، فأى فائده حينئذٍ من إجراء الاستصحاب؟

ص: ٣٠٦

١- (٣) دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ٢٦٥.

فإن قلت: فائده إجراء الاستصحاب هي إثبات التأمين القطعي.

قلت: التأمين القطعي لا يترتب على هذه المستصحابات، القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل لا يترتب على استصحاب عدم المنع من الفعل، فكأنَّ جهه الإشكال _____ بناءً على هذا التفسير _____ عند الشيخ (قدّس سرّه) هي أنّ الاستصحاب لا فائده له، ولا- يحقق المطلوب منه؛ لأنّه إنّ لم يوجب التأمين القطعي، فواضح؛ لأنّ المطلوب هو التأمين القطعي. فإنّ أبيت إلاّ أنّه يحقق التأمين القطعي؛ فحينئذٍ نقول: الصحيح هو أنّه لا يحقق التأمين القطعي؛ لأنّ القطع بعدم ترتب العقاب لا يترتب على استصحاب عدم المنع من الفعل، وبالتالي هذا لا يتحقق، فيكون بلا فائده، فجهه الإشكال كانت أنّ إجراء الاستصحاب بلا فائده، ولغو؛ لأنّه لا يحقق المطلوب الذي هو التأمين القطعي.

السيد الخوئي (قدّس سرّه) فسّر كلام الشيخ (قدّس سرّه) بهذا التفسير، وأشكل عليه بإشكالين، نذكرهما لأنهما لهما دخل في فهم المقصود:

الإشكال الأوّل: لماذا لا- يترتب التأمين القطعي على استصحاب عدم المنع من الفعل؟ القطع بعدم ترتب العقاب يترتب على استصحاب عدم المنع من الفعل، التأمين القطعي لا ينحصر ترتبه فقط على إثبات الترخيص حتّى يقول الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) بعدم إمكان إثبات الترخيص بهذا الاستصحاب؛ لأنّه ليس من الآثار الشرعيه للمستصحب؛ بل من الآثار العقليه، وإثبات الترخيص لإثبات التأمين القطعي يكون الأصل بلحاظه أصلاً مثبتاً، السيد الخوئي (قدّس سرّه) يقول: ترتب التأمين القطعي ليس منحصرًا فقط على إثبات الترخيص؛ بل يترتب أيضاً على عدم المنع من الفعل، وهو من آثار عدم المنع من الفعل، كما أنّ الترخيص الشرعي الواصل من الشارع، ولو كان ظاهرياً يثبت بلا- إشكال التأمين القطعي، وعدم ترتب العقاب، وإحراز عدم العقاب، كذلك عدم المنع شرعاً من الفعل، ولو ظاهرياً، أيضاً يترتب عليه التأمين القطعي، باعتبار أنّ الاستصحاب حجّه، والقطع بحجّيته تعنى القطع بعدم ترتب العقاب، يعنى القطع بالتأمين حتّى إذا كان مخالفاً للواقع.

فإذن: هو كما يترتب على الترخيص يترتب أيضاً على نفس المستصحب، بلا حاجة إلى طفره حتى يقال أنه أصل مثبت، نفس المستصحب، وهو عدم المنع من الفعل، نستصحبه، ويترتب عليه التأمين القطعي من ناحية العقاب، فلا داعي للقول بعدم إمكان إثبات التأمين، إلا إذا اثبتنا الترخيص الذي هو لازم عقلي للمستصحب.

يفهم من هذا الإشكال أن السيد الخوئي (قدس سرّه) يريد أن يقول بأن عدم المنع من الفعل أمر مجعول كما هو الحال في الترخيص، فأنه أمر مجعول؛ ولأنه أمر مجعول يجرى فيه الاستصحاب بلا حاجة إلى اشتراط أن يترتب عليه أثر شرعي، وهذه نقطه مهمّة؛ بل ترتب عليه لوازمه العقليه؛ لأنّ نفس المستصحب هو أمر مجعول للشارع، فما دام أمراً مجعولاً؛ فحينئذٍ يجرى فيه الاستصحاب، وتترتب عليه لوازمه العقليه، فضلاً عن لوازمه الشرعيه، نحن نشترط في جريان الاستصحاب _____ بناءً على هذا _____ إمّا أن يكون المستصحب أمراً مجعولاً أو أن يكون أمراً تكوينياً، وليس مجعولاً لكن نشترط في جريان الاستصحاب فيه أن يترتب عليه أثر مجعول، بالنتيجة لابد أن ترجع إلى الشارع. في المقام جوابه مبني على أن عدم المنع أمر مجعول، إذا كان أمراً مجعولاً؛ حينئذٍ تنتهي المشكله، ولا نحتاج إلى أن نفتش عن أثر شرعي لهذا المستصحب؛ بل ترتب عليه حتى لوازمه العقليه، كما هو الحال في الترخيص، فالاستصحاب يجرى في الترخيص لأنه أمر مجعول، فتترتب عليه لوازمه العقليه التي هي التأمين القطعي، فالقطع بعدم ترتب العقاب على الفعل هو من اللوازم العقليه للترخيص الشرعي، وإذا جرى الاستصحاب في الترخيص يثبت هذا اللازم. يريد أن يقول: أنه إذا جرى الاستصحاب في عدم المنع من الفعل، وثبت عدم المنع من الفعل شرعاً بالاستصحاب؛ حينئذٍ هذا أمر مجعول، فيترتب عليه أثره العقلي الذي هو القطع بعدم ترتب العقاب الذي هو التأمين القطعي. وأمّا إذا قلنا أن عدم المنع ليس أمراً مجعولاً، إمّا بالبيان المتقدم الذي يرجع إلى أن عدم أمر أزلّي، والأمر الأزلّي ليس داخلياً تحت الاختيار والقدرة، فهو أمر غير مجعول، وإمّا لما سيأتي بيانه في التفسير الثالث. إذا قلنا أن عدم المنع ليس أمراً مجعولاً؛ حينئذٍ يكون عدم المنع حاله حال الموضوعات التكوينية، يعني أن إجراء الاستصحاب فيها مشروط بوجود أثر شرعي، وعدم المنع ليس له أثر شرعي، فالقطع بعدم العقاب ليس من الآثار الشرعيه لعدم المنع، وإمّا هو من الآثار العقليه له، فكأن السيد الخوئي فرض أن عدم المنع أمر مجعول، فلا داعي لأن يفتش عن أثر شرعي يترتب عليه عند إجراء الاستصحاب فيه؛ ولذا قال مباشرة بأن هذا يترتب عليه أثره العقلي الذي هو القطع بعدم ترتب العقاب كما يترتب على الترخيص، فهو مبني على هذا. وأمّا إذا قلنا أن عدم المنع ليس أمراً مجعولاً، وغنما حاله حال الموضوعات التكوينية، فلا يجرى فيه الاستصحاب إلا إذا ترتب عليه أثر شرعي، فإذا قلنا بعدم ترتب الأثر الشرعي عليه، وهو بنفسه غير مجعول، فلا يجرى فيه الاستصحاب، وهذا هو التفسير الثالث لكلام الشيخ الأنصاري (قدس سرّه)، إشكال الشيخ الأنصاري ليس من جهه أنه يريد أن يقول أن عدم المنع، أو عدم استحقاق العقاب، أو عدم التكليف هي أمور ليست مجعوله، فلا يجرى فيها الاستصحاب، باعتبار أنها أزلية وغير مقدوره، نظره ليس إلى هذا، وإنما يريد أن يقول أن عدم المنع، أو عدم التكليف هو أمر ليس مجعولاً، ولا يتعلّق به الجعل والتشريع؛ لأنه لا حاجة إلى تعلّق الجعل والتشريع به؛ لأنّ عدم جعل المنع يتحقّق بمجرد عدم وجود تشريع المنع، ولا يتوقف على تشريع وجعل يتعلّق به هو؛ بل يكفي فيه عدم وجود علّه للمنع، عدم جعل المنع يكفي في تحقّق عدم المنع، بلا حاجة إلى أن يتعلّق به التشريع والجعل، وإنما يتحقّق بعدم تحقّق علّه للمنع، عندما نقول بأن هذا المنع لم يتحقّق علته، وبعبارة أخرى: لم يُشرّع، ولم يجعل المنع، فعدم جعل المنع لعدم وجود علّه لهذا الجعل هو يكفي في تحقّق عدم المنع، من دون أن يحتاج عدم المنع بنفسه إلى جعل وتشريع، وهذا معناه أن عدم المنع لا يحتاج إلى جعل وتشريع، فهو غير قابل للجعل من هذه الجهه؛ لأنه لا يحتاج إلى الجعل والتشريع. هذا هو وجه دعوى أن عدم المنع، أو عدم التكليف ليس أمراً مجعولاً الذي يشير إليه الشيخ في عبارته التي

يقول فيها: (ليس أمراً مجعولاً - حتى يتعلّق به التعيّد الاستصحابي في الظاهر)، فيقول أنه ليس أمراً مجعولاً - لهذه النكته؛ فحينئذ يكون الإشكال هو أنّ عدم المنع بنفسه هو ليس أمراً مجعولاً، فيبقى أنّ نفتش عن أثر شرعي يترتب عليه حتى يُعقل أنّ يجري فيه الاستصحاب، وعدم المنع ليس له أثر شرعي. الذي نريد إثباته بالاستصحاب ليس أثراً شرعياً لعدم المنع، وإنما هو أثر عقلي، وهو التأمين القطعي، حتى لا نحتاج إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، التأمين القطعي ليس من الآثار الشرعية لعدم المنع الشرعي، وإنما هو من اللوازم التكوينية له، ومن الآثار العقلية له، فكيف نثبت التأمين القطعي باستصحاب عدم المنع؟ فلا يجري الاستصحاب في عدم المنع؛ لأنّ عدم المنع ليس مجعولاً للشارع، وغير قابل للجعل، ولا هو ممّا يترتب عليه أثر شرعي، فلا يجري فيه الاستصحاب، فهذه هي جهة الإشكال. ومن هنا يظهر أنّ هذه العبارة للشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) إذا فسّرت بالتفسير الأوّل؛ فحينئذ هي ترجع إلى الاعتراض الأوّل، وإذا فسّرتناها بأحد التفسيرين الآخرين؛ حينئذ تكون اعتراضاً آخرًا غير الاعتراض الأوّل. يعني جهة منع كون عدم المنع أمراً مجعولاً - تختلف، فمرّه نقول هو ليس أمراً مجعولاً - باعتبار أنّه أمر أزلّي ولا - تتعلّق به قدره والاختيار، ومرّه نقول ليس من هذه الجهة، وإنما باعتبار أنّه لا يحتاج إلى الجعل؛ إذ لا معنى لأنّ يجعل الشارع عدم المنع؛ بل يكفي فيه عدم وجود علّة للمنع، ويكفي عدم تشريع الحرمة في ثبوت وعدم تحقق الحرمة، يعني عدم وجود علّة للحرمة يكفي في تحقق عدم الحرمة.

إذن: المهم أنه ليس أمراً مجعولاً فيصير حاله حال الموضوعات الخارجيه التكوينية التي لا يجرى فيها الاستصحاب إلا بشرطٍ واحدٍ، وهو أن يترتب على استصحابها أثر شرعي، وعدم المنع المستصحب في المقام لا يترتب عليه أثر شرعي، فوجه الإشكال تكون من هذه الجهة.

الأصول العمليه / أدله البراءه الشرعيه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / أدله البراءه الشرعيه / الاستصحاب

كان الكلام في الاعتراض الثالث، وهذا الاعتراض بتفاسيرهم المتقدمه كأنه يرتكز على إدعاء أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب أمراً مجعولاً، وإلا يشترط في جريانه أن يترتب عليه أثر شرعي، سواء فسّرناه بالتفسير الثاني، أو بالتفسير الثالث.

والذي يريد أن يقوله الشيخ الأنصاري (قدّس سرّه) هو أن عدم التكليف ليس أمراً مجعولاً، إمّا لما تقدّم من أنه أزلّ، وليس تحت الاختيار، وغير مقدور، وإمّا لما ذكرناه في التقريب الأخير، وهو أنه يتحقق بمجرد عدم وجوده، فلا داعي لجعله وتشريعه. إذن: هو ليس مجعولاً؛ لهذه الأسباب. على كلا التقديرين الغرض هو إثبات أن المستصحب _____ عدم التكليف _____ ليس أمراً مجعولاً فإذا لم يكن مجعولاً فحتّى يجرى فيه الاستصحاب لا بدّ أن يترتب عليه أثر شرعي، وحيث أن الأثر الذي يُراد إثباته في المقام، وهو القطع بعدم ترتّب العقاب، أو التأمين القطعي من ناحيه العقاب، ليس أثراً شرعياً لعدم التكليف، وإنما هو لازم عقلي له؛ فحينئذٍ يتعدّر الاستصحاب بلحاظه؛ لأنّ المستصحب ليس بنفسه مجعولاً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعي، فيكون حاله حال استصحاب حياه زيد لإثبات نبات لحيته، أو استصحاب سائر الموضوعات التكوينية التي لا يترتب عليها أثر شرعي، وإنما يُراد إثبات الأثر العقلي لها، فلا يجرى فيها الاستصحاب، وهذا يبتنى على تسليم كبرى وهي أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولاً شرعياً، وإلا فيشترط أن يترتب عليه أثر شرعي، وإلا فلا يجرى الاستصحاب. وقد تقدّم مناقشه هذه الكبرى، وأنه لم يدل دليل على اعتبار ذلك في الاستصحاب، وإنما يكفي في صحه جريان الاستصحاب أن ينتهي التعيّد بالمستصحب إلى اثر عملي من حيث التنجيز والتعذير، واستصحاب عدم المنع من الفعل يكون معذوراً للمكلف.

ص: ٣٠٩

فإذن: لا ينبغي التوقف في إجراء الاستصحاب من هذه الجهة، وأنّ هذا الاعتراض كما يبدو _____ والله العالم _____ يعتمد كما قلنا على هذه الكبرى، وهذه الكبرى قد تقدّمت مناقشتها سابقاً. ومن هنا يظهر أنّ هذه هي الاعتراضات المشركه على إجراء الاستصحاب بكل صورته المتقدمه.

وأما الاعتراضات المختصّه: فأولاً نتكلّم عن الاعتراضات المختصّه بالتقريب الأوّل للاستصحاب الذي هو عبارته عن استصحاب التكليف قبل البلوغ، الذي قلنا سابقاً أنه من قبيل استصحاب عدم المجعول، لا استصحاب عدم الجعل الذي يختص بالتقريب

الثاني، أى لا نستند إلى ما قبل الشريعة ونستصحب عدم الجعل، وإنما نستند إلى ما قبل البلوغ ونستصحب عدم فعلية التكليف، أى عدم المجعول لا عدم الجعل.

الاعتراض الأول: هو ما ورد فى أجود التقريرات، وحاصله: (١) أنّ المتيقن قبل البلوغ هو ما يُعبر عنه الميرزا (قدّس سرّه) بـ (اللاـحرجيّه العقليّه)، ومقصوده منه هو عدم التكليف بحكم العقل فى موردٍ غير قابلٍ للتكليف، أو قل: حكم العقل بعدم التكليف باعتبار حرجيّه التكليف بالنسبه إلى هذا المورد غير القابل للتكليف، فيحكم العقل باللاحرج من ناحيه التكليف، لعدم كون المورد قابلاً للتكليف. هذا هو الثابت قبل البلوغ.

هذه اللاـحرجيّه العقليّه، وحكم العقل بعدم التكليف فى الموردٍ الغير قابلٍ للتكليف لا يحتمل بقاؤه بعد البلوغ؛ بل هو منتفٍ جزماً بوصول الصبى إلى مرحله البلوغ، فهو منتفٍ قطعاً، وما نحتمل وجوده بعد البلوغ هو عدم التكليف فى المورد القابل للتكليف، هو عدم التكليف بحكم الشارع من باب الامتنان، ومن باب رفع التكليف عنه، وليس هو عدم التكليف بحكم العقل فى المورد الغير قابلٍ للتكليف؛ بل هو عدم التكليف الشرعى فى المورد القابل للتكليف، والحرج من ناحيه التكليف، لكنّ الشارع من باب الامتنان والتفضّل يرفع هذا التكليف عنه، فعدم التكليف بعد البلوغ غير عدم التكليف قبل البلوغ، ذاك ثابت بملاك اللاـحرجيّه العقليّه، وبملاك عدم قابليه الصبى للتكليف، وتحتمل حرج التكليف، بينما هذا ثابت من باب الامتنان الشرعى، والرفع الشرعى للتكليف مع قابليه المورد للتكليف ولحرج التكليف.

ص: ٣١٠

١- (١) أجود التقريرات، تقرير بحث النائينى للسيد الخوئى، ج ٢، ص ١٩٠.

إذن: هذا غير ذاك، ومعه حينئذٍ لا معنى للتمسك بالاستصحاب، واعتبار أن المتيقن سابقاً معلوم الارتفاع، وما يُشكك في وجوبه بعد البلوغ لا يقين بحدوثه سابقاً، فكيف يجرى الاستصحاب؟

أجاب السيد الخوئي (قدّس سرّه) على هذا الاعتراض بجوابين: (١)

الجواب الأول: أنّ عدم التكليف بالنسبة إلى الصبي غير المميّز قد يصح فيه ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه)، من اللا حرجيه العقليه، وعدم التكليف في المورد غير القابل للتكليف. هذا في الصبي غير المميّز، لكنّ عدم التكليف في الصبي المميّز ليس هكذا، هو قابل للتكليف، فلا فرق بين الصبي قبل يوم واحدٍ من التكليف عنه بعد يوم واحدٍ من ذلك، بالنتيجة هذا صبي مميّز قابل للتكليف، فالصبي يمر بمراحل ويخرج عن حاله الصبا التي لا يكون فيها قابلاً للتكليف قبل أن يصل إلى سن البلوغ، الصبي المميّز قابل للتكليف، فعدم التكليف عليه ليس من باب اللا حرجيه العقليه، وليس من باب عدم التكليف في الموضوع الغير قابل للتكليف الذي يحكم به العقل، وإنّما الظاهر أنّ عدم التكليف هو من باب الحكم الشرعي، الشارع يرفع عنه التكليف بالرغم من قابليته للتكليف، ولتحتمل حرج التكليف. فلا بدّ أن نفرّق بين الصبي غير المميّز، وبين الصبي المميّز، وكلام الميرزا (قدّس سرّه) يصح في الصبي غير المميّز، ولا يصح في الصبي المميّز، فعدم التكليف في الصبي المميّز شرعي وليس عقلي؛ لأنّه قابل للتكليف. قال: (كما يظهر من حديث رفع القلم أنّ الصبي حتّى يحتلم أنّ الشارع هو الذي رفع القلم عنه)، الشارع رفع التكليف عنه، وليس من باب اللا حرجيه العقليه، فلا بدّ أن يكون هو قابلاً للتكليف، لكنّ الشارع امتناناً رفع عنه التكليف، كما يقال أنّ سياق حديث الرفع هو سياق الامتنان، فهو قابل للتكليف.

ص: ٣١١

إذن: ليس دائماً نستطيع أن نقول أن المتيقن سابقاً هو اللا-حرجية العقلية، وأنها غير عدم التكليف بعد البلوغ، الذى هو عدم التكليف من قبل الشارع فى المورد القابل للتكليف.

هذا الجواب تام وصحيح، وينقض على كلام المحقق النائيني (قدس سرّه) بالصبي المميّز، فعاده الصبي يمر بهذه الحالة، ولو قبل البلوغ بيوم واحد، ويكون قابلاً لتحمل التكليف، فعدم التكليف عليه ليس من باب حكم العقل واللاحرجية العقلية، وإنما هو من باب حكم الشارع. فقط تبقى هذه الملاحظة وهى أن هذا الكلام يبنى على أن نقول باختصاص حديث رفع القلم بالصبي المميّز؛ لأنّ ظاهر حديث رفع القلم أنّ الرفع رفع شرعى، وأنّه من باب الامتنان، وهذا يختص بالصبي المميّز القابل للتكليف، حتّى يرفع عنه التكليف شرعاً، وليس عقلاً ومن باب الامتنان، أما الصبي قبل التمييز، والطفل الرضيع، فهذا لا معنى لأنّ يكون حديث رفع القلم شاملاً له، فلازم هذا الكلام هو أن نلتزم باختصاص حديث رفع القلم بالصبي المميّز.

الجواب الثانى: العدم المتيقن سابقاً، وإن كان أزلياً وعدمًا محمولاً وغير منتسب إلى الشارع؛ لأنّ الذى يحكم به هو العقل، هذا صحيح، بينما عدم التكليف الذى يكون بعد البلوغ هو عدم نعتى منتسب إلى الشارع وليس أزلياً، لكن يمكن إثبات انتساب هذا العدم إلى الشارع بنفس الاستصحاب، باعتبار أن الانتساب المذكور هو من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب لا على المستصحب، حتّى يلزم من إثباته بالأصل محذور الأصل المثبت، وإنما يثبت الانتساب بنفس الاستصحاب وليس بالتعبّد بالمستصحب حتّى يقال أن هذا يثبت لازماً للمستصحب، فيكون الأصل بلحاظه أصلاً مثبتاً. ثمّ قال: (سيأتى فى مباحث الاستصحاب أن اللوازم التى لا تثبت بالاستصحاب هى اللوازم العقلية والعادية للمستصحب). أما اللوازم العقلية والعادية لنفس التعيّد الاستصحابى فتثبت ولا يلزم منها المثبتة؛ لأنّ التعيّد الاستصحابى ثابت بالوجدان، وليس بالتعبّد، المستصحب يثبت بالتعبّد، فلا تثبت به إلاّ لوازمه الشرعية دون لوازمه العقلية والعادية، أما نفس التعيّد الاستصحابى فيثبت بالوجدان، فتترتب عليه كل لوازمه، العقلية والعادية، والشرعية. يقول: أن انتساب العدم _____ عدم التكليف _____ إلى الشارع، لو سلّمنا أنّه قبل البلوغ غير منتسب إلى الشارع، انتسابه إلى الشارع يتحقق بالاستصحاب؛ لأنّه من الآثار العادية والعقلية لنفس التعيّد الاستصحابى، واللوازم العقلية والعادية تترتب على الاستصحاب، الاستصحاب يثبت، فتترتب عليه، ولا يكون الاستصحاب بلحاظها أصلاً مثبتاً.

وعليه : التّعبد الاستصحابي تترتب عليه آثاره، ومن آثاره أنّ هذا المستصحب الذي هو عدم التكليف ينتسب إلى الشارع بعد أن لم يكن منتسباً إليه، بالتعبد الاستصحابي من قبل الشارع ينتسب العدم إلى الشارع؛ وحينئذٍ تترتب عليه آثاره ويتحقق هذا الانتساب. يقول: لا مشكله في أنّ العدم قبل البلوغ لا ينتسب إلى الشارع، سوف ينتسب إلى الشارع بنفس إجراء الاستصحاب.

هذا الجواب كأنه يعتبر أنّ المشكله الحقيقيه ناشئه من مسأله الانتساب وعدمه، يعنى أنّ الوجه فى الاعتراض هو أنّ العدم سابقاً ليس منتسباً إلى الشارع، فرکز كلامه على إثبات إمكان انتساب العدم إلى الشارع بواسطة الاستصحاب، فتحل المشكله. فكأنّ المشكله فى الانتساب وعدمه، بينما هذه ليست هى المشكله الحقيقيه، أساساً هو لماذا يقول أنّ العدم لابد أن ينتسب إلى الشارع حتّى يجرى الاستصحاب ؟ هذا على ما تقدّم لا نسلّمه، هو ما دام عدم تكليف فأنّه يثبت التأمين والمعذريه، حتّى إذا لم ينتسب إلى الشارع، فإذا ثبت عدم التكليف بدليل معتبر، فأنّه يكفى لإثبات تأمينٍ ومعذريه ولو لم يكن منتسباً إلى الشارع، فأساساً فكره أنّه لابد من إثبات الانتساب حتّى يجرى الاستصحاب هى فكره غير صحيحه. ثمّ على تقدير الانتساب هو لا يحل المشكله؛ لأنّ المشكله ليست فى الانتساب، وإنّما المشكله فى أنّ هناك عدمان متغايران متعدّدان أحدهما عدم التكليف قبل البلوغ، والآخر عدم التكليف بعد البلوغ، أحدهما عدم قبل البلوغ ثابت بملاك اللاحرجيه العقليه التى يحكم بها العقل، والثانى بعد البلوغ هو عدم ثابت بملاك الامتنان من قبل الشارع والرفع الشرعى، هذا غير هذا، والانتساب لو سلّمنا به سوف لن يجعلهما شيئاً واحداً، فحتى لو فرضنا أنّ عدم التكليف انتسب بالاستصحاب إلى الشارع، لكن يبقى عدم التكليف هو عدم ثابت بملاك اللاحرجيه العقليه، وهذا غير عدم التكليف الثابت شرعاً من قبل الشارع بملاك الامتنان، الشارع هو تصدّى لرفع التكليف فى المورد القابل للتكليف، هذا غير عدم التكليف الثابت بحكم العقل فى المورد الغير قابل للتكليف، هذه هى المشكله، أى أنّ المشكله فى تعدد العدم، وكل منهما ثابت بملاك غير الملاك الذى يثبت به الآخر؛ حينئذٍ يقال: أنّ ذاك العدم مرتفع قطعاً والعدم الثانى الذى يُشكك فيه لا يقين بوجوده أساساً سابقاً؛ بل لعل هناك يقين بعدمه سابقاً، فكيف يجرى الاستصحاب؟ وهذه المشكله لا يرفعها إثبات تصحيح الانتساب إلى الشارع بواسطة التّعبد الاستصحابي، فحتّى لو صحّحنا هذه النسبه، فأولاً: الانتساب اساساً ليس معتبراً فى جريان الاستصحاب، فالاستصحاب يجرى حتّى لو لم يكن هناك انتساب؛ لأنّ عدم التكليف ولو لم ينتسب إلى الشارع هو يثبت لنا التأمين والمعذريه، وثانياً: حتّى تصحيح الانتساب لا يحل المشكله؛ لأنّ المشكله لم تنشأ من الانتساب، وإنّما نشأت من دعوى تعدد المتيقن والمشكوك، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

الجواب الصحيح عن أصل الاعتراض هو: أن نبحت في أنّ العدم يتعدد بتعدد ملاكه أو لا؟ لا إشكال في أنّ العدم يتعدد بتعدد ما يعرض عليه، وما يضاف إليه العدم، عدم هذا الكتاب غير عدم هذا الجدار، عدم زيد غير عدم عمرو، لكن هل يتعدد العدم بتعدد ملاكاته؟ المحقق النائيني (قدّس سرّه) لم يذكر أكثر من أنّ العدم السابق له ملاك والعدم بعد البلوغ له ملاك آخر، ملاك العدم الأوّل هو عدم قابلية المورد للتكليف، بينما ملاك الثاني هو الرفع الشرعي والامتنان الشرعي، الملاكات تعددت، فهل تعدد الملاك يوجب تعدد العدم، أو لا؟ فإذا قلنا أنّه لا يوجب تعدد العدم؛ فحينئذٍ يسقط الاعتراض؛ لأنّه لا يوجد تعدد، وإنّما العدم هو عدم واحد، وإنّ كان هذا العدم الواحد في مرحله البدايه كان له ملاك، وهو عدم قابلية المورد للتكليف، وفي النهايه له ملاك آخر، وهو الرفع الشرعي والامتنان، لكن هو لا يتعدد، هو نفس العدم السابق، وليس غيره حقيقه، وليس هناك تعدد في الموضوع عرفاً، هذا إشكال آخر سيأتي في الاعتراض الثاني، وإنّما هنا هو قال أنّ الموضوع متعدد حقيقه، المتيقن غير المشكوك حقيقه، والجواب عنه هو أن يقال أنّه هو نفسه حقيقه وليس متعدد حقيقه، هو نفس العدم السابق وإنّ تعددت ملاكاته. إذا آمننا بهذه الفكرة تكون هي الجواب الصحيح عن الاعتراض. وهذا هو الصحيح، فالعدم لا يتعدد بتعدد ملاكاته، وإنّما يتعدد بتعدد ما يُضاف إليه.

الأصول العمليه / أدلّه البراءه الشرعيه / الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه / أدلّه البراءه الشرعيه / الاستصحاب

الاعتراض الثاني على التقريب الأوّل للاستصحاب هو ما قيل من أنّ هذا الاستصحاب يواجه مشكله تعدد الموضوع، أو عدم وحده القضيّه المتيقنه والقضيّه المشكوكه، وهما شرط في جريان الاستصحاب، حيث يعتبر في جريان الاستصحاب وحده القضيّه المتيقنه والقضيّه المشكوكه، والاستصحاب في محل الكلام ليس كذلك، فلا-يجري لهذا السبب، والسر في ذلك هو أنّ خصوصيّة الصبا والصغر المتحقّقه في الصبي قبل البلوغ هي حيثيه تعليليه، حيثيه مقومه للإباحه الثابته قبل البلوغ، وليست من الحالات الطارئه التي قد يتصف بها الموضوع، أو قد لا-يتصف بها؛ بل هي حيثيه مقومه لموضوع الإباحه الثابته في الزمان السابق، فإذا كانت من الحيثيات المقومه، ومن الحيثيات التقيديّه؛ حينئذٍ بعد البلوغ ترتفع هذه الحيثيه، وبارتفاعها لا يبقى موضوع الإباحه المتيقن سابقاً، وقهراً بطبيعته الحال سوف ترتفع الإباحه الثابته سابقاً بارتفاع موضوعها، والإباحه، أو عدم التكليف الثابت بعد البلوغ، لو ثبت، فهو يعتبر إباحه أخرى غير الإباحه السابقه، وعدم تكليف آخر غير عدم التكليف الذي كان ثابتاً في مرحله ما قبل البلوغ، فهو شيء آخر غيره، ولا يعتبر استمراراً له، وعدم التكليف بعد البلوغ ليس استمراراً لعدم التكليف الثابت قبل البلوغ؛ لأنّ عدم التكليف الثابت قبل البلوغ هو كان مقيد بحيثيه الصغر والصبا، يعني أنّ الإباحه ثابتة لموضوع متقوم بحيثيه الصغر، فإذا ارتفعت هذه الحيثيه يرتفع الموضوع، ويرتفع عدم التكليف، أو نعبر عنه بالإباحه، فالإباحه التي لو ثبتت بعد البلوغ سوف تكون مغايره لها، وهذا هو معنى عدم وحده الموضوع، فليس الموضوع واحداً؛ بل متعدداً، والقضيّه التي كُنّا على يقين منها غير القضيّه التي نشك في ثبوتها بعد البلوغ، فالمتيقن سابقاً هو الإباحه المتقومه بهذه الحيثيه، والمشكوك فيها ليست متقومه بهذه الحيثيه، وإنّما هي إباحه مع افتراض ارتفاع هذه الحيثيه، فمن هنا لا يجري هذا الاستصحاب.

هذا كله يُدعى باعتبار النظر العرفي، أى أنّ العرف يرى تعدّد الموضوع، والعرف يرى أنّ الحثيه المتيقنه غير الحثيه المشكوكه، والعرف يرى أنّ الإباحه الثابته قبل البلوغ متقومه بحثيه الصغر وحثيه الصبا، وأنّ حثيه الصغر والصبا من الحثيات المقومه للموضوع، وليست من الحالات، فإذا كانت مقومه يرد هذا الإشكال حينئذٍ.

أضاف السيد الخوئي (قدّس سرّه) إلى هذا الاعتراض بما حاصله: حتّى لو تنزّلنا، ولم نجزم بأنّ حثيه الصبا حثيه مقومه، وحثيه تقييده بنحوٍ توجب تعدّد الموضوع، فلا أقل من احتمال أنّ تكون هذه الحثيه مقومه، وبالتالي توجب عدم وحده القضيّه المتيقنه والمشكوكه، واحتمال ذلك يكفى فى عدم جريان الاستصحاب؛ لأنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب إحراز وحده القضيّه المتيقنه والمشكوكه، فإذا احتملنا أنّ هذه الحثيه مقومه، يعنى احتملنا تعدّد القضيّه المتيقنه والمشكوكه، يعنى لم نُحرز وحده القضيّتين، وإذا لم نحز وحده القضيّتين؛ فحينئذٍ لا يمكن إجراء الاستصحاب.

والفرق بين هذا الاعتراض والاعتراض السابق هو أنّ من يُنكر الاعتراض السابق ويلتزم بوحده العدم، حيث الاعتراض السابق كان يقول أنّ العدم متعدّد، وعدم التكليف الثابت بملاك كـ اللـاـحـرجـيه العقلية غير عدم التكليف الثابت مع قابليه المحل للتكليف، وإنّما ينشأ العدم من رفع الشارع للتكليف عنه، باعتبار الامتنان ونحوه بحديث رفع القلم ونحوه، هذا العدم غير هذا العدم، فهناك تعدّد فى العدم، فى الموضوع، هناك كان يُدعى أنّ هذا التعدّد تعدّد حقيقى بالنظر الدقّى وبالتحليل، فمن ينكر ذاك ويدعى أنّ هناك وحده موضوع؛ لأنّ الأعدام لا تتعدّد إلاّ بتعدّد ما تُضاف إليه، أمّا إذا كان ما يُضاف إليه العدم شيئاً واحداً، لكن تعدّد الملاك، بأنّ كان العدم فى البدايه ثابتاً بملاك، وفى النهايه ثابت بملاكٍ آخر، لكن مع إضافته إلى شىءٍ واحد، هذا لا يوجب تعدّد حتّى حقيقى فى هذا العدم؛ بل العدم عدم واحد حقيقه وواقعاً. من يلتزم بذلك يدعى أنّ التعدّد فى المقام تعدّد بنظر العرف، وليس بالنظر الدقّى التحليلى؛ لأنّ العرف يرى أنّ حثيه الصبا حثيه مقومه لعدم التكليف، فإذا كانت مقومه لعدم التكليف؛ فحينئذٍ كأنّه يتعدّد العدم بالنظر العرفى المسامحى، وإنّ كان العدم لا يتعدّد بالنظر الدقّى التحليلى. فنرجع هذا الاعتراض إلى دعوى أنّ العرف يرى أنّ حثيه الصبا والصغر حثيه مقومه لعدم التكليف الثابت قبل البلوغ، فإذا ارتفعت هذه الحثيه فكأنّه ارتفع العدم الثابت قبل البلوغ وحلّ محلّه عدم تكليفٍ آخر غير ذلك العدم، ولو بالنظر العرفى.

لكن يمكن التشكيك في صدق هذه الدعوى، وإدعاء أنّ العرف لا يرى التعدّد في المقام؛ بل يرى أنّ هذا هو استمرار لذاك بالنظر العرفي المسامحي؛ ولذا يصح للإنسان البالغ أن يقول بأنّ هذا الشيء لم يكن حراماً علىّ قبل البلوغ، والآن كما كان، وهذا الكلام مقبول عرفاً، وهذا معناه أنّ هذا استمرار لعدم التكليف الثابت سابقاً، هذا لم يكن حراماً علىّ، هو بنفسه يثبت الآن، لا أنّ يثبت عدم التكليف بنحو آخر غير عدم التكليف الثابت عليه سابقاً، هذا تعبير عرفي، وهو صحيح بنظر العرف، وهذا معناه أنّ العرف يعتبر أنّ عدم التكليف الثابت بعد البلوغ هو استمرار لعدم التكليف الثابت قبل البلوغ، وليس شيئاً غيره، الميّدعى في الاعتراض أنّ العرف يرى أنّه شيء آخر، وأنّ هناك تعدّد في عدم التكليف، وتعدّد في الإباحة، فتلك إباحة وهذه إباحة أخرى، والإباحة الثانية ليست استمراراً لتلك الإباحة؛ ولذا يختل هذا الشرط من شرائط الاستصحاب، بينما عندما نراجع وجداننا العرفي نجد أنّ العرف لا يرى التعدّد؛ بل يرى أنّها استمرار لتلك الإباحة بالنظر المسامحي، وإنّ كان بالنظر الدقّي ليس هكذا، لكن بالنظر المسامحي يراه استمرار لعدم التكليف الأوّل، كما أنّه على رأي أنّ بالنظر الدقّي أيضاً هو واحد وليس متعدّداً، لكن على كلا التقديرين النظر العرفي المسامحي كأنه يراه امتداداً لذاك، وليس شيئاً آخر، هو نفس عدم التكليف الثابت سابقاً هو يثبت بعد البلوغ، لا أنّه يثبت شيئاً آخرًا جديداً بعد ارتفاع الأوّل يثبت شيء جديد بعد البلوغ؛ بل الظاهر أنّ النظر العرفي بحسب ما يدركه الإنسان ليس هكذا.

وبعبارة أكثر وضوحاً: لا يرى أنّ حيثيه الصغر والصبا إلّا من الحالات التي تطرأ على الموضوع الواحد، هو الموضوع الواحد نفسه تطرأ عليه حالتان، مره يتغيّر ومرّه يرتفع عنه التغيّر، مرّه يكون عالماً، ومرّه يكون جاهلاً، هو نفس الموضوع الواحد، هذا من الحالات الطارئة غير المقوّمة للموضوع، والبلوغ وعدم البلوغ أيضاً هو بنظر العرف من الحالات الطارئة وليس من الحيثيات المقوّمة. وهذا هو الجواب عن الاعتراض الثاني.

يُضاف إلى هذا أنّ الكلام في المقام ليس عن الإباحه حتّى يقال أنّ موضوعها متعدّد، أو غير متعدّد، الكلام ليس عن الإباحه الثابته في حال الصغر، وإباحه تثبت بعد البلوغ حتّى نتحدّث عن أنّ موضوعهما واحد، أو متعدّد، و هل الصغر حيثيه تقييده في الإباحه الثابته قبل البلوغ، أو أنّه حيثيه تعليليه؟ فإذا كانت تقييده فمعناها أنّ الموضوع متعدّد، والإباحه بعد البلوغ تختلف، وأنها غير الإباحه قبل البلوغ، وإذا كانت حيثيه تعليليه فالموضوع واحد، ليس الكلام عن الإباحه، وإنّما الكلام في عدم التكليف، وكل الكلام الذى تكلمنا به سابقاً وإنّ استخدموا لفظه الإباحه في كلماتهم، لكن ليس المقصود هو الإباحه، وإنّما المقصود هو عدم التكليف، والمتيقّن سابقاً هو عدم التكليف في زمان الصغر، ونستصحب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، ولو بنحو العدم الأزلى، وعدم التكليف ولو بنحو العدم الأزلى لا- يحتاج إلى موضوع أصلاً، حتّى نقول أنّ موضوع عدم التكليف قبل البلوغ، وعدم التكليف بعد البلوغ واحد، أو متعدّد؟ هو استصحاب عدم، أى استصحاب عدم التكليف ولو بنحو العدم الأزلى كما هو الظاهر كذلك، فنقول أنّ هذا في حال صغره لم يكن مكلفاً، ولو بنحو استصحاب العدم الأزلى، وهذا العدم لا يحتاج إلى موضوع، حتّى يُبحث عن أنّ هذا الموضوع متحد، أو متعدّد، هذا إنّما نحتاجه عندما يكون الحكم من قبيل الإباحه، والوجوب؛ حينئذٍ نبحث عن أنّ الإباحه قبل البلوغ، والإباحه بعد البلوغ موضوعهما واحد، أو أنّ تلك الإباحه موضوعها الصبى، والصبأ حيثيه تقييده، والإباحه الثانيه موضوعها البالغ، بعد ارتفاع تلك الحيثيه، فتكون إباحه أخرى غير الإباحه السابقه، هذا معقول، وكذلك الوجوب والحرمة.... وهكذا. فى محل كلامنا نحن لا نتكلم عن الإباحه، وإنّما نتكلم عن عدم التكليف، ولو بنحو العدم الأزلى، عدم التكليف متيقن فى حال الصبأ، وهو أمر عدمى لا يحتاج إلى موضوع حتّى ندخل فى بحث أنّه موضوع واحد، أو متعدّد. وهذا هو الجواب عن الاعتراض الثانى على التقريب الأوّل للاستصحاب.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

