



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه وآله

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

كَلْفِيُو الْأَصْوَلُ

عَلَى مَسْئَلَاتِكُمْ

مَشْهُدَاتِ النَّبِيِّ وَالْمَقْبُولِ وَالْأَسْوَلِ وَالْبَكْرِ
رَبِّهِ وَالْمَعْبُودِ وَالْحَسْبِ وَالْحَبْرِ وَالْبَسْبِ

لِلْمَوْلَى

بِالْبَيْتِ

الْمَشْهُودِ وَالْمَقْبُولِ وَالْأَسْوَلِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحقيق الاصول

كاتب:

آيت الله على حسينى ميلانى

نشرت فى الطباعة:

مركز الحقايق الاسلاميه

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٩	تحقيق الاصول المجلد ٧
١٩	اشاره
٢٠	اشاره
٢٤	كلمه المؤلف
٢٤	الأصول العمليه: المقدمات
٢٤	اشاره
٣٠	١- الاصول العمليه
٣٠	كلام الشيخ فى الاصول العلميه
٣١	الإشكال على الشيخ
٣٢	كلام الكفايه
٣٣	إشكال المحقق الإصفهاني
٣٥	النظر فى الإشكال
٣٨	كلام المحقق النائيني
٣٩	كلام المحقق الخوئي
٤١	٢- الحظر والإباحه
٤١	اشاره
٤١	كلام السيد
٤٢	كلام شيخ الطائفه
٤٣	كلام المحقق النائيني
٤٤	الأقوال فى الأشياء
٤٥	الأول: الحظر
٤٦	القول الثانى: الإباحه
٤٧	القول الثالث: التوقف

٤٩	٣- الكلام في النسبه بين الأمارات والاصول
٤٩	اشاره
٤٩	مقدمات
٥٠	تقدم الأماره على الأصل
٥٣	التقدم على المسلكين الآخرين
٥٥	تقدم الأماره على الأصل المحرز
٥٨	٤- الاصول ومجاريها
٦٠	٥- مناشيء الشك
٦٢	البراءه
٦٢	اشاره
٦٤	مقتضى الأصل
٦٦	أدلة الأصوليين على البراءه
٦٦	اشاره
٦٦	الإستدلال بالكتاب
٦٦	الآيه الاولى:
٦٦	اشاره
٦٦	تقريب الاستدلال:
٦٧	النظر في التقريب المذكور
٦٩	تقريب آخر
٧٢	والتحقيق:
٧٣	الإشكالات على الاستدلال بالآيه
٧٥	ما أفاده السيد الاستاذ:
٧٦	التأمل في كلام الاستاذ
٧٧	تنبيه حول استدلال الأخباريين بالآيه لبطان قاعده الملازمه
٧٩	الآيه الثانيه:
٧٩	اشاره

- ٧٩ تقريب الإستدلال والكلام حوله
- ٨١ التحقيق عدم الدلاله
- ٨٢ الإستدلال بالسّنه للبراءه
- ٨٢ اشاره
- ٨٢ ١- حديث الرفع
- ٨٢ اشاره
- ٨٢ تقريب الإستدلال
- ٨٣ المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبه الظاهر
- ٨٥ الأقوال في مراتب الحكم
- ٨٥ الصحيح هو قول الشيخ:
- ٨٧ براهين العراقي على كون المرفوع وجوب الإحتياط
- ٨٨ نقد براهين المحقق العراقي
- ٩١ رأى السيد الاستاذ
- ٩٤ تنبيهات حديث الزّفع
- ٩٤ اشاره
- ٩٤ الأوّل: هل لفظ الرفع يناسب الاستدلال؟
- ٩٤ اشاره
- ٩٥ جواب المحقق النائيني ونقده
- ٩٥ جواب المحقق العراقي ونقده
- ٩٦ جواب المحقق الخوئي ونقده
- ٩٧ التحقيق في المقام
- ٩٨ الثاني: هل ظاهر الحديث هو الشبهه الموضوعيّة؟
- ٩٨ اشاره
- ٩٨ الوجه الأوّل في الدلاله على ذلك
- ٩٨ اشاره
- ٩٩ جواب المحقق النائيني ونقده

٩٩	جواب المحقق العراقي ونقده
١٠١	جواب المحقق الخوئي ونقده
١٠١	جواب شيخنا الاستاذ
١٠٢	جواب سيدنا الاستاذ
١٠٣	الوجه الثاني ونقده
١٠٣	الوجه الثالث
١٠٣	اشاره
١٠٤	الجواب الأول ونقده
١٠٦	الوجه الرابع ونقده
١٠٦	الوجه الخامس
١٠٦	اشاره
١٠٧	جواب المحقق الخوئي ونقده:
١٠٧	جواب المحقق الإصفهاني ونقده:
١٠٩	الوجه السادس وجوابه
١١٠	الوجه السابع وجوابه
١١٢	الثالث: ما هو اللفظ المقدر في الحديث؟
١١٢	اشاره
١١٢	رأى المحقق الخراساني
١١٣	رأى المحقق النائيني
١١٤	الرابع: هل (ما لا يعلمون) يقبل الرفع؟
١١٨	الخامس: أي الأحكام هو المرفوع؟
١١٨	اشاره
١١٩	١_ الأحكام التكليفية
١١٩	اشاره
١١٩	كلام المحقق النائيني ونقده
١٢٣	التحقيق في المقام

- ٢_ الأحكام الوضعيه ١٢٥
- اشاره ١٢٥
- كلام المحقق النائيني في السبب وتوضيحه ثم نقده ١٢٥
- كلام المحقق العراقي ونقده ١٢٧
- كلام المحقق النائيني في المسبب ونقده ١٢٩
- التحقيق في المقام ١٣٣
- السادس: هل يجري الحديث الرفع في المستحبات؟ ١٣٦
- اشاره ١٣٦
- كلام المحقق الخوئي ١٣٦
- الصحيح هو الجريان مطلقا ١٣٧
- التابع: هل المته شخصيه أو نوعيه؟ ١٤٠
- اشاره ١٤٠
- التحقيق هو الثاني ١٤٠
- الثامن: حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط من العناوين المذكوره فيه ١٤٢
- اشاره ١٤٢
- كلام الشيخ ١٤٢
- توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ ١٤٣
- كلام المحقق الاصفهاني وتوضيحه ١٤٥
- رأى شيخنا الاستاذ ١٤٩
- التاسع: هل الإمتنان حكمه أو عله؟ ١٥٠
- العاشر: في سند حديث الرفع ١٥١
- ٢- حَدِيثُ الْحَجَبِ ١٥٤
- اشاره ١٥٤
- تقريب الاستدلال ١٥٤
- إشكال الشيخ وأتباعه ١٥٥
- وجوه الجواب عنه ١٥٦

- ١٥٦ اشارة
- ١٥٦ ١_ جواب المحقق الهمداني
- ١٥٦ اشارة
- ١٥٧ مناقشه المحقق الاصفهاني
- ١٥٨ ٢_ جواب المحقق العراقي ونقده
- ١٥٩ ٣_ جواب المحقق الخوئي ونقده
- ١٦١ ٤_ جواب المحقق الإيرواني ونقده
- ١٦١ اشارة
- ١٦٣ التأمل في ألفاظ الحديث
- ١٦٥ سند حديث الحجب
- ١٦٨ ٣- حديث: كلّ شيء لك حلال
- ١٦٨ اشارة
- ١٦٩ كلام الشيخ
- ١٧٠ كلام صاحب الكفايه وتوضيحه
- ١٧١ وجوه الإشكال على الإستدلال: الأول ونقده
- ١٧٢ كلام المحقق الخوئي ونقده
- ١٧٣ الوجه الثاني ونقده
- ١٧٤ الوجه الثالث
- ١٧٥ نقد جواب المحقق العراقي عن هذا الوجه
- ١٧٥ الجواب الصحيح
- ١٧٦ الوجه الرابع
- ١٧٦ جواب المحقق الخوئي ونقده
- ١٧٨ سقوط الاستدلال بخبر مسعده
- ١٧٨ الكلام في الروايات الاخرى
- ١٧٨ إشكال الشيخ
- ١٧٩ جواب المحقق العراقي ونقده

- ١٨٢ الكلام في الأسانيد
- ١٨٤ ٤- حديث الناس في سعه ما لا يعلمون
- ١٨٤ اشاره
- ١٨٤ الإختلاف في النسبه بينه وأخبار الإحتياط
- ١٨٤ المختار رأى الكفايه
- ١٨٧ النظر في رأى الشيخ
- ١٩١ سند حديث الشعه
- ١٩٤ ٥ _ حديث كلّ شئ " مطلق حتى يرد فيه نهى
- ١٩٤ اشاره
- ١٩٤ الاختلاف في دلالة الحديث على البراءه
- ١٩٤ كلام الشيخ
- ١٩٥ محتملات الحديث
- ١٩٧ هل الورود بمعنى الوصول أو الصدور؟
- ١٩٧ كلام الكفايه ونقده
- ١٩٩ كلام المحقق الإصفهاني
- ٢٠٢ نقد هذا الكلام
- ٢٠٤ تتمه في قاعده الملازمه
- ٢٠٦ الاستدلال بالإجماع على البراءه
- ٢٠٦ اشاره
- ٢٠٦ كلام الشيخ
- ٢٠٧ التّظر في كلمات المتقدّمين
- ٢١٠ الاستدلال بالعقل على البراءه
- ٢١٠ اشاره
- ٢١٠ كلماتهم في أساس قاعده قبح العقاب بلا بيان
- ٢١٠ رأى الشيخ
- ٢١١ رأى المحقق الخراساني

- ٢١١ رأى المحقق النائيني
- ٢١٣ رأى المحقق الإصفهاني
- ٢١٥ رأى المحقق الخوئي
- ٢١٦ خلاصه ما استدَلّ به للقاعده
- ٢١٦ مناقشه السيد الاستاذ
- ٢١٩ رأى السيد الصدر
- ٢٢٠ النظر في كلام السيد الاستاذ والسيد الصدر
- ٢٢٢ النسبه بين القاعده وقاعده دفع الضرر
- ٢٢٢ كلام المحقق الخراساني
- ٢٢٣ محتملات الوجوب
- ٢٢٤ هل هو حكم عقلي إرشادي؟
- ٢٢٥ رأى المحقق الإصفهاني
- ٢٢٧ إنْ كان الضّرر بالمعنى المادّي
- ٢٣٠ هل يجب دفع الضّرر المادّي؟
- ٢٣٣ حكم الإضرار بالنفس
- ٢٣٦ وهل للعقل الحكم بالإحتياط هنا؟
- ٢٣٨ الإحتياط
- ٢٣٨ اشاره
- ٢٤٠ الاستدلال بالكتاب للإحتياط
- ٢٤٠ اشاره
- ٢٤١ كلام الشيخ
- ٢٤٢ كلام صاحب الكفايه
- ٢٤٣ الاستدلال بالسنة للاحتياط
- ٢٤٣ اشاره
- ٢٤٣ ١. الأخبار الأمره بالتوقف عند الشبهه
- ٢٤٣ اشاره

- ٢٤٤ جواب الشيخ
- ٢٤٥ جواب الكفايه
- ٢٤٥ التحقيق فى المقام
- ٢٤٧ جواب المحقق الإصفهاني
- ٢٥٠ الكلام حوله
- ٢٥٢ العود إلى كلام الشيخ القائل بالإرشاد
- ٢٥٣ الحمل على الإرشاديه هو الصحيح
- ٢٥٥ ٢. الأخبار الأمره بالإحتياط
- ٢٥٥ اشاره
- ٢٥٥ جواب الشيخ عن الاستدلال بصحيحه عبدالرحمن
- ٢٥٧ جواب المحقق النائيني عن الصحيحه
- ٢٥٨ النظر فى جواب المحقق النائيني
- ٢٥٩ موثقه ابن وضاح
- ٢٦٠ جواب الشيخ عن الاستدلال بالموثقه
- ٢٦١ التظر فى الجواب
- ٢٦٢ روايه كميل
- ٢٦٣ جواب الشيخ ونقده
- ٢٦٥ طريقان آخران للحمل على الإرشاديه ذكرهما السيد الخوئي ونقدهما
- ٢٦٨ النسبه بين أخبار الإحتياط وأدلّه البراءه
- ٢٦٨ مناقشه كلام المحقق الإصفهاني
- ٢٧٢ ٣. أخبار التثليث
- ٢٧٢ اشاره
- ٢٧٣ جواب الشيخ
- ٢٧٣ جواب المحقق النائيني
- ٢٧٤ جواب المحقق الخوئي
- ٢٧٤ هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقيًا؟

٢٧٨	الاستدلال بالعقل للإحتياط
٢٧٨	اشاره
٢٧٨	الوجه الأول: العلم الإجمالي
٢٧٨	تقريب الكفايه
٢٧٩	تقريب الشيخ
٢٧٩	الفرق بين التقريبيين
٢٨٠	جواب الشيخ بوجهين
٢٨١	إشكال الكفايه على الوجه الثاني
٢٨٣	طريق المحقق العراقي لانحلال العلم
٢٨٨	طريق المحقق الإصفهاني
٢٩٣	طريق المحقق النائيني
٢٩٤	التحقيق في المقام
٣٠٠	الوجه الثاني
٣٠٠	اشاره
٣٠١	جواب الشيخ والنظر فيه
٣٠٢	جواب الكفايه، وهو الصحيح
٣٠٤	استدلال الأصوليين للبراءه بالإستصحاب
٣٠٤	جواب الشيخ
٣٠٥	إشكال و دفع
٣٠٧	رأى المحقق النائيني
٣٠٩	رأى المحقق العراقي
٣١١	رأى المحقق الخوئي
٣١٣	مناقشه الاستاذ في النقض والحلّ
٣١٧	شبهه التعارض بين الاستصحابين
٣١٨	التحقيق
٣٢٠	تنبيهات

- ٣٢٠ اشارة
- ٣٢٢ الأول: إنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعى - - - - -
- ٣٢٢ اشارة
- ٣٢٣ كلام صاحب الكفايه - - - - -
- ٣٢٤ ١_ هل تقدم الأصل الموضوعى بالورود أو بالحكومته؟ - - - - -
- ٣٢٨ ٢_ ما هي حقيقه التذكيه؟ - - - - -
- ٣٢٨ رأى الشيخ - - - - -
- ٣٣٠ رأى صاحب الكفايه - - - - -
- ٣٣٠ رأى المحقق النائيني - - - - -
- ٣٣١ رأى المحقق العراقي - - - - -
- ٣٣٣ النظر فى كلام المحقق النائيني - - - - -
- ٣٣٥ النظر فى كلام المحقق العراقي - - - - -
- ٣٣٦ حقيقه التذكيه - - - - -
- ٣٣٧ رأى المحقق الإصفهاني ونقده - - - - -
- ٣٣٩ تفصيل الكلام و تنقيح المرام فى امور - - - - -
- ٣٣٩ اشارة
- ٣٣٩ الأمر الأول: فى موثقه ابن بكير - - - - -
- ٣٤١ الأمر الثانى: فى إجراء الأصل فى القابليه - - - - -
- ٣٤٣ الأمر الثالث: هل يوجد دليل على قابليه كلّ حيوان للتذكيه؟ - - - - -
- ٣٤٤ الأمر الرابع: فى معنى غير المذكى والنسبه بينه وبين المذكى - - - - -
- ٣٤٤ اشارة
- ٣٤٤ مقام الثبوت - - - - -
- ٣٤٨ مقام الإثبات - - - - -
- ٣٥٠ المستفاد من النصوص - - - - -
- ٣٥٢ نتائج الامور - - - - -
- ٣٥٢ اشارة

٣٥٣	صور الشبهه الموضوعيه
٣٥٤	صور الشبهه الحكيمه
٣٥٩	الثاني: في بيان الإحتياط وكيفيته تعلق الأمر به
٣٥٩	اشاره
٣٦٠	وجه الإشكال
٣٦٠	الجواب
٣٦٠	إشكال صاحب الكفايه
٣٦١	اعتراض المحقق الإصفهاني
٣٦٢	دفاع الاستاذ
٣٦٤	إشكال الشيخ وتوضيحه
٣٦٥	الآراء الاخرى
٣٦٦	التحقيق في المقام
٣٦٩	التصوير الثاني
٣٦٩	التحقيق في ذلك
٣٧١	الثالث: في أخبار من بلغ وجهات البحث فيها
٣٧١	اشاره
٣٧١	(الجهه الأولى) الاحتمالات في أخبار من بلغ
٣٧١	اشاره
٣٧٣	إلشكال على رأى المشهور
٣٧٥	رأى الكفايه
٣٧٦	إشكال ودفع
٣٧٧	مناقشه الجواب
٣٧٧	رأى المحقق النائيني ومناقشه
٣٨٠	رأى المحقق العراقي
٣٨١	دليل الإحتمال الرابع ومناقشته
٣٨٣	الإحتمال الخامس

- ٣٨٤ ثمره الأقوال:
- ٣٨٤ (الجهة الثانية) هل تشمل أخبار من بلغ البلوغ الحدسي؟
- ٣٨٨ (الجهة الثالثة) هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمني؟
- ٣٩٠ (الجهة الرابعة) هل تشمل الكراهه؟
- ٣٩١ (الجهة الخامسة) لو قام الخبر الضعيف على الوجوب هل يفتى بالاستحباب؟
- ٣٩٢ (الجهة السادسة) يعتبر عدم القرينه المنافيه لظهور البلوغ
- ٣٩٨ (الجهة السابعة) لو قام خبر ضعيف على الكراهه وآخر على الاستحباب
- ٣٩٩ (الجهة الثامنة) هل تعم أخبار من بلغ المواعظ ونحوها؟
- ٤٠٠ (الجهة التاسعه) هل تعم الأخبار عن الموضوعات؟
- ٤٠٢ (الجهة العاشره) هل تعم أخبار العاتقه؟
- ٤٠٢ (الجهة الحاديه عشره) هل البلوغ يعم الخبر الضعيف؟
- ٤٠٢ اشاره
- ٤٠٣ الكلام في الأسانيد
- ٤٠٧ الرابع: في جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه
- ٤٠٧ اشاره
- ٤٠٧ ١. الشبهه التحريميه
- ٤٠٧ اشاره
- ٤٠٨ قاعده قبح العقاب
- ٤٠٩ حديث الرفع
- ٤٠٩ قوله تعالى: «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا»
- ٤١٠ كلام الشيخ ونقده
- ٤١١ كلام المحقق الخراساني
- ٤١٢ كلام المحقق الإصفهاني
- ٤١٣ الحكم في القسم الأول
- ٤١٤ الحكم في القسم الثاني
- ٤١٤ اشاره

٤١٥	توضيح المقام بالنظر إلى الآراء
٤١٨	تفصيل المحقق النائيني ونقده
٤٢٠	رأى المحقق الإصفهاني
٤٢٢	الحكم في القسم الثالث
٤٢٢	الحكم في القسم الرابع
٤٢٢	اشاره
٤٢٢	الإستدلال بأدله الحلّ
٤٢٣	٢. الشبهه الوجوبيه
٤٢٣	اشاره
٤٢٤	فرع _ حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين
٤٢٤	دليل القول بالإحتياط (الأول)
٤٢٥	إشكال المحقق العراقي ونقده
٤٢٧	الدليل الثاني ونقده
٤٢٧	الدليل الثالث ونقده
٤٢٨	الدليل الرابع ونقده
٤٢٩	الدليل الخامس وهو المعتمد
٤٣١	الخامس: في حسن الاحتياط
٤٣١	اشاره
٤٣٤	كلام للمحقق الاصفهاني
٤٣٨	المحتويات
٤٤٢	تعريف مركز

سرشناسه: حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۲۶ -

عنوان و نام پدیدآور: تحقیق الاصول علی ضوء ابحاث شیخنا الفقیه المحقق والاصولی المدقق آیها الله العظمی الوحید الخراسانی /
تالیف علی الحسینی میلانی.

مشخصات نشر: قم: مرکز الحقائق الاسلامیه، ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۲-۶ ؛ ج. ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۳-۹ ؛ ج. ۲. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۴-۶ ؛ ج. ۳. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۳۹-۷ ؛ ج. ۴. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۴-۰ ؛ ج. ۵. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۵-۷ ؛ ریال: ۱۳۰۰۰۰ ؛ ج. ۶. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۷۸-۱ ؛ ج. ۷. ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۴۸-۷۸-۱ ؛ ج. ۸. ۹۷۸-۹۶۴-۸۵۱۸-۰۲-۰ ؛ ج. ۹. ۹۷۸-۹۶۴-۸۵۱۸-۰۲-۰

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲-۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ ق. = ۱۳۸۹).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ ق. = ۱۳۹۵) (فپا).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: وحید خراسانی، حسین، ۱۲۹۹ -

شناسه افزوده: مرکز الحقائق الاسلامیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ ح ۵۶ ت ۳ ۱۳۹۰

رده بندی ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۹۳۹۲۱

ص: ۱

اشاره

كلمه المؤلف

الحمد لله رب العالمين ، والصّلاه والسّلام على خير خلقه وأشرف بريّته محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد :

فهذا هو الجزء السّابع من كتابنا (تحقيق الاصول) على نسق الأجزاء السّابقه، نقدّمه للأساتذة الأجلاء والفضلاء الأعزّاء في الحوزات العلميه، راجيا منهم الدعاء، ومن الله القبول والثواب بمحمد وآله الأطهار الأطياب.

على الحسيني الميلاني

١٤٣٥

ص: ٥

الأصول العمليه: المقدمات

أشاره

الأصول العمليه

ص: ٧

الاصول العمليّه عند الشّيخ أدلّه على الأحكام الظاهريّه في ظرف الشك في الحكم الواقعي. وقد يطلق على هذا الحكم الظاهري عنوان الحكم الواقعي الثانوي، لأنه حكم واقعي للواقعه المشكوك في حكمها وثانوي بالنسبه إلى ذلك الحكم المشكوك فيه.

(قال) ويسمى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهري «أصلاً» (١).

مثلاً: شرب التّن له حكم من الأحكام، فإذا فرضنا شك المكلف في ذلك الحكم، وفرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك الحكم المشكوك فيه. فذلك الحكم حكم واقعي بقولٍ مطلق، وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخّر عن ذلك الحكم لتأخّر موضوعه عنه.

ص: ١١

وقد أورد على كلام الشيخ هنا بوجهين:

(الأول) إن البراه العقليّة ليست من الأحكام الظاهريّة، والحال إنها من الاصول العمليّة.

(الثاني) إن ما ذكره يشمل الأمارات، لأنه يقول بجعل الحكم الظاهري في مواردنا. على أن موضوع الأماره مقيّد بالشك _ كالأصل _ برهانا، غير أنّ تقيده به ثبوتى فقط _ بخلاف الأصل، فهو ثبوتى وإثباتى _ لأن أدلّه اعتبار الأماره غير مقيده بالشك إلا قوله تعالى «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».(١) لكنّ الصحيح عدم تماميه الاستدلال بالآيه على حجّيه خبر الواحد كما تقدّم فى محلّه.

ولعلّه من هنا ذهب الميرزا إلى أنّ الأماره فى مورد الشك لا أنّ الشك مأخوذ فى موضوعها.

ولكنّ التحقيق تقيّد موضوع الأماره بالشك ثبوتا بالبرهان، وذلك لعدم تعقل الإهمال فى موضوع الحكم، فإمّا هو مطلق أو مقيّد، فاعتبار خبر الثقة لا يمكن أن يكون مهملاً، وجعله حجّه حتّى بالنسبه إلى المتيقّن غير معقول، فالإطلاق غير معقول، وبقي التقيّد، فهو حجّه بالنسبه إلى غير ذى اليقين، فكان موضوع الأماره أيضا مقيدا بالشك، غير أنّ الكاشف عن تقيده به هو العقل، ولا ينحصر مقام الإثبات بالكاشف اللفظى.

ص: ١٢

فظهر أن الشك مأخوذ في موضوع الأماره كالأصل، فالإشكال على الشيخ وارد.

نعم، يفرّق بينهما من جهة أنّ الأماره تحكى وتكشف عن الواقع، وليس قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ _ في حديثٍ _ : «رفع ما لا يعلمون»^(١) كذلك، ولذا تكون للأماره الوسطيه في إثبات الواقع، بخلاف الأصل، فإنه هو الحكم في ظرف الشك للخروج عن التحير.

وهذا المايز ذكره الشيخ وأخذه عنه من تأخر.

ويمكن أن يقال أيضا: بأنّ الأماره طريق إلى الواقع المشكوك فيه للشاك، والأصل يعين ما يعمله الشاك حينما لا طريق له إلى المشكوك. وبعبارة اخرى: الاصول العمليه _ العقلية والشرعية _ وظائف عمليه والأماره طريق عليها.

وأما الإستصحاب، فبناءً على القول بحجتيه من باب السيره العمليه أو الأخبار وكون اليقين السابق أماره على الحكم في الزمان اللاحق، يكون ذا كشفٍ عن الواقع، فهو بناءً على هذا من الأمارات لا الاصول.

كلام الكفايه

وأما المحقق الخراساني^(٢)، فقد ذكر أن الاصول العمليه هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل.

ص: ١٣

١-١. كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعه، وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩.

٢-٢. كفايه الاصول: ٣٣٧.

فقال المحقق الإصفهاني: (١) إنه أراد بهذا إدراج الاصول العمليّة وإخراج القواعد الفقهيّة.

أمّا إدراج الاصول العمليّة، فإن الأصل العمليّ _ على جميع المباني _ لا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ، فلذا كان ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل.

وأمّا إخراج القواعد الفقهيّة، فإن القاعدة الفقهيّة حكم للعمل ابتداءً، لا أن الفقيه ينتهي إليها بعد الفحص واليأس عن الدليل. مثلاً: قاعده: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» حكم شرعيّ يطبّق في مورده على موضوعه، فقوله: «ينتهي...» إخراج للقاعده الفقهيّة.

وبهذا يظهر الفرق بين «الأصل» و«القاعده»، حيث أن الأصل يجري حالكون الحكم مشكوكا فيه، وأمّا الأماره، فهي بنفسها حكم شرعيّ يتصف به الموضوع بما هو.

وأيضاً: فإن الأصل إنما يطبّق بواسطة الفقيه، لأنّه الذي يبحث ويفحص عن الدليل حتى اليأس فينتهي أمره إلى الأصل، أمّا الأماره، فيمكن لغير الفقيه أيضاً تطبيقها في موردها.

ثم أشكال الإصفهاني، (٢) أمّا في مرحله إدراج الاصول العمليّة، فبأن مسلك

ص: ١٤

١-١. نهاية الدرايه ٩ / ٤.

٢-٢. نهاية الدرايه ١٠ / ٤.

صاحب الكفاية هو تعدّد العلم بتعدّد الغرض، فلا بدّ حينئذٍ من الغرض الجامع بين الغرضين المذكورين في كلامه في تعريف الاصول، فيجمع بين القواعد الممهّده لاستنباط الحكم الشرعى والتي ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص واليأس.

فلا بدّ من تصوير الجامع حتى يكون علم الاصول علما واحدا.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ حجّيه الأخبار سنداً ودلاله ليس ممّا ينتهى إليه المجتهد، فلا بدّ من إخراج هذه المباحث من علم الاصول، مع كونها من أهم مباحثه.

ثم قال المحقق الإصفهاني ما محصّيه له: إن عمل المجتهد في علم الاصول هو التحقيق في الواسطه في التنجيز والتعذير للأحكام الشرعيه. مثلاً: يتحقّق عن أنّ خبر الثقة منجّز للحكم الواقعي أوّلاً؟ هل الإستصحاب منجّز أوّلاً؟ فعمله في الاصول إثبات الواسطه في التنجيز والتعذير، وفي الفقه إقامه الواسطه وتطبيقها على الفروع.

وعلى هذا، يكون احتمال المنجّز من مباحث الاصول.

وإذا كان هذا شأن علم الاصول، كان تحصيل الواسطه هو الغرض الجامع بين الغرضين. نعم، يلزم خروج قاعده الطهاره والحلّ والبراءه الشرعيه، لأن مفاد قوله عليه السّلام: «كلّ شئٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»^(١) ليس هو التعذير بالنسبه إلى الواقع، فلذا يكون من القواعد الفقهيّه. وكذا «رفع ما لا يعلمون». نعم، لا بأس بالبحث عنها في علم الاصول استطراداً مع كونها خارجةً موضوعاً.

ص: ١٥

١- ١. وسائل الشّيعه ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

وأما في مرحلة إخراج القواعد، فبأنّ وزان القاعده الفقهيّه وزان الأصل، لأنّ جعل الحكم المماثل في ظرف الشك على طبق اليقين السّابق في الإستصحاب، يعمّ المجتهد والمقلّد كما هو الحال في القاعده. نعم، شرط جريان الإستصحاب في الشبهه الحكميّه هو الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، وهذا عمل الفقيه دون العامي، لكنّ الفقيه يقوم بهذا العمل نيابته عن المقلّد، كما يقوم مقامه في تطبيق القاعده الفقهيّه على موردّها.

لكنّ الفرق بين القاعده والأصل هو: أن كلّما يكون فيه جهه التنجيز والتعذير فهو أصل، وما ليس فيه تلك الجهه فهو من المسائل الفقهيّه، وهي إمّا خاصّه كوجوب الصّلاه، وإمّا عامّه كقاعده ما لا يضمن...

النظر في الإشكال

ويمكن الدفاع عن صاحب الكفايه. فأما الإشكال الثاني في مرحله الإدراج، فغير وارد، لأنّ البحث عن الأماره سندا ودلاله واقع في طريق الإستنباط، وأما القاعده الفقهيّه فهي حكم فقهي مستنبط.

وأما الإشكال الأوّل، فيندفع بالنظر إلى كلام صاحب الكفايه في حاشيته على الرسائل في التعليق على قول الشيخ: «إعلم أن المكلف إذا التفت»^(١)، حيث ذكر أن المهمّ للاصولي هو تحصيل المستند العقلي أو الشرعي للاقتحام أو الامتناع، وهذا هو الغرض الجامع.^(٢)

ص: ١٦

١-١. فرائد الاصول: ٢.

٢-٢. درر الفوائد في حاشيه الفرائد: ٢١.

وأما فيما نحن فيه، فهو بصدد بيان محلّ كلّ من القواعد الممهّده والاصول العمليّه من هذا المهم، فالفقيه يلحظ أولاً القواعد الممهّده، وأما الاصول، فهي التي ينتهى إليها بعد الفحص واليأس عن القواعد.

ثم إن المحقق الخراسانى ذكر فى الحاشيه أن الاصول العمليّه يمكن تعميمها للمجتهد والمقلّد، غير أن المجتهد ينوب عن المقلّد فى ذلك. فالإشكال عليه غفله عن كلامه هناك.

ويبقى الكلام فى وجه إخراج الإصفيهانى البراءة عن الاصول وإدراجها _ مع قاعده الحلّ _ فى القواعد الفقهيّه. وقد فرّق بين البراءة والإستصحاب: بأنّ الشّارع يحكم فى الإستصحاب ببقاء الحكم السّابق المتيقّن به فى ظرف اليقين، فهو باقٍ فى ظرف الشكّ اعتباراً أو أثراً، فيكون اليقين السّابق حجّةً، ويكون مدلول أدلّه الإستصحاب جعل الحجّه فى ظرف الشكّ. وأمّا حديث الرفع، فمدلوله عدم التكليف، وعدم التكليف جعلاً مثل ثبوت التكليف جعلاً فى عدم كونه من مسائل الاصول. فمدلول حديث الرفع مثل مدلول قاعده الحلّ والإباحه.

أقول:

لا مجال للاستدلال بالنصوص _ مثل: «ما حجب الله...» (١) و«كلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر...» (٢) وغيرهما _ للجواب عمّا ذكره، لأنه لا يرى هذه النصوص من أدلّه البراءة، بل التحقيق فى الجواب عمّا ذكره هو الإستناد إلى كلامه

ص: ١٧

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، رقم: ٣٣.

٢-٢. وسائل الشيعه ١٠ / ٢٢٧، باب عدم صحّه صوم المغمى عليه.

حيث جعل قاعده الإحتياط منجزه للواقع، ثم جعل مدلول حديث الرفع فعليته عدم التكليف. أى إنه موصل لعدم التكليف، وفائده هذا الإيصال عبارته عن عدم كون الإحتياط منجزاً للواقع، فيكون مدلوله التعذير، فتندرج البراءة فى المسائل الاصوليه، وهذا نصّ كلامه:

«... يكون إيجاب الإحتياط بداعى تنجيز الواقع، فإنه إيصال للواقع المحتمل بأثره،^(١) فيرجع إلى جعل احتمالته منجزاً له على تقدير ثبوته، فيصير فعلياً منجزاً على تقدير المصادفه كما فى الأماره المعبره بهذا الوجه...

فإذا كان قوله عليه السلام «رفع...» على حدّ قوله: «كلّ شئ لك حلال» جعلاً لعدم التكليف كالجعل للإباحه، فلا محاله يكون إيصالاً لعدم التكليف فى موارد الجهل بعبارته جامعاً لها، فيكون مفاده فعليته عدم التكليف ظاهراً لا عدم فعليته التكليف، ... وحينئذٍ، ففائده إيصال عدم التكليف وجعل عدمه فعلياً بإيصاله: دلالتة على عدم وجوب الإحتياط المبلّغ للحكم الواقعى إلى مرتبه الفعليته والتنجز...»^(٢)

وتلخص: إندفاع إشكالاته على صاحب الكفايه.

نعم، يرد عليه جعله الإستصحاب فى أول الكفايه من «القواعد الممهده» وقد جعله هنا من «الاصول العمليه».

ص: ١٨

١ - ١. المراد من الأثر هو «التنجيز»، لكن التنجيز هو أثر الواقع الواصل الذى قامت عليه الحجّه العقلية أو الشرعيه لا- الواقع المحتمل.

٢ - ٢. نهايه الدرايه ٢ / ١٧٦.

وقال الميرزا(1): تارةً يؤخذ الشك موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد الركعات، فإنه الموضوع لوجوب الركعة المنفصلة وهو حكم الله الواقعي، سواء كشف الخلاف أو لا. وأخرى، يؤخذ موضوعاً للحكم الظاهري، وهو الذي في الاصول العمليّة.

فالاصول العمليّة هي التي أخذ فيها الشك موضوعاً للحكم الظاهري.

وهي على قسمين، فمنها ما يختصّ بالشبهات الموضوعيّة، كأصالة الصحّة وقاعده الفراغ، ومنها ما يعمّ الموضوعيّة والحكميّة، وهو الاصول الأربعه.

أقول:

هذا الذي ذكره في تعريف الأصل العملي لا- ينطبق إلّا- على أصالة البراءة الشرعيّة، لأنه الأصل الذي جعل الشارع في مورده الحكم الظاهري. وبيان ذلك:

إن البراءة العقليّة المستفاده من قاعده قبح العقاب بلا بيان _ وكذا الاصول العمليّة العقليّة _ ليس فيها جعل من طرف الشارع، فانتفاء الحكم الظاهري فيها واضح، وأمّا الاصول العمليّة الشرعيّة كالاستصحاب، فقد ذهب الميرزا إلى أن المجعول فيها هو الطريقيّة، وأنها منزله بمتزله العلم تعديداً في مقام العمل. وقد اختار في الأصل المحرز أنه يقوم مقام القطع الطريقي كالأماره _ وإن فرق بينهما من جهه أنّ الأماره قد ألغى فيها احتمال الخلاف من جميع الجهات، بخلاف

ص: ١٩

الأصل المحرز، فقد ألغى فيه من جهة الجرى العملى _ وعلى هذا المبني، لا يوجد فى الاصول المحرزه حكم ظاهرى.

وأما أصاله الإحتياط الشرعى، فهو حكم طريقي، لأنه قد جعل وسيله من أجل التحفظ على مصلحه الواقع، وحينئذٍ، فلا حكم فى مورده إلا- الواقع، سواء طابقه الإحتياط أو خالفه. أمّا فى صوره المطابقه له، فواضح، لأن الحكم هو الواقع والإحتياط مجعول لحفظه، وأمّا فى صوره المخالفه، فلا واقع، فلا معنى للجعل تحفظاً عليه. وعلى الجملة، فلا يوجد حكم ظاهرى فى مورد أصاله الإحتياط.

فظهر أن لا مورد لتعريفه إلا أصاله البراءه الشرعيه، حيث جعل فيها الترخيص وهو حكم ظاهرى، فإذا كان منافياً للواقع أو مماثلاً له لزم الجمع، وقد جمع الميرزا باختلاف المرتبه.

كلام المحقق الخوئى

وأما السيد الخوئى، فقد ذكر أن المسأله الاصوليه ما يمكن أن تقع نتيجهها فى طريق استنباط الحكم الكلى الفرعى، بحيث تكون نسبتها إلى الإستنباط نسبه الجزء الأخير من العله التامه إلى المعلول.

ثم قسم المسأله الاصوليه إلى أقسام. (١).

ص: ٢٠

أقول:

فى كلامه مواقع للنظر، وىكفى أن نقول: بأن الاصول العمليه الشرعيه منها والعقليه لا تقع فى طريق استنباط الحكم الكلى.

وتلخص:

إن الحق مع صاحب الكفايه. وقد ذكرنا ما له نفع فى المقام بشرح كلامه فى أول الكتاب. فراجع.

* * *

ص: ٢١

قد اختلفت كلمات الأصحاب فى تعريف المباح والمحظور.

كلام السيد

فقال السيد قدس سرّه:

إعلم أنّ حدّ المباح يتضمّن إثباتا ونفيا وتعلّقا بالغير: فالإثبات هو حسنه، والنّفى هو أنّ لا مدح فيه ولا ذمّ ولا ضرر، والتّعليق هو أن يعلم المكلف أو يدلّ على ذلك من حاله، وبمجموع ما ذكرناه ينفصل من وجوه الأفعال الباقية. لأنّه بكونه حسنا ينفصل من القبيح، ومما ليس بحسن ولا قبيح، وبكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولا ذمّ ينفصل من الندب والواجب، وبالتّعلق ينفصل من الحسن الذى يقع من الله _ تعالى _ ولا صفه له زائده على حسنه، كاستيفاء العقاب، لأنّه _ تعالى _ لا يجوز أن يعلم ولا يدلّ، ومن أفعال البهائم ومن جرى مجراها.

وأما حدّ المحذور، فهو القبيح الذي قد أعلم المكلف أو دُلَّ على ذلك من حاله، لأنه بما ذكرناه يبين من كلِّ ما يخالفه. (١)

كلام شيخ الطائفة

وقال شيخ الطائفة قدس سرّه:

إعلم أنّ معنى قولنا في الشّيء إنّهُ محذورٌ: «أنّه قبيحٌ لا يجوز له فعله»، إلّا أنّه لا يُسمّى بذلك إلّا بعد أن يكون فاعله أعلمُ حضره، أو دُلَّ عليه، ولأجل هذا لا يقال في أفعال الله تعالى أنّها محظورة، لما لم يكن أعلمُ قبحها، ولا دُلَّ عليه، وإن كان في أفعاله ما لو كان فعله لكان قبيحا.

وكذلك لا يقال في أفعال البهائم والمجانين أنّها محظورة، لما لم يكن هذه الأشياء أعلمُ قبحها ولا دُلَّ عليه.

ومعنى قولنا: «أنه مباح» أنّه حسن وليس له صفة زائده على حسنه، ولا يوصف بذلك إلّا بالشرطين اللذين ذكرناهما من إعلام فاعله ذلك أو دلّالته عليه، ولذلك لا يقال أنّ فعل الله تعالى العقاب بأهل النار مباح، لما لم يكن أعلمه ولا دُلَّ عليه، وإن لم يكن لفعله العقاب صفة زائده على حسنه وهي كونه مستحقا.

وكذلك لا يقال في أفعال البهائم أنّها مباحه، لعدم هذين الشرطين.

قال: أفعال المكلف لا تخلو من أنّ تكون حسنةً أو قبيحة، والحسنه لا تخلو من أنّ تكون واجبةً أو ندبا أو مباحا... (٢)

ص: ٢٣

١-١. الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ / ٣٢١ و ٣٢٤.

٢-٢. العده في اصول الفقه ٢ / ٧٣٩ _ ٧٤١.

ثم إنّ المحقق النائيني ذكر في الأمر السّادس من مقدّمات مبحث البراءة أنه: قد يتوهم أن البحث عن مسأله كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحه يغني عن البحث عن مسأله البراءة والإشتغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الاخرى، فلا وجه لعقد مسألتين يبحث في إحداهما عن الحظر والإباحه، وفي الاخرى عن البراءة والإشتغال.

ولكن التحقيق: إن البحث عن إحداهما لا يغني عن الاخرى، لأنّ جهه البحث عن كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحه تغاير جهه البحث عن أصاله البرائه والإشتغال من وجهين:

أحدهما: إنّ البحث عن الحظر والإباحه ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأوّليه بحسب ما يستفاد من الأدله الإجتهديه، والبحث عن البراءة والإشتغال ناظر إلى حكم الشك في الأحكام الواقعيه المترتبه على الأشياء بعناوينها الأوّليه، فللقائل بالإباحه في تلك المسأله أن يختار الإشتغال في هذه المسأله وبالعكس.

ثانيهما: إنّ البحث عن الحظر والإباحه راجع إلى جواز الإنتفاع بالأعيان الخارجيه من حيث كونه تصرفاً في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البرائه والإشتغال راجع إلى المنع والترخيص في فعل المكّلف من حيث إنّه فعله وإن لم يكن له تعلق بالأعيان الخارجيه كالتغني؛ فتأمل.

وقد يقال: إنّ البحث عن مسأله الحظر والإباحه ناظر إلى حكم الأشياء قبل

ورود البيان من الشّارع، والبحث عن البرائه والإشتغال بعدد ورود البيان. وهذا بظاهره فاسد، إن أُريد من القبليه والبعديّه الزماتيّه، إلّا- أن يكون المراد أنّ البحث عن مسأله الحظر والإباحه إنّما هو بلحاظ ما يستقلّ به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشّارع في حكم الأشياء، والبحث عن البرائه والإشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشّارع في حكم الأشياء؛ وعلى كلّ تقدير: لا تلازم بين المسألتين فضلاً عن عيّنهما إحداهما للآخرى.

نعم، من قال في مسأله الحظر والإباحه بالحظر، عليه إقامه الدليل على انقلاب الأصل إلى البرائه؛ ومن قال في تلك المسأله بالإباحه، فهو في فسحه عن إقامه الدليل على البرائه، بل على الطرف إقامه الدليل على الإشتغال؛ فالذى اختار في مسأله الحظر والإباحه أحد الطرفين قد يستغنى عن إقامه الدليل على ما يختاره في مسأله البرائه والإشتغال، ويكون على الخصم إقامه الدليل على مدّعه، وقد لا يستغنى ذلك، فتأمّل جيداً. (1)

هذا، ولا- يخفى ما فى قوله: من أنّ البحث عن الحظر والإباحه يرجع إلى جواز الانتفاع بالأعيان من حيث كونه... فإنه منقوض بتصرّف المكلّف فى جوارحه وهو تصرّف فى ملك الله، اللهم إلّا أن يعدّها من الأعيان، فتأمّل.

الأقوال فى الأشياء

وكيف كان، فالأقوال فى الأشياء ثلاثه، قال شيخ الطائفه:

ص: ٢٥

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣٢٨ _ ٣٢٩، وانظر: أجود التقريرات ٣ / ٢٨٨ _ ٢٨٩.

وذهب كثير من البغداديين، وطائفه من أصحابنا الإمامية إلى أنها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء.

وذهب أكثر المتكلمين من البصريين، وهو المحكى عن أبي الحسن وكثير من الفقهاء، إلى أنها على الإباحه، وهو الذى يختاره سيدنا المرتضى رحمه الله.

وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف، ويجوز كل واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما. وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبدالله رحمه الله، وهو الذى يقوى فى نفسى. (١)

الأول: الحظر

والعمده فى وجهه هو: إن التصرف فى مال الغير بدون الإذن منه ظلم عليه، والكائنات كلها لله، ففى المورد الذى لم يعلم الإذن والإباحه فيه منه يكون التصرف ظلما.

وقد أُجيب عن ذلك بوجوه كلها مخدوشه:

منها: إن عدم جواز التصرف هو بملاك توجه الضرر على المالك، ولا ضرر على الله.

وفيه: ليس المنع بملاك الضرر، بل بملاك المزاحمه مع المالك فى سلطانه، والموارد التى يذكرونها، إما ليست من التصرف حقيقة كالإستضاءه بمصباح الغير، وإما أن الجواز ثابت بالسيره وغيرها.

ص: ٢٦

ومنها: إن حكمه الخلق تقتضى الانتفاع بالمخلوقات، فالأصل هو الإباحه.

وفيه: لعلّ الحكمه شئ " آخر غير ما ذكر ولا نعلم به.

فالتحقيق فى الجواب:

ما أشرنا إليه من أن ملاك الحكم العقلى بقبح التصرف فى مال الغير هو المزاحمه فى السلطان، وهذا المعنى غير صادق بالنسبه إلى المالك الحقيقى وهو الله عزوجلّ، الذى لا- يزاحم فى سلطانه أبدا، بل المتصرف أيضا داخل فى ملكه تعالى. فالملاك مفقود، فالحكم العقلى المذكور منتف.

القول الثانى: الإباحه

قال السيد ما ملخصه: والصحيح قول من ذهب إلى أنه فى العقل على الإباحه.

والذى يدلّ على صحته أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من مضرّه عاجله أو آجله له صفه المباح وأنه يحسن الإقدام عليه، كالعلم بأنّ ما فيه ضرر خالص عن كلّ منفعه قبيح محذور الإقدام عليه، والعلم بما ذكرناه ضرورى، كالعلم بقبح ماله صفه الظلم وحسن ماله صفه الإحسان والإنعام...

ولم يبق إلا أن يقولوا: دلّوا على أنه لا مضرّه فيما ذكرتم من الفعل، ففيه الخلاف.

قلنا: المضرّه على ضربين، عاجله وآجله.

فالعاجله يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظن بها، وللعلم أدلّه وطرق

وللظن أيضا أمارات وطرق، فإذا فقد كلّ وجوه العلم والظن، قطع على انتفاء المضّرّ العاجله...

وأما المضّرّ الآجله فهى العقاب، وإنما يعلم انتفاء ذلك لفقد السّمع الذى يجب أن يرد به لو كان ثابتا، لأن الله تعالى لا بدّ أن يُعلمنا ما علينا من المضارّ الآجله التى هى العقاب الذى يقتضيه قبح العقل، وإذا فقدنا هذا الإعلام قطعنا على انتفاء المضّرّ الآجله أيضا. (١)

القول الثالث: التوقف

واستدلّ له بما ملخصه: إنه لا فرق بين ما هو معلوم القبح وما هو غير مأمون من قبحه، فما لم تطمئن النفس بكونه غير قبيح فلا بدّ من التوقف فيه.

فإن قيل: عدم الإعلام بالقبح يقتضى الإباحه.

فالجواب: يمكن وجود المفسده فى الإعلام أو المصلحه فى عدمه.

أقول:

دعوى عدم الفرق، أوّل الكلام، فإنه قياس مع الفارق.

ثم إنه ما المراد من الشئ "غير المأمون قبحه؟ إن كان المراد احتمال الضرر أو المفسده، فلا- حكم عقلى بلزوم دفع الضرر المحتمل أو المفسده المحتمله. وإن كان العقاب، فإنه محتمل والعقل حاكم بلزوم دفع العقاب المحتمل.

ففيه: إن قاعده قبح العقاب بلا بيان مؤمنه.

ص: ٢٨

فإن قيل: هذه القاعده غير جاريه لوجود البيان، وهو حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير، وحكمه بحق الطاعة للمولى الحقيقى في موارد الشك.

وإذا سقطت القاعده، بقى احتمال العقاب بلا رافع، فلا بدّ من التوقف.

قلنا: أمّا الأوّل ففيه: إنّ المنع من التصرف فيما للغير إلاّ بإذنه يقتضى لزوم تحصيل المؤمن حيث لا إذن، لأنّ الكلام في مورد الشك في الإباحه والحظر بالنسبه إلى الفرد المشكوك جواز التصرف فيه بنحو الشبهه الموضوعيّه، وعليه، فليست القاعده بمحرزه للموضوع بل إنها تنطبق على الموضوع المعلوم، فهي تقول: لا- تتصرف فيما ليس لك إذن في التصرف فيه، ولا تفيد وجود الإذن أو عدمه في الموارد المشكوكه.

لكنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان تفيد الإذن في التصرف.

وأمّا الثانى ففيه: إن موضوع قانون حق الطاعه هو «الطاعه»، فإن علم بكون المورد طاعه واجب، وأمّا مع الشك في كونه طاعه أو لا، يكون التمسك بهذا القانون من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيّه.

فإن قيل: فالعقل يحكم حينئذٍ بالإحتياط.

قلنا: وجود هذا الحكم من العقل أوّل الكلام.

فتلخص:

إن الحق هو القول بالإباحه، لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ٢٩

اشاره

ونسبه الاصول بعضها إلى بعض

مقدمات

(الأولى) إنَّ خروج الشئ^١ عن موضوع الدليل، تارةً: يكون تعبدياً، واخرى: وجدانياً. والثانى تارةً: يكون بواسطه التعبد، واخرى: يكون تكويتياً.

وأما الخروج عن المحمول، فهو عباره عن «التخصيص» كخروج زيد عن أكرم العلماء، مع كونه عالماً.

والخروج الموضوعى التعبدى هو «الحكومه»، كما لو قال: العالم الفاسق ليس بعالم، فإنه سلب لعنوان «العالم» عن هذه الحصه _ وهو الفاسق _ سلبياً تعبدياً، لكونه من أفراد العالم وجدانا.

والخروج الموضوعى الوجدانى ببركه التعبد هو «الورود»، كما لو جعل الشارع الإحتياط فى مورد، فإنه يكون وارداً على قاعده قبح العقاب بلا بيان،

لكون الإحتياط بيانا، فينتفى موضوع القاعده وجدانا إلا أنه بجعل من الشارح، فإنه الذى أعطى البياتيه للإحتياط.
وأما الخروج الوجدانى لا بالتعبد فهو «التخصّص».

(الثانيه) إنّ الاصول تنقسم إلى شرعيّه وعقليّه، والشرعيّه على قسمين: محرزّه أو تنزيليّه، وغير محرزّه أو غير تنزيليّه.
(الثالثه) إن المسالك المهمّه فى مدلول أدلّه الأمارات ثلاثه:

أحدها: جعل الطريقيّه للأماره إلى الواقع، كما فى قوله عليه السّلام: «لا- عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقتنا».(١)

والثانى: جعل المؤدّى بمنزله الواقع، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «العمرى وابنه ثقتان، فما أدّى إليك عنى فعنّى يؤديان».(٢)

والثالث: جعل المنجزيه والمعذريّه. وهو المعروف عن صاحب الكفايه.

تقدّم الأماره على الأصل

وبعد الفراغ عن المقدمات نقول:

إنّ الأمارات متقدّمه على الاصول، ولكنّ بأى وجه؟

فذهب الشيخ إلى أن الأماره رافعه لموضوع الأصل. وحاصل كلامه(٣) هو:

ص: ٣١

١- ١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٥٠، باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعه...

٢- ٢. المصدر ٢٧ / ١٣٨، باب وجوب الرجوع...

٣- ٣. فرائد الاصول: ١٩١.

إن الأماره متقدمه على الأصل فى المرتبه، لأنّ المأخوذ فى موضوع الأصل هو الشك فى الواقع، فالمجوعول فى الأصل متأخر رتبه عن الشك فى الواقع تأخر الحكم عن موضوعه، والشك فى الواقع متأخر طبعا عن الواقع. لكنّ الأماره رافعه للشك، فهى متقدمه على الأصل بالحكومه.

وهذا ما استقرّ عليه رأيه وإنّ احتمال التخصيص.

التقدم على الطريقيه

أقول:

لا-ريب فى كون الشك مأخوذا فى موضوع الأصل، وفى الأماره، ذهب الشيخ والميرزا والعراقى - كلّ بطريق - إلى الطريقيه والكاشفيه، وأن تنزيل المؤدى أو كونه منجزا ومعدّرا من آثار الطريقيه، يرشدك إلى ذلك أن الإمام يعطى الطريقيه ثم يقول: «فما أذيا فعنى يؤديان».

وعلى هذا، فإذا قام خبر الثقه مثلاً، فقد حصل العثور على الواقع وتحقق الوصول إليه من جهه حصول العلم التنزيلي بحسب التعبد العقلاني الممضى شرعا، فتكون الأماره حاكمه على الأصل كحكومه: «لاربا بين الوالد والولد»^(١) على أدله حرمه الرّبا.

فهذا بيان وجه تقديم الأماره على الأصل عند الشيخ على مبنى الطريقيه.

ص: ٣٢

١-١. مستدرک الوسائل ١٣ / ٣٣٩ وفى الوسائل ١٨ / ١٣٥: ليس بين الرجل وولده ربا.

وأما ما ذكره الميرزا(1) من أن الشيخ قد جمع بين أدلّه الاصول والأمارات بنفس المناط في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فلا يمكن مساعدته عليه.

وبالجملة، فقد قدّم الشيخ الأماره على الأصل من باب الحكومه، لكنّه مبنّى على مسلكه في الأمارات، وهو الطريقيه وإلغاء احتمال الخلاف.

ويتوجّه على ما ذكر: أن الشك مأخوذ في موضوع الأماره أيضا كالأصل، غير أنّ أخذه في الأصل ثبوتى وإثباتى، وفي الأماره ثبوتى فقط، والكاشف عن أخذه فيه هو العقل، لاستحاله الإهمال في موضوع دليل اعتبار الأماره، وإطلاقه _ ليكون معتبرا حتى بالنسبه إلى العالم _ كذلك، فهو مقيّد بالجهل لا محاله. ومع أخذ الشك في كليهما لا وجه لتقدّم الأماره رتبه. نعم، الأصل متأخر رتبه عن الواقع.

إلا- أنه يمكن دفع الإشكال: بأن الحكومه تتم حتى مع عدم التقدّم والتأخر رتبه، لوجود ملاك الحكومه، لأن أحد الدليلين بمحموله يتصرّف في موضوع الدليل الآخر، لأن المجعول في باب الأمارات هو إلغاء احتمال الخلاف، فهو يتصرّف في موضوع الأصل _ أعني الشك _ برفعه.

ولا يندفع الإشكال بما قيل: من أنّ الشك موضوع في الأصل وفي الأماره مورد.

لأنّ كونه موردا يعنى أنّ الأماره محدوده به _ أى بالشك _ وإذا كانت محدوده رجعت إلى التقيّد الذي ذكرناه.

ص: ٣٣

والحاصل: إن الشك مأخوذ في الطرفين، غير أنه في الأماره بالبرهان العقلي وفي الأصل بالدليل اللفظي، كحديث: رفع ما لا يعلمون (١) الآتي ونحوه.

التقدم على المسلكين الآخرين

وأما على المسلكين الآخرين في الأمارات، فالموضوع وهو الشك غير ملغى، فهو موجود غير مرفوع لا تكويننا ولا اعتبارا، وحينئذ يترتب عليه الحكم، ويقع التعارض بين دليلى الأصل والأماره.

وقد تفضيى المحقق العراقي عن هذا الإشكال (٢) بما حاصله: إنه يكفي في الحكومه كون أحد الدليلين ناظرا إلى المحمول في الدليل الآخر، ولا حاجة لأن يكون ناظرا إلى الموضوع برفعه أو وضعه.

وقد أورد عليه: بأن النظر إلى المحمول يتم فيما إذا كان لأحد الدليلين تعرض لمحمول الآخر بحيث لولا هذا لكان ذاك لغوا، ومن هنا نقول بحكومته «لا ضرر» على أدله الأحكام الأوليه، لكونه رافعا لها على مبنى الشيخ في تلك القاعده. أما فيما نحن فيه، فليس دليل اعتبار خبر زراره واقعا متعرضا للحلتيه المجعوله في قوله عليه السلام «كلّ شئّ فيه حلال وحرام فهو لك حلال»، (٣) وإذ لا تعرض فلا حكومه.

ص: ٣٤

١-١. وسائل الشيعه ١٥ / ٣٦٩.

٢-٢. نهايه الأفكار ٣ / ١٩٧.

٣-٣. وسائل الشيعه ١٧ / ٨٩.

والتحقيق فى وجه تقدّم الأماره على الأصل على المسلكين الآخرين أن يقال:

إن اعتبار خبر زراره علما يستلزم إلغاء الشك بالملازمه العرفيه، وإذا تمّت هذه الدلاله الإلتراميه تمّ تقدّم الأماره بالحكومه وإلاّ لكان تقدّمها بالورود.

بيان ذلك: إن الموضوع فى أدلّه الاصول هو عدم العلم، ودليل الأماره لا يفيد العلم بل مدلوله هو الأعم من العلم، لكنّ الإرتكازات العرفيه الحافّه بالدليل قد تكون معّمه له، ويكون بالنظر إليها أعم، هذا من جهه. ومن جهه اخرى: العلم له جهه ذاتيه هى الحكايه عن الواقع، وجهه اخرى هى الحجّيه، وهى أعمّ من الحكايه عن الواقع، فالعلم قد يؤخذ بلحاظ كونه كاشفاً، وقد يؤخذ بلحاظ كونه حجّه. وعدم العلم كذلك. ومقتضى الأصل كون العلم مأخوذاً بما هو كاشف وكون عدم العلم مأخوذاً بما هو غير كاشف.

لكن عدم العلم المأخوذ فى موضوع الأصل قد أخذ بما هو غير حجّه، أى: على خلاف مقتضى الأصل الذى ذكرناه، لوجود خصوصيه فى هذا المقام، وهى أن الإرتكاز العقلائي يقتضى جعل الأصل لمن ليس له حجّه لالخصوص من لا علم له، وهذا ما قدّمناه من أن الإرتكاز قد يعّم الدليل. ومن هنا، فلا إطلاق لقوله مثلاً: «كلّ شىء نظيف»^(١) بالنسبه إلى من عنده حجّه وإن لم يكن عنده علم.

ص: ٣٥

وعلى ما ذكر، فإن معنى «رفع ما لا يعلمون» هو: ما لا حججه عليه فهو مرفوع. ولما كانت الأماره حججه فإنها تتقدم على الأصل، لكن هذا التقدم هو بالورود لا بالحكمه، لأن حججه الأماره وجدائيه ببركه التبعده.

ولو أنكرنا الإرتكاز العقلاني المزبور كما أنكرنا الدلاله الالتزاميه المذكوره قبله، فإن التقدم سوف يكون بالتخصيص، وذلك، لكون النسبه بين دليل الأماره وأدله الاصول الأربعة كلها نسبه الخاص إلى العام، لأنه مع الأخذ بأدله الاصول كلها يلزم لغويته دليل الأماره، وكذا لو أخذ بأى واحد من أدلتها _ للإجماع على أنه مع أخذ الواحد منها يجوز أخذ غيرها _ وإذا لزم للغويه، فلا مناص من أن يكون دليل الأماره مخصصا.

هذا ما أفاده المحقق العراقي.

لكن التحقيق أن النسبه هي العموم من وجه، فإن أخذنا بالأصل في مورد الإجماع لزم لغويه الأماره، فيتعين الأخذ بها.

تقدم الأماره على الأصل المحرز

إلا- أن الكلام كله في تقدم الأماره _ بناءً على الطريقيه _ على الأصل المحرز كالإستصحاب، لأن كليهما مجعولان لإحراز الواقع، فيكونان في العرض، فلم تتقدم الأماره؟

ذكر الميرزا وتلميذه المحقق أن الشك في الأصل موضوع وفي الأماره مورد، ودليل اعتبار الأماره يرفع موضوع الأصل.

وفيه: إن موضوع الأصل هو عدم العلم، فلو كان ورود الأماره فى مورد عدم العلم بالواقع غير موجبٍ لتقييدها لتّم ما ذكر، لكنّ التقييد بالمورد لا بدّ منه، وإلاّ لتجاوزت الأماره عن المورد ولم يكن مورداً.

بل التحقيق هو النظر فى دليل الإستصحاب، وهو إما السيره وإما الأخبار.

فإن كان السيره _ والأخبار الوارده فيه هى الدليل على الإمضاء _ فإنّ دليل اعتبار الأماره هو السيره كذلك، فالسيره على العمل بالإستصحاب معلّقه على عدم السيره على العمل بخبر الثقة، وحيث أنّ السيره الثانيه قائمه بلاريب، فالأولى منتفیه، فلا موضوع للإستصحاب مع خبر الثقة.

وإن كان دليل الإستصحاب هو الأخبار، فإن كانت الإرتكازات العقلائيه صالحهً للتقييد، فلا كلام فى تقدّم الأماره، لكون المرتكز عند العقلاء عدم الاعتناء باليقين السابق مع وجود خبر الثقة على خلاف مقتضاه، فكان الإرتكاز مانعا عن انعقاد الإطلاق فى «لا تنقض اليقين بالشك»، بل يتقيّد بالشكوك التى لا رافع لها عقلاء، فلا يقع التعارض بين دليلى الأماره والإستصحاب، بل دليل الثانى مقيد من أول الأمر.

وإن لم تكن الإرتكازات صالحهً لتقييد دليل الإستصحاب، فالأماره مقدّمه كذلك، لأنّ دليل حجّيه الإستصحاب من حيث الكبرى أمر ارتكازى، وذلك قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين... ولا ينقض اليقين بالشك أبداً»، والعقلاء لا يرفعون اليد عن الأماره المخالفه لليقين السابق، بل الأمر بالعكس، وأنّ عدم رفع اليد عنه بالأماره غير عقلائى.

وعليه، فلا إطلاق لدليل الإستصحاب، لأن حقيقه الإستصحاب ليس إلا تطبيق الكبرى المذكوره، فالشكّ مع وجود خبر الثقة غير عقلائي.

ولو تنزلنا عن الإرتكاز، نقول: إن مدلول «لا-تنقض...» هو عدم النقض عملاً ومعنى ذلك هو إلغاء الشّارع الشكّ في مورد الإستصحاب من حيث العمل فقط. لكنّ دليل الأماره يفيد إلغاء الشك اعتباراً وعملاً واعتقاداً، كما هو مفاد قوله عليه السّلام: «فما أذى فعنّي يؤدّي» و«لا عذر لأحدٍ في التشكيك...»

فالأماره مقدّمه على الإستصحاب على كلّ تقدير.

وأما تقدّم الإستصحاب على البراهه وتقدّم الاصول بعضها على بعض، فسيأتى البحث عن ذلك في الإستصحاب إن شاء الله.

وأما تقدّم الأماره على الاصول العقلية، فالورود، فهي تتقدّم على الإحتياط العقلي والبراهه العقلية والتخيير العقلي، لأنّ الأصل العقلي معلق على عدم مجيء البيان من الشّارع، والأماره بيان.

* * *

إنّ الاصول العمليّة محصوره في الأربعة حصرا استقرائيا، ومجاريها محصوره في الأربعة بالحصر العقلي.

وقد ذكر الشيخ وجه الحصر في أول البراءة، ثم دفع الإشكال الوارد عليه بقوله: «وبعبارة أخرى...» في أول الرسائل.

وقسم الميرزا الاصول تقسيما يرتفع به الإشكال، وهو ما ذكره الشيخ بقوله: بعبارة أخرى... .

وموضوع التقسيم هو «الشك»، فيرد حينئذ الإشكال من جهة أخرى وهي:

إن البحث في «الإحتياط العقلي» يقع في وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفه القطعيّة. والوجوب والحرمة يكونان في مورد العلم لا الشك.

والبحث في «التخير» يكون عن العلم بالتكليف مع عدم قدره على الإمتثال تكوينيا، فالموضوع فيه هو العلم.

والبحت فى «البراءه العقليّه» يقع عن «اللابيان» وهو الموضوع لقبح العقاب، وليس الموضوع هناك هو «الشك».

والبحت فى الإحتياط الشرعى يقع عن «الشبهه» بالنسبّه إلى الحكم الواقعى فقط _ ولو كان هناك حكم ظاهرى فلا إحتياط _
بقرينه قوله: «القرعه لكلّ أمرٍ مشتبّه».(١) و«الشبهه» بهذا المعنى الخاص غير «الشك».

فظهر أن «الشك» ليس هو الموضوع فى كثيرٍ من الاصول. نعم هو الموضوع فى «الإستصحاب» و«البراءه الشرعيّه».

* * *

ص: ٤٠

١- ١. لم نعثر عليه بهذا اللفظ. أنظر: وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٥٩.

إن الشك بالنسبه إلى الحكم الواقعي ينشأ:

تارة: من الأمر الخارجى، كما لو شك فى الذبيحه هل ذبحت بالحديد أو لا؟ فهذه شبهه موضوعيه مصداقيه، ويلازم ذلك كونها جزئيه.

واخرى: لا من الأمر الخارجى:

فتارة: نحتمل وجود النص، مثل مسأله شرب التتن. فالشبهه حكميه.

واخرى: يكون النص الموجود مجملاً.

فتارة: الإجمال يكون من ناحيه الحكم، كالدليل على الدعاء عند رؤيه الهلال، حيث لا يعلم كونه دالاً على الوجوب أو الحرمة.

واخرى: الإجمال يكون من ناحيه الموضوع، كالغروب حيث يجهل مفهومه.

وثالثه: يكون هناك نصان متعارضان، فالمنشأ للشبهه هو تعارضهما وهما:

تارة: مطلقان.

واخرى: عامان.

فتاره: يوجد المرجح.

واخرى: لا يوجد. فإما التخيير وإما التساقت. على القولين.

ثم إنَّ الشبهه:

إمّا وجوبيه.

وإمّا تحريميه.

وكلُّ منهما:

تارة: نفسى.

واخرى: غيرى.

وقد بحث الشيخ عن التحريميه والوجوبيه كلُّ على حده.

بخلاف صاحب الكفايه.

فإنَّ كان لمجرّد الوجوب والحرمة دخل فالتعدّد، وإلّا- فما صنعه صاحب الكفايه هو الصحيح. وأمّا الاختلاف بين الاصوليين والأخباريين فى الشبهه التحريميه، فلا يكون منشأً للتعدّد.

هذا، وإنَّ العقل يحكم بالفحص عن حكم الشّارع فى جميع الموارد، فإنَّ حَصِيل اليأس لفقد النصّ أو إجماله أو تعارض النصيين، وَصَل الأمر إلى الحكم العقلى.

نعم، فى الشبهه الموضوعيه ليس التطبيق بيد الفقيه، بل للمقلّد التمسك بقاعده الفراغ وأصالة البراءه.

ص: ٤٢

البراءة

أشاره

ص: ٤٣

وقبل الورود في الأدله نذكر مقتضى الأصل:

ذكر الميرزا(1) أنه ربما يقال بكون قول الأخبارى هو الموافق للأصل، وأنّ على الاصولى إقامه الدليل على البراءه، لأنّ الوظيفه قبل الفحص هي الإحتياط، فلو شك في بقاء الوظيفه السابقه استصحب الإحتياط.

فأجاب: بأنّ الملاك الكائن قبل الفحص غير باق بعده، فلا يجرى الإستصحاب، فيكون على كلّ من الطرفين إقامه الدليل على مدّعا.

وتوضيح المطلب:

إنّ الشبهه الحكميه قبل الفحص مجرى الإحتياط بلا ريب، لأمرين:

أحدهما: العلم الإجمالى بوجود الحكم الشرعى بين الأطراف، فإنه يقتضى الإشتغال، فإمّا يحتاط المكلف، وإمّا يفحص عن الحكم حتى ينحلّ العلم الإجمالى حقيقه أو حكما.

ص: ٤٥

والثاني: لزوم حفظ المكلف أحكام المولى، وعلى المولى البيان بحيث إذا فحص العبد عنه عثر عليه، فما دام لم يفحص كان حكم العقل هو الإحتياط.

هذا فى الشبهه الحكميّه قبل الفحص.

وأما بعد الفحص، فإن العلم الإجمالى ينحلّ بالعثور على العلم أو العلمى بالنسبه إلى الحكم الشرعى، فلا إحتياط بعدئذٍ.

وأما بعد الفحص واليأس، فلا حكم للعقل بالإحتياط، وعليه، فلا أصل يقتضى الإحتياط بعد الفحص عن الدليل. فقول الأخبارى بالإحتياط يحتاج إلى دليل كقول الاصولى بعدم الإحتياط.

أقول:

أما بناءً على مسلك حق الطّاعه، فالأصل مع الأخبارى، لكونه محكّمًا قبل الفحص وبعده.

وأما بناءً على نفيه، فكذلك، لأن من يحتمل وجود الحكم من المولى يحتاج إلى المؤمّن، وبعد الفحص ينحلّ العلم الإجمالى الموجب للتنجيز، لكن لا يرتفع معه احتمال التكليف، والاحتمال منجز حتى يجئ "المؤمّن، والمؤمّن إما قاعده قبح العقاب بلا بيان وإما حديث الرفع.

فظهر أنّ على الاصولى إقامه الدليل على المؤمّن، وإلا فالأصل مع الأخبارى، ولا يلزمه إقامه الدليل على الإحتياط، لكفايه نفس احتمال التكليف، لأنه يساوق احتمال العقاب.

ص: ٤٦

نعم، لو أنكر مساوقه احتمال التكليف لاحتمال العقاب، كان الأصل مع الاصولي. ويسقط حينئذ ما ذكره الميرزا من لزوم إقامه الدليل على كلا الطرفين.

إلا أن إنكار المساوقه باطل، لأن إقامه الدليل على البراءه فرع كون احتمال التكليف مساوقا لاحتمال العقاب.

وهذا هو التحقيق في مقتضى الأصل في المقام، ولننظر في الأدله:

أدله الأصوليين على البراءه

اشاره

لقد استدلوا على البراءه بالأدله الأربعة:

الإستدلال بالكتاب

الآيه الاولى:

اشاره

قوله تعالى «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١).

تقريب الاستدلال:

إنه وإن كان الموضوع له لفظ «الرسول» هو النبي المرسل، لكن مناسبه الحكم والموضوع تقتضى رفع اليد عن هذه الخصوصيه، وأن المراد هو البيان وبلوغ الأحكام. ويكون حاصل معنى الآيه: إن الله لا يعذب إلا بعد البيان وإبلاغ

ص: ٤٧

الأحكام، وعليه، فالرسول طريقٌ وليس له موضوعيته، فالآيه دالّهُ على أمرٍ كبرويّ هو: عدم التعذيب إلى أن يأتي البيان.

فلو فحص عن البيان في الشبهه الحكميه وحصل اليأس عنه، تحقّق عنوان «اللابيان»، وحيثُ تنطبق الكبرى والنتيجه هي البراءه.

النظر في التقريب المذكور

وقد أورد على هذا الإستدلال:

بأنّ الآيه تنفي العذاب ولا تنفي الإستحقاق.

وأجيب: (١)

أولاً: إن المطلوب عدم العذاب سواء كان استحقاقاً أولاً، وإن لم يكن بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق ملازمه.

وفيه: إن غرض الاصولي تحصيل المؤمن، لا-الخلاص من المؤاخذه حتى مع المعصيه وهتك حرمة المولى. وبعبارة اخرى: الغرض هو نفي الإستحقاق مع عدم البيان بحيث يكون العقاب قبيحاً.

وسياتي نظير هذا في حديث الرفع.

وثانياً: إن قوله «وما كنا» ظاهر في عدم كون هذا الفعل لائقاً بالباري تعالى، مثل «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» (٢) ونحوه. فالمراد: إن التعذيب

ص: ٤٨

١-١. مصباح الاصول: ٢٥٦.

٢-٢. سورة الأنفال، الآيه ٣٣.

قبل البيان لا يليق به ولا يناسب عدله، فهو يدلّ على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب، لأنه لو كان مستحقاً له لكان لائقاً بالله، فعدم اللّياقه لعدم الإستحقاق. فالمدلول المطابق للآيه وإن كان نفي العذاب إلا أنها تدلّ على نفي الاستحقاق بالالتزام.

وفيه:

إن عدم اللّياقه ليس المعنى الحقيقي للآيه، بل معناها: عدم تحقق الصّيدور، وعدم اللّياقه أعم من الحقيقة، ولذا نرى قوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» قد استعمل فيه «وما كان» مع وضوح كونهم مستحقّين للعذاب، فيكون لائقاً به.

وقال الشيخ (1) بتماميه الاستدلال بالآيه، لأنّ الخصم _ أى الأخبارى _ يقبل الملازمه بين عدم العقاب وعدم الإستحقاق، فالإشكال مندفع.

وفيما أفاده إشكالان ذكرهما المحقق الخراساني: (2)

أحدهما: إنه يكون الاستدلال حينئذٍ جدلياً.

والآخر: إنّ الخصم لا يسلم بالملازمه، لأنّ الشبهات الحكميه ليست بأعظم من الأحكام المعلومه، وهذه الأحكام ليس فيها الملازمه بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق، إذ مع التوبه والشفاعه ينتفى العقاب مع بقاء الإستحقاق.

ص: ٤٩

١-١. فرائد الاصول: ١٩٤.

٢-٢. كفايه الاصول: ٣٣٩.

وذكر المحقق الإصفهاني (١) تقريبا آخر، وله مقدمتان:

الأولى: إن أجزاء العلم المركبه هي: المقتضى والشرط وعدم المانع. وقد ذكر أهل التحقيق أن «عدم المانع» شرط لتأثير المقتضى، _ لأن الشرط تاره: وجودى، واخرى: عدمى _ والمراد منه هنا عدم الملكه، ولعدم الملكه حظ من الوجود فله أثر. فالعلمه فى الحقيقه مركبه من المقتضى والشرط، والشرط إما متمم لفاعليه الفاعل، كالمجرد، فإنه لا مادّه له ولا مدّه، فالفاعليه فيه تامّه ولا ينفك عن المعلول، أو لقابليته القابل، كرفع الرطوبه من الخشب حتى يقبل الاحتراق.

والثانيه: كلّ علم لم يتحقق معلولها، فهو إما لنقص فى العلم أو لنقص فى المعلول، ولو كان الفاعل تام الفاعليه فالشرط يرجع لا محاله إلى متمم قابليته القابل، فإذا وجد المانع فهو مانع عن قابليته.

وبعد المقدمتين:

إن العقاب إما يكون لازماً تكويتاً للمعصيه، بمعنى أن يكون العمل متصوّراً فى الآخره بصوره العذاب، بأن تكون الأعمال مواداً للصور البرزخيه والاخرويّه، أو هو لازم جعلى من العقلاء للمعصيه، أو لازم جعلى شرعى لها، كجعل الشارع الوعيد الخاص للعمل الخاص. فالوعيد من العقلاء هو الذمّ ومن الشارع هو العذاب.

ص: ٥٠

وعلى هذا، ففي كلِّ موردٍ لا يوجد العذاب إلاَّ إلهي فلا يوجد الإستحقاق له. وذلك لأنه مع ارتفاع العذاب:

إنَّ كانت النسبه تكويته، رجع عدم العذاب إما إلى عدم تمامية الفاعل وإما إلى عدم تمامية القابل، لكنَّ عدم تمامية الفاعل هنا باطل، لأنَّ الفاعل هو الله وفاعليته تامه، فتعيَّن أنه لعدم قابليته القابل. وهذا _ أي عدم قابليته القابل _ على نحوين، فإما يكون القابل مقارنا للمانع، كعدم البيان، فإنه يمنع من تصوُّر العمل بصوره، وإما لتحقق المانع، كما إذا كانت القابليه لتصوُّر مادّه العمل بصوره برزخيّه قبيحه موجوده لكنَّ حصل المانع لها بقاءً كالتوبه أو الشفاعه.

وإنَّ كانت النسبه بجعلٍ من العقلاء، من جهه أنَّ استحقاق الذم على مخالفه المولى في أمرٍ من الامور التي اتفق العقلاء عليها، فمتى انتفت المذمه لوجود مانع عنها فلا إستحقاق لها، إذ مع وجود المانع لم يتحقق شرط الإستحقاق، وقد قلنا بأنَّ عدم المانع شرط.

فإن قلت: انتفاء العذاب إن كان بفضل الله لم يناف ثبوت الإستحقاق، وإن كان بعدله انتفى الإستحقاق.

قلت: ليست إرادته الله جزافيه، فإن أراد عدم العذاب كان لسببٍ، أمّا من جهه كونه رحيمًا فالعذاب قبيح، وأمّا من جهه كونه رئيس العقلاء _ مع المسامحه في التعبير _ فلا قبح، وإذا كان التعذيب منافيا للوجود والمرحمه، رجعت المنافاه إلى جهه الفاعليه لا القابليه، فإذا انتفى التعذيب انتفى الإستحقاق.

وإن كانت النسبه بجعل الشارح، فإن انتفاء فعلية العذاب يعود إلى انتفاء الوعيد، لحصول المانع عنه، إما مقارنا كعدم البيان، وإما بقاء كالتوبه، فانتفاء الوعيد إلا لاهى يكون على أثر وجود المانع عنه، وقد تقدم أن الشرط له هو عدم المانع، ومع وجود المانع فلا إستحقاق.

فتحصّل: أنه مع انتفاء التعذيب لعدم تماميه شرطه، ينتفى الإستحقاق على الوجوه الثلاثه كلها.

النظر فى التقريب المذكور

قال شيخنا: هنا بحثان:

الأول مبنائى، وهو فى قوله بكون النسبه بين عدم العذاب وعدم المعصيه جعليه من العقلاء.

ففيه: إن إستحقاق المؤاخذه على الظلم والمدح على العدل ليس من القضايا العقلائيه التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام، لأنّ العله الغائيه عله لفاعليه الفاعل ومقدمه بالوجود العلمى على العمل _ بل قال صاحب الأسفار(1) باتّحاد العله الغائيه مع الفاعليه، فمن يتخيّل كونه شعبانا يأكل، والغرض من الأكل هو الشبع، فالفاعل الشبعان والغايه هو الشبعان _ فيكون حفظ النظام هو الغايه فهو الفاعل، وإذا انتفت الغايه، لزم أن لا يكون الظلم قبيحا، والحال أن قبح الظلم غير

ص: ٥٢

معلّم بشئٍ عقلاً - فمخالفة المولى الحقيقى - وهى ظلم حقيقى - قبيحه سواء اختلّ النظام أو لا، بل سواء كان هناك نظام أو لا.

والثانى: بنائى. وهو فى قوله بأنّ الإرادة إنّ تعلّقت بعدم العذاب فلا بدّ من مرجّح لذلك، لكون إرادته تعالى غير جزائفيه، والمرجّح لعدم العذاب هو جهه رحيميه الله سبحانه، لأنّ العذاب من الجواد بما هو جواد غير حسن، وإنّ كان حسنا منه بما هو عادل، فلاستحقاق منتف.

وهذا جوابه على «إن قلت» ثم أمر بالفهم.

وفيه: إنّ «الحسن» و«عدم الحسن» متقابلان إمّا بالسلب والإيجاب، وإمّا بالعدم والملكه، ولا يتّصف الفعل الواحد بالحسن وعدمه بتعدّد الجهه فى الفاعل، فلا يعقل كون العقاب حسنا بما أن المعاقب عادل، وأن يكون غير حسن بما أن المعاقب جواد.

على أنّ الآيه المباركه فى مورد عذاب «الله» بما هو «الله» لا - بما هو عادل حتى تجعل الملازمه عقلائيه، بل «الله» فى مرتبه الألوهيه جواد عادل، وكلا الفعلين منه حسن.

والتحقيق:

إنّ الآيه تدلّ على الملازمه، لقرينه داخلية هى: أن التعذيب قبل البيان قبيح عقلاً وعقلاً، ولقرينه خارجيه هى قوله تعالى فى سورة الشعراء: «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ * ذِكْرَى وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ».(١)

ص: ٥٣

وإذا دلت على الملازمه حصل غرض الاصولي، لأنّ عدم البيان عذر للعبد، فالإشكال المذكور على الاستدلال بالآيه للبراءه مندفع.

الإشكالات على الاستدلال بالآيه

وأشكل على الإستدلال بالآيه: بأنها تنفي العذاب الدنيوي لا الأخرى.

والجواب: فتدل حينئذ على عدم استحقاق الأخرى بالأولويه القطعيه.

وبإنها تتعلق بالأمم الماضيه.

أجاب المحقق الخراساني في حاشيه الرسائل (١): الأفعال المضافه إلى الباري منسلخه عن الزمان.

فأورد عليه المحقق الإصفهاني (٢): بأن الأفعال الإلهيه كأفعال غيره غير منسلخه عن الزمان.

ومحصّل كلامه قدّس سرّه: إن الفعل المسند إليه ماضيا أو مستقبلاً، إن كان مرتبطا بالذات أو الصّيفات الذاتيه أو الأفعال الإبداعيه، فهو منسلخ عن الزمان، مثل علم الله، كان الله، خلق الله... وما لم يكن كذلك فلا انسلاخ، والتعذيب من القسم الثاني.

أقول:

لا برهان على كون جميع أفعاله عزّ وجلّ منسلخه عن الزمان، وقول

ص: ٥٤

١-١. درر الفوائد في حاشيه الفرائد: ١٨٨.

٢-٢. نهايه الدرايه ٤ / ٢٩.

الخراساني «غالبا» لا- يفيد، لأننا نريد المعنى الحقيقي، والأفعال الزمانية الإلهية إن كانت لنسبه تحقيقه أو توقعيه، فإن أصله الحقيقي تقتضى حمل الفعل الماضى على الزمان السابق والمضارع على الحال أو المستقبل.

فالصحيح ما ذكره المحقق العراقي(١) من أن المراد هو المضى بالنسبه إلى بعث «الرسول» لا المضى بالنسبه إلى زمان الخطاب إلى نبينا صلى الله عليه وآله بالآيه. فالمعنى: إنا قبل بعث الرسول لا نعذب، سواء فى الامم الماضيه أو هذه الامه.

فالإشكال مندفع بهذا البيان.

وقال المحقق الميرزا(٢): إن مدلول الآيه المباركه نفى التعذيب قبل بعث الرسول، ومورد الإستدلال بها هو الحكم الشرعى للموضوع المشتبه حكمه، ولا علاقته للدليل بالمدعى، وهو البراءه فى الشبهه الحكميه قبل الفحص.

وفيه:

إن أراد نفى الارتباط بين الآيه والشبهه الحكميه، فكلامه منقوض باستدلاله بقاعده قبح العقاب بلا بيان، لعدم ارتباطها بالشبهه الحكميه كذلك. وإن أراد أن الآيه إرشاد إلى القاعده العقلية المذكوره، فالإشكال وارد.

فالحق: سقوط الاستدلال بالآيه المباركه على البراءه، لكونها إرشادا إلى قاعده قبح العقاب العقلية، وقد أشرنا إلى ذلك سابقا.

هكذا أفاد شيخنا ووافقناه عليه.

ص: ٥٥

١- ١. نهاية الأفكار ٣ / ٢٠٥.

٢- ٢. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٣.

وأما سيدنا الأستاذ رحمه الله، فلم يتضح لنا رأيه في المقام، لأنه بعد أن ذكر ما أورد به على الاستدلال _ من أن الآية تختص بالعذاب الديني، وأنها تتكفل الحكاية عن عذاب الامم السابقة، وأن غايه ما تتكفله هو نفي العذاب الفعلي، وهو لا يلزم عدم الاستحقاق _ قال:

والذى نراه: إن الآية الشريفه وافيه بالمدعى، وأنه لا وقع لجميع هذه الإيرادات، وذلك، لأن ما قبل الآية هو قوله تعالى: «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا * اقْرَأْ كِتَابِيكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا * مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا...» (١)

ومن الواضح أن ظاهر هذه الفقرات المتعدده أنها لبيان أن الطريقه المشروعه في مقام العذاب والثواب، وأن العذاب لا يكون إلا طبق الموازين العقلانيه، ولذا لاتزر وازره وزر أخرى، والهدايه للنفس والضلال عليها، فتكون ظاهره في نفي العقاب عند عدم الحجه، لأنه على خلاف الموازين... فتكون الآية لبيان عدم استحقاق العبد للعقاب قبل قيام الحجه، وأنه ليس من شأن الله سبحانه أن يعذب قبل قيام الحجه. وعليه، فلا اختصاص لها بالعذاب الديني، ولا نظر لها إلى خصوص الامم السابقه، كما أنها تتكفل نفي الاستحقاق لا نفي الفعلية فقط.

ص: ٥٦

وعلى الجملة، فإنه قد أجاب عن الإيرادات بما يشبه ما ذكرناه في الجواب عنها، ولكنّه قال بعد ذلك: «إنَّ عمدته ما يستدلّ به الأخباريون على مدّعاهم الروايات الأمره بالوقوف عند الشّبهه تورّعا عن الإقتحام في الهلكه وتجنّبا عن الوقوع فيها...» فقدّم الآيه على تلك الرّوايات إن كانت الآيه أخصّ منها، أو طرحها إن كانت النسبه هي العموم من وجه، لأنها روايات مخالفة الكتاب.

لكنّه رجع عن ذلك بناءً على أن يكون استدلالهم بدعوى ظهور النصوص في وجوب الإحتياط والتوقف، فجعلها واردهً على الآيه، لأنها تتكفّل بيان الحكم الواقعي وإقامه الحجّج عليه. (١)

التأمل في كلام الاستاذ

أقول:

إنّ ما تقدّم نقله هو ملخّص ما أفاده بلفظه، فليتدبّر!

ثم لنا أن نقول: إنه لم تكن حاجه للإستدلال بالآيات التي قبل هذه الآيه _ وكأنّه يريد الإستفاده من وحده السّياق _ مع ظهورها بوحدها في المعنى الذي ذكره. (٢)

ولنا أن نتساءل عن وجه التعرّض لما يستدلّ به الأخباريون من الروايات وهو في مقام الاستدلال بالآيه، وأنه سيأتي الكلام على تلك الروايات بعد الفراغ عن الإستدلال بالكتاب من الجانبين!

ص: ٥٧

١-١. منتقى الاصول ٤ / ٣٧٢ _ ٣٧٧.

٢-٢. سورة الإسراء، الآيه: ١٣ _ ١٥.

تنبيه

إستدلّ الأخباريون بالآيه على بطلان قاعده الملازمه، أى جمله «ما حكم به العقل حكم به الشرع». وذلك بوجود حكم العقل قبل الشرع، مع أنّ الآيه تقول «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا».

وأجاب الأصوليون: بأنّ الآيه لاتنفي الإستحقاق حتى يلازم عدم الحكم الشرعى، بل تنفي فعلية التعذيب، لإحتمال العفو من الله عزّ وجلّ، كما أنه قد عفا عن الصغائر مع إجتناّب الكبائر مع وجود إستحقاق العقاب، وكذا فى الظّهار، حيث الحرمة موجوده والإستحقاق لكن الله عفا، وكذا العزم على المعصيه، حيث عفا عنه تفضّلاً.

وأشكل الميرزا القمى على هذا الجواب: بأنّه يناقض استدلال الاصوليين بالآيه على البراءه، حيث قالوا بأنها تدلّ على عدم الإستحقاق.

وأشكل الميرزا النائينى (1) على الجواب: بأنّه لا يعقل وجود الإستحقاق والعفو قبل بعث الرّسول، وقياس ما نحن فيه على الموارد المذكوره مع الفارق، فهناك العفو معقول _ على تأمّل فى الظّهار _ وهنا غير معقول، لأنّ جعل العفو إلى جنب جعل الحكم يوجب التجزى على المخالفه ولغوّه الحكم.

أقول:

لكن قوله: بأنّ التّيه على الحرام حرام معفو عنه ما لم يتعقّب العمل، منظور فيه:

ص: ٥٨

أمّا أوّلاً، فلا نّ التّيه على الحرام ليس حراماً، والأخبار الواردة فيه لا تدلّ على أكثر من الكراهه، ولو تنزّلنا، فإنّ حملها على ذلك هو مقتضى الجمع بين الأخبار.

وأما الصّغائر، فإنها ذنوب محرّمه، لكن اجتناب الكبائر مكفّر لها.

وأما ثانياً، فلا نّ مورد العفو مطلق التّيه، لا خصوص التّيه لم يتعقّبها العمل، وحينئذٍ يعود إشكال التجزّي على ما ذكره أيضاً.

والحق: إن تّيه المعصيه ليست معصيه، وملاك الحرمة قاصر بالنسبه إليها.

والصّحيح فى الجواب عمّا ذكره الأخباريون هو: أنّ المراد من «الرسول» الأعمّ من الداخلى وهو العقل ومن الخارجى. وهو كناية عن «البيان» كما تقدّم.

هذا تمام الكلام على هذه الآيه، وقد عرفت سقوط الإستدلال بها، لأنها إرشاد إلى القاعده العقليّه.

واستدل أيضا بقوله تعالى:

«قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ

إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا»^(١).

وقد جاءت هذه الآيه ردًا على اليهود، حيث حرّموا على أنفسهم بعض ما رزقهم الله افتراءً عليه، فأبطل عزوجلّ تشريعهم، إذ أمر نبيّه الأكرم بأن يردّ عليهم بعدم وجدان ما حرّموه في جمله المحرّمات التي أوحى الله إليه...

تقريب الإستدل والكلام حوله

فالآيه تشير إلى أمر ارتكازى هو الترخيص فى الإرتكاب بعد الفحص وعدم الوجدان، وهذا أمر جارٍ بين الموالى والعييد، فيكون وزان الآيه وزان

ص: ٦٠

حديث الرفع الآتي، وهي نصّ في الرخصه، وبها ترفع اليد عمّا يكون ظاهرا في الإحتياط من الأدلّه.

وهذا تقريب الاستدلال بها كما عليه المحقق العراقي(١) تبعا للشيخ(٢) وخلافا لصاحب الكفايه.

لكنّ الشيخ قال:

الإنصاف: إن غايه الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأمّا الدلاله فلا. ولذا قال في الوافيه: في الآيه إشعار بأنّ إباحه الأشياء مركزه في العقل قبل الشرع.

(قال): مع أنه لو سلّم دلالته، فغايه مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله من الأحكام، يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا.

وحاصل الإشكال: إن عدم الوجدان من النبيّ صلّى الله عليه وآله يدلّ على عدم الوجود، أمّا عدم وجداننا نحن فلا يدلّ.

أجاب العراقي عن الإشكال:

بأنّ الآيه «لا أجد» ولم يقل: لا يوجد. فتغيير التعبير للإشاره إلى الأمر الارتكازي المذكور، فيتم الاستدلال.

ص: ٦١

١-١. نهايه الأفكار: ٣ / ٢٠٧.

١-٢. فرائد الاصول: ١٩٤.

وأجاب صاحب الكفايه (١) عن الإستدلال:

بأن تغيير البيان هو لأجل تماميه المناظره مع اليهود وأدائها بأحسن وجهٍ بحيث يُخضمون بكلامه. فالإشكال موجود.

أجاب المحقق العراقي (٢):

بأنه لما قال: «لا أجد» أراد مؤاخذه الخصم بالأمر الإرتكازي، بأنكم قد خالفتم الإرتكاز، وليس المقصود هو المناظره.

التحقيق عدم الدلاله

التحقيق:

عدم دلاله الآيه، لأن اليهود قد منعوا عن تلك الأشياء في التوراه، ولذا جاء في ذيل الآيه «فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا...». فكان عدم الحليه بالنسبه إليهم موجودا في التوراه وليس من باب الإحتياط.

وعلى الجملة، ليس الحكم بالحرمة على أثر عدم الوجدان حتى يحاججهم النبي صلى الله عليه وآله بالأمر الإرتكازي. فالآيه معناها: إن الذي حرّم عليكم في كتابكم لم يُحرّم علىّ فيما أوحى إليّ.

فالإستدلال بالآيه ساقط.

ص: ٦٢

١- ١. درر الفوائد في حاشيه الفوائد: ١٨٩.

٢- ٢. نهايه الأفكار ٣ / ٢٠٧.

إشاره

الإستدلال بالسنة

واستدلّوا من السنة بأحاديث...

منها:

١- حديث الرفع

إشاره

وهو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْعَةَ: الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ... (١)

والبحت في خصوص «ما لا يعلمون».

تقريب الإستدلال

ومن أجل تقريب الإستدلال نذكر المحتملات في المرفوع:

إنَّ المحتملات الثبوتية في المرفوع بهذا الحديث هي:

أن يكون «المؤاخذه»

ص: ٦٣

وأن يكون «إستحقاق المؤاخذه»

وأن يكون «إيجاب الإحتياط»

وأن يكون «فعلية التكليف»

وأن يكون «الحكم فى مرتبه الظاهر».

المرفوع هو الحكم الواقعى فى مرتبه الظاهر

وليس المرفوع «المؤاخذه»، لأن رفعها لا ينفع غرض الاصولى وهو تحصيل المؤمن والعذر. هذا أولاً.

وثانياً: إن كمال الإمتنان هو رفع الإستحقاق لا عدم العقاب.

وثالثاً: إنه يستلزم المجاز، وارتكابه يتوقف على وجود قرينه وهى مفقوده.

وليس المرفوع «إستحقاق المؤاخذه» وإن كان يحصل به غرض الاصولى، وذلك:

أولاً: لأن رفع الإستحقاق غير معقول، لأن الإستحقاق لازم تكوينى للفعل، والشّارع لا يرفع اللّوازم التكوينية، كما لا يمكنه رفع الزوجية عن الأربعة.

وثانياً: لأنّ الإستحقاق أمر عقلى ليس وضعه بيد الشّارع حتى يكون رفعه بيده.

وليس المرفوع «إيجاب الإحتياط» وإن قال به الشيخ _ وإن كان للشّارع رفعه، لكون وضعه بيده، كما أنه يحصل غرض الاصولى _ وذلك:

لأنه خلاف ظاهر الحديث، فلا بدّ من قرينه، لأنّ ظاهره كون المرفوع نفس

ما لا يعلم، وهو الحكم الواقعي، وأين هذا من إيجاب الإحتياط؟ نعم، لو كان الذي لا يعلم هو وجوب الإحتياط صحّ هذا الوجه.

وليس المرفوع «الحكم الواقعي واقعا». لأنه يستلزم التصويب. على أن الحديث ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي، لأن الجهل بالشئ " فرع ثبوت الشئ " .

فثبت: إن المرفوع هو:

«الحكم الواقعي ظاهرا».

وهذا هو المطلوب، لأن معناه الترخيص في الشبهة الحكمية.

هذا، ولا- ينافي رفع الحكم الواقعي في ظرف الجهل به وجوده واقعا، لما تقدّم في محلّه من عدم التنافي بينه والحكم الظاهري المجموع في هذا الظرف. لا- في مرحله الملا-ك، لأن الملا-ك في الظاهري في الترخيص وفي الواقعي في نفس متعلق الحكم. ولا في مرحله الإمتثال، لأنه مادام الحكم الواقعي مجهولاً، فالموضوع للظاهري موجود. فهو حين يمتثل الواقعي لاجهل به، وحين يوجد الجهل يتحقّق الموضوع للحكم الظاهري.

وإذ لا تنافي لا- في الملا-ك ولا- في مقام الإمتثال، فلا محذور في جعل الحكم الظاهري، إذ لو كان محذوراً لكان في إحدى المرحلتين. اللهم إلا على مسلك صاحب الكفاية من التضادّ بين الحكمين، فيشكل الأمر.

فتلخص: إن مدلول حديث الرفع اعتبار عدم الحكم ظاهرا.

وأما القول: بأنّ المرفوع هو «التكليف»، كما عليه المحقّق الإصفهاني، فيتوقّف بيان ما فيه على البحث في مراحل الحكم.

الأقوال فى مراتب الحكم

واختلفت أنظار الأكابر فى مراتب الحكم على ثلاثة أقوال:

الأول: إن للحكم مرتبتين. ذهب إليه الشيخ والميرزا.

والثانى: ثلاث مراتب. ذهب إليه الإصفهاني.

والثالث: أربع مراتب: اقتضاء الملائك، الإنشاء، الفعلية، الوصول. ذهب إليه صاحب الكفاية.

الصحيح هو قول الشيخ:

ويرد على القول الأخير: إن مرحله الملائك ليست من مراتب الحكم، لأن الملائك عله الحكم، فكيف يكون من مراتبه؟
والوصول من معلولات الحكم، فكيف يكون من مراتبه.

فللحكم مرتبتان فقط.

لكن المحقق الإصفهاني، جعل مرتبه الوصول من مراتب الحكم أيضا، فما لم يصل الحكم لم تتحقق المصادقيه للإنشاء بداعى
البعث والتحريك، ففعلية الحكم متوقفه على الوصول.

وعلى هذا المبني:

فإن مفاد حديث الرفع رفع الحكم فى مورد الشبهه، لأن المكلف قد فحص ويأس من الدليل عليه، فهو غير واصل إليه،
والمفروض كون الوصول من مراتبه، فهو مرفوع عنه.

ويرد عليه:

إن وجود الشيء "يساوق فعليته، فلا- معنى للوجود بلا- فعلية، سواء في أفق التكوين أو الإعتبار، وكذا العكس، فهما مفهومان والمصداق واحد، فكما أنّ الإنسان بالقوّة ليس بإنسان، كذلك الحكم، فإنّ وجد الحكم في وعاء الإعتبار كان حكماً فعلياً، وكذلك المصداقيه، فإنها مساوقه للوجود والفعلية. هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن الحكم من الامور الإعتبارية العقلية، فلا- مناص للوقوف على حقيقه الحكم من لحاظ كيفية اعتبار العقلاء، وكذلك الشارع، بالنسبه إلى الأحكام الشرعية.

ومطلب ثالث: المنجزية والمؤنيه يكونان فيما يعدّ حكماً ويكون مصداقاً للحكم، فإنّ تحقق الحكم كان منجزاً، وعلى العبد تحصيل المؤمن من المؤاخذه على مخالفته، إلا أنّ من الممكن تحقق الحكم مع عدم تنجزه، فبين الحكم والتنجز تقدّم وتأخر طبعي.

إذا عرفت هذه المطالب:

ظهر عدم تقوّم الحكم بالوصول، وعدم توقف المصداقيه للبعث عليه.

فالحق ما عليه الشيخ من أنّ للحكم مرحلتين فقط، وهما: مرحله الإنشاء و مرحله فعلية الموضوع بجميع قيوده وأجزائه، فإذا تحقق «المستطيع» أصبح الحكم بوجوب «الحج» فعلياً، سواء علم المكلف بالحكم أو لم يعلم، فإنّ وصل إليه كان منجزاً وإلا- قام المؤمن وهو البراءه عنه.

ص: ٦٧

فإن قيل: لو لا الوصول فلا إمكان للداعويّه فلا حكم.

قلنا: يكفي مطلق الإمكان ولا يلزم الإمكان القريب من الفعلية.

فظهر _ حتى الآن _ أن الصّحيح كون المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبه الظاهر، وفاقا لصاحب الكفايه.

براهين العراقي على كون المرفوع وجوب الإحتياط

وأما كون المرفوع هو «وجوب الإحتياط» كما اختاره الشيخ، فقد تبعه عليه المحقق العراقي وشيّدته بثلاثه براهين: (١).

الأول: إنّ حديث الرفع امتناني، فيلزم أن يكون رافعا لما يكون وضعه خلاف الإمتنان، ولكنّ الأحكام الواقعيّه ليس في وضعها خلاف الإمتنان، لأن الذي يوقع المكلف في الكلفه هو وصول الحكم الواقعي لا نفس الحكم الواقعي، فليس المرفوع هو الحكم الواقعي. لكنّ إيجاب الإحتياط بالنسبه إليه موجب للكلفه، فوضعه خلاف الإمتنان، فهو المرفوع.

وهذا البرهان يمنع من جريان البراءه العقلية بالنسبه إلى الحكم الواقعي.

الثاني: إن إسناد «الرفع» إلى ما عدا «ما لا يعلمون» هو بالعنايه _ لأنّ «النسيان» مثلاً لا يرفع، وإنما يرفع أثره _ ومقتضى وحده السياق أن يكون الرفع في هذه

ص: ٦٨

الجملة أيضا بالعناية، وحينئذٍ، فالمرفوع «وجوب الإحتياط» لا نفس «ما لا يعلمون».

الثالث: إن النقيضين في مرتبه واحده، وأمّا «عدم الشيء» في مرتبه» فإنه يجتمع مع «وجوده في مرتبه اخرى». ثم إن الحكم بالنسبه إلى العلم والجهل ليس مطلقا، لأن مرتبه الجهل بالشيء متأخره عن الشيء، والمتكفل للوجود في المرتبه السابقه لا يتكفله في المرتبه المتأخره، والحكم _ سواء كان رفعا أو وضعيا _ متأخر عن موضوعه تأخر المعلول عن علته.

وعليه، فموضوع الرفع «ما لا يعلمون»، فالجهل بالحكم الواقعي علّه لرفعه، فالرفع متأخر عن الجهل المتأخر عن الحكم الواقعي، فلا يمكن للرفع أن يتعلّق بالحكم الواقعي، لأن عدم الحكم الواقعي يلزم أن يكون في رتبه وجوده، مع أن العدم متأخر بمرتبتين. فالمرفوع يلزم أن يكون «وجوب الإحتياط» وكونه «الحكم الواقعي» أو «المؤاخذة» يستلزم المجاز.

نقد براهين المحقق العراقي

أقول:

إن لموضوعات الأحكام انقسامات قبل الحكم وبعده.

أمّا انقسام الموضوع قبل الحكم، فهو ثابت، سواء كان الحكم موجودا أو لا، مثلاً: الصّلاه تنقسم إلى صلاه العارى وصلاه غير العارى. وأمّا انقسام

ص: ٦٩

الموضوع بعد الحكم، فهو انقسامه إلى العلم بحكمه والجهل به.

فما كان من النحو الأوّل، يمكن تقييد الحكم به كما يمكن كونه مطلقاً بالنسبة إليه، وما كان من النحو الثاني، فلا يعقل تقييد الحكم بالعلم ولا بالجهل، لأنّ القيد يصير موضوعاً للمقيّد فيلزم أن يكون قبله _ لتقدّم كلّ موضوع على حكمه _ والمفروض تأخّره عنه، فيلزم الدّور أو اجتماع المتقابلين. فيقع الكلام حينئذٍ أنه إذا لم يمكن التقييد في هذا القسم فهل يمكن الإطلاق؟

إنّ قلنا: بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه _ مع اعتبار القابليته الشخصيّة _ كما عليه الميرزا، فالإطلاق محال كذلك.

وإنّ قلنا: بأنّ الإطلاق عبارته عن الجمع بين القيود، فهو محال كذلك، لأنّ المحذور الموجود من أخذ كلّ قيدٍ موجود في الجامع.

وإنّ قلنا: بأنّ الإطلاق رفض القيود وعدم دخلها في الحكم، صحّ الإطلاق، لأنّ المقصود عدم أخذ الجهل في الحكم، ولا مانع من عدم اعتبار القيد _ إذ كان محذور التقدّم والتأخر في صورته اعتبار القيد _ فيكون إطلاق الحكم الواقعي بالنسبة إلى مرتبه الجهل ممكناً.

ومع عدم موافقه على المبني الأخير في المطلق نقول:

إنّ نسبة الأحكام إلى الملاكات نسبة المعلولات إلى العلل، والتخلّف غير معقول، وعليه، فالغرض الواقعي إمّا يترتب على المطلق أو على المقيّد، ولو سلّمنا جواز الإهمال في مقام الحكم، فلا ريب في عدم جوازه في مقام

الملا-ك، فإن كان الغرض مقيّداً فالحكم مقيّد وإن كان مطلقاً فمطلق، فإن لم يمكن إطلاق الحكم فلا بدّ من متمّم للجعل ويكون المتمّم جعلاً واقعياً لا ظاهرياً.

فنعول في جواب العراقي القائل بعدم الحكم في مرتبه الجهل بل الحكم هو وجوب الإحتياط:

سلمنا أنه المجمعول، فهل الغرض والملاك موجود أو غير موجود؟

إن قال: لا، لزم التصويب، وإن قال: نعم، لكن لا- يكون مطلقاً فلا- حكم في ظرف الجهل. قلنا: يمكن الإطلاق للحكم بالجعل الثانوي المعبر عنه بتمّم الجعل، فالحكم ثابت في مرتبه الجهل والرفع يكون في هذه المرتبه، فالرتبه واحده. وإنما قلنا بثبوت الحكم في ظرف الجهل، لأن الحكم تابع للملا-ك، وهو موجود في مرتبه الجهل، أو لأن الأحكام مشتركه بين العالمين والجاهلين _ بنفس الأدله الأوليه أو بتمّم الجعل... .

فظهر أن وجود الحكم في مرتبه الجهل لا ريب فيه، وعدم الحكم يكون بحديث الرفع في نفس المرتبه.

فسقط برهانان من براهين العراقي.

بيان دفع البرهان الثاني: إن الحكم الواقعي موجود في مرتبه الجهل، فالكلفه موجوده، وفي رفعها المنه.

وبيان دفع البرهان الثالث: إنه لما ثبت كون النظر إلى عالم التشريع والتقنين _ لا عالم التكوين، فإنه لو كان النظر إليه، كان إسناد الرفع إلى ما اضطرّوا إليه

ص: ٧١

بالمجاز والعناية _ فقد رفع ما استكرهوا إليه وما اضطروا إليه وما لا يعلمون... في عالم التشريع حقيقةً، ورفع كل موضوع في عالم التشريع هو برفع حكمه.

وعلى الجملة، لقد أُسند الرفع إلى «ما لا يعلمون» وظاهره رفع نفس الحكم، فإن ثبت ما ذكره العراقي رفعنا اليد عن ظاهر الحديث، وحيث لم يتم فهو على ظاهره، لكن ظاهر الرفع هو الرفع في جميع المراتب حتى الواقع، إلا أن الدليل القطعي يمنع من الأخذ بإطلاق الرفع، فيكون الرفع بمقتضى الدليل في مرحله الظاهر فقط، والمرفوع هو نفس الحكم الواقعي المجهول، ورفع الإحتياط من آثاره.

وأما البرهان الأوّل، فجوابه من وجهين:

أحدهما: إن وجوب الإحتياط هو مقتضى الحكم الواقعي، لأن الغرض من جعله هو التحفظ على الحكم الواقعي، فإذا رفع وجوب الإحتياط منه فإنّ الحكم أيضا يرتفع، لأن رفع المقتضى يستلزم رفع المقتضى، فالحكم هو المرفوع.

والثاني: إن هذا الحديث يرفع الخلاف العظيم الموجود في معنى قاعده العقاب بلا بيان. ورفع هذا الخلاف منه.

رأى السيد الاستاذ

وبقى رأى سيدنا الاستاذ قدس سرّه الذى لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم، وهذه نصوص عبارات تقرير بحثه ملخصه في بيان المرفوع بحديث الرفع:

ص: ٧٢

«إنه يمكن الإلتزام بأنّ الرفع فى: «ما لا- يعلمون» رفع واقعى، بمعنى أن الحديث يكون متكفلاً- لبيان ارتفاع الحكم الفعلى عند عدم العلم، فلا محذور فى الإلتزام بأنّ الرفع واقعى، فالحكم مرتفع واقعا عند الجهل به، ولا موجب للإلتزام بأنّ الرفع ظاهرى كما عليه الأعلام رحمهم الله».

ثم عدل عن ذلك، فقال: «نعم، الذى يوقفنا عن الجزم بهذا الأمر هو أنّ المتيقن من الحديث هو إرادته الشّبّهه الموضوعيّة، وقد عرفت أن النصوص كثيره على بقاء الحكم الواقعى وثبوته فيها، فلا يسعنا الإلتزام بأنّ الرفع واقعى فى المقام».

فقال: «ثم إنه لو لم نلتزم بذلك، فهل يتكفل حديث الرفع جدّا حكما وجوديا، أم أن المراد الجدّى هو الرفع تمسّكا بالتعبير على حدّه؟ الذى نستظهره هو أنّ المقصود الجدّى من الكلام هو جعل الحليّه الظاهريّه، ولكن كنى عنها برفع الحكم، لأنه إستعمال شائع عرفا، فإنه كثيرا ما تؤدّى حليّه الشّى بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جدّا بحديث الرفع هو الحليّه فإنه كثيرا ما تؤدّى حليّه الشّى بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جدّا بحديث الرفع هو الحليّه الظاهريّه لا رفع الحكم نظير قوله عليه السّلام: كلّ شىء لك حلال. لكنّه يؤدّى الحليّه مطابقه، وحديث الرفع يؤدّيها كناية. وهذا المعنى إلتزم به الشيخ وإن لم يصرح به لكنّه إلتزم بلازمه».

قال: ولو لم يلتزم بما استظهرناه من أن المنشأ فى الحديث هو الحليّه

الظاهريّه بمدلوله المطابقي الصّريح، وهو رفع الحكم ظاهرا عند عدم العلم، فيقع البحث في متعلّق الرفع الظاهري وأنّه هو الحكم الواقعي نفسه أو وجوب الإحتياط.

قال: يمكن أن يقرب تعلّقه بنفس الواقع ظاهرا، فلا- ملزم للإلتزام بأنّ المرفوع رأسا وحقيقه هو إيجاب الإحتياط، كما هو ظاهر الشيخ...^(١)

أقول

قد تكون على هذا الكلام ملاحظات عديده. ولكنّ يكفي إذعانه بأنّ القول برفع هذا الحديث الحكم الواقعي واقعا، يخالف ما هو ظاهر فيه.

ص: ٧٤

اشاره

ولا بدّ من ذكر أمورٍ يتمّ بها الاستدلال بالحديث:

الأوّل: هل لفظ الرفع يناسب الاستدلال؟

اشاره

الأمر الأوّل

هل لفظ «الرفع» يناسب الاستدلال؟

لقد جاء في الحديث لفظ «الرفع»، وهو ظاهرٌ في عدم الشيء "بعد وجوده، بخلاف «الدفع» فإنّه ظاهر في عدم الشيء "قبل وجوده. فكلاهما يدلّ على العدم مع اقتضاء الوجود، لكنهما يختلفان في جههٍ هي أنّ الرفع عدم بعد الوجود والدفع عدم قبل الوجود.

والحال أنّ المرفوع بالحديث غير موجود قبل الرفع.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

ص: ٧٥

جواب الميرزا

قال المحقق النائيني ما ملخصه (١): إن «الرفع» عين «الدفع»، فمعنى: رفع عن أمتي... هو دفع عن أمتي... فالإطلاق حقيقي.

وذلك: لأن التحقيق في الممكن إحتياجه إلى المؤثر بقاءً كاحتياجه إليه حدوثاً، فإذا انعدم الشيء " و زال عن صفحه الوجود فقد ارتفع لعدم وجود المقتضى لبقائه.

أقول:

أمّا ما ذكره من احتياج الممكن بقاءً إلى المؤثر فهو الحق، لكنّ البحث ليس عقلياً بل هو لفظي، ولا- ريب في الاختلاف بين الرفع والدفع مفهوماً، ومفهوم الأول متقوم بوجود الشيء "، لكنّ الامور لم تكن موضوعاً في هذه الأمتة حتى يصدق عنوان «الرفع» فيها.

جواب العراقي

وقال المحقق العراقي (٢): بأن إطلاق «الرفع» في الحديث حقيقي، لأنّ كلّ شيء " كان له اقتضاء الوجود يُعتبر عند العقلاء موجوداً، وحينئذٍ يصحّ عنوان «الرفع» بالنسبة إليه حقيقةً. فهو نظير إسقاط الخيار في المعامله،

ص: ٧٦

١-١. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٧.

٢-٢. نهاية الأفكار ٣ / ٢٠٩.

مع أنّ السّيّ قوط والإسقاط فرع الثبوت، لكنّ العقلاء يعتبرون خيار العيب _ مثلاً _ موجودا لكون العقد مقتضيا له، فيسقطونه في ضمن العقد، ويكون إطلاق الإسقاط حقيقيا.

أقول:

إنّ العقلاء لا يعتبرون الشيء " موجودا بمجرد وجود المقتضى لوجوده، فكم من شيء " وجد المقتضى لوجوده ووجد المانع عنه، فهم لا- يرون الإحتراق لوجود النار مع وجود الرطوبة في الحطب، ولو قالوا بوجود الإحتراق حينئذٍ كان مسامحةً منهم، ويكون الإطلاق مجازيا.

جواب المحقق الخوئي ونقده

جواب الخوئي

وقال المحقق الخوئي (1): بأنّ هذه الأشياء التسعة كانت موجودة _ ولو بنحو الموجه الجزئي _ في الأمم السابقة، فصحّ إطلاق الرفع حقيقةً على عدمها في هذه الأمّة.

أقول:

أولاً: قوله بوجودها بنحو الموجه الجزئي مبطل لما ذكره، لأنّ الحديث يدلّ على العدم بنحو الموجه الكلّي، فيكون مجازا لاحقيقة، لأنّ المفروض وجود بعضها سابقا، فرفع كلّها مجاز.

ص: ٧٧

وثانياً: إنّ الأحكام الشرعيّة موضوعه بنحو القضايا الحقيقيّة، فما وضع للأُمم السّابقه كان خاصّاً بها ورفعها بالنسبه إلى غيرها مجازاً، ولو كان موضوعاً لجميع الأمم السّابقه واللاحقه صحّ «الرفع»، لكنّ الأمر ليس كذلك.

وبعد:

التحقيق فى المقام

فالتحقيق أنّ إطلاق «الرفع» فى هذا الحديث إطلاق مجازى، ولا سبيل لحمله على الحقيقه.

هذا، وما كان لهذا الأمر تلك الأهميّة، بعد وضوح المعنى المراد من الحديث الشّريف.

ص: ٧٨

الثانى: هل ظاهر الحديث هو الشبهه الموضوعيّه؟

اشاره

الأمر الثانى

هل ظاهر الحديث هو الشبهه الموضوعيّه؟

إنه لا بدّ من دفع شبهه إختصاص الحديث بالشبهه الموضوعيّه وذلك:

لأين الإستدلال به للمقام _ أى البراءه فى الشبهه الحكميّه _ يتوقف على أن يكون المراد من «ما» هو الحكم المجهول أو الأعم من الحكم والموضوع المجهول، فلو اختصّ بالموضوع المجهول، لكان الحديث دليل البراءه فى الشبهه الموضوعيّه فقط.

فلنذكر ما قيل فى وجه منع شمول الحديث للشبهه الحكميّه وما قيل فى الجواب:

الوجه الأوّل فى الدلاله على ذلك

اشاره

الوجه الأوّل

إن مقتضى وحده السّياق هو الإختصاص المذكور، لأن المراد بالوصول فى بقيّه الفقرات هو «الفعل» الذى لا يطيقون، وهو الذى يكون عليه الإكراه، والذى يضطّرون إليه. إذ لا معنى لتعلّق الإكراه والإضطرار بالحكم. فيكون المراد من الوصول فى «ما» لا يعلمون» أيضا هو «الفعل» حفظا لوحد السّياق.

ص: ٧٩

جواب الميرزا

أجاب المحقق الميرزا(١): بأن المرفوع في التسعه كلها إنما هو عبارته عن الحكم، فقال ما ملخصه:

إن متعلق الرفع في ما لا يعلمون إنما هو نفس الحكم الواقعي ظاهراً، وهذا ضد لوضعه بإيجاب الإحتياط، لا أن المرفوع هو إيجاب الإحتياط كما يوهمه ظاهر عبارته العلامة الأنصاري. كما أتضح أن صدق الرفع في الجميع بملاك واحد وهو وجود المقتضى للجعل. وكون الرفع ظاهرياً تارة أو واقعيّاً اخرى، وكونه مقترباً بوجود عموم أو إطلاق في البعض وغير مقترب به في البعض الآخر، أجنبي مما هو الملاك في صدق الرفع المشترك في الجميع.

وفيه:

إن هذا التزاماً بالإشكال، لأن مقتضى وحده السياق هو وحده كفيته الرفع. فتأمل.

جواب العراقي

وأجاب المحقق العراقي(٢): بأن لا- مناص من رفع اليد عن السياق والأخذ بالطرف الأظهر عرفاً، لأن الظاهر فيما اضطروا واستكروهوا هو رفع

ص: ٨٠

١-١. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٣.

٢-٢. نهاية الأفكار ٣ / ٢١٦.

نفس المضطرّ إليه والمستكره عليه، فيلزم أن يكون المرفوع فيما لا- يعلمون هو نفس ما تعلّق به الجهل وهو الحكم دون الموضوع، لأن الموضوع لا يتعلّق به الجهل. فالمجهول في الشبهه الموضوعيّة ليس الفعل بل هو الحكم، وهذا هو الأظهر عرفاً.

وبيانٍ آخر: هنا سياقان، يقتضى أحدهما اختصاص ما لا يعلمون بالموضوع كما يقول المستشكل، والآخر في مقابله وهو: إن المضطرّ إليه والمستكره عليه هو حكم الشيء، فيلزم أن يكون ما لا- يعلمون كذلك، لأن المجهول بنفسه فيه هو الحكم والموضوع مجهول عنواناً، أي الشرب معلوم لكن لا نعلم هل هو شربٌ للماء فحلال أو للخمر فحرام.

والسياق الثاني مقدّم على الأوّل عند العرف. فالرفوع في ما لا يعلمون هو الحكم.

وفيه:

إن تقديم أحد السّيّاقين على الآخر موقوف على أظهريّة عند العرف أو كسره له، ولاشئٍ من الأمرين متحقق ههنا، فالسّيّاقان قائمان، و«ما» الموصولة مجمله.

وبعبارة اخرى: يعتبر في تقدّم أحد السّيّاقين على الآخر الوثوق والإطمينان، ولا يكفي الظن.

ص: ٨١

جواب السيد الخوئي

وأجاب المحقق الخوئي (١): بأن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو المعنى الحقيقي المبهم المرادف لـ «الشيء». فكأنه قال: دفع الشيء الذي لا يعلم... غير أن «الشيء» المضطر إليه أو المستكره عليه لا ينطبق في الخارج إلا على الفعل، بخلاف «الشيء» المجهول، فإنه ينطبق على «الحكم» أيضا. وهذا الاختلاف في المنطبق عليه غير مضر بوحده السياق.

وفيه:

إن اختلاف السياق ليس في المراد الإستعمالي بل هو في المراد الجدّي، وهذا حاصل بناءً على ما ذكر أيضا. وبعبارة أخرى: المراد الجدّي في الفقرتين هو «الفعل»، وفي ما لا يعلمون هو «الحكم»، وهذا ينافي وحده السياق.

جواب شيخنا الاستاذ

وقال شيخنا دام بقاءه: إن التحقيق أن يقال:

إنه متى شك في إرادته المتكلم المعنى الحقيقي للفظ أو المجازي، فإن مقتضى أصاله الحقيقيه هو حمل الكلام على المعنى الحقيقي.

ومتى شك في أنه هل المعنى الظاهر من اللفظ هو المراد الجدّي أو لا، كان

ص: ٨٢

مقتضى أصاله التطابق بين الإراده الإستعماليه والإراده الجدیه أن ينسب المعنى إلى المتكلم جدًا.

ولو أنّ لفظاً وقع فى سياق لفظٍ حمل على معناه المجازى أو رفعت اليد عن الإراده الجدیه فيه لقرينه، فإنّ مجرد وقوعه فى ذلك السياق لا يوجب رفع اليد فيه عن أصاله الحقيقه أو أصاله التطابق بين الإرادتين الإستعماليه والجدیه، إلاّ إذا قامت القرينه عليه.

جواب سيدنا الاستاذ

وهذا ما أفاده سيدنا الاستاذ _ رحمه الله _ ببيانٍ وافٍ، فذكر أنّ السبب فى أخذ الموصول فى سائر الفقرات بمعنى الموضوع والفعل هو إضافه الإضطرار ونحوه إليه، والفرض أن الإضطرار وغيره مما ذكر فى الحديث لا يقبل العروض على الحكم. فمن ظهور فقره فى عروض الإضطرار ونحوه على المراد بالموصول وكون المراد به هو معروض الإضطرار، التزم بأن المراد بالموصول هو الموضوع.

قال: ومن الواضح أن مقتضى ظهور الوصف فى تعلّقه _ فى نفسه وبلحاظ وحده السياق _ بما هو المراد من الموصول وعروضه عليه بنفسه، هو إرادته الحكم من الموصول فى ما لا- يعملون، لا- الموضوع، لأنّه لا يعرض عليه الجهل بنفسه. فنفس القرينه التى بمقتضاها حملنا الموصول على الموضوع فى سائر الفقرات،

هى تقتضى إرادته الحكم من الموصول فى: ما لا يعلمون. فلا مخالفه لوحده السّياق، بل هو أخذ بظاهر السّياق. (1).

الوجه الثانى ونقده

الوجه الثانى

إن إسناد الرفع إلى الامور التسعه واحد، والإسناد أمر بسيط، فلا يكون فى بعض التسعه حقيقيا وفى البعض الآخر مجازيا، بل إن كان الإسناد إلى ما هو له فهو حقيقى، وإن كان إلى غير ما هو له فمجازى. ولما كان الإسناد فى غير «ما لا يعلمون» مجازيا _ لأنه قد أسند الرفع إلى الفعل، وليس المرفوع فى ما لا يعلمون إلاّ الحكم _ فإن جعلنا المرفوع فى هذه الجملة هو «الفعل» أيضا تمّت وحده الإسناد، لكنّ يكون على وجه المجاز، وإنّ جعلناه «الحكم» ليكون على وجه الحقيقه، لزم اختلال وحده السّياق.

وفيه:

أولاً: إن الإسناد فى الجميع حقيقى، لأن ظرف الرفع هو عالم التشريع.

وثانيا: إنه لا مانع من الإلتزام بالمجاز فى إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون، بأن يكون المرفوع هو الحكم ولكنّ الإسناد مجازى.

الوجه الثالث

إشاره

الوجه الثالث

إن كان الرفع مسندا إلى الموضوع فهو مجاز لأنه بالنظر إلى الحكم، وإن كان

ص: ٨٤

إلى الحكم فهو حقيقه، فيلزم الإشكال فى الإسناد إلى «ما لا يعلمون» بأنه مجازى بلحاظٍ وحقيقى بلحاظ. هذا من جهه.

ومن جههٍ اخرى: إن كان المراد من الموصول «ما» هو الحكم، فإن صفة الجهل متعلقه بالحكم، وإن كان متعلق الصيغه هو الموضوع فهو وصف بحال الحكم من حيث الحرمة وعدمها، أو بحال العنوان حيث لا يعلم أن هذا المائع معنون بعنوان الماء أو الخمر، فليس متعلق الصيغه نفس الموضوع، لأن نفس الشرب ليس بمجهول بل كون المشروب خمرا أو ماءً، وأنه هل الشرب شرب للماء أو للخمر؟ لكن هذه العناية غير موجوده فى الشبهه الحكميه، لأن المجهول هناك هو الشئ نفسه، وقد ظهر أن الإسناد فى الشبهه الموضوعيه ليس بنفسه بل بعنوانه.

أجيب بوجه:

الجواب الأول ونقده

الأول: إن الإستعمال هو فى معنى عام، والمنطبق عليه مختلف، فتارةً هو الموضوع، واخرى هو الحكم.

وفيه

إنه ليس مورد الكلام والإشكال إستعمال اللفظ فى أكثر من معنى حتى يقال بأن المستعمل فيه هو الجامع، بل فى الإسناد، وأنه كيف يكون الإسناد الواحد إلى الحكم والموضوع معا، وأنه يكون المرفوع فى الشبهه الحكميه هو الحكم بنفسه وفى الموضوعيه بعنوانه؟ فليس المرفوع هو الأعم من الموضوع والحكم.

ص: ٨٥

الثانى: صحيح أن المرفوع هو الموضوع، لكن هو الموضوع بما هو حرام مثلاً، أى أن المجهول هو الموضوع بما هو ذو حكم.

أجاب عنه المحقق الإصفهاني(1): بأنّ العناوين الإنتزاعية لا وجود لها خارجاً، بل الوجود إنّما هو للذات والصفه، ومن المعلوم أن الجهل إنّما يتعلّق بما له وجود كالعلم، فليس عندنا موضوع بما هو حرام أو واجب، بل عندنا الموضوع وعندنا الحرمة، والموضوع خارجى والحرمة أمر اعتبارى لا خارجى.

وهذا الجواب لا إشكال فيه عند مشايخنا.

الثالث: إن المرفوع هو الحكم، وإسناد الرفع إلى الحكم حقيقى، وقد تعلّق الجهل بنفس الحكم، غير أنّ الحكم مقسم والجهل بالحكم له مناشئ. ففى الشبهه الحكمية الإلاهيه الكليه الحكم كلى، وفى الجزئية جزئى. فنحن نجعل الأعم من الكلى والجزئى هو المرفوع، فإن كان كلياً فالشبهه حكمية، وإن كان جزئياً فالشبهه موضوعية، فلا يدخل الموضوع فى المطلب من أوّل الأمر حتى يقع الإشكال.

والحاصل: إنّ إختلاف المنشأ للجهل بالحكم لا يوجب الإختلاف فى الناشئ، فالحكم هو المتعلّق للجهل فى الشبهتين، وليس أحدهما بنفسه والآخر بعنوانه، كما أن إسناد الرفع يكون إلى ما هو له وليس مجازياً.

ص: ٨٦

وهذا الجواب لصاحب الكفايه، (١) وقد وافقه عليه المحققان الميرزا (٢) والعراقي، (٣) وهو الصحيح.

الوجه الرابع ونقده

الوجه الرابع

إن عنوان «الرفع» إنما يصدق في مورد «الثقل» وهو في «الفعل» لا في «الحكم» لعدم كونه ثقیلاً.

وأيضاً: فإنّ هذا الحديث وارد في مورد الإمتنان، ولو لا الثقل فلا امتنان.

فالحديث خاصّ بالشبهه الموضوعيّه.

وفيه:

إنّ الرفع يتعلّق بالشئ الخفيف كما يتعلّق بالثقل.

ويكفي في صحّحه إسناد الرفع كونه متضمناً للثقل أو منشأً له، كما في قوله تعالى «وَيَذَرُونَ وراءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلاً». (٤) وكما في حديث رفع القلم، (٥) لأنّ الذي له ثقل هو المؤاخذه أو التكليف، والقلم سبب.

الوجه الخامس

إشاره

الوجه الخامس

إن «الرفع» و«الوضع» متقابلان، ولا يصح ورود الوضع على شئٍ والرفع

ص: ٨٧

١- ١. كفايه الاصول: ٣٤٠.

٢- ٢. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٣.

٣- ٣. نهايه الأفكار ٣ / ٢١٧.

٤- ٤. سوره الانسان، الآيه: ٢٧.

٥- ٥. وسائل الشيعه ٢٨ / ٢٣، باب أنه لا حدّ على مجنونٍ ولا صبي.

على شئٍ آخر، ولمّا كان الموضوع دائماً هو الفعل كالصّيه لاه لاوجوب الصّيه لاه، فالمرفوع هو وليس الحكم. فالحديث خاصّ بالشبهه الموضوعيّة.

جواب المحقق الخوئي ونقده:

جواب السيّد الخوئي: (١).

بأن هذا الإشكال يتوجّه إذا كان ظرف الوضع هو الذمّه، وأمّا إذا كان عالم التشريع، فإنّ الموضوع فيه هو الحكم فهو المرفوع. وفيه:

إنّ الحديث «عن أمتي»، وهو ظاهر في الذمّه لا التشريع.

جواب المحقق الإصفهاني ونقده:

جواب المحقق الإصفهاني: (٢).

أجاب: بأنّ المتعلّق موجود بعين وجود الحكم، والموضوع للحكم ليس الصّيه لاه الخارجيّة، فرفع الموضوع يكون بعين رفع الحكم.

وفيه:

إنّ المبني المذكور أمر عقليّ دقيق _ كما صرّح هو بذلك _ وبحثنا عرفي، إذ المقصود إثبات الإطلاق في «ما»، لكنّ تماميّة الإطلاق موقوفه على عدم وجود الصّيف أو ما يحتمل الصّيفيّة. وما ذكر في الإشكال من أنّ الرفع متوجّه إلى الوضع وأنّ المرفوع لا يبدّ وأنّ يكون نفس الموضوع، يكفي للمنع عن انعقاد الإطلاق، إذ لا أقلّ من كونه محتمل الصّيفيّة، وقد وجدنا في النصوص كتاباً وسنّه

ص: ٨٨

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٦٣.

٢- ٢. نهاية الدرايه ٤ / ٥١.

تعلق الجعل والفرض والإيجاب بالموضوع مثل «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...»^(١) وقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^(٢) وهكذا. فالإشكال باق.

والتحقيق:

أن يقال: بأنَّ إسناده الجعل والوضع إلى الحكم أيضا صحيح، وهو غير مستنكر عند العرف، فيصح أن يقال: قد جعل المولى على عبده الحكم الكذائي...

وفى تفسير القمي^(٣) فى قوله تعالى «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...»^(٤) أن الأمانة هى الإمامه والأمر والنهى. وهذا الكلام إن لم يكن رواية، فلا أقل من إفادته صحه الإطلاق العرفى.

وقال تعالى «ما جعلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^(٥) وقد جعل الشيخ المرفوع هو «الحكم الحرجى» كما فى «لا ضرر». وقد ورد فى حديث لا ضرر: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»^(٦).

والحاصل: إن المنفى على مبنى الشيخ فى القاعدتين هو «الحكم»، وما ذهب إليه هو الصَّحيح، خلافا لصاحب الكفايه حيث جعله الموضوع.

ص: ٨٩

- ١-١. سورة آل عمران، الآية: ٩٧.
- ٢-٢. سورة البقره، الآية: ١٨٣.
- ٣-٣. تفسير القمي ٢ / ١٩٨.
- ٤-٤. سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.
- ٥-٥. سورة الحج، الآية: ٧٨.
- ٦-٦. وسائل الشيعه ٢٦ / ١٤، باب أن الكافر لا يرث المسلم.

ويؤيد صحّحه الإطلاق والإسناد: إن الحكم فى غير باب القضاء يساوق «القانون». وفى البحار عن رسول الله صلّى الله عليه وآله: حكمى على الواحد حكمى على الجماعة. (١)

وأيضاً: مقتضى قوله تعالى «نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ» (٢) قابليته أحكام القرآن للوضع، لمكان التعديه بـ«على»، وما يقبل الوضع يقبل الرفع.

فالإشكال مندفع.

الوجه السادس وجوابه

الوجه السادس

إن غرض الاصولى رفع المؤاخذه أو استحقاقها _ على الخلاف، والصّحيح هو الثانى _ . ولمّا كانت المؤاخذه من الامور التكوينيّه يلزم أن يكون رافعها تكويتياً كذلك، وحديث الرفع رافع تشريعى. كما أن الإستحقاق من الآثار العقليّه، لا الشرعيّه، وما يرفع التكليف الشرعى لا يمكنه رفع الأثر العقلى.

ذكره المحقق الخراسانى فى الكفايه: (٣)

وقرّبه فى الحاشيه عليها: بأن الاصول العمليّه إنما ترفع الآثار الشرعيّه فقط دون العقليّه والعاديّه، فلا يمكن للبراءه رفع المؤاخذه أو استحقاقها.

ثم أجاب فى المتن بما حاصله:

إن كان المرفوع بالحديث هو المؤاخذه أو استحقاقها، فالإشكال وارد، لكنّ

ص: ٩٠

١-١. بحار الأنوار: ٢ / ٢٧٢.

٢-٢. سوره آل عمران، الآيه: ٣.

٣-٣. كفايه الأصول: ٣٣٩.

المرفوع هو الموضوع المترتب عليه المؤاخذة أو الإستحقاق لها، والموضوع أمر تشريعي، سواء كان هو «الحكم» أو «وجوب الإحتياط» على الخلاف.

وأجاب في الحاشية:

بأنّ اللّوازم العقليّة للحكم الواقعي لا تقبل الرفع بالأصل العملي لكونه حينئذٍ من الأصل المثبت، لكنّ عدم الإستحقاق للعقاب من لوازم الحكم الأعمّ من الواقعي والظاهري، فيجوز رفعه بالأصل العملي ولا يلزم الإشكال.

الوجه السابع وجوابه

الوجه السابع

إنّ الغرض رفع الإستحقاق بالنسبة إلى الواقع، وأمّا رفع وجوب الإحتياط فيرتفع بتبعه إستحقاق المؤاخذة على مخالفه وجوب الإحتياط.

ذكره صاحب الكفاية.

وأجاب عنه: (١) بأنه إنما يرد لو كان الإحتياط واجبا نفسياً، لكنّه هنا طريقي، لأنه قد أنشأ لمصلحه حفظ الواقع وتنجزه، فإذا وضع وجوب الإحتياط ترتّب إستحقاق العقاب على مخالفه الواقع، وإن رفعه فقد رفعه بالنسبة إلى الحكم الواقعي كذلك.

أقول:

هذا على مبناه قدّس سرّه.

ص: ٩١

وذهب المحقق الإصفهاني (١) إلى أن الإنشاء بداعي تنجّز الواقع محال، بل الإنشاء في باب الإحتياط ناشئ^{٢٢} عن مصلحة الواقع، أي أن مصلحة الواقع ينشأ منها إنشاء، أولى وهو قوله: صلّ، وثانوى وهو قوله: إحتفظ بالنسبه إلى الصلاه.

وسياتى تفصيل المطلب فى محلّه إن شاء الله.

ص: ٩٢

١ - ١. نهاية الدرايه ٤ / ٤٤.

إشاره

الأمر الثالث

ما هو اللفظ المقدّر في الحديث؟

رأى المحقق الخراساني

إن حديث الرفع إمّا قضيه خبريه أو إنشائيه. وعلى كلا التقديرين _ والأوجه الثاني _ فإنّ الامور المذكوره فيه عدا «ما لا يعلمون» لا تقبل الرفع، فلا بدّ من تقدير في لفظ الحديث، ويكون المقدّر هو المرفوع، وهو «المؤاخذه» أو «جميع الآثار» أو «أظهر الآثار في كلّ واحد منها». وقد ذهب إلى كلّ وجهٍ ذاهب من المحققين:

فصاحب الكفايه (١) على أن المقدّر إمّا «جميع الآثار» أو خصوص «الأثر الظاهر في كلّ واحد» من الامور، ويشهد بذلك إستشهاد الإمام عليه السلام (٢) بحديث الرفع لرفع لزوم الحلف على الطلاق. وأمّا في «ما لا يعلمون»، فإن

ص: ٩٣

١- ١. كفايه الاصول: ٣٤٠.

٢- ٢. وسائل الشيعه ٢٣ / ٢٣٧، الباب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان.

المرفوع هو المجهول وهو الحكم، فالرفع في هذه الجملة حقيقى، ولا موجب للمجاز في الإسناد ولا حاجة إلى التقدير.

ويشكل عليه: بأنّ المسند إليه الرفع هو «التسع»، فكيف يكون الإسناد في احدى الفقر حقيقيا وفي البقية مجازيا؟ وما هو وجه هذا التفكيك؟

رأى المحقق النائى

والميرزا وبعضهم (1) على أنّ هذا الرفع تشريعى، أى هو في عالم التشريع، غير أنّ متعلّق الرفع في «ما لا يعلمون» هو الحكم وفي البقية هو الموضوع، ولا يلزم حينئذٍ إشكال التفكيك، لأن الرفع إذا كان تشريعى كان الإسناد حقيقيا على حدّ سواء، فالفعل المضطرّ إليه _ مثلا _ مرفوع حقيقه في عالم التشريع، وإن كان الإسناد في عالم التكوين مجازيا، لعدم ارتفاعه فيه حقيقه فيحتاج إلى التقدير.

إذن، ليس المرفوع أحد الامور الثلاثة المذكوره، بل هو الحكم أو الموضوع، ورفّع الموضوع تشريعا عين عدم الأثر، فلا يلزم المجاز أصلا في الإسناد ولا يحتاج إلى تقدير.

أقول:

لكن يبقى أنه لَمّا كان المرفوع في البقية هو الموضوع من أجل رفع آثاره، فهل المرفوع جميع الآثار أو خصوص الظاهر منها؟ وسيأتى التعرّض لهذا.

ص: ٩٤

الأمر الرابع

هل «ما لا يعلمون» يقبل الرفع؟

لقد أُسند الرفع في الحديث إلى جميع الأمور التسعة، ومقتضى القاعدة في إطلاق الرفع كون المرفوع مرفوعاً بالكليّة، فلو أُريد رفع قسمٍ أو طرفٍ توقف على قيام القرينه على ذلك.

إلا أن «ما لا يعلمون» منها غير مرفوع بالكليّة لأمرين:

أحدهما: إن خلوّ الواقع عن الحكم يستلزم التصويب.

والثاني: إن ذلك خلاف الظاهر، لأن معنى قولنا: ما لا يعلمون مرفوع، هو اجتماع «ما لا يعلمون» مع «الرفع» في الوجود، أي: إنَّ الحكم موجود في الواقع وقد تحقّق الجهل بالنسبة إليه، فهو مرفوع ظاهراً، وهذا هو الظاهر من الكلام، وأمّا الرفع واقعا، فخلاف الواقع، لأن معناه حينئذٍ أن يكون العلم بعدم الحكم بعدم الحكم بالمرّة بمجرد تحقّق الجهل به.

فالحاصل: إن الرفع في «ما لا يعلمون» ظاهري وفي سائر الجمل واقعي،

والمراد من الرفع الظاهري تأثير الحكم الواقعي أثره بمجرد ارتفاع الجهل. وعلى هذا، فإذا جرت البراءة عن جزئيه شيء أو شرطيته وجب إعادته الفاقد له بمجرد ارتفاع الجهل، فيكون الحاصل عدم الإجزاء، بخلاف الأمر في البقية، فإن النتيجة فيها هو الإجزاء.

ولا يخفى أن الدليلين المذكورين يمنعان من كون الرفع واقعيًا في ما يعلمون في الشبهه الحكمية، وأما في الموضوعية، فالدليل الأول - وهو لزوم التصويب - غير آت.

واعلم أنه إذا قام الدليل على الإجزاء في ما لا يعلمون، كان على خلاف القاعده، كما لو قام على عدم الإجزاء في غيره من الامور التسعه.

وأيضاً: كون الرفع في ما لا يعلمون ظاهريًا وفي البقية واقعيًا، ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأن الظاهري يكون رفعه في مرتبه الظاهر، فالرفع الظاهري رفع مقيد، والواقعي مطلق، أي أنه في الظاهري ترفع اليد عن الإطلاق بمقتضى الدليل القائم.

وملخص الكلام في هذا التنبيه: إن حديث الرفع مقيد للأدلة الواقعية أو مخصص لها، فيتقدم عليها بلا كلام.

وقد يقال: بأن النسبه بين دليل الحكم الواقعي وحديث الرفع هي العموم والخصوص من وجه، فما هو الوجه لتقدم حديث الرفع؟

هنا مسلكان:

أحدهما: إن الحديث حاكم على الأدله، فالتقدم بالحكومه ولا تلحظ النسبه المذكوره.

والثانى: إنه إن خصي ص حديث الرفع بالأدله وتقدمت عليه، لزم لغويّه الحديث، بخلاف العكس. فالحديث متقدم فى مورد الاجتماع المفروض لغويته لولا التقدم، لكونه فى هذه الحاله نصًا وتلك الأدله ظاهره، والنصّ متقدم على الظاهر.

ولا يخفى الفرق بين المسلكين، إذ لا تصل النوبه على الأول إلى التعارض، وأمّا الثانى، فهو مع الغضّ عن الحكومه المذكوره.

ص: ٩٧

الأمر الخامس

أى الأحكام هو المرفوع؟

إنه بناءً على أن المرفوع هو الآثار والأحكام _ كما هو الحق _ لا المؤاخذه وغيرها، فإن مقتضى إطلاق الرفع بالنسبه إلى كل فقره رفع جميع الآثار والأحكام، فإن لم يشمل شيئاً منها كان لمانع ثبوتى أو إثباتى. وعليه:

فإن الأحكام تنقسم إلى التكليفية _ وهى الإعتبارات الشرعيه التى فيها جهه الإقتضاء مع المنع من النقيض أى الوجوب والحرمة، أو مع عدم المنع أى الإستحباب والكراهه، أو جهه التخيير وهو الإباحه _ والوضعيه، كالملكيه والطهاره والنجاسه والزوجيه والشرطيّه والجزئيه، وغيرها من الإعتبارات الشرعيه التى ليس فيها جهه الإقتضاء والتخيير.

فهل يرفع الحديث كلا القسمين أو التكليفية فقط؟

والأحكام منها: النفسيه والغيريه، فهل يرفع كلا القسمين أو النفسيه فقط؟

ومنها: الإستقلاليه والضمّتيه _ مثل وجوب الجزء _ فهل يرفع كليهما أو الأوّل فقط؟

الأحكام التكليفية

نذكر أولاً الأحكام التكليفية فنقول:

كلام المحقق النائيني ونقده

كلام الميرزا

ذكر المحقق الميرزا أنه تارة: يتوجه الحكم إلى مطلق الوجود، واخرى: إلى صرف الوجود. فإن كان الأول مثل حرمه شرب الخمر _ الذى ينحل إلى كل فرد فرد _ فالإكراه أو الإضطرار إذا تعلق بفرد رفع ذاك الفرد. وإن كان الثانى، فإن تعلق بجميع الوجودات، سقط الحكم، كما لو استوعب الإكراه جميع وقت الصلاه، وإلا فإن متعلق الإكراه ليس متعلق الحكم، فلو تعلق الإكراه بالصلاه فى أول الوقت لم يسقط الحكم بوجود الصلاه، بل يجب الإتيان بها فى وقت زوال الإكراه مادام الوقت باقياً، لأن الصلاه التى تعلق بها الإكراه ليس الواجب بل مصداق الواجب.

وإن كان فعل شخصى موضوعاً للحكم المتعلق بشخص آخر، لم يتحقق الحكم بالنسبة إلى الثانى إن وقع الفعل من الأول عن إكراه، فلو قال: إن شرب زيد الخمر وجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه، فشربه عن إكراه، فإنه لا يجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه.

ويشترط فى جريان حديث الرفع:

١. أن يكون الرفع امتنائياً.

٢. أن لا يلزم من رفع الحكم خلاف الإمتنان.

٣. أن يكون مفاد الحديث تنزيل الموجود بمنزله المعدوم، فلو كان العكس لم يجر الحديث.

وعليه، ففيما إذا كان متعلق الحكم صرف الوجود مثل أن ينذر إكرام عالم:

فتارةً: يكره على إكرام نفس ذاك العالم، فلا يجرى الحديث، لأن رفع حكم الإكرام معناه تنزيله بمنزله المعدوم، أي: ليس هذا الإكرام بإكرام، فيجب الإتيان بالإكرام مره اخرى، لكن يلزم من الإتيان به ثانيةً خلاف الإمتنان.

واخرى: ينذر عدم الإكرام فيكره على الإكرام، فهنا يجرى الحديث، لأن من رفع هذا الإكرام يلزم الإمتنان، لعدم تحقق مخالفه النذر، فنزل الموجود بمنزله المعدوم، وكان الرفع امتنائياً.

وثالثه: ينذر الإكراه ثم يكره على تركه، فهنا لا يجرى الحديث، لأن الرفع لا ينزل المعدوم بمنزله الموجود. فحديث الرفع لا يجعل عدم الإكراه إكراماً، فالحكم بوجوب الوفاء بالنذر باقٍ على حاله، فإن لم يكرم عند زوال الإكراه فقد عصى ووجبت الكفاره.

هذا ما ذكره الميرزا. (١)

أقول:

أمّا من الناحية الكبرويّة، فلا كلام في أنّ مجرى الحديث لا بدّ وأن يكون امتنائياً، وأمّا أن مدلوله تنزيل الموجود بمنزله المعدوم _ فلو كان بالعكس فلا يجرى _ ففيه تأمل.

ص: ١٠١

وذلك، لأنّ مدلول الحديث بحسب خصوصيّة المقام وكون الرفع من الشّارع بالنسبه إلى الأحكام، هو رفع مقتضى الحكم فى ظرف الجهل أو عدم أخذ الموضوع فى عالم التشريع، فإذا عرض الإكراه _ مثلاً _ فالشئ " ليس متعلّقاً لحكمه. هذا حقيقة الرفع التشريعى. فعدم الأخذ مطلق، سواء كان الأمر الإعتبارى عدمياً أو وجودياً، فلا ملزم شرعاً وعقلاً لأن يكون المدلول تنزيل الموجود منزله المعدوم.

وبعبارة اخرى: مفهوم لفظ «الرفع» هو «الإعدام» المتفرّع على الوجود، والإعدام _ إن كان من الشّارع وفى ظرف التشريع _ يتحقّق بعدم جعل الشئ " وعدم أخذه موضوعاً، سواء كان الشئ " وجودياً أو عدمياً.

هذا حالاً.

وينتقض كلامه: بأنّ لايتم ما ذكره عدم جريان الحديث _ أى قصوره عن الجريان _ فى تروك الإحرام مع طرؤ الإكراه أو الإضطرار، لأنّ الموضوع هناك عدم الفعل. والظاهر أنه لا يلتزم بهذا.

وأما صغروياً، حيث طبق ما ذهب إليه على باب النذر فقال: لو أكره على ترك الإكرام لا يجرى الحديث، لأنّ الحديث لا ينزل المعدوم بمنزله الموجود، فعليه الكفاره، نقول:

إن ما ذكره يخالف ظواهر النصوص التى أخذ فيها الموضوع، فإنّ موضوع الكفاره هو عدم الوفاء بالنذر، وهو عنوان انتزاعى، فإن كان متعلّق النذر هو الفعل فعدم الوفاء يتحقّق بالترك، وإن كان عدم الفعل فعدم الوفاء يكون بالفعل. إذن،

ص: ١٠٢

عدم الإكرام يكون موضوعاً لوجوب الكفّاره، كما أنّ الإكرام يكون كذلك. ومن النصوص:

سألته عن رجل عاهد الله في غير معصية، ما عليه إن لم يف لله بعهدة؟

قال: «يعتق...» (١).

فموضوع «وجوب العتق» هو «عدم الوفاء».

سألت أبا جعفر عن الأيمان والندور واليمين التي هي لله طاعه.

فقال: ما جعل لله عليه في طاعه فليقضه، فإن جعل لله شيئاً من ذلك ثم لم يفعل فليكفر عن يمينه...» (٢).

فموضوع «وجوب الكفّاره» هو «لم يفعل». فلو لم يفعل عن «إكراه» فلا كفّاره، لحديث الرفع.

اللهم إلا أن يقال: بأن حديث الرفع لا يجري في الموضوعات العدمية، لعدم قابليته لتنزيل المعدوم بمنزله الموجود.

لكن يرد عليه حينئذٍ: لماذا الكفّاره؟

فالتحقيق أن يقال:

إن كلّ ما كان موضوعاً للإكراه — مثلاً — فإنّ حديث الرفع يرفعه، سواء كان وجودياً أو عدمياً، وقد رأينا في النصوص أن عدم الفعل موضوع للحكم.

ص: ١٠٣

١- ١. وسائل الشيعه ٢٢ / ٣٩٥، باب وجوب الكفّاره المخيره...

٢- ٢. المصدر ٢٣ / ٢٤٨، باب انعقاد اليمين على فعل الواجب.

سَلَمْنَا كُونَ الْمَدْلُول تَنْزِيل الْمَوْجُود بِمَنْزِلِهِ الْمَعْدُوم فَقَطْ.

لَكُنْ نَقُول: إِنْ حَقِيقَةُ الْإِكْرَاهِ هُوَ حَمْلُ الْغَيْرِ عَلَى تَرْكِ مَا يَرِيدُ فَعَلَهُ أَوْ فَعَلَ مَا يَرِيدُ تَرْكَهُ بِالتَّهْدِيدِ، فَإِذَا أُكْرِهَ عَلَى التَّرْكِ تَوَجَّهَ الضَّرَرُ إِنْ فَعَلَ وَكَذَا الْعَكْسُ. وَعَلَيْهِ، فَمَتَى أُكْرِهَ عَلَى التَّرْكِ، كَانَ التَّوَعِيدُ عَلَى الْفِعْلِ، فَالْفِعْلُ ضَرَرِي، وَحَيْثُذُ يُكُونُ رَافِعَ الْفِعْلِ هُوَ حَدِيثُ «لَا ضَرَرَ» فَلَا تَجِبُ الْكُفَّارَةُ.

ثُمَّ إِنَّ الْمِيرْزَا فَصَّلَ بَيْنَ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَاطِ وَبَيْنَ الْمَوَانِعِ، فِيمَا إِذَا حَصَلَ النِّسْيَانُ، فَلَا يَصَحُّ الْحَدِيثُ الْعِبَادَةُ الْفَاقِدَةُ لِلْجُزْءِ أَوْ الشَّرْطِ الْمُنْسَى، بَلْ لَا بَدَّ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ. وَخِلَافَهُ الْوَجْهَ فِي ذَلِكَ هُوَ: إِنَّ الصَّيْحَةَ وَالْأَجْزَاءَ أَمْرٌ عَقْلِي لَا يَتِمَّكُنُ الْحَدِيثُ مِنْ وَضْعِهِ، وَإِنَّ حَدِيثَ الرَّفْعِ لَا يَنْزِلُ الْمَعْدُومَ بِمَنْزِلِهِ الْمَوْجُودِ، وَأَنْ لَا مَنَّهُ فِي هَذَا الرَّفْعِ.

وَيَصَحُّ الْحَدِيثُ الْعِبَادَةُ الْمَشْتَمَلَةُ عَلَى الْمَانِعِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ، لِأَنَّ الْحَدِيثَ يَجْعَلُ الْمَانِعَ كَأَنْ لَمْ يَكُنْ، وَيَنْزَلُ الْمَوْجُودَ بِمَنْزِلِهِ الْمَعْدُومِ.

التحقيق في المقام

والتحقيق أن يقال:

إِنْ كَلَّ مَرْكَبٌ يَرَادُ الْأَمْرُ بِهِ، كَالصَّيْلِ لِأَنَّ مَثَلًا لَا- يَعْقِلُ أَنْ يَكُونَ مَهْمَلًا بِالْإِضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ، بَلْ إِنَّ الْحَاكِمَ يَلْحِظُ النِّسْبَةَ بَيْنَ الْمَرْكَبِ وَذَلِكَ الشَّيْءِ، فِيمَا يَكُونُ الْمَرْكَبُ مَطْلَقًا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، كَأَنَّ تَكُونَ الصَّيْلِ لِأَنَّ لَابَشْرَاطَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَاطِ وَالْمَوَانِعِ، فَلَا مَوْضُوعِيَّةَ لِلشَّرْطِيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَالْمَانِعِيَّةِ، وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ بِشْرَاطَ، وَالشَّرْطُ إِمَّا وَجُودِي أَوْ عَدْمِي، فَإِنْ كَانَ وَجُودَ الشَّيْءِ دَخِيلًا فِي الْمَرْكَبِ، كَدَخَلِ

ص: ١٠٤

الركوع في الصلاه، كان الركوع والتقيد به جزءاً للصلاه، وإن كان التقيد بالشئ -- دون نفس الشئ -- دخیلاً فهو شرط، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه، وإن كان عدم الشئ -- دخیلاً في المركب، كالضحك بالنسبه إلى الصلاه، فهو مانع، فالمانعيه اعتبار عدم الشئ -- في المركب، أى تقيد به بعده.

ثم إن الأوامر والنواهي المتوجهه إلى المركبات بالنسبه إلى هذه الخصوصيات كلها إرشاديّه، فإن قال: «إرکع» كان إرشادا إلى «الجزئيه» وإن قال: لا تضحك، كان إرشادا إلى «المانعيه». وذلك: لأن الأمر لما توجه إلى الصلاه مع الركوع والسجود... انتزع منه جزئيه الركوع والسجود...، ولما توجه إليها مع عدم الضحك مثلاً، ينتزع مانعيه الضحك عن الصلاه.

فظهر أن لا مانعيه ولا جزئيه إلا بركه وجوب استقلالى متوجه إلى خصوصيات وجوديه أو عدميه.

وظهر أنه لا نهى مستقل بالنسبه إلى المانع، بل النهى المتوجه إلى المانع إرشاد إلى دخل عدم ذلك الشئ -- في صحه المركب ومطلوبيته.

وعليه، فرغ المانعيه ليس إلا رفع الوجوب المقيّد بعدم الضحك مثلاً، ورفع الجزئيه ليس إلا رفع الوجوب المقيّد بعدم الركوع مثلاً، فليس المرفوع قطعاً من الوجوب بل هو نفس الوجوب وأصله، كما أنه هو الموضوع، إذ الوجوب بسيط والبسيط لا يتبعّض، وإن كان متعلّق هذا الوجوب ذا أجزاء.

وتلخص:

أنه إذا رفع أصل الوجوب فلا مصحح للصلاة، وحديث الرفع لا يمكنه أن يصحح الصلاة الواجده للمانع، كما لا يمكنه تصحيح الصلاة الفاقده للجزء أو الشرط.

فالتفصيل بين عدم الجزء أو الشرط فالبطلان، وبين وجود المانع فالصحة، باطل.

وعليه، فلا طريق لتصحيح الصلاة _ سواء الواجده للمانع أو الفاقده للشرط أو الجزء _ إلا الرجوع إلى قاعده لا تعاد.

هذا كله في الأحكام التكليفية.

٢_ الأحكام الوضعية

اشاره

الأحكام الوضعية

كلام المحقق النائيني في السبب وتوضيحه ثم نقده

وأما الوضعيات:

فتارة: يتعلّق النسيان بالسبب، كالعقد ينسى فيه العربيّ أو يكره على تركها أو يضطرّ إلى غيرها، ففي مثل ذلك قال الميرزا(١) بعدم جريان حديث الرفع، لأن جريانه إن كان لرفع الشرطيّه، فإن النسيان لم يتعلّق بالشرطيّه، وإن كان بلحاظ رفع العقد الفارسي، فلا أثر للعقد الفارسي، وإن كان بلحاظ تنزيل الفارسي بمنزله العربي وتنزيل ترك العربي بمنزله وجودها، فإنّ الحديث ينزل الموجود بمنزله المعدوم لا العكس.

ص: ١٠٦

واخرى: يتعلّق بالمسبّب الإعتبارى كالملكيه والزوجيه. ولما كانت هذه الامور اعتبارات شرعيّه وضعيه أمكن وضعها ورفعها، لكنّ الإكراه على الملكيه ونحوها من المسيّات غير معقول.

وثالثه: يتعلّق بالمسبّب الواقعي، كالطّهارة والنجاسه _ بناءً على كونهما واقعيين كشف عنهما الشّارع _ وهنا لا يجرى الحديث، لأنّ الأمر الواقعي التكويني لا يقبل الرفع. نعم، يقبله _ كالوضع _ بلحاظ حكمه وأثره، فإذا أُكْره على الجنابه جرى الحديث من جهه الأثر.

فإن قلت: إذا كان جارياً، فالمكره لا يجب عليه الغسل، لأنه مرفوع بلحاظ أثره وهو وجوب الغسل.

فالجواب: إن وجوب الغسل من آثار الجنابه مطلقاً. فتأمل.

وهذا توضيح كلام الميرزا في المقام.

أقول:

(أمّا السّبب) فما ذكره فيه تام، لأن معنى جريانه هنا ترتب الأثر على العقد الفارسي، مع أنّ الأثر للعقد العربي، والحديث لا يجعل الفاقد لشرط العربيّه واجداً له.

لا يقال: حديث الرفع حاكم على أدلّه الأجزاء والشرائط، فشرطيّه العربيّه ترتفع بالحديث في حال النسيان فيصح بالفارسي.

ص: ١٠٧

أمّا على مبنى الميرزا، فإنّ حديث الرفع ينزّل الموجود بمنزله المعدوم، وهنا لا موجود حتى ينزّل بمنزله المعدوم. وأمّا على ما اخترناه، فإنّ كلّ ما صدر عن الإكراه أو الإضطرار أو النسيان وكان ذا أثر شرعي، فإنه يرتفع بالحديث، ولكنّ ترك العريّه ليس ذا أثر شرعيّ حتى يجرى فيه الحديث ويتقدّم من باب الحكومه، كما أن الحديث لا يجرى فيما إذا ترك الطّهارة، لأن تركها ليس له أثر شرعي. بل يترتب عليه بطلان الصّلاه عقلاً لفقدان الشرط.

إذن، لا مصحح للعقد الفارسي بناءً على اعتبار العريّه.

على أن متعلّق الحكم هو الطبيعه، والمنسّى حصّه، وهو غير متعلّق بالحكم، ومتعلّق بالحكم غير المنسّى. وهذا وجه آخر لعدم جريان الحديث.

كلام المحقق العراقي ونقده

كلام العراقي

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق العراقي. (1) فإنه يرى جريان الحديث بلحاظ ترك الشرط والجزء، بمعنى: إن ترك الشرط هو المرفوع وأن فاقد الشرط صحيح. وحاصل كلامه هو:

إن العباده الفاقده للشرط لا تجزى، لأن الحديث إنما يرفع الترك للشرط مادام المكلف ناسياً، فدائره مصلحه المأمور به ليست محدده، بل يرتفع التكليف بمقدار النسيان، وأمّا بعده، فإن إطلاق مصلحه الطبيعه يقتضى عدم الإجزاء ووجوب الإتيان بالعباده الواجده للشرط. هذا في التكاليفيات.

ص: ١٠٨

وأما في الوضعيات، فالحديث يجرى، لأنه إذا ترك العربي نسيانا، فقد رفع الشارع هذا الترك بلحاظ أثره، أى: العقد ليس فاسدا، إلا أن المانع من جريان الحديث هو أمر آخر، وهو أنه مع رفع الفساد الذى هو ترك العربي يتحقق وجوب الإعادة، كما لو كان مندورا فيجب، وفاءً للنذر، وهو تكليف وفيه كلفه، والحديث رافع للكلفه منه.

إذن، لا يجرى الحديث في التكاليفيات من جهة عدم الإجزاء.

وهو لا يجرى في الوضعيات من جهة لزوم الكلفه.

أقول:

صحيح أن الترك يرتفع بالحديث، لكن إذا كان موضوعا لأثر شرعى لا عقلى، والصحة والفساد من الامور العقلية، ينتزعان من موافقه المأتى به للمأمور به ومخالفته، فلا معنى لإجراء الحديث لرفع الفساد.

ثم إن ما ذكره من عدم الجريان في الوضعيات لاستلزامه الكلفه، مخدوش، بأن غرض صاحب المعامله مختلف، فإن كان غرضه فى تحققها فلا كلفه، وإن كان فى عدم تحققها، ففى وضع لزوم الوفاء كلفه. فالصحيح هو التفصيل.

ولو تعلق النسيان أو الإكراه أو الإضرار بنفس العقد لابطوره، فلا يجرى الحديث، لأنه مع النسيان لا عقد، لأن العقد من الامور القصدية، وحديث الرفع لا يجرى فى الموضوع المتقوم بالقصد كما فى محل الكلام، إذ مع عدم القصد لا موضوع، أى لا عقد أصلاً.

ص: ١٠٩

أما بالنسبة إلى الإكراه، فيجرى الحديث ويكون العقد باطلاً.

وأما الإضطرار، فلا يجرى، للزوم خلاف الإمتنان، لأن رفع أثر بيع المضطر إلى البيع وجعله باطلاً خلاف الإمتنان بالنسبة إلى هذا المضطر.

هذا كله في السبب.

(أما المسبب)

ففي الإعتبارى كالملكية والزوجيه، قال الميرزا بجريان الحديث، لأن المسبب مجعول شرعى فللشارع رفعه، وليس المرفوع هو الملكيه بلحاظ الأثر أى التصرف، بل هو نفس الملكيه. لكن المسبب لا يتعلّق به الإكراه.

كلام المحقق النائيني في المسبب ونقده

أقول:

قد ذكرنا في محله (1) أنّ في حقيقه الإنشاء مسالك:

أحدها: إنه إيجاد المعنى بوجوده اللفظى الجعلى الوضعى، أى بالجعل والمواضعه. فالملكيه توجد بالعقد وجوداً جعلياً، فهى مثل الشمس _ مثلاً _ لها وجود خارجى ووجود لفظى، فإذا قال ملكت فقد أوجد الملكيه بوجودها اللفظى. قاله المحقق الإصفهاني.

والثانى: إنه الإعتبار والإبراز. أى يعتبر المعبر ملكيه زيد للدار ويبرز اعتبار ذلك بقوله ملكتك. قاله السيد الخوئى.

ص: ١١٠

والثالث: السبب. وهو قول المشهور.

والكلام الآن حسب هذا المسلك الأخير فنقول:

صيغ العقود أسباب، فلما يقول «بعت» تتحقق ملكية الدار لزيد في اعتبار المتعاملين، ولذا يعتبر في الصيغة قصد الإنشاء. ثم إن هذا الأمر الموجود بالصيغة في اعتبارهما، قد يقع موقع الموافقة من العقلاء وقد لا يقع، فإن وافق عليه العقلاء أصبح البيع عقلائيًا، وحينئذ ينظر إلى اعتبار الشارع، فإن وافق حصل منه الإعتبار المماثل. وإذا تمت هذه المراحل الثلاث تصل النوبة إلى المرحلة الرابعة، وهي مرحلة ترتب الآثار مثل جواز التصرف في الثمن والمثمن.

فالمسبب هي من قبل المتعاقدين، ثم يكون موضوعا لاعتبار العقلاء والشارع.

هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن حقيقته الإضاء جعل المسبب موضوعا للإعتبار المماثل، وحقيقته الردع عدم الإعتبار المماثل.

ومطلب ثالث: إن العناوين الإنشائية كلها أفعال المتعاقدين، وقد تكون موضوعا للإعتبار الشرعي، فليست العناوين فعل الشارع، ولما كانت من أفعال المتعاقدين فهي قابلة للإكراه.

وقد وقع الخلط بين «آجرتك» و«تحقق الإجاره»، لأن السبب هو الأمل، والثاني هو المسبب، أي كون الدار موردا للإجاره المقصوده في العقد، فعدم تعلق

ص: ١١١

الإكراه يكون بالنسبة إلى فعل العقلاء والشارع، لأن اعتبار العقلاء والشارع ليس إنشائيًا، بل هو إمضاء لما فعله المجرى للعقد، ولذا يصدق عنوان البائع عليه ولا يصدق على العقلاء والشارع.

وأما في الخارجى، فقد ذكر الميرزا أن الأمر الواقعى لا يقبل الوضع والرفع، بل المرفوع بحديث الرفع هو الأثر والحكم رفعًا تشريعيًا.

ثم أورد الميرزا على نفسه: بأنه إذا تعلّق الإكراه بالنجاسة وكان الرفع بلحاظ الأثر، فلا يلزم تطهير المتنّجس، ولا يجب غسل الجنابه المكره عليها.

فأجاب: بأنّ الغسل والغسل أمران وجوديان يترتبان على النجاسة والجنابه سواء كانت اختياريّتين أو لا. ثم أمر بالتأمّل.

أقول:

فى ما ذكره فى الجواب نظر، لأنّ حديث الرفع حاكم على الأدلّه الأولىه _ حكمه ظاهريّه فى «ما لا يعلمون» وواقعته فى البقيّه _ والحكومته متوقفه على الإطلاق ثم رفع الحديث الحكم فى حال الإكراه والإضطرار... فلا يعقل التقيّد بالإكراه أو عدمه، بل إن الموضوع فى الحديث عبارته عمّا توجه إليه الحكم بنحو اللابشرط عن الإكراه وعدمه والإضطرار وعدمه... وهكذا.

وعليه، فلمّا ورد وجوب الغسل على الجنابه مطلقًا، فإنّ حديث الرفع يرفع الحكم بوجوب الغسل فى حال الإكراه _ مثلًا _ فلا وجوب للغسل فى الحصّه المكره عليها من الجنابه. ولعلّ هذا وجه التأمّل الذى أمر به.

ص: ١١٢

فالتحقيق فى الجواب:

هو إعادة النظر فى حقيقه النجاسه والحدّث، فهل هما أمران واقعيّان أو اعتباريّان أو انتزاعيّان؟

والإيراد المذكور إنّما يتوجّه بناءً على كونهما أمرين واقعيين. وأما بناءً على كونهما اعتباريين من الشّارع وأهل العرف، وأنهما حكمان شرعيّان مسبّبان، والأحكام الشرعيّه لا يعقل تعلّق الإكراه بهما، فالبحث منتف من الأصل.

وتفصيل المطلب هو إنه:

ذهب الشيخ وجماعه: إلى أن النجاسه والحدث أمران واقعيّان كشف عنهما الشّارع.

وقال آخرون منهم الميرزا(1): هما أمران اعتباريّان.

وقد استدلّ هؤلاء بأنّ مقتضى الأدلّه عبارته عن المجعلويّه الشرعيّه، لأنّ لسان «كلّ شىء لك طاهر» لا يختلف عن لسان «الماء طاهر»، ووحدّه اللّسان فى الطّهاره الواقعيّه كما فى الماء، والظاهرية كما فى القاعده، وهى اعتبارية، تكشف عن كون الطّهاره والنجاسه من الاعتبارات الشرعيّه.

وقد أقام المحقّق الإصفهانيّ البرهان على عدم إمكان كونهما من الامور الواقعيّه، وأن كونهما من الإنتزاعيات والتكليفيات غير معقول، فهما اعتباريّان.

ص: ١١٣

أقول:

إن اللّغه والعرف يساعداً على كونهما من الامور الواقعيّه، ففي (١) اللّغه: القذاره والنجاسه واحداً، وهو ما يستقذره الطبع. ولا ينافى ذلك وحده اللسان بين «كلّ شئٍ لكّ طاهر» و«الماء طاهر»، فإنّ الشّارع يكشف فى عالم التشريع عن الطّهاره والنجاسه الواقعيّتين، ويجعل المنكشف موضوعاً للأثر الشرعى.

وأما الإستدلال لاعتباريّتهما: بأنه إذا أسلم الكافر يطهر ويكون ولده طاهراً بمقتضى قانون التبعيّة، وكيف يمكن التصديق بتبدّل أمر واقعى _ وهو النجاسه _ إلى أمر واقعى آخر _ وهو الطّهاره _ فى لحظات. فهما اعتباريّان.

ففيه: إنّنا لا نقول بالواقعيّه مطلقاً، بل بنحو الموجهه الجزئيّه كما سيّتضح، والقائل بالاعتباريّه مطلقاً لا يفيد هذا الإستدلال، لأنّ الدليل أخصّ من المدعى.

وبالجملة، فإنّ ما ذهب إليه الشيخ من كون الطّهاره والنجاسه أمرين واقعيين كشف عنهما الشّارع تام، عند شيخنا الاستاذ دام بقاءه.

ثم إنه فضّل المطلب فأفاد:

إنّ من الموارد ما يكون أمراً واقعيّاً كشف عنه الشّارع، والعرف لا يدرك فيه النجاسه مثل الكلب، إذ قال عليه السّلام: رجس نجس لا تتوضأ بفضله. (٢) ومن الموارد ما هو أمر واقعى أمضاه الشّارع، مثل البول، فإنّه يتنّفّر منه الطبع واقعا،

ص: ١١٤

١-١. مجمع البحرين ٣ / ٤٥٣.

٢-٢. وسائل الشّيعه ٣ / ٥١٦، باب وجوب تعفير الإناء بالتراب.

فالعرف واللغة على أنه نجس والشارع قد أمضى ذلك. ومن الموارد ما هو أمر اعتبارى مثل الطهارة الظاهرية، حيث اعتبر الشارع في مورد الشك الطهارة بقوله عليه السلام: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر،^(١) ففي مثله لا يمكن القول بالواقعية.

وأما الكافر، فقد يقال: بأن بدنه إن كان نظيفا لا يتنفر منه الطبع، فليست نجاسته حقيقية.

ولكن العلقه القويّه الموجوده بين الروح والبدن، توجب تأثر البدن من الروح الخبيثه تأثرا لا يدركه الإنسان، لكن الشارع بحكمه بنجاسته قد كشف عن تلك الخباثه والقذاره، وعليه، فلا مانع من القول بكونها فيه حقيقية.

لكن ولد الكافر إذا أسلم يكون طاهرا بالتبعيه بالإجماع، وهذه الطهارة ظاهريه لا واقعيه.

فظهر أن الصحيح هو التفصيل بين موارد النجاسات.

وأما الحدث، فالمشهور على أنه أمر نفساني، لكن لا مثبت لذلك، بل الظاهر من النصوص كونه كفيته جسمانيه، كالخبر عن النبي صلى الله عليه وآله: «تحت كل شعره جنابه»^(٢) وكالخبر عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال في كلام له لأبي حنيفة: «الجنابه تخرج من سائر الجسد».^(٣)

ص: ١١٥

١-١. وسائل الشيعه ٣ / ٤٦٧، باب أن كل شيء طاهر.

٢-٢. بحار الأنوار ٧٨ / ٥١.

٣-٣. تعليقه دعائم الاسلام ١ / ٩١.

بقى حلّ الإشكال الذى ذكره الميرزا وأجاب عنه بأن الغسل يترتب على مطلق الجنابه فلا يتعلّق بها الإكراه، فقد أفاد شيخنا أنه قد أوضح كلامه بعض الأعلام (1) من تلامذته بأنّ الأثر إن كان مترتباً على الشئ بما هو فعل للمكلف فيرتفع بالإكراه، وإن كان مترتباً لا- بما هو فعل له فلا يرتفع. والجنابه من قبيل الثانى. وهذا مراد الميرزا من «مطلق الجنابه»، لكن الشيخ الكاظمى لم يضبط كلام الميرزا. فلا مجال للإيراد المذكور، ولا يرتفع أثر الجنابه وهو الغسل بالإكراه.

هذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

ص: ١١٦

١- ١. الشيخ حسين الحلّى، أو الميرزا باقر الزنجانى قدّس سرّهما.

أشاره

الأمر السادس

هل يجرى الحديث فى المستحبات؟

أما البراءة العقلية، فلا موضوع لها فى المستحبات، كما هو واضح.

وأما البراءة الشرعية، فإنّ كان المرفوع بالحديث هو المؤاخذة، فكذلك، كما هو واضح.

وإن كان مفاد حديث الرفع هو رفع الحكم فى مرحله الظاهر أو هو إيجاب الإحتياط، فليلبث مجال.

ثم إنّ المستحب إما إستقلالى وإما إرتباطى.

كلام المحقق الخوئى

كلام السيد الخوئى

قال فى مصباح الاصول: والتحقيق أن يفصل بين موارد الشك فى التكاليف الإستقلالية، وموارد الشك فى التكاليف الضميمة، ويلتزم بجريانها فى الثانية دون الأولى. والوجه فى ذلك: إن المراد من الرفع فى الحديث الشريف هو الرفع فى

مرحلة الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن لوازم رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الإحتياط، لتضاد الأحكام ولو في مرحلة الظاهر، وهذا المعنى غير متحقق في موارد الشك في التكليف الإستقلاليه، إذ لو شككنا في استحباب شيء لا إشكال في استحباب الإحتياط، فانكشف أن التكليف المحتمل غير مرفوع في مرحلة الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع.

الصحيح هو الجريان مطلقاً

وأما التكليف الضمّني، فالأمر بالإحتياط عند الشك فيها وإن كان ثابتاً فيستحب الإحتياط بإتيان ما يحتمل كونه جزءاً لمستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع والحكم بعدم الإشتراط في مرحلة الظاهر. (١)

أقول:

أما في المستحبات الضمّنيه، كأن يشك بنحو الشبهه الحكميه في اعتبار القيام في نافله الليل، فإن «رفع ما لا يعلمون» يرفع اعتبار القيام واشتراط النافله به ويكون المكلف في سعه.

وأما في المستحبات الإستقلاليه فقولان. وحاصل وجه عدم الجريان هو:

إنه لا ريب في استحباب الإحتياط، ومعه لا أثر لجريان حديث الرفع.

لكن ينتقض: بأن الأمر في الضمّنيات أيضاً كذلك، فإنه إذا شك في جزئيه شيء لمستحب من المستحبات، فلا ريب في استحباب الإحتياط بالإتيان به، فلا

ص: ١١٨

منافاه بين جريان الحديث واستحباب الإحتياط. وعلى هذا، ففي المستحبات الإستقلاليه لا مانع من جريان الحديث.

وبعبارة اخرى: إنه لا يجتمع رفع التكليف مع الإحتياط الوجوبى، أمّا رفعه مع حسن الإحتياط فممكّن.

لكنّ المهمّ هو وجود الأثر لجريان حديث الرفع _ أمّا مع عدم الأثر فلا- يجرى للزوم اللغوِيه _ ولو بنحو الموجه الجزئيه، فالمقتضى للجريان حينئذٍ _ وهو الإطلاق _ محفوظ، والمانع مفقود. وعليه، فلو كان المكلف بصدد امثال أوامر المولى الواقعيه النفسِيه، سواء الواجبه والمستحبّه، من أجل القيام بوظائف العبودِيه، كان رفع التكليف الإستقلالى عنه بحديث الرفع توسعاً له ومنه عليه، وإذا كان هذا الأثر مترتباً على جريان الحديث، فلا مانع من التمسك به فى موارد الشك فى الإستحباب النفسى لعملٍ من الأعمال.

فالصّحيح هو القول بجريان الحديث فى المستحبات مطلقاً.

ص: ١١٩

إشارة

الأمر السابع

هل المنه شخصيه أو نوعيه؟

إنه وقع الكلام في أن المنه في حديث الرفع شخصيه أو نوعيه، فلو أتلّف مال الغير، فإن كانت المنه شخصيه فالحديث جارٍ فإلزاماً، وإن كانت نوعيه فالضمان ثابت، فنقول:

إنّ الحرج المنفي في الشريعة هو الحرج الشخصي، وفيما نحن فيه قال بعضهم كالمشكيني: بأنّ المنه وإن كانت شخصيه لكنّ رفع الضمان يستلزم الضرر على صاحب المال، وقاعده نفي الضرر توجب الضمان، وحينئذ يقع التراحم بين الحديث والقاعده، فإن تساوى «المنه» و«الضرر» سقط الطرفان والمرجع: «من أتلّف مال الغير فهو له ضامن»^(١) وإن كان أحدهما أهمّ تقدّم.

أقول: هنا امور:

التحقيق هو الثاني

الأول: قد تقرر أن جميع الأدله التي لسانها لسان الرفع مثل حديث «لا

ص: ١٢١

١- ١. نسبة في جواهر الكلام ٣١ / ٩١ إلى قوله عليه السلام.

ضرر»(١) و«ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ»(٢) وحديث «الرفع» كلها رافعه للحكم، وليس شيءٌ منها بجاعلٍ ومشرّع. وعليه، فإنّ قاعده لا ضرر لا تثبت الضمان.

والثاني: قد تقرّر أن التساقط يكون في مورد التعارض مع عدم المرجح، وحينئذٍ يرجع إلى العام الفوق، وأمّا في التزاحم فالتخيير لا التساقط.

والثالث: قد تقرّر أنّ ملاك التعارض هو التمانع في مرحله الجعل، وملاك التزاحم هو عدم التمانع في تلك المرحلة، ووجوده في مرحله الإمتثال، إذ لا قدره على امتثال كلا الحكمين.

فظهر ما في الكلام المذكور.

وأنّ الحق هو: إن الإمتنان نوعي، فلو لزم من الإمتنان على شخصٍ ضرر على آخر لم يجر الحديث. وعليه، فالضمان _ في المثال المذكور _ على أثرالحاصل بالإكراه والإضطراب ثابت.

ص: ١٢٢

١-١. بحار الأنوار ٢٢ / ١٣٥، وهو في عدّه أبواب من وسائل الشيعة.

٢-٢. سورة الحج، الآية: ٧٨.

اشاره

الأمر الثامن

إن حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط

كلام الشيخ

من العناوين المذكوره فيه

وقد تعرّض الشيخ قدّس سرّه لهذا المطلب فقال(١) بعد ذكر بعض الإيرادات:

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها، حيث أنها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما.

(قال): وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الروايه كما هو حقّه، فاعلم:

إنه إن بنينا على عموم الآثار، فليس المراد بها الآثار الشرعيه المترتبّه على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبّه على الخطأ والشّهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفّاره المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدي الشّهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء. وليس المراد أيضا

ص: ١٢٣

رفع الآثار المترتبة على الشيء^{٢٢} بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: من تعيّد الإفطار فعليه كذا، لأن هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ.

بل المراد: إن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن الخطأ.

توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ

توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ

وقد أوضح المحقق الخراساني في حاشيته(١) مرام الشيخ وبين وجه عدم المعقولية لرفع الآثار الشرعية بقوله:

وذلك: لأنّ الظاهر بل المتيقّن أن سبب رفع الآثار منته في الخطأ والنسيان وهكذا إلى ما لا يعلمون هو: نفس هذه الامور، لمناسبتها للتسهيل كما لا يخفى، ومعه، كيف يمكن أن يكون موضوعا لما رفع من الآثار، وليس موضوع الأثر إلا مقتضيا لوضعه.

لا يقال: لكنه يوجب التفكيك بين ما ذكر وغيرهما من التسعة، بداهه أنّ الحسد والطيره والوسوسه قد رفع ما يترتب عليها بعناوينها من الآثار الشرعية.

فإنه لا ضير فيه بعد ما كان بصدد بيان جميع ما رفع آثاره، سواء كانت له بما هو معنون بعنوان خاص، كالحسد وأخواته، أو كانت له بأي عنوان كان معنونا من العناوين المختلفه، من دون اندراج تحت أمرٍ أو اشتراك في شيء^{٢٣}، إلا فيما هو سبب

ص: ١٢٤

١-١. درر الفوائد في حاشيه الفرائد: ١٩٤.

رفعها في الجميع من الخطأ والنسيان وأخواتهما، ولذا ذكرها بهذه العناوين ليجمع شتاتها بما هو ملاك الرفع فيها حيث لا جامع غيره.

وليكن مراده قدس سرّه من عدم المعقولية ما ذكرناه، وإن كان خلاف ما يتراءى من ظاهر العبارة...

أقول:

ومع التأمل في كلام الشيخ والمحقق المذكور يظهر الخلل في كلمات المحقق الإصفهاني والمشكيني حيث نسبنا إلى الشيخ انصراف الحديث عمّا ذكر، مع أنه لا عين ولا أثر للانصراف في كلامه.

وما ذكره الشيخ مع التوضيح المزبور له في غاية المتانة.

وحاصل الكلام في المقام هو:

إنّ الحديث رافع للأحكام التي لا يقتضى العنوان ثبوتها، وهي أحكام الفعل الذي تعلق به الإكراه والإضطرار... ولا يرفع الحديث حكم الفعل المقيّد بالعمد، إذ لا يوجد في الخطأ والنسيان عمد. فهو يرفع الفعل اللابشرط عن الخطأ والنسيان.

وبعبارة أخرى: إن موضوع الرفع هو الفعل المخطئ والمنسى اللابشرط عن الخطأ والنسيان، لأن الموضوع، إمّا لا بشرط عن الخطأ والنسيان، وإمّا مقيّد بهما كالقتل الخطأى، وإمّا أنّ السهو والنسيان موضوع. فالحديث يشمل اللابشرط، وأمّا المقيّد بالخطأ والنسيان، فخارج تخصّصاً.

ص: ١٢٥

هذا ما ذكره الشيخ والمحقق الخراساني _ وقد أيده العراقي (١) بروايه البنظلي «رفع ما أخطأوا وما نسوا» (٢) أى: المخطئ والمنسى... فما ذكره هو الصحيح، كما أفاد شيخنا الاستاذ دام بقاءه.

كلام المحقق الاصفهاني وتوضيحه

كلام المحقق الاصفهاني

وتعرض المحقق الاصفهاني رحمه الله لما أفاده الشيخ وحمله على معنى آخر، ثم أجاب عن الإشكال بوجه غير ما تقدم، فلنورد نص كلامه بقدر الحاجة، ثم نوضحه... قال:

قد أورد على حديث الرفع كما في الرسائل بأنه موهون إذا أريد منه رفع جميع الآثار، للزوم التخصيص الكثير فيه، لأن آثار الخطأ والنسيان غير مرتفعه.

وأجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره بأن الخبر لا يرفع آثار الخطأ والنسيان بما هما.

بل الآثار المترتبة على ذات الفعل لا بشرط العمد والخطأ مرفوعه بالخبر إذا صدر عن الخطأ قائلًا: بأنه لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين.

ولعله بملاحظه أن رفع ما فرض ثبوته في هذه الشريعه تناقض، فإن معناه

ص: ١٢٦

١-١. ١. نهايه الأفكار ٣ / ٢١١.

٢-٢. وسائل الشيعه ١٦ / ٢١٧ عن العياشى فى حديث: ما أخطأوا وما نسوا.

حينئذ أن الآثار الثابته لهذه العناوين في هذه الشريعه غير ثابتة في هذه الشريعه، وهو تناقض واضح.

مع أن الرفع إذا كان بمعناه الحقيقي، كانت هذه المناقضه ثابتة فيما إذا رفعت آثار الفعل لذاته في حال الخطأ، فإن الرفع الحقيقي يقتضى ثبوتها في هذه الشريعه للفعل في حال الخطأ، فرفعها في حال الخطأ مناقضه، ورفع الآثار الثابته في الشرائع السابقه صحيح في كلا المقامين.

وأمّا إذا أريد الرفع بمعنى الدفع، فمعقول في كلا المقامين، فكما يكفي ثبوت المقتضى للأثر حتى في حال الخطأ، كذلك يكفي بثبوت المقتضى له في نفس الخطأ، فلا يكون رفعه بما هو أقوى اقتضاء منه مناقضه.

نعم يكون معارضا للأدلة المتكفله لآثار الخطأ والنسيان بما هما، وهذا غير عدم المعقوليه.

وبالجملة: الإشكال في الخبر من حيث إن ظاهر أخذ عنوان في الموضوع كونه عنواناً، ومقتضياً له حقيقه، فمعنى رفع حكم الخطأ رفع حكمه بما هو خطأ، لا رفع حكم ذات ما أخطأ عنه.

فيكون معارضاً للدليل المتكفل لحكم الخطأ بما هو، فيلزم التخصيص الكثير في الحديث إذا كان المراد منه رفع مطلق الآثار.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أن ورود الخبر مورد الإمتنان يقتضى أن الجهات الموجهه للمنه _

برفع الأحكام والآثار _ هي هذه العناوين المأخوذة في الخبر، من الجهل و الخطأ والنسيان والإكراه والإضطرار.

فإذا كانت هذه الجهات مقتضيه لرفع تلك الأحكام، فلا- محاله ليست بما هي مقتضيه لثبوتها، إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضياً لطرفي النقيض، فموضوعات تلك الأحكام المستدعيه لها ذات المجهول و ذات ما أكره عليه وهكذا.

وعليه، فلا يكون الخبر رافعاً لآثار الخطأ والنسيان بما هما، حتى يلزم ورود التخصيص الكثير عليه.

ثم ذكر الجواب الثاني و أورد عليه بإيراد فقال:

فالأولى الإقتصار على الجواب الأول، باستظهار رافعيه هذه العناوين الطاربه في نفس ورود رفعها مورد الامتنان.(1)

أقول:

يريد رحمه الله أن مراد الشيخ قدس سرّه هو أنه إذا كان الحديث رافعاً للأحكام المترته على نفس الخطأ في الشريعة يلزم التناقض، لأن تلك الأحكام موضوعه شرعاً مثل حكم القتل عن خطأ. إذن، عدم المعقوليه يرجع إلى لزوم التناقض، و هو اجتماع الوضع والرفع في الشريعة.

ثم أشكل على الشيخ: بأنه إذا كان المراد هو الرفع الحقيقي، فالتناقض

ص: ١٢٨

بالنسبة إلى الفعل اللابشرط يتحقق في حال الخطأ والنسيان، لأنّ اللا بشرط في ظرف الخطأ له حكم في الشريعة، وإن كان الرفع بمعناه الحقيقي، فالفعل له حكم في الشريعة و قد ارتفع بالحديث، و إذ يكون بمعناه الحقيقي، لا يختص الأشكال بالآثار المترتبة على الفعل، بل يلزم بالنسبة إلى نفس الفعل المقيد أيضاً.

وإن كان الرفع بالنسبة إلى الشريعة السابقة، فلا يلزم التناقض، لا في اللا بشرط و لا في المقيد، إذ لا مانع من رفع هذه الشريعة لما وضع في الشريعة السابقة.

وإن كان الرفع بمعنى الدفع، فلا يلزم إشكال التناقض أيضاً مطلقاً، لوجود المقتضى للفعل اللابشرط في الشرائع السابقة، و كذا لنفس الخطأ و النسيان وفي هذه الشريعة: للفعل اللابشرط في حال الخطأ المقتضى لثبوت الحكم، لكن قد منع الشارع من تأثير المقتضى إمتناناً، و كذا نفس الخطأ والنسيان.

على أنّ الموضوع الذي يلزم منه التناقض و عدم المعقولية يرجع إلى التعارض، والتعارض هو تنافي الدليلين في مقام الإثبات وليس بغير معقول.

ثم إنه رحمه الله حاول رفع التعارض: بأن عناوين الخطأ والنسيان... أوجبت الرفع للآثار منه، هذا ظاهر الحديث، فالإكراه مثلاً _ رافع، فلا- محاله يكون رافعاً لأحكام ليس موضوعها نفس الخطأ والإكراه والنسيان، لأن الحكم المرفوع لا يكون حكم نفس الموضوع، وإلا يلزم أن يكون الشيء رافعاً و مثبتاً،

و هذا الذى ذكر يكون موجباً لصرف ظهور الحديث إلى الموضوع اللابشرط عن الخطأ...

فتلخص: إن الإشكال هو فى الحقيقة تعارض الدليلين، وعدم المعقولية المذكوره يكون قرينه عقليه لصرف ظهور الحديث إلى الموضوع اللابشرط، و من هنا لا يعمّ الموضوع المقيّد. و هكذا يندفع الإشكال عن الخبر.

رأى شيخنا الاستاذ

نظر الاستاذ

ولكنّ إشكال المحقق المذكور غير وارد، لأنّ التعارض فرع تمامية السند والدلاله والجهه فى كلا الدليلين، والشيخ يرى عدم تمامية حديث الرفع فى مرحله الإقتضاء بالنسبه إلى آثار نفس الخطأ والنسيان. و وجه ذلك هو إشتراط أن يكون لحديث الرفع إطلاق يعمّ آثار نفس الخطأ حتى يتحقق التعارض، و هذا الإطلاق محال، لأنّ الحديث مدلوله الدفع كما تقدّم، فالحديث معناه دافعيه الإكراه... فهذه العناوين مانعه عن استحقاق العقاب، و معنى ذلك أن يكون المقتضى للممنوع أمر آخر غير العنوان، فالمقتضى هو الفعل اللابشرط، والإكراه... مانعه، لأنّ نفس العنوان لا يعقل أن يكون مقتضياً و مانعاً معاً، و هذا ما يقوله الشيخ.

ثم إنه لا مانعيه لنفس الحسد و الطيره والوسوسه، كما أفاد هذا المحقق، بل الرافع والمانع إبتلاء أكثر الناس بهذه الأمور.

ص: ١٣٠

الأمر التاسع

هل الإمتنان حكمه أو عله؟

وتظهر الفائده فيما إذا وجد العنوان، كأن يقع الأمر عن خطأ وله حكم شرعى ولا منه فى رفعه على الشخص، فإنه إن كان الإمتنان عله، فلا يرتفع الحكم لعدم الإمتنان كما هو الفرض، وإن كان حكمه رفع.

والحق: إن المنه هنا عله، فإنه وإن لم يكن فى الحديث تعليل، لكن ملاك العله موجود فيه، وهو دوران رفع الحكم مدار المنه. وذلك، لأن المقام مقام الإمتنان، واللسان لسانه. والشاهد على ذلك الآيات الكريمة فى آخر سورة البقره، وكذا بعض ألفاظ الحديث نفسه، إذ قال صلى الله عليه وآله: «وضع عن أمتى...» (١).

وعلى الجملة، فإن السياق والمقام يمنعان من انعقاد الإطلاق فى الحديث ليشمل المورد الذى لا منه فيه فى الرفع، ولا أقل من الشك فى انعقاده.

ص: ١٣١

الأمر العاشر

فى سند حديث الرفع

إنه لا مجال للحدشه فى سند حديث الرفع.

وأما روايته عن: أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله عن أبى عبدالله عليه السلام...

فقد تلقى جمهور العلماء هذا السند بالقبول، لكنّ «أحمد بن محمد بن يحيى العطار» فيه كلام.

وقد استدللّ للقول بوثاقته بوجه:

الأول: إنه من مشايخ الإجازة، ولا حاجة إلى التوثيق فيهم.

ولكنّ هذا بوحده لا يفيد.

الثانى: توثيق الشهيد الثانى والسماهىجى والبهاى، واعتمده صاحب المعالم.

ص: ١٣٢

وقد أشكل: بأن توثيقاته هؤلاء اجتهاديّه.

وأجيب: بأنهم أدق نظراً من المتقدمين.

وفيه: إن هذا صحيح، لكن توثيقهم مستند إلى الحدس، والمعتبر في التوثيق كونه عن الحسن.

الثالث: تصحيح العلامة طريق الشيخ الصدوق إلى عبدالرحمن بن الحجاج وإلى ابن أبي يعفور، وهما مشتملان على هذا الرجل.

وأشكل عليه: بأن هذا التصحيح مبنى على مسلكه، وهو القول بأصالة العدالة، والمبنى باطل.

وفيه: إن تصحيحات العلامة غير مبنيّة على المبنى المذكور، وإن منشأ هذا التوهّم كلامه بترجمه «أحمد بن إسماعيل بن سمكه» و«إبراهيم بن هاشم». لكن التأمل فيما قاله يفيد أنه لخصوصيه في الموردين قال ذلك الكلام، فليس مسلكه أصالة العدالة، بل هو مخالف للشيخ القائل بذلك، وللتفصيل محلّ آخر. وملخص الكلام:

إن العدالة عند العلامة ملكه تتحقّق بترك الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وهو بترجمه «زيد الزراد» و«زيد النرسی» توقف عن قبول روايتهما لعدم التوثيق وطعن الأصحاب فيهما، ولو كان قائلاً بأصالة العدالة لما توقف.

وأما احتمال استناد توثيقه إلى كونه من مشايخ الإجازة.

ففيه: عدم تماميه ذلك، لكونه قد توقف عن قبول روايات بعض المشايخ.

والحاصل: إن تصحيح العلامة معتبر.

الرابع: كلام أحمد بن علي بن نوح السيرافي، المذكور في رجال النجاشي بترجمه «الحسين بن سعيد».

والإشكال: بأن الطريق الأول تامّ وهو المقصود بقوله «المعول عليه».

مندفع: بأنه خلاف ظاهر العبارة، بل كلا الطريقين معول عليه.

وتلخص

تماميّة سند حديث الرفع.

وقال في البحار: (١)

فضاله، عن سيف بن عميره، عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الامور ستة... .

وقد وقع الكلام في «إسماعيل الجعفي» فإنه مشترك بين (ابن جابر الثقه) و(ابن عبدالرحمن) الذي لم يوثقه غير العلامة. وفي النجاشي في «بسّطام بن حسيّم»: كان أوجههم إسماعيل. لكنّ دلاله «الوجه» على الوثاقه محلّ خلاف.

وأما تعيين كونه (ابن جابر) لكونه الأشهر وأنه صاحب كتاب، فهو المنصرف إليه.

ففيه: إن الأشهرية لا توجب الإنصراف. هذا أولاً.

وثانياً: إن المراد في بعض الأسانيد هو ابن عبدالرحمن، غايه الأمر أن يكون ذاك أشهر من هذا، وهذا لا يكفي للإنصراف.

لكنّ المختار هو اعتبار تصحيحات العلامة، فهذا السند أيضاً معتبر.

ص: ١٣٤

ومن الأخبار التي استدلت بها للبراءة فيالشبهه الحكميّه قوله عليه السّلام:

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (١)

تقريب الاستدلال

إنه يدلّ على أن الحكم الإلهي المجهول موضوع عن العباد، فكلّ حكم احتمال صدوره وخفى عنهم بحيث لو أطلعوا عليه لكان واجبا عليهم امتثاله فهو موضوع عنهم، فحرمه شرب التتن مثلاً _ محجوبه، فهي موضوعه عن العباد.

وقال المحقق العراقي وغيره: لعلّ هذا الخبر أظهر في الدلاله على المطلوب من حديث الرفع، إذ لا يتوجه عليه إشكال الإختصاص بالشبهات الموضوعيّة. (٢)

ص: ١٣٥

١- ١. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى.

٢- ٢. نهاية الأفكار ٣ / ٢٢٦.

إشكال الشيخ ومن تبعه

قال الشيخ:

وفيه: إن الظاهر ممّا حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد، لا- ما بيّنه واختفى عليهم من معصيه من عصى الله في كتمان الحق أو ستره. فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله تعالى حدّ حدودا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم. (١)

أقول:

قد ذكر الشيخ وجه الإستدلال بالرواية، ثم أشكل بما حاصله أنها ظاهره في معنى آخر، والوجه المذكور مخالف لظاهرها، فالرواية أجيبه عن حكم الشبهه الحكمية وخارجه عن البحث.

وقد وافقه صاحب الكفاية، قال: (٢)

ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث أنه بدونه لما صحّ إسناد الحجج إليه تعالى.

وقد أضاف _ كما ترى _ ظهور إسناد الحجج إلى الله في أنّ المراد ما تعلقت

ص: ١٣٦

١- ١. نهج البلاغه، الكلمات القصار، رقم: ١٠٢. مع اختلافٍ.

٢- ٢. كفاية الاصول: ٣٤١.

إرادته تعالى بمنع إطلاع العباد عليه، وليس شرب التتن من هذا القبيل، فإنَّ حكم هذا الفعل مبين في الشريعة غير أنه أخفى علينا بفعل الظالمين.

ووافق المحقق الميرزا (١) ولم يصف إليه شيئاً.

وكذا المحقق الإصفهاني (٢) في كلام مطول.

وأما المحقق الحائري، فلم يذكر هذه الرواية لعدم دلالتها على المدعى.

وجوه الجواب عنه

إشارة

وجوه الجواب

وذهب جماعه إلى تمامية الإستدلال بالزوايه فى المقام، وأجابوا عن إشكال الشيخ وصاحب الكفايه، وتتلخص أجوبتهم فى وجوه:

١_ جواب المحقق الهمداني

إشارة

جواب الهمداني

الأول: ما ذكره المحقق الهمداني حيث قال فى حاشيته على الرسائل (٣):

إن أريد بما لم يبينه للعباد ما لم يبينه رأساً حتى للنبي والوصى _ عليهم السلام _ فلا واقعته له كى يعقل أن يصير علمه محجوباً عن العباد، إذ ما من حكم إلا وبينه الله لنبيه والنبي للوصى، بل كيف يعقل أن يأمر الله عباده بشيٍ أو ينهاهم عن شىٍ ولم يبينه لهم أصلاً. فالمراد بما حجب الله علمه عن العباد ليس إلا

ص: ١٣٧

١-١. أجود التقريرات ٣ / ٣١٤.

٢-٢. نهاية الدرايه ٤ / ٥٩.

٣-٣. الحاشيه على الفرائد: ١٥٦.

الأحكام المبيّنه المعلومه لدى أهل العلم. فأريد بالروايه بيان كونها موضوعه عمن لم يقدر على معرفتها كما هو المطلوب. فنسبه الحجب إلى الله كنسبه سائر الأشياء إليه، نظير قوله: كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر... (١)

مناقشه المحقق الاصفهاني

مناقشه الاصفهاني

وأجاب عنه المحقق الإصفهاني (٢) بما حاصله:

إن المسببات _ بما هي موجودات محدوده، وبما هي موجودات بقصر النظر على طبيعه الوجود المطلق _ تنسب إلى الموجود المطلق، لأن الفاعل الذي منه الوجود منحصر في واجب الوجود، دون فاعل ما به الوجود، فإنه غير منحصر في شيء، فالمسببات الصادرة عن الأسباب الطبيعيه بلحاظ الإطلاق ينسب إليه تعالى، فهو المحيي والمميت والضار والنافع.

بخلاف ما إذا صدرت عن أشخاص غلبت الجبهه التي تلي الماهية فيهم، فإنها تنفى عنه تعالى بهذا النظر. وما اختفى بإخفاء الظالمين من هذا القبيل، فلذا ورد في كلامه تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ...» (٣) فنسب الكتمان إليهم لغلبيه الجبهه التي تلي الماهية.

فكذا ما نحن فيه، فإن الحكم الذي أمر حججه عليهم السلام بتبليغه للعباد، فقد عرفه لهم وإنما حجبه غيره.

ص: ١٣٨

١-١. وسائل الشيعة ١٠ / ٢٢٧.

٢-٢. نهاية الدرايه ٤ / ٦٠ _ ٦٢.

٣-٣. سوره البقره، الآية: ١٥٩.

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي، (١) وحاصل كلامه:

إنَّ ما سكت الله عنه هو ما لم يصل إلى مرحله الفعلية، بأنَّ لم يبيِّن حتى للنبي صَلَّى اللهُ عليه وآله. وأمَّا ما أوحى به إلى النبيِّ فهو فعليٌّ، فلو حُجِبَ عن العباد بأىِّ سببٍ من الأسباب شمله الحديث، لأنَّ كلَّ حكم فعليٍّ فهو قابلٌ للوضع عن العباد. فظهر الفرق بين الحديثين، واندفاع إشكال الشيخ.

ثم أضاف: أنه بعد كفايه هذا المقدار في فعلية التكليف نقول: إن روايه الحجب وإن لم تشمل التكليف المجهوله التي كان السبب في خفائها معصيه من عصي الله، ولكن بعد شمول إطلاقها للأحكام الواصلة إلى النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله بتوسيط خطابه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد _ بملاحظه صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه _ يمكن التعدي إلى غيرها من الأحكام المجهوله التي كان سبب خفائها الامور الخارجيه، بمقتضى عدم الفصل بينهما، بعد صدق التكليف الفعلى على مضامين الخطابات المنزله إلى النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله ولو مع عدم الأمر بإبلاغها...

(قال) مع إمكان دعوى شمول الوصول فيما حجب للأحكام المبينه عن النبي أو الوصى المجهوله بسبب الامور الخارجيه، وأنَّ نسبه حجب علمها إليه سبحانه كنسبه ساير الأشياء إليه تعالى، نظير قوله عليه السلام: ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعدر... .

ص: ١٣٩

أقول:

أمّا ما ذكره أخيراً، فهو جواب المحقق الهمداني المتقدّم.

وأمّا ما ذكره من كون الأحكام بمجرّد نزولها على النبيّ فعليّةً. ففيه: إنّ فعليّة الحكم دائماً بفعليّته موضوعه بجميع قيوده وشروطه الوجوديّة والعدميّة، والوحي بوحده غير كافٍ للفعليّة، ولذا كانت جملة من الأحكام مودعه عند الإمام المهدي عجل الله فرجه فيظهرها إذا ظهر، فهي ليست بفعليّة مع تحقّق الوحي بها.

وأمّا ما ذكره من التمسّك بعدم الفصل. ففيه ما لا يخفى، لأنّ اعتبار عدم الفصل بانتهائه إلى الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم، لكنّ القول بالبراءة مستند إلى الأدلّة، ومواردها مختلفه؛ إذ المستند في الشّبّهات الحكميّة التي خفي الحكم فيها على أثر إجمال النص أو فقده ونحو ذلك، هو حديث الرفع، وفي التي خفي فيها الحكم لعدم البيان الشرعي هو حديث الحجب. وحينئذٍ كيف يدعى الإجماع الكاشف؟

وتلخّص: عدم تماميّة ما أفاده المحقق العراقي جواباً عن إشكال الشيخ.

٣_ جواب المحقق الخوئي ونقده

جواب الخوئي

الثالث: ما ذكره المحقق الخوئي، (١) وهذا نصّ كلامه:

ص: ١٤٠

إن الموجب لخفاء الأحكام التي بينها الله تعالى بلسان رسوله وأوصيائه عليهم السّلام وإن كان هو الظالمين، إلا أنه تعالى قادر على بيانها، بأن يأمر المهدي عليه السّلام بالظهور وبيان تلك الأحكام، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمه لا يعلمها إلا هو، صحّ إسناد الحجب إليه تعالى. هذا في الشّبهات الحكميّة. وكذا الحال في الشّبهات الموضوعيّة، فإنّ الله قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده، فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى.

فصحّ الإستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشّبهات الحكميّة والموضوعيّة، كحديث الرفع.

أقول:

لا يخفى أنّ مفهوم الحجب هو المنع، وقد سلّم بأنّ سبب الخفاء هم الظالمون، فهل قدره الله على رفع المنع تصحّح إسناد المنع إلى الله؟

كيف يجوز نسبه الفعل الصّادر من أحد إلى شخصٍ آخر بمجرد قدره الآخر على رفع ذلك الفعل؟ فلو آذى زيد عمرا وكان بإمكان بكرٍ أن يرفع الأذى ولم يفعل، فهل ينسب الأذى إلى بكرٍ؟

هذا أوّلاً.

وثانياً: لقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم الغدير: والله ما من شيءٍ يقربكم من الجنة ويباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيءٍ يقربكم من

ص: ١٤١

النار وياعدكم من الجنه إلا وقد نهيتكم عنه،(١) وعليه، فقد بين الله تعالى الأحكام وأبلغها رسوله إلى العباد، إلا أن الظالمين _ بسدّهم باب بيته الذي جعل لأن تنتشر عنه الأحكام _ حالوا دون وصولها إلى الناس، فالله تعالى قد أظهر الأحكام، والذين حجّبوها هم الظالمون، ولا تصحّ نسبتة إلى الله، لا عقلاً ولا لغه ولا عقلاً.

وعلى الجملة، فإنّ الخير كلّ من الله، وينسب إليه على وجه الحقيقة. والشرّ كلّ من غيره ولا- ينسب إليه ولا- ذرّه منه، وحتّى فى مثل قوله تعالى «وَيُضِلُّ اللَّهُ ٱلظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ ۞ مَا يَشَاءُ»(٢) ليس الإضلال منه، بل الظالمون هم السبب فى ضلال أنفسهم، فلمّا ضلّوا تركهم على ضلالهم، كما هو مقتضى العدل، ومن كان أهلاً للهدايه هداه كما هو مقتضى الفضل.

٤_ جواب المحقق الإيروانى ونقده

إشاره

جواب الإيروانى

الرابع: ما ذكره المحقق الإيروانى،(٣) ومحصّله هو:

إنه لا- يمكن الأخذ بظاهر الخبر، وذلك لأن الحكم إنما يترتب على الموضوع بعد إحرازه، والموضوع فى الخبر هو الواقع المستور، لكنّ إحراز هذا الموضوع إنما يكون بالكشف عن الواقع، فإذا انكشف لزم لغويّه الخبر. إذن، لا بدّ من رفع اليد عن ظاهره.

ص: ١٤٢

١- ١. بحار الأنوار ٦٧ / ٩٦.

٢- ٢. سوره إبراهيم، الآيه: ٢٧.

٣- ٣. نهايه النهايه فى الحاشيه على الكفايه: ٣ / ٢٥ _ ٢٦.

وحيثُ، يكون المراد من «الحجب» في الخبر: عدم البيان من قبل الشارع، ويكون حاصل المعنى: إن كلاً لم يبيّن من قبل الشارع للعباد فهو موضوع عنهم. ولما وقع الشكُّ في حكم التّن بنحو الشبهه الحكميّة في تحقق البيان من الشارع، فلا ريب في أنّ الحاله السابقه هي العدم، لكون الأحكام تدريجيّه، خصوصاً في المثال، لعدم كونه مورداً للإبتلاء في صدر الإسلام، وحيثُ، يستصحب عدم البيان للعباد، فقد أحرز بذلك الموضوع في الخبر، ويترتب عليه الحكم وهو: وضع التكليف عنهم.

وبهذا التقريب يندفع إشكال الشيخ بأنّ الخبر لا يشمل ما حجب وستر بسبب إخفاء الظالمين؛ لكون الخبر مطلقاً يشمل جميع موارد الشبهه الحكميّة، ويكون دليلاً على البراءة.

أقول:

إن ما أفاده _ وإن كان دقيقاً _ ينافي أصله الظهور المحكمه في كلّ كلام ما لم تقم قرينه عقليه أو لفظيه تقتضى رفع اليد عنها. وذلك: لأنّ ظاهر الخبر أنّ في الشريعة أحكاماً واقعیه هي محجوبه عن العباد، أي لم يتعلّق بها العلم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وأنّ تلك الأحكام مرفوعه عن العباد، وعلى هذا، ففي كلّ شبهه احتمالان، احتمال أنّ يكون الحكم الواقعي فيها مسكوتاً عنه وغير مبين للعباد، كما هو الحال بالنسبه إلى الأحكام المودعه عند الإمام المهدي حتى يُظهرها إذا ظهر، فهو موضوع عن العباد، واحتمال أنّ يكون مبيناً غير أنه أخفى عن العباد

ص: ١٤٣

بسبب ظلم الظالمين، ومع وجود الإحتمالين، يكون استصحاب عدم البيان بالنسبه إلى الواقع من الأصل المثبت.

وبما ذكرنا ظهر أن ليس ظاهر الحديث ما أفاده حتى ترفع اليد عنه بالقرينه العقلية ثم يتمسك بالاستصحاب ليتم الاستدلال به على البراءة.

هذا تمام الكلام على ما ذكره الأعلام فى جواب إشكال الشيخ.

التأمل فى ألفاظ الحديث

التأمل فى ألفاظ الحديث

ولكن ينبغى التأمل فى ألفاظ الحديث على ضوء إفادات استادنا المرحوم (1) وشيخنا دام بقاءه، وهى:

١. الحجب. قال الراغب: (٢) الحجب والحجاب: المنع من الوصول... وقوله تعالى: «حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ» يعنى الشمس إذا استترت بالمغيب، والحاجب: المانع عن السلطان...

فمعنى الحجب فى الحديث: ما ستره الله ومنع العباد من الوصول إليه.

٢. العلم، هو إداك الشئ " والوصول إليه، فهو فى العرف مبين وكاشف عنه، ولذا لا يطلق على الجهل المركب ولا على الصوره الذهنيه التى ليس لها مطابق فى الخارج.

ص: ١٤٤

١- ١. منتقى الاصول ٤ / ٤٢٣.

٢- ٢. المفردات فى غريب القرآن: ١٠٨.

فيدلّ قوله عليه السّلام: «ما حجب الله علمه عن العباد» على وجود الأحكام فى الواقع، لكنّ الله سترها ومنع العباد عن الوصول إليها.

٣. قوله: «فهو موضوع عنهم». ولفظ «الوضع» مشترك بين «الجعل» و«الرفع» وبحرف التعديّه يتعيّن، فموضوع عنهم، أى مرفوع. لكنّ هذه الجملة فى الحديث تفيد أنّ تلك الأحكام قد بلغت حدّ الوضع على العباد فوضعت عنهم، فهى ذات اقتضاء للجعل إلّا أنّها لم تُجعل، فىكون وزانها وزان حديث الرفع، بخلاف قوله: «وسكت لكم عن أشياء...» فإنه ظاهرٌ فى كون تلك الأشياء موضوعاً عن العباد لعدم اقتضاء الجعل والتكليف فيها.

وما أفاده المحقق الإصفهاني من أن «الوضع» مرادف «للجعل» فإذا تعدّى ب «عن» كان بمعنى «الصّيرف» فىكون على وزان «السّكوت» فى الحديث الآخر.

ففيه: إن الوضع لا يرادف الجعل، بل الجعل أعم من الوضع والخلق.

وتحصّل مما ذكرنا فى تحقيق الحديث النظر فى إشكال الشيخ، وأنّضح الفرق بين حديث الحجب وحديث ما سكت الله عنه. فىكون الحديث من أدلّة البراءة.

ولكنّ يقوى الإشكال بورود «وضع عنهم» فى موردٍ ليس فيه اقتضاء «الوضع عليهم». كقول أبى عبد الله عليه السّلام _ فى حديث _ : «إنّ من قولنا: إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً- وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى... وكذلك إذا نظرت فى جميع الأشياء لم تجد أحداً فى ضيق، ولم

تجد أحدا إلا ولله عليه الحجة... إن الله يهدي ويضل، وما أمروا إلا بدون سعتهم وكل شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم...» (١)

ففي هذا الخبر أطلق لفظ «موضوع عنهم» في مورد «لا يسعون له» ولا مقتضى ل «الوضع عليهم».

وهذا الخبر موثوق الصدور وإن كان في سنده «حمزه بن الطيار».

وعلى هذا، فالجملة لا تختص بمورد وجود المقتضى للوضع والإحتياط.

فيكون إشكال الشيخ في محله.

وقد يؤيد ذلك: بأن الشيخ الكليني رحمه الله أورد الحديث المذكور وحديث الحجب كليهما في باب حجج الله على خلقه. والله العالم.

سند حديث الحجب

سند حديث الحجب

رواه صاحب الوسائل، عن الشيخ الصّيدوق، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (٢)

ص: ١٤٦

١-١. الكافي ١ / ١٦٤.

٢-٢. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى، رقم: ٣٣.

قال: ورواه الكليني عن محمد بن يحيى. (١)

أقول:

رواه عنه عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى...

وليس فيه لفظ «علمه» فتأمل.

والشيخ لما ذكر الحديث قال: قوله عليه السلام... وهو ظاهر في اعتبار سنده عنده، وكأنه قد تبع الفصول في ذلك.

قال شيخنا: والحق عدم تمامية سنده، لا من جهة «أحمد بن محمد بن يحيى» فإنه موثق، على أنه ليس في سند الكافي، بل من جهة «زكريا بن يحيى» فإنه مشترك بين عشرة أشخاص، ولا دليل على كونه «الواسطي» الثقة، كما زعم جامع الزواه.

ص: ١٤٧

١-١. الكافي ١/١٢٦.

ومما يستدلّ به على البراءة روايه: كلّ شيء لك حلال...

فعن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وعن عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام: «كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك».

وعن معاوية بن عمّار مثله.

وعن مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعله سرقة، أو المملوك يكون عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع قهرا، أو امرأه تحتك ولعلها أختك أو رضيعتك. والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنه. (١)

هذه هي ألفاظ الخبر، فبعضها يشتمل على «فيه» وبعضها لا يشتمل عليه.

ص: ١٤٩

١-١. بحار الانوار ٦٥/١٥٣ _ ١٥٥. وفي «حتى...» في الأخيره احتمالات، والظاهر أنه قيد للموضوع أو الحكم لا غاية للحكم المجعول ليكون مفاده الإستصحاب. والمراد الحليّه الظاهريّه لا الواقعيّه.

قال الشيخ: (١)

قد يستدل على المطلب _ أخذاً من الشهيد في الذكري _ بقوله عليه السلام: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

قال: وتقريب الاستدلال _ كما في شرح الوافيه _ إن معنى الحديث: إن كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل والحرمه، وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمه، إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمه فهو حلال... فصار الحاصل: إن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً _ لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كلى فوقه أو تحته، بحيث لو فرض العلم باندرجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أم لا.

وبعبارة اخرى: إن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك، بمعنى أنك تقسيمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا - تدرى المعين منهما، فهو لك حلال. فيقال حينئذ: الروايه صادقه على مثل اللحم المشتري من الشوق المحتمل للمذكي والميته، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير، إن لم نقل بوضوحه وشكنا فيه، لأنه يصدق على كل منها أنه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين، فنقول هو إما حلال وإما حرام، وأنه يكون من

ص: ١٥٠

جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها وأصنافها حلالاً وبعضها حراماً، واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم. ثم إن الشيخ ناقش هذا التقريب، وانتهى إلى أنّ الرواية مختصة بالشبه الموضوعي.

كلام صاحب الكفاية وتوضيحه

كلام صاحب الكفاية

وأما صاحب الكفاية، فقد استدلل (١) بروايه مسعده، قال:

ومنها: قوله عليه السلام: كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه. الحديث.

حيث دلّ على حليته ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم على حرمة، وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الإحتياط فيه وبين عدم وجوب الإحتياط في الشبهه الوجوبيه، يتم المطلوب.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال. تأمل.

أقول:

توضيح إستدلال الكفاية هو: إن الموضوع في الخبر هو «الشيء» المشكوك في حليته وحرمة، والشك له مناشئ مختلفة، فقد يكون الأمر الخارجي، كاللحم

ص: ١٥١

المشكوك في تذكّيته، وقد يكون فقدان النص، وإجمال النص، وتعارض النصين، فالموضوع أعمّ من الشبهه الموضوعية والحكمية.

ثم تمسك بعدم الفصل، ليدلّ الخبر على البراءة في الشبهه الوجوبية.

وذكر وجهها آخر _ بلا حاجة إلى عدم الفصل _ وأمر فيه بالتأمل.

ووجه التأمل واضح، لعدم وجوب الترك في الشبهه الوجوبية، وإلا يلزم أن يكون حكمان: تحريمي، وهو الترك. ووجوبي، وهو الفعل. هذا، مع أن الترك أمر عدمي قد لا يشمل لفظ «شيء».

هذا، وقد عدل عن الاستدلال بالخبرين، لظهورهما في الشبهه الموضوعية، كما ذكر الشيخ.

وجه الإشكال على الاستدلال: الأوّل ونقده

وجه الإشكال على الاستدلال

لكنّ يرد على الاستدلال بالأخبار الأربعة، وبيعضها دون بعض، وجوه من الإشكال:

الأوّل

ما أورد به على جميع الأخبار، وهو وجود كلمه «بعينه»، فإنها قيد احترازي _ على حسب الأصل في القيود _ عن اللابعية، والحال أنه لا يوجد لا بعينه في الشبهات الحكمية، وإنما يوجد في الموضوعية، فهي مختصه بها، ولا تصلح للاستدلال في كلتا الشبهتين. نعم، يوجد اللابعية في الشبهه الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالي، ولا كلام في عدم جريان البراءة والحلّ هناك.

ص: ١٥٢

أقول:

إن العمده فيهذا الإشكال دعوى ظهور كلمه «بعينه» في الإحترازيه، لكنّ من الممكن أن تكون الكلمه تأكيداً للعلم لا احترازا، والتأكيد ليس على خلاف الظاهر. ولو فرض كونه خلاف الظاهر، فإنّ حملها على ما ذكر أولى من الحمل على الإحترازيه وجعل القضية مختصّه بمورد الاقتران بالعلم غير المنجّز أو الخارج بعض الأطراف عن الابتلاء. هذا أولاً.

وثانياً: إنه لا ريب في جريان قاعده الحلّ في الشبهه الموضوعيّه، وليس جريانها فيه منوطاً بالاقتران بالعلم الإجمالي غير المنجّز، بل الأصل في قاعده الحلّ جريانها في الشبهه الموضوعيّه البدويّه. وعليه، فليس «بعينه» إحترازا عن اللّا بعينه.

وثالثاً: يوجد في خبر مسعده «لعلّها...»، وهي شبهه مقرونه بالعلم الإجمالي.

نعم، يرد الإشكال على الروايه المشتمله على «فيه حلال وحرام»، لوجود التقسيم فيها، بخلاف روايه مسعده فليس فيها «فيه».

كلام المحقق الخوئي ونقده

كلام السيّد الخوئي

وقال في مصباح الاصول: (١) وأما الشبهه الموضوعيّه، فلا ينفك الشكّ فيها عن العلم بالحرام لا بعينه، فإنّا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً كان الحرام معلوماً لا بعينه، إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل

ص: ١٥٣

انطباقه على هذا المانع، فيكون الحرام معلوما لا بعينه، ولكن هذا العلم لا يوجب التنجيز، لعدم حصر أطرافه، وعدم كون جميعها في محلّ الإبتلاء، فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليّه ما لم يعلم أنه حرام بعينه.

أقول:

حصر الشبهه الموضوعيّة بغير المحصوره وغير المبتلى ببعض أطرافها، غير صحيح، بل هي تعمّ الشبهه البدويّه أيضا، ويشهد بذلك التقسيم الذي ذكره الشيخ _ وتبعه السيّد الخوئي نفسه _ حيث قال: لأنه إمّا يعلم... وعلى الثاني، إمّا لا يعلم أن ذلك المحرّم أو شيئا منه... وعلى الثاني: إمّا أن يعلم تفصيلاً وإمّا أن يعلم إجمالاً، فالصّور أربع. وأمّا الثانيه، فإن كانت الشبهه غير محصوره فحكمها كالصّوره الأولى، وكذا إذا كانت محصوره بين ما لا يتلى المكلف وبين ما من شأنه أن يتلى به... .

فدعوى انحصار الشبهه الموضوعيّة بما لا ينفك عن العلم، في غير محلّها، بل إنّها تعمّ الشبهه البدويّه أيضا.

الوجه الثاني ونقده

الثاني

إنّ الموثقه مختصّه بالشبهه الموضوعيّة، لأنّ الإمام عليه السّلام طبق «كلّ شيء لك حلال» عليها، ولا أقل من أن تكون هي القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق. قاله المحقق العراقي. (١)

ص: ١٥٤

وفيه:

أولاً: إن هذا الإشكال إنما يتوجه على صاحب الكفاية، لأنه القائل بمانعيه القدر المتيقن في مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق، وهو المستدل بالموثقه.

وثانياً: إن القدر المتيقن إنما يمنع عن انعقاد الإطلاق على المبنى، ولكن الموجود في المقام هو العموم الوضعي، ولا يمنع القدر المتيقن من انعقاد العموم.

فالإشكال خلط بين أصاله العموم وأصاله الإطلاق.

الوجه الثالث

الثالث

إن الجملة المذكوره في صدر الخبر لا تناسبها الأمثله المطروحه في ذيله، ولذا لا يكون مدلول الصدر قاعده الحلّ، وذلك:

لأن الثوب، يجرى فيه قاعده اليد، وهي أماره تزيل الشك فلا يبقى الموضوع لقاعده الحلّ.

والمملوك، مورد لقاعده الإقرار المزيله للشك كذلك.

والمرأه، يجرى فيها بالنسبه إلى الرضاع أصاله العدم النعتي، فلا مجال لجريان قاعده الحلّ، وبالنسبه إلى الأختيه، يجرى أصاله العدم الأزلي، فلا مجال للقاعده كذلك.

فظهر أن مدلول الخبر ليس قاعده الحلّ أصلاً.

ص: ١٥٥

جواب العراقي

وأجاب (1) المحقق العراقي عن هذا الإشكال بأنه: إن كان قوله «كلّ شيء...» إنشاءً، فالإشكال وارد. وأمّا إن كان إخباراً عن أن الحليّه قد أنشأت بعناوين، ففي مورد اليد بعنوان اليد، وفي مورد السوق بعنوان السوق، وفي مورد وجود حاله السابقه بعنوان الإستصحاب، وفي مورد الإقرار بالإقرار... فالإيراد غير وارد، إذ الخبر يفيد أنّ الشارع قد جعل الحليّه في مورد الشك في الحليّه والحرمه، إلّا أنه تارةً بعنوان السوق، واخرى بعنوان اليد. وهكذا...

وفيه:

إنّه ليس في الخبر حكاية عن عنوان «مشكوك الحليّه» حتى يكون إخباراً عن جعل الحليّه لمشكوك الحليّه والحرمه، بل الخبر حاكي عن مورد السوق واليد...

على أنّ عنوان «مشكوك الحليّه والحرمه» لا موضوعيّ له بالنسبه إلى الموارد المذكوره في الخبر، لأن الموضوع في الإستصحاب _ مثلاً _ هو اليقين المتعقّب بالشك لا المشكوك في حليّته وحرمته.

الجواب الصحيح

الجواب الصحيح

فالصحيح _ كما قال شيخنا _ أن يقال في الجواب:

إن ما جاء في ذيل الخبر من «والأشياء كلّها...» عام، فلا يختصّ بالموارد

ص: ١٥٦

المذكوره فيه، ومن هذا الذيل ينكشف أن المخبر به يشمل قاعده الحلّ، لأنها عنوانٌ كسائر العناوين، وله مصاديق مثلها.

الوجه الرابع

الرابع

إنّ ذيل الخبر «والأشياء كلّها...» قرينه على الصّدر، لأنّ قيام البيّنه إنّما يختصّ بالشبهه الموضوعيّة، فالخبر يختصّ بها.

جواب المحقق الخوئي ونقده

جواب السيّد الخوئي

وأجيب (١): بأنّ المراد من «البيّنه» معناها اللّغوي، فهي في الخبر كما في قوله تعالى: «... حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْعَيْنَةُ * رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ ...» (٢). وليس المراد شهاده العدلين، إذ ليست الكلمه بحقيقه شرعيه أو متشرعيه في هذا المعنى.

مناقشه الجواب

وهذا الجواب غير تام. وبيان ذلك يتوقف على مقدّمتين:

الأولى: إن من القواعد في المشتقّ، أنّ تدلّ المادّه على معناها الموضوعه له في مختلف الهيئات، بأنّ لا توجب الهيئه اختلافاً في المادّه، لأنّ كلّ مادّه من المواد

ص: ١٥٧

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٧٤.

٢- ٢. سوره البيّنه، الآيه: ١ _ ٢.

فهى موضوعه لمفهومها الخاصّ بها، والهيئه معنىً حرفى، وليس للمشتقّ _ وهو مجموع الماده والهيئه _ وضع مستقلّ.

والثانيه: إنّ «أو» إنّ كانت للتقسيم أو التريده تدلّ على التفصيل، والتفصيل قاطع للشركه، فلا يكون ما قبلها قسما ممّا بعدها.

وعلى ما ذكر:

فإنّ مادّه «البيان» موجوده فى «تستين» و«البينه»، فإن كان المراد من «البينه» هو المعنى اللغوى، لزم أن يكون المعنى فى الكلمتين واحداً، وذلك ينافى التقسيم بـ «أو». إذن، لابدّ وأن يختلف المعنى فى الكلمتين، فإن كان «يستين» بمعنى «العلم»، و«البينه» بمعنى «الحجّه الشرعيّه» صحّ التقسيم، لكنّ ليس «الحجّه الشرعيّه» معنى لفظ «البينه» لغه، بل معناها فى اللغه: الدلاله الواضحه عقلاً أو حساً.

وإذ لم يمكن حمل «البينه» على المعنى المذكور، ولم يمكن أخذ «العلم» فى مفهوم «البينه»، لأن المفروض كونه مأخوذاً فى «تستين» والتقسيم قاطع للشركه، تعين أن يكون المراد منها خصوص «شهاده العدلين».

بل إنّ المراد من «البينه» فى جميع الروايات عن النبى والأئمّه عليهم السلام ليس إلّا «شهاده العدلين».

ولو فرض احتمال كون «البينه» فى الخبر بمعنى «الحجّه الشرعيّه» كان الخبر مجملاً.

ص: ١٥٨

سقوط الاستدلال بخبر مسعده

وكيف كان، فالإشكال وارد، والاستدلال ساقط، لظهور الخبر في الشبهات الموضوعية.

هذا في خبر مسعده بن صدقه.

الكلام في الروايات الاخرى

الكلام في الروايات الاخرى

وأما الروايات الاخرى:

فقد أشكل على ما يشتمل منها على «المعرفه»، بأن: المعرفه إنما تكون في الامور الجزئية، ولا تطلق مادّه «العرفان» في موارد الامور الكلّيه، وبحثنا في الأحكام الكلّيه الإلهية.

ويندفع: بأنه لا دليل على اختصاص هذه المادّه بالجزئيات، لا من اللّغه ولا العرف، بل قد ورد في مورد الكلّيات كما في مقبوله عمر بن حنظله: «... وعرف أحكامنا...»^(١) والمراد الكلّيات، لأن ذلك شأن الفقيه.

إشكال الشيخ

وأشكل الشيخ^(٢): بأن «فيه» ظاهر في التقسيم، لاسيّما مع وجود «بعينه» و«منه». فالحديث إنما جاء للتقسيم لا للترديد، والذي في الشبهات البدويّه هو

ص: ١٥٩

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

٢-٢. فرائد الاصول: ٢٠١.

«الترديد» لا- «التقسيم»، فلا- معنى ل «فيه حلال وحرام» في مثل شرب التتن. نعم، له معنى في اللحم، إذ فيه الحلال كلحم الغنم والحرام كلحم الخنزير.

قال الشيخ: فسواء قلنا بالإستخدام أو لا، يختصُّ الحديث بالشبهه الموضوعيّه. أما على عدم القول به، فإنّ مفهوم «الشيء» هو الكلّي القابل للتقسيم، وأما على القول به، بأن يكون «الشيء» جزئياً _ فالضمير في «فيه» راجع إلى النوع والجنس حتى يصحّ التقسيم إلى الحلال والحرام.

جواب المحقق العراقي ونقده

جواب العراقي

وأجاب المحقق العراقي (1): بأنّ اللحم _ مثلاً _ فيه حلال كلحم الغنم وحرام كلحم الخنزير، ومن الحلال ما تقع فيه الشبهه كلحم الحمار. وأما ما لا ينقسم إلى الحلال والحرام كشرب التتن، فيتمّ المطلب فيه بعدم الفصل، فيتمّ استدلال الشّهيد رحمه الله بالروايات.

مناقشته

وفيه: إن منشأ الشبهه ليس وجود القسمين بل هو فقد الدليل، وإن كان عدم القسمين منشأ لعدم الشك. توضيحه: إن كان اللحم كلّه حلالاً أو كان كلّه حراماً، فإنّه لا شك في حليّه أو حرمة لحم الحمار، فعدم القسمين ليس رافعا للشك، لكن

ص: ١٦٠

وجودهما ليس منشأً للشك في حكم لحم الحمار، بل المنشأ هو قصور الدليل من جهة الفقد أو الإجمال أو التعارض.

فالحق مع الشيخ، لأن ظاهر الروايات كون المنشأ للشك وجود القسمين، وذلك يكون في الشبهه الموضوعية، أما الشك في الشبهه الحكمية فينشأ عن قصور الأدلة، كما عرفت.

وأما تمسك العراقي بعدم الفصل لما ليس فيه قسمان كشرب التتن، فقد ذكر الشيخ أنه إذا كان «كلّ شيء» فيه حلال وحرام» شاملاً للمورد الذي ليس فيه تقسيم، فلا حاجة إلى الإجماع المركّب، لأنه كما أنّ اللحم فيه قسمين، كذلك الشرب، فإنه ينقسم إلى الحلال كشرب الماء، وحرام كشرب البنك، ومشكوك فيه كشرب التتن.

فإن قيل: الشرب جنس بعيد بالنسبه إلى شرب التتن.

قلنا: يكفي الجنس البعيد.

أقول:

إذا كان الجنس البعيد كافياً، فليكن الجنس هنا هو «الأكل»، فإنّ فيه الحلال والحرام، ويشمل اللحم والجبن، ويكون «كلّ شيء»...» أعمّ من الأكل والشرب. ولكن الظاهر عدم التزام الشيخ بذلك.

لا يقال: في المورد الذي يوجد العنوان الأخصّ نأخذ به، وفي المورد الذي لا يوجد، نأخذ بالعنوان الأعم.

ص: ١٦١

لأننا نقول: لا فرق، مع صدق عنوان «الشيء» على الأخص والأعم.

ثم إن ظاهر الروايات كون الموضوع الواقعي الذي له الحكم، فيه الحلال والحرام، كالدم ولحم الخنزير فإنهما محرمان، لكن العلماء لمّا رأوا أن نفس العنوان غير قابل للحرمه التكليفية، قدّروا «الشرب» في الأوّل، و«الأكل» في الثاني، مع أنّ المتّخذ موضوعاً للحلّ والحرمه في الأدلّه هو العين. فكان معنى: كلّ شيء فيه...: كلّ ما كان موضوعاً للحكم الشرعي من العناوين المنطبقة كاللحم والسّيمن... فالعنوان نفس الذات، وكلّ واحده منها فيها القسم الحلال والقسم الحرام، والإرجاع إلى الأكل والشرب خلاف الظاهر.

وعلى هذا، يخرج التتن من البحث، لأنّه ليس من العناوين، بل هو مشكوك الحلّ والحرمه، وقد عرفت أن مفاد الروايات: كلّ فردٍ وقع الشك فيه وكان منقسماً إلى الحلال والحرام فهو لك حلال.

فما ذكره الشيخ غير تام.

وأما إجماع العراقي، فغير حجّه، لكونه مدرّكياً، وقد قصد منه: إن الأخبارى يقول بالحرمه في الحكميه مطلقاً، والاصولي بالجواز مطلقاً، فالقول بالجواز فيما له قسمان كاللحم، وبالحرمه فيما ليس له قسمان كالتتن، خلاف الإجماع المركّب.

وتلخص:

إنّ ما يشتمل من النصوص على «فيه» لا يدلّ على الحلّ في الشبهه الحكميه كالذي لا يشتمل عليه. والله العالم.

ص: ١٦٢

أما خبر مسعده، فموثق. ومسعده من رجال تفسير القمى، وتضعيف العلامه سببه بطلان عقيدته.

وأما خبر عبد الله بن سليمان، فإن الرجل لا توثق له، وكونه صاحب أصل لا يكفى للوثاقه، إلا إنه من رجال ابن أبي عمير.

وأما خبر ابن سنان، ففي الكافى والتهذيب بسند صحيح، وهو فى الفقيه أيضا، لكن إسناد الصيّدوق إلى ابن محبوب فيه «ابن المتوكل»، وقد وقع فيه الكلام المشهور.

هذا تمام الكلام فى أخبار «كلّ شئ لكّ حلال».

اشاره

قال عليه السلام: الناس في سعه ما لا يعلمون.

ويقرء هذا الحديث بوجهين:

١. أن تكون «ما» موصوله.

٢. أن تكون ظرفيه زمانيه.

وقد استدلل به على كلا الوجهين لكلا الشبهتين.

أمّا على الأوّل: فالناس في سعه، سواء كان الحكم كلياً وجُهل به من جهة إجمال النصّ أو فقده أو تعارضه. أو جزئياً، وذلك يكون في الشبهه الموضوعيه.

وأما على الثاني، فالناس في سعه ما دام عدم العلم، سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه.

الإختلاف في النسبه بينه وأخبار الإحتياط

وعلى الجملة، فإن الحديث جاء لجعل السعه والمؤمته، وأخبار الإحتياط تجعل الضيق. فهل النسبه بينهما التعارض أو الورود؟

ص: ١٦٥

قال الشيخ بالثاني، فأخبار الإحتياط وارده على هذا الحديث، لكونها مفيدةً للعلم، فيكون مثل قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١).

وقال صاحب الكفايه وتبعه العراقي: بالتعارض بين الطرفين.

وأجاب في الكفايه (٢): بأنّ ورود أخبار الإحتياط يتوقف على دلالتها على وجوب الإحتياط وجوبا نفسيًا، لكنها تفيد الوجوب الطريقي، فلا مصلحه في نفس الإحتياط، وإنما جاءت بداعي تنجيز الواقع. وحينئذٍ، لما كان حديث السّبعه معذّرًا بالنسبه إلى الواقع، فيقع التعارض بين الطرفين.

وفصل في مصباح الاصول، (٣) بأنّ «ما» إن كانت موصوله، فالحديث يدلّ على البراءه كما عليه صاحب الكفايه، وإن كانت ظرفيه، فهو مورود بأخبار الإحتياط كما عليه الشيخ. ولكنّ «ما» الظرفيه لا ترد على الفعل المضارع إلاّ نادرا. فهي موصوله. فالحق مع الكفايه.

أقول:

والظاهر عدم تماميه هذا التفصيل، لأنّ نهايه الظرف وآخره هو العلم، وهو مقيد حتما بالشئ الذي جعل موضوعا في القضيه، إذ لا يكون ارتفاع الجهل بشئ آخر غايةً للتوسعه ولا العلم بالشئ مهملاً، فالغايه للتوسعه هو العلم بالشئ الذي كان مجهولاً، فلا فرق بين الموصوله والظرفيه.

ص: ١٦٦

١-١. سورة الإسراء، الآية: ١٥.

٢-٢. كفايه الاصول: ٣٤٢.

٣-٣. مصباح الاصول ٢ / ٢٧٨.

نعم، فى الموصوله يتقدّر الضمير فى «يعلمون» الراجع إلى «ما» أى: يعلمونه، وهو غير موجود إذا كانت ظرفيته، ولا مرجع، إلا أنّ البرهان العقلى المذكور يقتضى تقيّد العلم بالشئ "المجهول نفسه لا بشئ" آخر.

المختار رأى الكفايه

وتلخص: دوران الأمر بين رأى الشيخ ورأى صاحب الكفايه.

والمختار هو الثانى، وتوضيح ذلك هو:

إنّ المحتملات _ ثبوتاً _ فى حديث السعه ثلاثه:

١. أن يكون «ما لا يعلمون» نفس «المجهول».

٢. أن يكون «ما لا يعلمون» مطلقاً، أى سواء كان المجهول أو الوظيفه الفعلية.

٣. أن يكون «ما لا يعلمون» بمعنى: ليس عندهم حجّه، بأن يكون «العلم» كناية عن «الحجّه».

والمحتملات كذلك فى أخبار الإحتياط هى:

١. أن يكون مدلولها عبارة عن إنشاء الحكم، ويكون المنشأ للإنشاء هو الواقع بعنوان المحتمل، فتكون أخبار الإحتياط موصله للواقع، لأنّ الشّارع تاره: ينشئ "الحكم للواقع بعنوانه كقولك: لحم الخنزير حرام. وتارة: ينشئ "الحكم الواقعى بعنوان المشكوكيه.

ص: ١٦٧

٢. أن يكون إنشاء الإحتياط إنشاءً نفسيًا ناشئًا عن المصلحه القائمه بنفس الإحتياط لا القائمه بالواقع.

٣. أن تكون الأوامر الإحتياطيه طريقيه، فلا هي ناشئه عن مصلحه الواقع ولا عن مصلحه الإحتياط نفسه، بل بداعي تنجيز الواقع والتحفّظ عليه.

هذا كلّه بحسب الثبوت.

وفى مقام الإثبات نقول: إنّ الظاهر من حديث السيّد: عدم العلم بنفس الشئ^١، لأنّ إطلاق «العلم» وإرادته «الحجّه» خلاف الظاهر، كما أن جعل «العلم» أعمّ من الشئ^٢ المجهول والوظيفه الفعلية، خلاف الظاهر كذلك.

كما أن الظاهر من أخبار الإحتياط أنها ليست للإيصال إلى الواقع. وكون المصلحه فى نفس الإحتياط خلاف الظاهر. فيتعيّن الوجه الثالث، وهو كونها مفيدة لجعل التنجّز على الواقع حفظًا له وإتمامًا للحجّه.

وعلى هذا، فإذا جهل حكم شرب التتن فالمكلّف فى سعه، لكن أوامر الإحتياط تعارضه. وهذا وجه ما أفاده فى الكفايه، وهو الصحيح.

النظر فى رأى الشيخ

وأما مسلك الشيخ _ وهو الورود _ فبيتنى على أحد الإحتمالات التاليه:

الأول: إن متعلّق «العلم» فى الحديث هو «الشئ^١»، لكن أخبار الإحتياط تدلّ على تضيّق العلم بالشئ^٢، فهو يكون عالما بالشئ^١، سواء كان علمه به بعنوانه الأوّلى

مثل: أكرم زيدا، أو بعنوانه الثانوى مثل: أكرم هذا القاعد. وعلى هذا، تتقدّم أخبار الإحتياط بالورود.

لكن هذا الإحتمال فى أدلّه الإحتياط خلاف الظاهر.

والثانى: إنّ متعلّق «العلم» هو الأعمّ من الشئّ والوظيفه الفعلية فى ظرف الجهل، وأدلّه الإحتياط تعيّن الوظيفه فى ظرف الجهل، فهى متقدّمه بالورود، لأنها ترفع الجهل فلا سعه.

وهذا ما اعتمده الشيخ قدّس سرّه. لكنه خلاف الظاهر.

والثالث: أن يكون «العلم» هنا بمعنى «الحجّه». فهم فى سعه ما لم يكن عندهم حجّه منجزه للواقع، لكنّ أخبار الإحتياط حجّه، لكونها منجزه له، فتقدّم على الحديث بالورود.

وهذا هو المستفاد من كلام المحقق الإصفهاني. (1)

وقد عرفت أن جعل «العلم» بمعنى «الحجّه» خلاف الظاهر.

قال المحقق الإصفهاني:

لا يقال: إنّ أخذنا «العلم» بمعنى «الحجّه» وأوامر الإحتياط على الطريقيه، تمتّ المعارضه كما قال صاحب الكفايه، لا الورود. لأن مفاد أدلّه الإحتياط هو وجوب الإحتياط ما دام لا يوجد المعدّر، فهى حينئذٍ منجزه، لكنّ حديث السعه معدّر. وهذا هو التعارض.

ص: ١٦٩

لأننا نقول: لا شك في تنافي المنجّز والمعذّر بالنسبة إلى الشئ الواحد، لكنّ لسان دليل السّيعه ودليل الإحتياط لسان الورود لا التعارض، لأن موضوع أدلّه الإحتياط هو احتمال ثبوت التكليف، لأنها جاءت لحفظ الغرض الإلآهى والتكليف الواقعى، فليس الموضوع عدم المعذّر، وحديث السّيعه يوسّع لمن ليس له منجّز، لأن موضوعه عدم المنجّز، فإذا لوحظ الموضوع فى الدليلين كانت النسبه هى «الورود».

أقول:

إنّ ما ذكره منقوض بحديث الرفع، فإنّ الذى أفاده لا يختصّ بحديث السّيعه، لأن حديث الرفع أيضا فى مقام التوسعه، فلماذا لا يكون مورودا؟ لا سيّما مع تعبير الإصفهانى ب«دليل البراءه» الشامل لحديث الرفع؟

وحلّ المطلب هو: ما ذكرناه، من أنّ حمل «العلم» على «الحجّه» خلاف الظاهر، لأنّه مغاير له مفهوما، وكذا كون الحجّه أعمّ من العلم مصداقا. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ حديث السّيعه هو الوارد لا-المورود، لكون أخبار الإحتياط قد جاءت للتحفّظ على الواقع، لأن الموضوع المأخوذ فى لسانها هو «الشبهه» كقوله: «قف عند الشبهه» أو «المشكل»، ووزان هذا المرفوع وزان موضوع أدلّه القرعه: «القرعه لكلّ أمر مشكل» أو «مشتبه»، وقد ثبت أنه لا قرعه مع العلم بالوظيفه الظاهريّه فضلاً عن الواقعيّه، لأن «المشتبه» لا حجّه فيه ظاهرا وواقعا. وعلى هذا، يكون الأمر فى أدلّه الإحتياط كذلك، لأن دليل البراءه يفيد الحكم الظاهرى وينفى

ص: ١٧٠

الشبهه، فـدليل البراءه هو الوارد لا- العكس. نعم، لو كان موضوع أخبار الإحتياط احتمال التكليف كان لما ذكره المحقق المذكور وجه.

ثم إنه إن كان الإحتياط واجبا بالوجوب النفسى، وكان مدلول الحديث هو العلم الأعمّ من الشئّ المجهول والوظيفه الفعلية الظاهرية، فقد أشكل الإصفهاني بأنه لا يبقى حينئذٍ مورد للبراءه وتلزم اللغوية فى أدلتها، لأن أخبار الإحتياط تفيد الوظيفة، فتقدم دائما على البراءه ولا يبقى مورد لها أصلاً.

إلا أن هذا الإشكال يتوجه بناءً على كون الإحتياط طريقتاً وكون العلم بمعنى الحجّه أيضاً.

لكنّ اللغوية إنما تلزم فى صورته اختصاص دليل السّـعه بالشبهات الحكمية، لأنّ المفروض وجود الإحتياط فى جميع تلك الشّبهات، ولكنّ، إذا كان دليل السّـعه مثل حديث الرفع شاملاً للشبهتين، والإحتياط غير لازم فى الموضوعية، فلا لغوية لدليل السّـعه. ودعوى ظهوره فى الحكمية غير مسموعه، فإنّ أحدا لم يقل باختصاص «ما لا يعلمون» بالحكمية، ولا فرق بين حديث الرفع وحديث السّـعه، لأن «ما» فى كليهما أعمّ. هذا أوّلاً.

وثانياً: إن المنجزية والمعدريه متقوّمان بالوصول، ووجوب الإحتياط إذا لم يصل فى مورد يكون لحديث السّـعه موضوع فى ذلك المورد، فلا لغوية.

هذا، وقد يجاب عن دعوى الورود الذى ذكره الإصفهاني: بأن معنى العلم هنا هو الحجّه، والمراد من الحجّه هو الطرق الشرعية، والإحتياط ليس من الطرق الشرعية، فليس بحجّه، فلا تتقدم أدلّه الإحتياط على حديث السّـعه بالورود.

وفيه:

إن الحجّه ما يصلح للإحتجاج به، والإحتياط الذى قام عليه الدليل يصلح للإحتجاج، ولذا كان للفقيه أن يفتى بالإحتياط فى الشبهه الحكميّه مع عدم تماميّه أدلّه البراءه. ويؤيد ما ذكرناه، إطلاق «الحجّه» فى بعض الأخبار على الإحتياط وعلى الإستصحاب أيضا.

والحاصل: إن فى الحديث ثلاثه احتمالات، وهو ظاهر فى العلم بنفس الشئ "المجهول، وليس بمعنى الحجّه، وقد قال بذلك الإصفهاني هنا ثم رجع عنه فى المباحث الآتيه، بل هو بمعنى الإنكشاف، فيقع التعارض بينه وبين أدلّه الإحتياط، كما عليه صاحب الكفايه. وهو الحق.

سند حديث الشعه

ولفظه فى الكتب مختلف. ففى بعضها «ما لم يعلموا». وهو على كلّ حال مرسل، ولا يوجد فى كتب الحديث. والذى نجده فيها ما رواه الكليني، عن على ابن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلى، عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: إن أمير المؤمنين سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها، وفيها سكين. فقال أمير المؤمنين: يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل: يا أمير المؤمنين: لا يدرى سفره

ص: ١٧٢

مسلم أو سفره مجوسى؟ فقال: هم فى سعه حتى يعلموا».(١)

وفى المستدرک عن الراوندى: هم فى سعه ما لم يعلموا.(٢)

وعن الجعفریات: هم فى سعه من أكلها ما لم يعلموا حتى يعلموا.(٣)

والمهم لفظ الكلينى الخالى من «أكلوا». والظاهر أخذ الاصوليين بهذه الروايه مع تصرّفهم فيها بجعل «الناس» بدلاً عن «هم».

ولكنّ الكلام فى سند الكلينى، من جهة «النوفلى»، فى مرآه العقول(٤) ضعيف على المشهور، وذكر الأردبيلى الروايه فى الأطحمه والأشربه من مجمع الفائده(٥) وقال: ضعيفه لكنّ ضعفها لا يضر لموافقته للعقل. ولكنّ الرجل من رجال تفسير القمى وكتاب كامل الزيارات. والله العالم.

ص: ١٧٣

١-١. الكافى ٦ / ٢٩٧.

٢-٢. مستدرک الوسائل ٢ / ٥٨٨.

٣-٣. المصدر ٢ / ٥٨٨.

٤-٤. مرآه العقول ١ / ٣٦.

٥-٥. مجمع الفائده والبرهان ١١ / ٣٠٠.

٥_ حديث كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى

اشاره

حديث كل شيء مطلق

وهو قوله عليه السلام: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى (١)

الاختلاف فى دلاله الحديث على البراءه

اختلاف الأصحاب فى الاستدلال به

واختلف الأصحاب فى دلالتة على البراءه:

فالشيخ والإصفيهانى استدلاً به.

وصاحب الكفايه لا يرى صحه الإستدلال. وتبعه الميرزا والعراقى.

كلام الشيخ

قال الشيخ (٢):

ومنها: قوله فى مرسله الفقيه: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى. استدلاً به

ص: ١٧٥

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، رقم: ٦٧.

٢-٢. فرائد الاصول: ١٩٩.

الصّدوق على جواز القنوت بالفارسيّه، واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحه الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميه.

ودلالته على المطلوب أوضح من الكلّ. وظاهره عدم وجوب الإحتياط، لأن الظاهر إرادته ورود النهى من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإنّ تمّ ما سيأتى من أدلّه الإحتياط دلالة وسندا، وجب ملاحظه التعارض بينها وبين هذه الروايه وأمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الإحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعده التعارض.

محتملات الحديث

أقول:

إنّ الإستدلال بهذا الخبر يتوقف على أمرين:

أحدهما: أن تكون النسبه بينه وبين أخبار الإحتياط التعارض لا الورد.

والآخر: تعيين المراد من «الإطلاق»، و«الورود»، و«النهى».

أمّا الإطلاق، فالظاهر أن المراد منه هو عدم التقييد، ويعبر عنه ب«الإرسال» و«الحلّيه». وهو المعنى اللغوى.

وأمّا الورد، فيحتمل: الصّدور، ويحتمل: الوصول.

وأمّا النهى، فيحتمل النهى عن الشئ " بعنوانه الأولى، ويحتمل النهى عنه بالأعم من العنوان الأولى والثانوى، أى: عنوان مجهول الحكم، كما أن أخبار

ص: ١٧٦

الأحتياط تنهى عن الإرتكاب بالعنوان الثانوى، لأن موضوعها هو الشئ " المشتبه.

وبما ذكرنا يظهر أنّ فى الخبر أربعة احتمالات:

الأول: الورود هو الصدور، والنهى عن الشئ " أعم من أن يكون بعنوانه أو بعنوان المشتبه.

وحينئذٍ، تكون أخبار الإحتياط وارده على الخبر.

الثانى: الورود هو الوصول، والنهى أعم كذلك.

وعليه، فالورود كذلك.

الثالث: الورود بمعنى الصدور، والنهى عن الشئ " بعنوانه الواقعى.

وعليه، يسقط الإستدلال، لأنّ البحث ليس فى صدور النهى وعدم صدوره. بل فى وصوله وعدم وصوله، فيكون وزان الحديث وزان اسكتواعمًا سكت الله.

الرابع: الورود بمعنى الوصول والنهى بعنوانه الواقعى.

وعليه، يتم الإستدلال ويقع التعارض.

والعلماء الأعلام أسقطوا الإحتمالين الأوّل والثانى، لأن «الشئ "» عنوان مشير إلى العناوين الأُوليه للأشياء، وضمير النهى يرجع إلى نفس العنوان الأُولى، وأما النهى عن الشئ " بعنوان أنه مجهول الحكم، فليس نهيا عن الشئ "، بل هو عنوان كليينطبق عليه «الشئ "».

فالإحتمالان اللذان كان النهى فيهما عن الشئ " بالمعنى الأعم ساقطان، وينحصر البحث فى الإحتمالين الباقيين.

وحينئذٍ، يقع الكلام في أن «الورود» في الخبر هو بمعنى «الوصول» أو «الصدور»؟

هل الورود بمعنى الوصول أو الصدور؟

هل «الورود» بمعنى «الوصول» أو «الصدور»؟

قال الشيخ بالأول. وعليه، فكلّ شبهه حكميّه تحريميّه كشرب التتن «شئ» لم يصل فيه «نهى» عن الشارح بعنوانه، فهو «مطلق». وفي الشبهه الوجوبيّه قال الشيخ: بأن الأقوى البراءه، للأدله الأربعة بضميمه الإجماع المركّب. فالحديث دليل على البراءه في الشبهتين.

كلام الكفايه ونقده

وقال صاحب الكفايه: (١) ليس الورود بمعنى الوصول، فإنه يصدق على الصدور وإن وصل إلى البعض لا الكلّ، بل يصدق وإن لم يصل أصلاً. فالحديث دليل على أنّ كلّ شئ محكوم بالإطلاق والإباحه ما دام لم يصدر فيه نهى، فيكون مورد البحث شبهه مصداقيه للحديث، لأننا نشكّ في صدور النهى في شرب التتن وعدم صدوره.

ثم قال:

لا يقال: نحن نحرز الموضوع ببركه الأصل، فيستصحب عدم ورود النهى عن شرب التتن.

لأننا نقول: هذا تمسك بالإستصحاب، وبحثنا في الخبر والإستدلال به على البراءه.

ص: ١٧٨

على أن هذا الأصل لا يجرى في بعض الموارد، كمورد توارد الحاليتين، كأن صدر نهى وصدرت إباحه ولم يعلم المتقدم منهما، وحينئذٍ، لا يجرى استصحاب عدم صدور النهي، لعدم المقتضى للدليل الإستصحاب، إذ يعتبر اتصال زمان المسكوك فيه بزمان المتيقن، ومع العلم بعدم الإتصال لا يجرى الإستصحاب، كما أنه مع احتمال عدم الإتصال يكون التمسك بدليله من التمسك بالدليل في الشبهه المصادقيه، وهنا يحتمل أن تكون الإباحه متأخره عن الحرمة، وهذا الإستصحاب غير جارٍ على مسلك الشيخ للتعارض بين الحاليتين.

فأجاب بتماميه الإستصحاب في مورد توارد الحاليتين.

وأشكل على عدم الفصل: بأنه إنما يدعى حيث يكون المستند في أحد الطرفين هو الدليل، وأما لو كان المستند أصلاً فلا يتمسك بعدم الفصل، لأن معنى عدم الفصل هو التلازم بين الموردین في الحكم، فإن كان على أحدهما دليل تم حكم الملازم الآخر بذلك الدليل، لحجته مثبتات الأدله، بخلاف الأصل، لأن مثبته ليس بحججه.

أقول:

فكيف تمسك صاحب الكفايه نفسه بعدم الفصل فيما تقدم، إذ كان المستمسك في الشبهه التّحريميه أصاله البراءه، فقال بالبراءه في الوجوبيه كذلك لعدم الفصل؟

وأجاب المحقق الإصفهاني: بأن الأصل هناك كان من سنخ واحدٍ _ وهو

ص: ١٧٩

الحلّ _ في الطرفين، والملاك واحد، وهنا يوجد الإستصحاب في طرفٍ والبراءة في الآخر.

فأشكل شيخنا: بأنّ صاحب الكفاية قال: إنّ كان دليلٌ فكذا وإنّ كان أصلٌ فكذا، ولم يقل: إنّ كانا من سنخٍ واحدٍ فكذا وإنّ كانا من سنخين فكذا!!

وتلخّص:

إنه إنّ كان «الورود» بمعنى «الوصول» فالإستدلال تام، وإنّ كان بمعنى «الصدور» فلا. وقد قال الشيخ بالأوّل وتبعه المحقق الإصفهاني وبرهن عليه، فقال: (١)

كلام المحقق الإصفهاني

كلام المحقق الإصفهاني

إنّ الورود لا يمكن أن يكون هنا بمعنى الصّدور، لأنّ الإباحة إمّا عقليّة وإمّا شرعيّة، والشرعيّة إمّا واقعيّة وإمّا ظاهريّة. والشقوق كلّها باطله، فالورود ليس بمعنى الصّدور بل هو بمعنى الوصول. توضيحه:

أمّا إن كانت واقعيّة، فلا يمكن أن يكون الورود بمعنى الصّدور، لأنّ هذه الإباحة إمّا هي مغيّاه بورود النهي، وإمّا هي غير مغيّاه به بل موضوعها مقيّد بعدم ورود النهي، وفي هذه الصّوره إمّا هو مقيّد بعنوان المشير أو مقيّد حقيقه. وكلّهما غير معقول، لأنّ الإباحة إن كانت واقعيّة شرعيّة مغيّاه بصدور النهي، فإنّها تنشأ عن

ص: ١٨٠

عدم اقتضاء الموضوع بالنسبة إلى الوجوب والحرمة، فإن كانت مغتايه بصدور النهي، فإن صدوره لا يمكن إلا مع تحقق الإقتضاء في الموضوع بالنسبة إلى الحرمة، والمفروض عدم الإقتضاء لا إلى الحرمة ولا إلى الوجوب، فيلزم انقلاب الموضوع أو اقتضاؤه للحرمة مع عدم الإقتضاء إلى أحد الطرفين، وكلاهما محال.

وإن كان هنا قيد، بمعنى أن الموضوع مقيد بورود النهي، فإما هو عنوان مشير إلى ما هو في الخارج، أي: كل ما كان فيه نهى فهو حرام، وما لا- نهى فيه فهو حلال، وهذا غير معقول، لأنه توضيح للواضح، وإما هو قيد حقيقة للموضوع، أي يقيد بعض الأشياء بعدم ورود النهي ثم يأتي بالإباحة عليه، وهذا محال كذلك، للزوم تقييد الشيء "بعدم شيء" حتى يطرأ عليه ضد ذلك الشيء "أي: تقييد الشيء "بعدم النهي حتى يأتي ضد النهي وهو الإباحة، وقد بين استحاله هذا في مبحث الضد.

وتلخص: أن الإباحة ليست إباحة واقعيته شرعيته.

وإن كانت ظاهريته، فلا يعقل أيضا لوجوه ثلاثه:

الأول: إن كانت الإباحة ظاهريته، فإن غايتها العلم _ لكون موضوع الإباحة الظاهريه هو الجهل _ لا الحرمة الواقعيه، لأن الحكم الواقعي لا يكون غايه للحكم الظاهري، فلا يكون الوجود بمعنى الصي دور، لأن الصي دور يعني وجود الحرمة الواقعيه، وقد قلنا بأنه ليس رافعا للحكم الظاهري.

الثاني: إن الإباحة الظاهريه هي في مورد وجود الشك في وجود الحرمة الواقعيه، فإذا أردنا إثبات الإباحة الظاهريه باستصحاب عدم صدور النهي، يكون

تمسكاً بالإستصحاب لا بالحديث، والتمسك حينئذٍ بالحديث من قبيل التمسك بالدليل في الشبهه الموضوعيه.

الثالث: إن كانت الإباحه الظاهريه، والغايه صدور النهي، فإنه لا نهى إلا بقاء، أى ما دام لم يصدر نهى فالإباحه موجوده. فإذا، يوجد فى أول الأمر علم بعدم النهى، فلا شك حتى تثبت الإباحه الظاهريه.

فظهر أن «الإطلاق» ليس بمعنى الإباحه الشرعيه الظاهريه.

وأما الإباحه العقليه، فغير ممكنه أيضاً، لأنها عباره عن الأخرجيه بحكم العقل قبل الشرع، وهذا المعنى يستقل به عقل كل عاقل. مع أنه لا وجه لأن يبين الإمام الصادق فى هذا الحديث الوظيفه قبل ورود الشرع.

وإذا بطل كل هذه الشقوق المبيته على كون الورد بمعنى الصدور، تعين كونه بمعنى الوصول إذ لا احتمال ثالث.

هذا مضافاً إلى:

١. إن «الورد» من المفاهيم المتعديه، والنسبه بين الوارد والمورود هى الإضافه، فالمورود هو «المكلف» والوارد هو «الحكم». فيكون معنى الحديث: كل شئ " مطلق حتى يرد عليك فيه نهى، وليس معناه إلا «الوصول».

٢. إن «الورد» بمعنى الصدور غير موجود فى اللغه والعرف.

فالحق مع الشيخ فى أن المراد هو «الوصول».

ص: ١٨٢

مناقشته

أقول:

أولاً: إنّ البحث عن الإباحة واللاّـحرجية العقلية، إنّ كان عن حكم العقل بغضّ النظر عن الشرع _ كما يبحث عن حكم العقل في مجهول الحكم ومقتضى الأصل العقلي فيه بقطع النظر عن الدليل النقلى _ فإنّه لا لغويّه في البيان.

نعم، لو كان البحث حول حكم العقل قبل الشرع بالقبليّه الزمانيّه، لم يكن للبيان أثر، لكن البحث ليس في ذلك.

وثانياً: إنّ دعوى استقلال عقل كلّ عاقل بالإباحة. مندفعه، لأنّ الأقوال في تلك المسأله مختلفه.

فظهر إلى الآن أنّ الحديث ناظر _ كما ذكر الميرزا(1) _ إلى الإباحة العقلية بقطع النظر عن البيان الشرعى.

وأما ما ذكره، من نفي الإباحة مطلقاً.

ففيه: أنه منقوض بالأحكام الإلزامية التدريجيّه، كمسأله حرمة الخمر، فقبل النهى الإلزامى يستحيل وجود الإباحة الظاهريّه، بل هى واقعيّه، وليس منشأ الإباحة الواقعيّه منحصرًا باللاّـاقتضائيّه، بل يمكن أنّ يكون التراحم بين مصلحه التدرّج والتسهيل والمفاسد الواقعيّه منشأً لتأخير بيان الحكم التحريمى، فيكون معنى الحديث: كلّ شئٍ لم يصدر فيه نهى فهو مطلق واقعا.

ص: ١٨٣

فيصح أن يكون الورد بمعنى الصدور.

ثم إن «الورود» يستعمل على أنحاء، فتارةً: يتعدى بنفسه، كما في ورد الماء. وأخرى: بـ«على» كقولك: ورد عليّ. وثالثه بـ«في» مثل: ورد في البلد.

والتضائف متقوم بالطرفين، ولكن لا يقتضى أن يكون حرف التعدية «على» فقط، فلا حاجة برهانا إلى وجود «مورود عليه» زائدا على مدخول «في» كما جاء الحديث كذلك.

فإن قيل: كل حكم فهو يحتاج إلى الموضوع والمورد، مثل حرمة الشرب، فمورده هو الشرب وموضوعه المكلف.

قلت: هذا لا ربط له بالتضائف، مع أن الحكم يتوقف على الموضوع ولا يتوقف تحققه على الوصول.

هذا، وفي الأماليلشيخ مسندا: والأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر ونهى. (1)

وهذه الرواية ظاهره في أن المراد هو الوصول، فتدلّ على البراءة في الشبهتين التحريمية والوجوبية.

لكنّ سندها غير تام.

كما أن روايه الفقيه مرسله.

ص: ١٨٤

١-١. أمالى الشيخ: ٦٦٩.

تتمه

إنَّ حقيقه قاعده الملازمه عبارته عن كشف الملا-ك، بحيث يحرز المقتضى وفقد المانع، فإذا أُحرز أصل وجود المصلحه والإقتضاء، وأُحرز تماميّه الإقتضاء، وأُحرز عدم المانع، فإنه ينكشف الملا-ك للحكم الشرعي، ويستحيل _ بمقتضى تبعيّه الأحكام للملاكات _ تخلف الحكم عن الملا-ك.

هذا معنى قاعده الملازمه، وعليه، فلو أُحرز المقتضى ولم يحرز عدم المانع بل أُحتمل المفسده المزاحمه، لم يكن للقاعده موضوع.

وبما ذكرنا يظهر عدم ورود إشكال المحقق العراقي(1) _ القائل بكون «الورود» بمعنى «الصِّدور» _ على قول المحقق الإصفهاني بأنه توضيح للواضحات، بأنَّ هذا البيان لدفع قاعده الملازمه، فليس بتوضيح للواضحات.

ووجه عدم الورد هو: إنه إذا لم يحرز عدم المانع لم يكن للقاعده موضوع، وإنَّ أُحرز، فالملا-ك تام والحكم مترتب، فلا معنى لدفع القاعده حينئذٍ.

هذا تمام الكلام في أخبار البراءه.

ص: ١٨٥

إشاره

الإجماع على البراءة

لقد ادعى الإجماع على البراءة، كما ادعى الإجماع المحصل القولى على البراءة فى الشبهات التى لم يتعين فيها الحكم بالعنوان الأولى، وادعى المنقول منه على البراءة فى تلك الشبهات. كما ادعى الإجماع العملى وسيره المسلمين، ومن أهل الشرائع كاه بل من جميع العقلاء.

فالإجماع المدعى فى المسأله تقريبات سنه، ذكرها الشيخ (1).

كلام الشيخ

أما الإجماع على الكبرى، فقد ذكر الشيخ سقوطه بأخبار الإحتياط، لأن وزان هذا الإجماع وزان البراءة العقلية، فتتقدم عليه أخبار الإحتياط بالورود.

وظاهر الشيخ: تمامية هذا الإجماع إقتضاءً.

ص: ١٨٧

وفيه نظر، لأن قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١) إرشاد إلى قبح العقاب بلا بيان، فليست بدليل شرعي حتى يرد عليها أخبار الإحتياط، وليس الإجماع بأهم من الآيه. لكن الإشكال هو كونه مدرّكيا، ومستنده قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهى وارده على أخبار الإحتياط.

وأما الإجماع القولى المحصّل الذى يريد الشيخ تحصيله من كلمات الأعلام من المحدثين والمجتهدين على حكم الواقعه بالعنوان الأوّل، فإنه إن تمّ يكون معارضا لأخبار الإحتياط لا- مورودا. وقد أورد الشيخ كلام الكلينى والصّيدوق، وذكر أن المستفاد منهما أن ذلك اعتقاد الطائفه، ولا أقل من دلاله قول الصّدوق «إعتقادنا» على كونه اعتقاده واعتقاد مشايخه المحدثين.

ونقل أيضا كلمات المجتهدين: السيدين والمفيد والشيخ.

نعم، الأخباريون المتأخرون كصاحبى الحدائق والوسائل مخالفون، لكن العبره بالمتقدّمين.

النّظر فى كلمات المتقدّمين

أقول:

قال الشيخ الكلينى رحمه الله فى ديباجه الكافى: بأنّ من قال بعدم التوقف فى الخبرين المتعارضين مع وجود النصّ على التوقف، فهو قائل بعدمه فيما لا نصّ فيه على التوقف.

ص: ١٨٨

وفى دلاله هذا الكلام على الإجماع تأمل، لوجود الدليل فى باب التعارض على التخيير بين الخيرين، فلا توقف. لكن إذا لم يكن عندنا نص فى موردٍ _ كما فى الشبهات الحكميّه _ فما هو الدليل على عدم وجوب الإحتياط؟ وكيف ينسب هذا إلى الكليني؟ وأما كلام الصّيدوق، فظاهر قوله «إعتقادنا» هو عقيدته الطائفه، لكنّ يمكن أن يكون المستند ما رواه هو من حديث: كلّ شىء مطلق...

فهذا ما يتعلّق بإجماع المحدّثين.

وأما المجتهدون، فالسيّدان على القول بالإباحه العقليّه، إلّا أنه لا يستفاد من كلامهما الرأى فى النسبه بين هذه الإباحه والأدله الشرعيّه القائمه على الإحتياط، وبحثنا فى الإباحه والبراءه الشرعيّه. أللهم إلّا أن يقولوا بالبراءه الشرعيّه حيث لا إباحه عقليّه، وهذا إجماع تقديرى وهو ليس بحجّه.

وأما شيخ الطائفه، فقد نقل فى العده (١) أدلّه البراءه أوّلاً ثم أشكل عليها بأنها أدلّه سمعيّه، ونحن بالنظر إليها نقول بالإباحه، إلّا أن البحث فى الدليل العقلى، لكنه يتميّك للإباحه بالأدله السمعيه المشار إليها. فلا نعلم ما هو دليله على الإباحه، وبحثنا فى الإباحه هو من حيث كونها أصلاً لا من حيث كونها دليلاً، وكلّ دليل أفاد الحليّه مثل «أجلّ لكم الطيبات» (٢) فتلك حليّه واقعيّه لا ظاهريّه.

وهذا تمام الكلام فى الإجماع.

ص: ١٨٩

١-١. العده فى أصول الفقه ٢ / ٧٥٠.

٢-٢. سوره المائده، الآيه: ٥.

إشاره

الدليل العقلي على البراءة

وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ولا يخفى أن هذا البحث إنما يطرح بعد التنزّل عمّا تقدّم من الأدلّة الشرعيّه على البراءة، أو على فرض عدم تماميّته شيءٌ من ذلك، وإلا فلا موضوع للبراءة العقليّه بعد جعل الشّارع البراءة بعنوان الحكم الظاهري في ظرف الجهل بالحكم الواقعي. وكذا لو تمت أدلّة وجوب الإحتياط في الشبهه، فإنه لاموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

كلماتهم في أساس قاعده قبح العقاب بلا بيان

كلماتهم في أساس هذه القاعده

وقد تسالم الأكابر على هذه القاعده، واختلفت كلماتهم في الأساس لها:

رأى الشيخ

قال الشيخ (1): العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، والعقلاء يحكمون.

فهى قاعده عقليّه وعقلائيّه.

ص: ١٩١

وقال صاحب الكفايه: فإنه قد استقلّ بقبح العقوبه والمؤاخذة على مخالفه التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجّةً عليه، فإنّهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان. (١)

فأرجع القاعده إلى الوجدان.

رأى المحقق النائيني

وقال الميرزا: وأمّا العقل، فحكمه بالبراءة ممّا لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهه واليأس عن الظفر به في مظانّ وجوده، ولا يكفى في صحّحه المؤاخذة واستحقاق العقوبه مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله الى المكلف، فإن وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادته العبد ما لم يصل إليه و يكون له وجود علمي. فتوهم: أن البيان في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، هو البيان الواقعي سواء وصل إلى العبد أو لم يصل. فاسد. فإن العقل _ وإن استقلّ بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعي _ إلا أنّ استقلاله بذلك لمكان أن مبادئ الإراده الامرّيّه بعد لم تتم، فلا إرادته في الواقع، و مع عدم الإراده لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعاً،

ص: ١٩٢

بخلاف البيان غير الواصل، فإنه وإن لم يحصل مراد المولى وفات مطلوبه واقعاً، إلا أن فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إمّا أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوف مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادةً، وإما أن يكون لبعض الأسباب التي توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف. وعلى كلّ تقدير، لا يستند الفوات إلى العبد، فلأجل ذلك يستقلّ العبد بقبح مؤاخذته. فمناطق حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعي غير مناطق حكمه بقبح العقاب من غير بيانٍ واصل إلى المكلف.

هذا ما أفاده في دوره الأولى. (١)

وقال في دوره الثانيه:

إنّ حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، إنما هو لأجل أنّ الأحكام الواقعيه _ بعد وضوح أنها لا تكون محرّكه للعبد إلاّ بالإراداه _ لا يعقل محرّكتها إلاّ بعد الوصول، ضروره عدم إمكان الإنبعاث إلاّ عن البعث بوجوده العلمى دون الخارجى، فكما أنّ الأسد الخارجى لا يوجب التحرّز والفرار عنه إلاّ بعد محرزيه وجوده، فكذلك الحرمة المجعوله من الشّارع لا يترتب عليها الإنزجار إلاّ _ بعد وصولها، وقبله لا _ اقتضاء لها للمحرّكيه أبداً، وإنما تتمّ محرّكتها بالإراداه و فى فرض الإنقياد بالوصول و إحرازها.

ص: ١٩٣

وأما الحكم المحتمل، فهو بنفسه غير قابل للمحركية أيضاً، لتساوى احتمال الوجود مع احتمال عدمه. نعم، يصحّ كونه محرّكاً بضميمه خارجيه مثل كون العبد في مقام الاحتياط و نحو ذلك. وإذا كان الحكم بوجوده الواقعي غير قابل للمحركية أصلاً، و وجوده الإحتمالي غير قابلٍ لها بنفسه، فالعقاب على مخالفته عند عدم وصوله عقاب على مخالفه حكم لا اقتضاء له للمحركية، ولا ريب في قبح ذلك، كما يظهر ذلك بأدنى تأمل في أحوال العبيد مع مواليتهم العرفيه. (١)

رأى المحقق الإصفهاني

رأى المحقق الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني: (٢)

نحن وإن ذكرنا مراراً أن مدار الإطاعة والعصيان على الحكم الحقيقي، وأن الحكم الحقيقي متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقوليته تأثير الإنشاء الواقعي في انقداح الداعي، وحينئذٍ، فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفه للتكليف الحقيقي فلا عقاب، فإنه على مخالفه التكليف الحقيقي، إلا أنّ عدم العقاب لعدم التكليف أمر، و عدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، و ما هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان هو الثاني دون الأول.

ص: ١٩٤

١-١. أجد التقريرات ٣/٣٢٣ _ ٣٢٤.

٢-٢. نهاية الدرايه ٤/٨٣ _ ٨٤.

أقول:

بل إنّ التقوّم المذكور غير تام، لأنّ الوصول متعلّق بالتكليف لا أن التكليف متقوّم بالوصول. و بعبارة اخرى: لا يعقل الإنكشاف بلا منكشف، فالواصل هو التكليف، أى يتحقق ثم يصل أو لا يصل.

قال رحمه الله:

فالأولى تقريب القاعده بوجه عام مناسب للمقام.

فنقول: فى توضيح المقام: إن هذا الحكم العقلى حكم عقلى عملى بملاك التحسين والتقيح العقليين، وقد بينا فى مباحث القطع والظن مراراً أن مثله مأخوذ من الأحكام العقلانيه التى حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهى المسماة بالقضايا المشهوره المعدوده فى الصناعات الخمس من علم الميزان.

ومن الواضح أن حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقلانيه العمليّه، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلى أن مخالفه ما قامت عليه الحجّه خروج عن زى الرقيه ورسم العبوديه، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحق منه الذم والعقاب.

كما أن مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زى الرقيه أن لا يخالف العبد مولاه فى الواقع وفى نفس الأمر، فليس مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه خروجاً عن زى الرقيه حتى يكون ظلماً.

ص: ١٩٥

وحيثُذ، فالعقوبه عليه ظلم من المولى على عبده؛ إذ الذم على ما لا يذم عليه، والعقوبه على ما لا يوجب العقوبه عدوان محض وإيذاء بحت بلا موجب عقلائي، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدى إلى فساد النوع واختلال النظام، وهو قبيح من كل أحد بالإضافة إلى كل أحد ولو من المولى إلى عبده.

لكن لا- يخفى أن المهم هو دفع إستحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلاً- ما لم تقم عليه حجه منجزه لها، و حيث أنّ موضوع الإستحقاق بالأ-خره هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا- استحقاق قطعاً، و ضمّ قبح العقاب إلى المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا وإن كان صحيحاً فى نفسه.

رأى المحقق الخوئى

رأى المحقق الخوئى

وجاء فى مصباح الاصول فى مقام الإستدلال للقاعده:

لاينبغى الشك فى تماميه قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين والتقييح العقلين كما عليه العدليه والمعتزله، فإنه من الواضح أنّ الإنبعاث نحو عملٍ أو الإنزجار عنه إنما هو من آثار التكليف الواصل، و ما يكون محرّكاً للعبد نحو عملٍ أو زاجراً له عنه إنما هو العلم بالتكليف لا- وجوده الواقعي، فإذا لم يكن التكليف واصلاً إلى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً، إذ فوت غرض المولى ليس مستنداً إلى تقصيرٍ من العبد، بل إلى عدم تماميه البيان من قبل المولى. فنفس قاعده قبح العقاب بلا بيان تامّه بلا شبهه وإشكال، ومسلّمه عند الأصولى والأخبارى.(1)

ص: ١٩٦

خلاصه ما استدَلّ به للقاعده

و يتخلّص كلام الأعظم في ثبوت قاعده قبح العقاب بلا بيان في وجوه:

الأول: الإحاله إلى الوجدان.

والثاني: إنه يقبح العقاب مع عدم البيان الواصل، لأنّ فوات غرض المولى في هذه الحاله غير مستندٍ إلى المكلف المفروض فحصره عن الدليل على الحكم ويأسه عن العثور عليه، بل هو مستندٌ إمّا إلى المولى أو إلى الظالمين الذين أخفوا الأحكام.

والثالث: إنه مع عدم الوصول لا مقتضى لتحريك العبد نحو العمل أو الترك.

والرابع: إنّ العقاب بلا- بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّبه على المكلف، حتى تكون مخالفته خروجاً عن زى العبوديّة فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلم من المولى و هو قبيح.

مناقشه السيّد الاستاذ

وقد ناقش السيّد الأستاذ الوجوه المذكوره في منتقى الاصول،(1) وفي الدوره التي حضرناها، وانتهى إلى القول بأنّ لا أساس لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وقد قدّم لذلك مقدّمه مفيده و خلاصتها:

أنّ هنا مسلكين، أحدهما: أنه لا حكم للعقل بالحسن و القبح بل هو مدرك،

ص: ١٩٧

والحكم بالحسن والقبح حكم عقلاني من أجل حفظ النظام. والآخر: إن العقل يحكم بالحسن والقبح، بمعنى أنه يحكم بحسن ما هو ملائم للقوة العاقلة وقبح ما هو منافر لها _ كما هو الحال بالنسبة إلى الحواس الخمس _ سواء كان هناك نظامٌ أو لا.

قال: ويقع البحث حينئذٍ في حكم العقل أو العقلاء _ على المسلكين _ تارة: بين الموالى و العبيد العرفية. واخرى: بين المولى الحقيقي والمكلفين. وفي الثانية: تارة: في عالم الدنيا، واخرى: في العالم الأخرى.

فذكر أنّ القاعده محكمه بين المولى والعبد العرفى فى مورد غفله العبد.

وأما بين المولى الحقيقى والمكلف فى دار الدنيا، فهذا خارج عن البحث.

إنما الكلام فى صحه مؤاخذه المولى الحقيقى العبد المكلف فى عالم الآخره مع عدم البيان على التكليف. وقد أفاد هنا أن العذاب الأخرى ليس من باب التشقى _ كما قد يقع بين المولى والعبد العرفى فى دار الدنيا _ و ليس من باب التأديب، إذ لا تأديب فى عالم الآخره، و أنه قد اختلف الناس فى العقاب _ و كذا الثواب _ فى الآخره على أربعة آراء:

الأول: أنه من باب تجسم الأعمال.

والثانى: أنه من قبيل الأثر الوضعى.

والثالث: أنه من أجل التهذيب والوصول إلى الكمال.

والرابع: أنه وفاء بالوعد.

ص: ١٩٨

فعلى القولين الأوّل والثانى، لا- يوجد هناك فعل حتى يتّصف بالحسن أو القبح، فلا مجال لحكم العقل. و على الثالث، فإننا لا ندرى هل الفعل الصّادر قبيح فيلزم تهذيب النفس منه أو ليس بقبيح.

فالعمده هو الرأى الرابع الذى عليه المتشرّعه، فهل لو عاقب البارى تعالى العبد على التكليف المحتمل ورتّب الأثر على وعيده، يكون ظلماً؟

أمّا الوجدان، فأوّل الكلام.

وأما أنّ التكليف غير واصلٍ، فليس العقاب على عدم الوصول حتى يقال بأنه عقاب على أمرٍ خارج عن اختيار المكلف، بل هو على مخالفه التكليف المحتمل، والمخالفه فعل اختياري له. وأمّا أنّ اختفاء الأحكام مستند إلى فعل الظالمين، فهذا لا ربط له بالبحث.

وأما أنه مع عدم الوصول لا مقتضى لتحريك العبد، فإن كان المراد من ذلك تقوّم فعلية التكليف بالوصول _ كما عليه المحقق الإصفهاني _ فالمفروض أنه خلاف مبناه. وإن كان المراد أن الوجود العلمى هو المحرّك، فهذا هو أوّل الكلام.

وأما أنّ العقاب بلا بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّه على المكلف حتى تكون مخالفته خروجاً عن زىّ العبوديه فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلّم من المولى، وهو قبيح، ففيه:

أوّلاً: إنه لا يتمشى على مسلك قائله _ وهو المحقق الإصفهاني _ من أن مبنى الحسن والقبح هو بناء العقلاء حفظاً للنظام، لأن ذلك يتعلّق بعالم الدنيا، وكلامنا فى العقاب فى النشأ الأخرويه.

وثانياً: إن مورد الكلام ما إذا احتمل المكلف التكليف فخالف. وكون العقوبه في هذه الحاله ظلماً _ و خاصه في الامور المهمه _ أول الكلام.

أقول:

وهكذا ناقش رحمه الله الوجوه التي أقامها المحققون لإثبات قاعده قبح العقاب بلا بيان، و قال بالتالي: إنا لا نفهم هذه القاعده المشهوره حسب تعبيره... و لم نجد في كلامه دليلاً على جواز عقاب المولى الحقيقي للعبد على التكليف المحتمل... اللهم إلا أنه مالك له، و للمالك أن يتصرف في مملوكه كيفما شاء، ولا حق للعبد على مولاه أصلاً، بل عليه يطيعه حتى في تكاليفه المحتمله.

رأى السيد الصدر

وهذا ما عبّر عنه السيد الشهيد الصّيدر بقانون حقّ الطاعة، قال: لأن المولويّه عباره عن حقّ الطاعة، و حقّ الطاعة يدركه العقل بملاك في الملاكات، كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقيه أو المالكيه، ولكنّ حقّ الطاعة له مراتب، وكلّما كان الملاك أكد كان حقّ الطاعة أوسع... و مرجع البحث في قاعده قبح العقاب بلا- بيان إلى البحث عن أن مولويّه المولى هل تشمل التكاليف المحتمله أم لا، ولاشك أنه في التكاليف العقلانيه عادةً تكون المولويّه ضيقه و محدوده بموارد العلم بالتكليف. وأمّا في المولى الحقيقي، فسعه المولويّه وضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل العملي تجاه الخالق سبحانه، و مضموني أنه بعد الإلتفات إلى ما بيناه لا يبقى

ص: ٢٠٠

من لا يقول بسعه مولويّه المولى الحقيقى بنحوٍ تشمل حتى التكليف الموهوم، و من هنا نحن لا نرى جريان البراءه العقلية. (1)

أقول:

ولكن بين الكلامين تفاوتٌ كبير من جهةٍ أُخرى، وذلك أن السيد الاستاذ حاول دفع شبهه صدور الظلم من المولى الحقيقى فى عقابه للبعد على مخالفه التكليف المشكوك فيه، والشهيد الصّيدى يحاول توسعه دائره مولويّه المولى الحقيقى لتشمل حتى التكليف الموهوم، و حينئذٍ يتوجّه إليه السّؤال عن أنه هل يلتزم بصحّه مؤاخذه المولى الحقيقى العبد على التكليف الموهوم وأنه لا يكون ظالماً بذلك؟

النظر فى كلام السيد الاستاذ والسيد الصدر

لا يخفى إن مورد الكلام:

١. العبد المكلف العادى، لا- مثل الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام الذى قال: إلهى ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً فى جنتك بل وجدتك أهلاً للعباده فعبدتك.

٢. العبد المكلف الذى هو بصدد القيام بوظيفه العبودية، لا العبد الذى يقصّر فى الوظيفه ولا يهتم إلا بالأحكام الواصله إليه بلا تحمّل مشقّه.

٣. العبد المكلف الذى فحص عن حكم المولى حتى حصل له الإطمينان بعدمه، و لم يكن فوت غرض المولى من الحكم مستنداً إليه.

ص: ٢٠١

إن من أغراض المولى ما لا- يرضى بفواته حتى في صورته الجهل، وحتى بعد الفحص واليأس، وحينئذٍ، لا مناص من أن يجعل المولى الإحتياط لكي تحفظ أغراضه، وأمّا حيث لم يجعل الإحتياط ينكشف عدم وصول غرضه إلى ذلك الحدّ من الفعلية، وإنما يريد تحقّقه في صورته العثور على حكمه بالفحص.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى يبيّن أحكامه ويوصلها إلى المكلف بالطرق المتعارفه، ووظيفته العبد أن يفحص عنها حتى العلم أو الإطمينان بالعدم _ فلا يكفي الظن بعدم الحكم، لأنه ليس بحجّه شرعا وعقلاء _ فإذا حصل له العلم أو الإطمينان بعدم البيان القابل للوصول، لم يكن للمولى أن يعاقبه، لعدم استناد فوت الغرض إليه، لأنّ المفروض أداءه حق المولى بالفحص عن حكمه وبيانه القابل للوصول إليه وعدم عثوره عليه، ففي هذه الحالة، يعدّ العقل العبد ويقول بأنّ احتمال ثبوت حق الطّاعة في هذه الحالة ليس بيانا ليكون رافعا لموضوع القاعده.

هذا كلّ، مضافا إلى السّيره العقلانيه والإرتكاز العقلاني على معذوريّه العبد في ما إذا فحص عن الحكم واطمأنّ بعدم تكليف المولى. ومن الواضح أن التكاليف الشرعيه ملقاه إلى الناس على طبق سيرتهم فيما بينهم، ولو كان الإحتمال بوحده منجزا للزم على الشّارع الرّدع عن هذه السّيره، حتّى لا يطبقها المكلفون بحسب ارتكازهم تجاه الأحكام المولويه الشرعيه.

فالحق: تماميه قاعده قبح العقاب بلا بيان وفاقا لشيخنا الاستاذ دام بقاه.

ووقع الكلام حول النسبه بين قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وقاعده «وجوب دفع الضرر المحتمل»

كلام المحقق الخراساني

فقال صاحب الكفايه: (١)

إن كان المراد من «الضرر» هو «العقاب»، فإما العقل مستقلاً بقبح العقاب، وإما لا، فعلى الأول: لا موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر تكويناً.

ولا يخفى أنه قال هنا بالورود، وهو مسامحه، لأن انتفاء الموضوع في الورد يكون تعديداً لا تكويناً، وهو هنا تكويني يقينا. والأمر سهل.

وعلى الثاني، قال: لا حاجه إلى قاعده وجوب دفع الضرر، إذ يتحقق الإستحقاق في صورته المصادفه.

يعنى: يكفى في هذه الحاله انتفاء موضوع القاعده وهو «العقاب المحتمل» ولا حاجه إلى محمولها وهو «الوجوب».

فظهر أنّ احتمال العقاب لا- يبقى مع قبح العقاب بلا- بيان. أى: ينتفى المحمول وهو «الوجوب» بانتفاء الموضوع وهو «احتمال العقاب»، ولا يمكن أن تكون قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل «بيانا»، لأن احتمال العقاب متأخر رتبةً

ص: ٢٠٣

عن «البيان»، فلا يمكن أن تكون قاعده «وجوب دفع الضرر» بيانا، لتوقفها على البيانيه، والبيانيه متوقفه على مجئ "المحمول" _ وهو «الوجوب» _ على الموضوع، وهو «احتمال العقاب». فيلزم الدور.

محتملات الوجوب

وتفصيل الكلام فى هذا المقام يتم بالنظر فى محتملات «الوجوب» فى هذه القاعده، فنقول:

إن هذا الوجوب إما شرعى وإما عقلى.

لكنه ليس بشرعى، فلا هو حكم شرعى ظاهرى، ولا غيرى، ولا نفسى، حتى يكون موردا لقاعده الملازمه.

وليس هو حكما عقليا نفسيا، ولا غيريا.

ولا يعقل أن يكون حكما عقليا طريقيا، لأن الحكم الطريقي يترتب عليه استحقاق العقاب، والاستحقاق لا يفيد القطع بالعقاب بل يفيد احتمالاه، لأنّ العفو والشّفاعه محتملان كذلك، بل القطع باستحقاق العقاب يوجب احتمال العقاب، وهذا القطع يحصل إن كان الوجوب طريقيا، أى كان بداعى تنجيز الواقع.

فظهر أن احتمال العقاب متأخر عن الوجوب الطريقي، لكن موضوع القاعده هو احتمال العقاب، فلو كان حكما عقليا طريقيا لزم الدور، لأن احتمال العقاب موضوع وجوب الدفع، فلو لا الإحتمال فلا وجوب. هذا من جهه. ومن

جبهه اخرى: لا يبد من تحقق الوجوب حتى يتم الاحتمال، لأن الوجوب يفيد القطع باستحقاق العقاب فاحتماله، فتوقف الاحتمال على الوجوب والوجوب على الاحتمال. وهذا دور.

هل هو حكم عقلي إرشادي؟

قال الشيخ وصاحب الكفايه (1): نعم.

وقال المحقق الإصفهاني (2): لا، لأن الإرشاديّه تقابل المولويّه، وكلاهما من شئون الأمر، ولا يعقل الأمر للقوّه العاقله، لأن شأن القوّه العاقله هو الإدراك، فلا أمر ولا بعث للعقل، فلا إرشاديّه.

ويمكن الجواب: بأن الإرشاديّه من شئون الإخبار والإنشاء معا على السواء، وليست من شئون الأمر فقط، فلو أخبر الطبيب حقيقه بأن الدواء الفلاني نافع للداء الفلاني، أتصف كلامه بالإرشاديه مع كونه إخبارا، فالعقل له الإرشاديّه وإن لم يكن له إلا الإدراك، فله الإرشاد وإن لم يكن له المولويّه، ولا- برهان على عدم اتصاف إدراكاته بالإرشاديّه، والإرشاد يكون بالداعى، وهو تارة الإنشاء، واخرى الإخبار، وفي الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله: «استرشدوا العقل ترشدوا» (3).

فالعقل مرشد، وما ذكره مندفع.

ص: ٢٠٥

١-١. فرائد الاصول: ٢١٤، كفايه الاصول: ٣٤٣.

٢-٢. نهايه الدرايه ٩٠ / ٤.

٣-٣. كنز الفوائد ٣١ / ٢، بحار الأنوار ٩٦ / ١.

إلاّ أنّ الحكم الإرشادي للعقل _ الذى هو عبارته عن وجوب دفع العقاب المحتمل _ ليس بياناً، لأنّه فى موضوع العقاب المحتمل، فلا يمكنه أنّ يحقّق احتمال العقاب وإلاّ يلزم الدور المذكور سابقاً، فإحتمال الإرشاديه ساقط.

ويبقى احتمالان:

أحدهما: أنّ يكون حكماً عقلياً بملاك الحسن والقبح العقليين.

والثانى: أنّ يكون حكماً فطرياً جبلياً.

رأى المحقق الإصفهاني

وأنكر الإصفهاني (١) الأول: بأنّ العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم، وإليهما تنتهى الأحكام العقليه فى باب الحسن والقبح، والحكمان المذكوران ناشئان من تطابق آراء العقلاء حفظاً للنظام، وعلى هذا الأساس، فلا يمكن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل حكماً عقلياً، لأنّ العقلاء يمدحون ويذمّون والشّارع يعاقب ويثيب، والإقدام على الأمر الممدوح عليه ليس مورداً للمدح، وعلى المذموم عليه ليس مورداً للذم، والإقدام على الأمر المثاب عليه يقينا ليس عليه ثواب، كما أنّ الإقدام على الأمر المعاقب عليه يقينا ليس بموردٍ للعقاب، فضلاً عن محتمل الثواب والعقاب، وذلك، لعدم القبح فى هذا الإقدام أو عدم الحسن فيه، بل الحسن هو العدل والقبيح هو الظلم.

ص: ٢٠٦

فتلخص: أن الإقدام على المحتمل ليس مورداً لحكم العقل.

هذا أولاً.

وثانياً: الحكم العقلي بالحسن والقبح بملاك حفظ النظام، وأما العقاب، فأمر يرتبط بعالم الآخرة، فموضوع قاعده احتمال العقاب هو العقاب الأخرى، وحكم العقل بالحسن والقبح هو بملاك حفظ النظام العام الدنيوي. إذن، لا يلزم اختلال النظام من الإقدام على القبح حتى يكون دفع الإقدام حسناً.

أقول:

أما ما ذكره في الوجه الثاني من أن الحكم بحسن العدل وقبح الظلم من الاعتبارات العقلية من أجل حفظ النظام.

ففيه: إن الأمر ليس كذلك، بل إن العقل يدرك الحسن والقبح المذكورين، سواء كان هناك نظام أو لا. لكن هذا الإشكال مبنائي.

وأما ما ذكره أولاً فمتمين.

ويبقى قوله:

وليس وجوب دفع الضرر المحتمل عند العقلاء من قبيل التزامهم بالعمل بخبر الثقة والبيّنة والأخذ بالظاهر ونحو ذلك من البناءات العقلية التي أمضاها الشارع، لأنّ البناءات العقلية مترتبة على مصالح نوعيّة علاوةً على مصلحة الواقع، وليس وراء الثواب أو العقاب الواقعي مصلحة نوعيّة توجب بناء العقلاء على الإلتزام بدفع العقاب المحتمل.

ص: ٢٠٧

وفيه نظر:

لأنه يستلزم القول باستحقاق العقاب لمن تخلف عن العمل بخبر الثقة فيما إذا طابق الواقع، لتحقق مفسده الواقع وفوت المصلحه النوعيه الموجه لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة. وهذا المحقق لا يلتزم بتعدد العقاب. كما أنه إن لم يطابق الخبر الواقع، كان لازم ما ذكره استحقاق العقاب أيضاً، لفوت المصلحه النوعيه. وهو لا يلتزم بذلك أيضاً.

هذا كله إن كان «الضرر» بمعنى «العقاب».

إن كان الضرر بالمعنى المادى

إن كان «الضرر» بالمعنى المادى

وإن كان المراد من «الضرر» هو المعنى المعروف.

فهل تكون قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا، فتكون مانعه عن قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

إن كان المراد من الضرر هو الأعم من الضرر المادى _ النقص فى البدن والمال والعرض _ ومن الضرر المعنوى، كان «الضرر» متحدًا مصداقًا مع «المفسده». وإن كان الضرر خصوص الضرر المادى، كانت النسبه بينه وبين المفسده العموم والخصوص من وجه، لأنّ دفع الزكاه مثلاً ضرر _ بناءً على القول بخروج النصاب عن الملك. وأما بناءً على أن المكلف لا يملك النصاب من الأول، فلا يصدق عنوان الضرر _ لكن ليس فيه مفسده بل مصلحه،

ص: ٢٠٨

والمال المغصوب ليس ضرراً بل نفع لكن فيه مفسده، وقد يجتمع الأمران كما في شرب المسكر.

وبعد: فإنه لا بد:

من تماميه الصغرى، وهى الضرر.

ومن تماميه الكبرى، وهى كون وجوب الدفع لا بالفطره بل بحكم العقل.

أما من ناحيه الصغرى، فإنه لا ضرر فى الشبهات الوجوبيه، وكذا فى أكثر الشبهات التحريميه، وإن كانت المفسده موجوده فيها. نعم، قد يوجد الضرر كما فى الإضرار بالنفس بناءً على حرمة. هذا أولاً.

وثانياً: إنه مع احتمال الضرر تعود الشبهه موضوعيه، إذ ليس الضرر من الأحكام بل هو من الامور الخارجيه، والبراءه جاريه فى الشبهه الموضوعيه بالإتفاق. نعم، الإتفاق هو فى الشبهه الموضوعيه التى ليس على الشارع بيانها بل المرجع فيها العرف، وأما التى يكون المرجع فيها هو الشارع كالطهاره والنجاسه على مسلك الشيخ والموضوعات المستنبطه، فلا تجرى فيها البراءه.

وعليه، ففى الضرر الذى لا يكون المرجع فيه هو الشارع، تجرى البراءه، وفى قسم من الضرر المخفى علينا _ مثل الجهل بضرر لحم الحيوان الكذائى الذى منع الشارع من أكله _ يكون المرجع هو الشارع ولا تجرى البراءه.

فالحق هو التفصيل، وأنه ليس المرجع هو الشارع مطلقاً، كما قال به بعضهم (1) مستشكلاً على صاحب الكفايه.

ص: ٢٠٩

هذا كله في الصغرى.

وأما في الكبرى، فيقع الكلام في الدليل على وجوب دفع الضرر المحتمل _ بالمعنى المذكور _ حتى يكون بيانا؟

إن الحكم العقلي تارة: يكون بصورة درك الملا-ك، وحينئذٍ يستكشف منه الحكم الشرعي. واخرى: يكون بصورة درك الحسن والقبح. وهذا تارة: يكون في طول الحكم الشرعي، مثل دركه حسن طاعه المولى وقبح معصيته، سواء انطبق عنوان العدل على الطاعة والظلم على المعصية أو لا، فحسن الطاعة يتفرع على وجود الحكم الشرعي من قبل أمرا أو نهيا. واخرى: ليس في طول الحكم الشرعي، مثل دركه حسن العدل وقبح الظلم، سواء كان هناك شرع أو لا.

والذى فى الطول لا يمكن أن يكون موردا لقاعده الملازمه، لبرهان اللغويّه وبرهان التسلسل.

والذى ليس فى الطول _ وهو ما كان من قبيل الحسن والقبح _ يمكن، إذ يمكن أن يكون للشارع حكم بعد درك العقل، لعدم اللغويّه، وذلك إن قلنا بأن العقل يدرك حسن العدل فقط، ولا حكم له باستحقاق العذاب على مخالفه العدل، وأن موضوع استحقاقه هو حكم الشرع. فالملازمه فى هذه الصوره تامه. كما أنّ لها مجالا على مبنى استحقاق العذاب بحكم العقل، لأن حكم الشارع هنا يؤثر بالنسبه إلى من ينبعث من حكمه ولا ينبعث من درك العقل للاستحقاق، فلا لغويّه.

لكن المبنى باطل.

ص: ٢١٠

وأما الحكم العقلي الكائن بصوره درك الملاكات، فمورد للقاعده كذلك، وللعقل أن يحيط بملا-ك من جميع الجهات فيحكم، فإن هذا ممكن وإن كان قليلاً.

فظهر أنّ الملازمه تكون في قسمين _ ولا- تكون في الحكم العقلي الذي في طول الحكم الشرعي _ ، والفرق بينهما هو: إن الذي بصوره درك الملاك يضم إليه قاعده «إن الأحكام الشرعيه أطفاف في الواجبات العقليه» وهو بمعنى أن الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات، ولا دخل ههنا للحسن والقبح، وإن كانت المفسده ملازمه للقبح والمصلحه ملازمه للحسن، لكن الملاك هو المصلحه أو المفسده غير المزاحمه، فالعقل يستكشف الحكم الشرعي بضميمه القاعده المذكوره.

وتلخص: إن وجوب دفع الضرر المحتمل ليس حكماً عقلياً في طول الحكم الشرعي، فهو مورد لقاعده الملازمه، بخلاف وجوب دفع العقاب المحتمل، فإنه في الطول ولا يكون مورداً للقاعده.

هل يجب دفع الضرر المادى؟

وهل الضرر، بمعنى النقص المادى يجب دفعه عقلاً؟

إن كان الضرر متداركاً أو مقدمه لحصول منفعه، فليس بموردٍ لحكم العقل، وإن كان للشرع هناك حكم فذاك أمر آخر.

وإن لم يكن متداركاً ولا مقدمه لمنفعه ولا يترتب عليه مفسده:

ص: ٢١١

فربما يقال: بكونه مورداً للحكم المذكور، لأنّ هذا الضّرر يقتضى القبح، فهو كالكذب، فإنه إذا خلا عن المصلحه كان قبيحاً، وإذا حكم العقل بذلك حكم الشرع باستحقاق العقاب.

لكنه مشكل، بل المساعدة على ما ذكر في الكذب _ بقطع النظر عن الحكم الشرعى _ مشكله أيضاً، إذ لا قبح عقلى فى كذبٍ لا يترتب عليه مفسده ولا مصلحه بحيث يستتبع حكماً شرعياً، والعقل يفرّق بين تضييع الإنسان لمالٍ يخصّه بلا مصلحه ومفسده وبين ضرب اليتيم تشفيئاً، ولا يجعل كليهما ظلماً، بل الثانى عنده ظلم دون الأوّل.

نعم، لا- مناص من تصديق حكم العقل فى كلّ موردٍ صدق فيه عنوان «الظلم بالنفس»، كما لو أوجد فى بدنه نقصاً غير قابلٍ للارتفاع، فإنه يحكم العقل فيه بالقبح، بل لا فرق بين النفس والغير، ويشهد بعدم الفرق قوله تعالى: «وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (١) ونحوه غيره. وهذا القبح العقلى ملازم لاستحقاق العقاب.

فالحق هو التفصيل بين القول بأنه قبيح لاقتضائه القبح كالكذب، وبين القول بعدم القبح فى الضّرر الدنيوى مطلقاً، وإنّما هو مجرد عمل سفهى لغو وقبيح عقلاً ولا يستلزم عقاباً.

هذا كلّه بالنسبه إلى الضّرر الدنيوى الواقعى.

ص: ٢١٢

وأما الضرر الدنيوي المحتمل، ففي حكم العقل بوجوب دفعه كلام. فأما الذي لا يحكم العقل بوجوب دفعه مع كونه واقعياً، فلا كلام في عدمه في محتمله، وأما الذي للعقل فيه حكم بوجوب الدفع، مثل الظلم الكبير بالنفس فإشكال:
من أنه يحتمل الضرر وترتب المفسده.

ومن أنه يحتمل أن تكون فيه مصلحة التوسعه والتسهيل من الشارع، فتكون تلك المصلحه مزاحمه للمفسده المحتمله.

ومثل هذا الضرر المحتمل المزاحم لا يكون موضوعاً لقاعده وجوب الدفع عقلاً، لأن موضوعها هو الضرر المحتمل بلا مزاحمه مصلحه محتمله. نعم، لا يبعد الحكم العقلي فيما إذا كان الضرر المحتمل كبيراً، مثل احتمال وقوع النفس في خطر الموت، وهل يكون الحكم العقلي حينئذٍ بياناً لتسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

إن حكم العقل في هكذا موردٍ أثره الوقوع في الخطر إذا خالف على تقدير المصادفه، ولكن لا يكون بياناً مستتبعا لاستحقاق العقاب حتى تسقط به القاعده.

ووجه عدم البيانيه هو: إن هذا الحكم العقلي لحفظ الإنسان من الوقوع في الدنيوي، فإذا خالف وقع فيه، ولا أثر أخروي لهذا الحكم إلا إذا صار مورد قاعده الملازمه، فيكون الأثر الأخروي للحكم الشرعي الملازم.

وذهب المحقق الإصفهاني(1) إلى عدم قبح الإضرار بالنفس، واستدلّ بوجهين:

الأول:

إنّ حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم إنما هو لأجل حفظ المصالح العامّة وتحصيلها لأجل حفظ النظام وحمل الناس على حفظ حقوق الآخرين. وأمّا الضّرر والنفع الشخصي فلا حاجة إلى الحسن والقبح بالإضافة إليهما، لوجود الداعي الجبلي للإنسان إلى جرّ النفع إلى نفسه ودفع الضّرر عنها، فلا موضوع للتحسين والتقييح من العقل مع وجود الداعي المذكور.

الثاني:

إنه لو كان الإضرار بالنفس من باب الظلم لكان القبح موجودا حتى مع ترتّب المنفعه والمصلحه كما هو الشأن في الإضرار بالغير، فإنه ظلم قبيح حتى مع ترتّب المنفعه. لكنّ الإضرار بالنفس ينتفى قبحه _ لو كان قبيحا _ في صورته ترتّب النفع عليه.

أقول:

إنّ الظلم هو التعدّي على الحق والتجاوز عن الحدّ، سواء كان على النفس أو الغير، إذ لا دخل للغير والنفس في مفهوم الظلم. وإنّ لنفس الإنسان وما يتعلّق به

ص: ٢١٤

حقًا على الإنسان، فإذا لم يؤدِّ الحقَّ كان ظلماً، ويشهد بذلك الكتاب والسنة والعقل واللغة والعرف.

فالظلم بالنسبة إلى النفس موجود.

فإن قيل: هو ظلم وليس قبيحاً.

قلنا: قبح الظلم ذاتي.

وأما قوله:

إن التحسين والتقيح العقليين يكونان في مورد عدم الدّاعي، وفي الإضرار بالنفس يوجد الدّاعي إلى الترك.

ففيه:

إنه لا- برهان على ذلك، بل من الناس من يوجد عندهم الدّاعي إلى الإنزجار عن الإضرار بالغير أكثر وأقوى من الإضرار بالنفس، فيلزم أن لا يوجد التحسين والتقيح العقليان بالنسبة إليهم في الإضرار بالغير، وكذا الأمر بالنسبة إلى الأفراد الذين يوجد عندهم الدّاعي إلى إيجاد المصلحه والمنفعه لغيرهم أكثر من أنفسهم... والإصْفهاني لا يلتزم بهذا.

وأما ما ذكره ثانياً من تبدل العنوان بترتب المنفعه.

ففيه: إن التصرف في مال الغير سلطنه على ذلك المال، وهو ظلم وإن ترتب على ذلك التصرف منفعه، ويشهد بذلك ارتفاع عنوان الظلم بمجرد الرضا والإذن

ص: ٢١٥

فى التصرف وإن لم تكن المصلحه، وبقاء عنوان الظلم مع عدم الإذن والرّضا وإن حصل النفع.
وأما بالنسبه إلى النفس، فبما أنه لا يحتاج إلى الإذن، فإنه بترتب المنفعه يتبدل العنوان ويخرج عن الظلميه.
وإن كان «الظلم» بمعنى «المفسده».

ففى المفسده القطعيه، لا ريب فى حكم العقل، لانطباق عنوان الظلم، والظلم قبيح. هذا من جهه.
ومن جهه اخرى: تكشف المفسده إنّا عن الحكم الشرعى بقانون الملازمه.

وفى المفسده المحتمله، يختصّ وجوب الدّفْع بالمحرّمات، وقاعده قبح العقاب بلا بيان جاريه فى الواجبات والمحرّمات، فالدليل
أخصّ من المدّعى، فلا تكون قاعده وجوب دفع الضّرر بيانا لقاعده قبح العقاب.

ولكنّ دعوى حكم العقل بوجوب دفع المفسده المحتمله مع وجود المصلحه المزاحمه، مشكله جدّا. نعم، لا مانع منها مع عدم
احتمال المصلحه المزاحمه، لكنّ إقامه البرهان العقلى على ذلك فى غايه الإشكال، لأن عنوان «الظلم» متقوم بالقصد والإلتفات،
فاحتمال الظلم محال، وكذا العدل. ولذا لا يعقل الشبهه الموضوعيه فى موضوعات الأحكام العقليه، لأن الموضوع العقلى متقوم
بالوجدان العقلى، ولا يعقل الشك فيه حتى يتمسك بدليل قبح الظلم.

لا يمكن إقامة البرهان عليه. نعم، السيرة العقلية قائمة على الإجتناى من المفسده المحتمل، وحيث لا يكون ردع تكون السيره بياناً فتقدم على قاعده قبح العقاب.

وتلخص: إنه لولا- تماميه أدله البراءه، لكانت السيره غير المردوعه القائمه على الإحتياط بياناً، لكنّها لمّا تمتّ تكون رادعه عن السيره.

وصاحب الكفايه (1) جعل مطلق محتمل المفسده غير واجب الدفع عقلاً وشرعاً، والشاهد على ذلك إقدام العقلاء، وأنّ الشارع قد جوّز ذلك، ولو كان قبيحاً لما جوّزه، فيظهر عدم قبحه قطعاً.

لكنّ هذه الدعوى على إطلاقها ممنوعه. نعم، ليس بناء العقلاء على الإجتناى عن مطلق المفسده، فالحق هو التفصيل.

وأما التجويز الشرعى، فيكشف عن مزاحمه المصلحه الأقوى، وهى مصلحه التسهيل، للمفسده المحتمل، وهذا التجويز لا يدلّ على عدم وجوب دفع تلك المفسده لولا المزاحمه، وبحثنا فى مطلق احتمال المفسده، سواء أحرز المزاحم أو لا.

ص: ٢١٧

تلخيص:

إن قاعده قبح العقاب تامه. ولا بيان لا من جهة حق الطاعه ولا من قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن في هذه القاعده تفصيلاً.

فالبراءه العقلية تامه.

كما أن البراءه الشرعيه تامه بحديث الرفع.

وهذا تمام الكلام في البراءه.

والحمد لله.

ص: ٢١٨

الإحتياط

أشاره

ص: ٢١٩

استدلّ المحدّثون لوجوب الإحتياط بالأدله الثلاثه.

١. الكتاب، وهى آيات.

٢. السنّه، وهى فى الكفايه ومصباح الاصول طائفتان، وعند الميرزا ثلاثه، وعند العراقي خمسّه.

٣. العقل.

الكتاب

الاستدلال بالكتاب للإحتياط

اشاره

استدلّ من الكتاب العزيز بطائفتين من الآيات:

الأولى: الآيات الناهيه عن القول بغير علمٍ وأنه افتراء على الله:

كقوله تعالى: «إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (١)

وقوله: «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتُرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ» (٢)

ص: ٢٢١

١- ١. سوره يونس، الآيه: ٦٨.

٢- ٢. سوره النحل، الآيه: ١١٦.

وقوله: «قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (١)

والثانيه: الآيات الآمره بالتقوى. وسيأتى ذكر بعضها فى كلام الشيخ.

كلام الشيخ

قال الشيخ:

فمن الكتاب طائفتان:

إحداهما: ما دلّ على النهى عن القول بغير علم. فإن الحكم بترخيص الشارع المحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء، حيث أنه لم يؤذن فيه. ولا- يرد ذلك على أهل الإحتياط لأنهم لا- يحكمون بالحرمة وإنما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الإرتكاب، فإنه لا يكون إلا بعد الحكم بالزخسه والعمل على الإباحه.

والاخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الإحتياط والإتقاء والتورع، مثل ما ذكره الشهيد فى الذكرى (٢) فى خاتمه قضاء الفوائت... وهى قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ - حَقَّ تُقَاتِهِ» (٣) و «جاهدوا فى الله - حَقَّ جِهَادِهِ» (٤) ... «فَاتَّقُوا اللَّهَ - مَا اسْتَطَعْتُمْ» (٥) و

ص: ٢٢٢

١- ١. سوره يونس، الآيه: ٥٩.

٢- ٢. ذكرى الشيعة ٢ / ٤٤٤.

٣- ٣. سوره آل عمران، الآيه: ١٠٢.

٤- ٤. سوره الحج، الآيه: ٧٨.

٥- ٥. سوره التغابن، الآيه: ١٦.

«لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (١) و «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (٢).

أجاب الشيخ:

أمّا من الآيات الناهية من القول بغير علم _ مضافاً إلى النقص بشبهه الوجوب والشبهه في الموضوع _ فبأن فعل الشئ المشتبه حكمه اتكالاً على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والأخباريين ليس من ذلك.

وأمّا عمّا عدا آية التهلكه، فبمنع منافاه الإرتكاب للتقوى والمجاهده، مع أن غايتها الدلاله على الرجحان على ما استشهد به الشهيد.

وأمّا عن آية التهلكه، فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، وبمعنى غيره يكون شبهه موضوعيه لا- يجب فيها الإجتنب بالاتفاق. (٣)

كلام صاحب الكفايه

وقد أشار صاحب الكفايه إلى الآيات، وأجاب عن الإستدلال بها، وهذه عبارته:

أمّا الكتاب، فبالآيات الناهية عن القول بغير علم، وعن الإلقاء في التهلكه، والأمره بالتقوى.

ص: ٢٢٣

١- ١. سورة البقره، الآية: ١٩٥.

٢- ٢. سورة النساء، الآية: ٥٩.

٣- ٣. فرائد الاصول: ٢٠٥.

والجواب: إنّ القول بالإباحه شرعا وبالأمن من العقوبه عقلاً، ليس قولاً بغير علم، لما دلّ على الإباحه من النقل وعلى البراءه من حكم العقل، ومعهما لا مهلكه فى اقتحام الشبهه أصلاً، ولا فيه مخالفه للتقوى، كما لا يخفى. (١)

أقول:

ولاحاجه بعد هذا إلى التطويل والإسهاب فى بيان الإستدلال والجواب.

السُّنّه

الاستدلال بالسُّنّه للاحتياط

إشاره

وتعرّض الشيخ للأخبار المستدل بها على الإحتياط وأجاب عنها بالتفصيل، وتبعه المتأخرون عنه فى ذلك، ونحن نطرح أهمّ البحوث وننظر فى الكلمات و نتأمل فيها.

١. الأخبار الآمره بالتوقّف عند الشبهه

إشاره

وهى لا تحصى كثرة _ كما ذكر الشيخ _ كقوله عليه السّلام فى مقبوله عمر ابن حنظله: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشّبهات خير من الإقتحام فى الهلكات. (٢)

وقوله _ فى روايات عدّه _ : الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى الهلكه. (٣)

ص: ٢٢٤

١- ١. كفايه الاصول: ٣٤٤.

٢- ٢. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، رقم: ١.

٣- ٣. المصدر ٢٧ / ١٥٤. باب وجوب التوقف والاحتياط...

وفى موثقه مسعده بن زياد عن أبى عبد الله عن أبيه عن آباءه عن النبي صلى الله عليه وآله: لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه، وقفوا عند الشبهه... فإن الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى الهلكه. (١)

وفى روايه جميل عن الصادق عليه السلام عن آباءه أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الامور ثلاثه، أمر بين رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيئه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ. (٢)

جواب الشيخ

ثم إن الشيخ رحمه الله أجاب عن الإستدلال بهذه الطائفه من الأخبار بما ملخصه:

إن بعضها مختصّ بما إذا كان المضىّ فى الشبهه اقتحاما فى الهلكه، ولا يكون ذلك إلا مع عدم معذوريّه الفاعل، لأجل قدره على إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام أو إلى الطرق المنصوبه عنه.

وبعضها وارد فى مقام النهى عن ذلك، لتكاله فى الامور العمليه على الإستنباطات العقلية الظنيه.

أو لكون المسأله من الاعتقاديّات.

ص: ٢٢٥

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٥٩.

٢-٢. المصدر ٢٧ / ١٦٢.

وبعضها ظاهر فى الإستحباب.

قال الشيخ: وملخص الجواب عن تلك الأخبار: إنه لا ينبغي الشك فى كون الأمر فيها للإرشاد، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع فى المضار، إذ قد تبين فيها حكمه طلب التوقف...[\(١\)](#)

جواب الكفايه

وأجاب صاحب الكفايه بقوله: إنه لا مهلكه فى الشبهه البدويه مع دلالة النقل على الإباحه وحكم العقل بالبراءه على ما عرفت.[\(٢\)](#)

أقول:

إنّ الجواب عن أخبار التوقف: بأنّ الموضوع فى بعضها هو «الهلكه» وإن جاء بصوره العله، ولا هلكه مع أدله البراءه.

التحقيق فى المقام

وفى بعضها «الشبهه»، وهى أيضا منتفيه بتعيين الشارع والعقل الوظيفه وهى الإباحه والبراءه، وأنه مع ذلك لا تبقى «شبهه».

ويشهد بذلك عدم الرجوع إلى أخبار القرعه مع وجود الحكم الظاهرى من الإستصحاب أو البراءه، لأن موضوعها هو «الشبهه»، ومع الحكم الظاهرى لا تبقى «شبهه».

ص: ٢٢٦

١-١. فرائد الاصول: ٢٠٦ _ ٢٠٧.

٢-٢. كفايه الاصول: ٣٤٥.

وهذا الجواب متينٌ على القاعده.

إلا- أن روايه مسعده بن زياد - وهى معتبره - لا- تساعد على ذلك، لأنه قد أمر فيها بالتوقف، معللاً بأنه خير من الإقتحام فى الهلكه، مع وجود الإستصحاب فى المورد، لجريان استصحاب عدم الرضاع واستصحاب عدم تحقق النسب.

فالجواب المذكور مخدوش.

وأما الجواب بالحمل على الإستحباب، فقد استقره الميرزا(1) أيضاً، لأنه على أثر الوقوف عند الشبهه تحصل فى النفس حاله معنويّه تحمل الإنسان على الإحتياط وتحفظه عن الإقتحام فى الهلكات، كما أن ترك المكروهات يسهل الإحتراز عن المحرّمات، وترك الصغائر يسهل الإحتراز عن الكبائر. وحاصل ذلك: كون الأوامر استحبابيّه، فلا تفيد وجوب الإحتياط فى الشبهات البدويّه بعد الفحص. وقد ادعى الإستفاضه أو التواتر للأخبار المستفاد منها هذا المعنى.

ولكنّ دعوى التواتر بل الإستفاضه لتلك الأخبار لا يخفى ما فيها.

ثم إنّ الحمل على الإستحباب لا تساعد عليه مقبوله عمر بن حنظله: «أرجه حتى تلقى أمامك» وذلك:

لأنه لا- يخلو أن يكون موردها هو «الحاكم» أو «المفتى»، لكونها تدلّ على الإحتياط عند تعارض الخبرين. أمّا «المجتهد»، فإنه حينئذٍ لا حجّه عنده، فيجب عليه الإحتياط وتحرم الفتوى لأنها بغير علم، ولذا نقول بالتعارض - على تقدير

ص: ٢٢٧

كون موردها «المفتى» _ بين المقبوله وما دلّ على التخيير فى الخبرين المتعارضين، لأن مورد هذه الأخبار هو المفتى بلا كلام. وأما «الحاكم» فلا يجوز له القطع فى الحكم.

فالمقبوله على كل حال دالّه على وجوب الإحتياط، ولا تحمل على الإستحباب.

نعم، لا مانع من حمل خبر مسعده بن زياد(١) المتقدم على ذلك.

هذا أولاً.

وثانياً: لا ريب فى كون أخبار الوقوف نصّاً فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى والبدويّه قبل الفحص، لأن هاتين الشبهتين هى القدر المتيقن، وحمل الأمر بالوقوف فيهما على الاستحباب غير تام، بل هو _ أى التوقف _ فيهما واجب يقينا.

جواب المحقق الإصفهاني

وقرب المحقق الإصفهاني(٢) الإستدلال بأخبار الوقوف: بأنّ وجوب الوقوف إمّا نفسى وإمّا ارشادى وإمّا طريقى. وعلى الأخير: إمّا تكون «فإن الوقوف» تفرّيعاً وإمّا تكون تعليلاً.

ص: ٢٢٨

١-١. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٩.

٢-٢. نهاية الدرايه ٤ / ١٠١.

(قال): أمّا الوجوب النفسى، فغير معقول، بوجهين.

الأول: إنه إن كان نفسيًا، يلزم أن يكون المشتبه أسوأ حالاً من الحرام، لأن في ارتكاب الحرام عقاباً واحداً، أمّا في ارتكاب المشتبه فعقابان، أحدهما لمخالفة الأمر بالوقوف، والآخر لارتكاب الحرام الواقعي.

والثاني: إن عنوان «الوقوف» و«الإحتياط» لا يقبلان النفسيه بحسب الظهور اللفظي، لأن ملاك التوقف والإحتياط في مورد الشبهه هو التحفظ على المصالح وعدم إلقاء النفس في المفاسد الواقعيه.

وأما الوجوب الإرشادى، فهو ممكن، ولكن لا يكون دليلاً على وجوب التوقف في الشبهه البدويّه، لأن «الهلكه» لابد وأن تكون مفروضه الوجود حتى يكون الأمر بالتوقف إرشادياً من أجل عدم الوقوع فيها، ومن هنا يتضح عدم تحقق الهلكه من ناحيه الأمر بالتوقف. وعلى هذا، لا يكون الأمر بالتوقف بناءً على الإرشاديه قابلاً للتنجيز والوجوب واللزوم.

وأما الوجوب الطريقي، وهو كون الأمر بالوقوف مجعولاً بداعى تنجيز الواقع، لكن ظاهر الأخبار هو كون وجوب التوقف منبعثاً من الهلكه والعقاب، مع أنه لابد من وجود الهلكه من قبل، فيلزم البيان بنحو يتم المطلب على الطريقيه، وذلك يكون:

إمّا بجعل «فإن الوقوف...» متفرعاً، بمعنى تفرع العقاب على الوقوف فيكون الأصل: قف. والفرع: إن الوقوف، فالهلكه متفرعه على وجوب الوقوف.

وعلى هذا التفسير، يتم الاستدلال بهذه الأخبار على وجوب الإحتياط، لأنّ «الشبهه» حينئذٍ تختصّ بالبدويّه، لأن فيها فقط يتفرّع العقاب على وجوب الوقوف. أى: بالمخالفة للأمر بالوقوف يقع الإنسان فى الهلكه والعذاب... وبناءً على هذا، لا تعمّ «الشبهه» للمقرونه بالعلم الإجمالى، لأن العقاب غير متفرّع فيها على مخالفه الأمر بالوقوف، بل على مخالفه العلم الإجمالى. وكذا البدويّه قبل الفحص، لأن الحاكم بالإستحقاق فيها هو العقل. ويكون حاصل ذلك عدم صلاحية هذه الأخبار للإستدلال فى الشبهتين.

وإمّا بجعل: «فإن الوقوف...» تعليلاً فتكون «الهلكه» عله لوجوب التوقف. وفى «البدويّه» لا- «هلكه» قبل «الأمر بالوقوف»، فالاستدلال حينئذٍ لا يتم إلاّ بجعل «الهلكه» بمعنى «العقاب» وأن المراد من الشبهه جميع الشبهات لا خصوص «البدويّه». وحينئذٍ يثبت العقاب فى البدويّه ويتم الإستدلال.

لكنّ ما هو الملاك لوجود «العقاب» فى البدويّه مع «عدم البيان»؟

لابدّ من أجل حفظ الكلام عن اللغويه أن يقال: باستكشاف الإنسان من هذه الأوامر أن الشّارع قد جعل وجوب الإحتياط من قبل، بداعى تنجيز الواقع. ولو قيل: هذا المنكشف غير واصل فكيف يكون منجزاً؟ قلنا: وجوب الإحتياط المشار اليه ينجزّ الواقع بمعلوله وهو الأمر بالوقوف، فإذا وصل كذلك، كان الإحتياط فى الشبهه البدويّه واصلًا.

هذا ملخّص ما ذكره فى تقريب الإستدلال.

ثم أجاب بما ملخصه:

إنَّ شمول عنوان «الشبهه» في النصوص للشبهه البدويّه غير واضح. نعم مقتضى الجمع المحلّي باللام في مقبوله عمر بن حنظله هو الشمول، و«الهلكه» فيها هو «العقاب»، سواء كانت في مورد «الحاكم» أو «الفقيه»، لأن الإحتياط في الخبرين المتعارضين واجب والتخلف يوجب العقاب، فالهلكه بمعنى العقاب والشبهه عامه، لكنّ خصوصيّه المورد في المقبوله هي التي اقتضت أن تكون الهلكه بمعنى العقاب.

وأما خبر مسعده، فإن جريان قاعده الحلّ في مورده واضح، فالهلكه فيه بمعنى المفسده لا العقاب، وعليه، يكون قوله: «فإن الوقوف...» في المقبوله وخبر مسعده بوزانٍ واحدٍ وهو «الإرشاد»، فإن كان منجزاً فالعقاب وإلا فالمفسده.

وتحصّل: إن الأمر بالوقوف إرشادي لا طريقي، فلا يتنجز في الشبهه البدويّه، والهلكه أعم من العقاب، خلافا لصاحب الكفايه والميرزا، إذ جعلها بمعنى العقاب فقط.

الكلام حوله

أقول:

أولاً: إنَّ حمل الأمر بالوقوف على الوجوب النفسيّ، لا يستلزم أن تكون الشبهه أسوء حالاً من الحرام الواقعي، لأن معنى النفسيّه نشوء الوجوب من

ص: ٢٣١

المصلحة في نفس الإحتياط، وعليه، فلا يبيّنه لوجوب الإحتياط بالنسبة إلى الواقع، وحيث لا بيان، فلا عقاب على المخالفه، لقبح العقاب بلا- بيان، فلو خالف لم يترتب إلّا عقاب واحد من أجل مخالفه الأمر بالوقوف. فالمخالفه واحده والعقاب واحد ولا أسوئيه.

وثانيا: إن القول بتماميه الإستدلال بناءً على حمل الأمر على الوجوب الطريقي، لإطلاق «الشبهه» وكون الهلكه بمعنى العقوبه.

فيه: إنه مستلزم للدور، وقد تفتّن له المحقّق العراقي،^(١) لأن تماميه الاستدلال المذكور تتوقف على إطلاق «الشبهه»، وإطلاقها يتوقف على تحقق البيان بالنسبه إلى الشبهه البدويه، وتماميه البيان تتوقف على الإطلاق، لأن المفروض عدم البيان إلّا من جهه الإطلاق.

ولكنّ التحقيق: إن هذا الدور يقع فيما إذا كان التنجيز بالوصول، وأمّا بناءً على تحقّقه بالمعرضيه للوصول وعدم اشتراط الوصول، فلا لأن الإحتياط المجمع بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه له قابليه الوصول بقوله «قف»، والمفروض كفايه القابليه، وبذلك يتم الاستدلال، لأننا نقول بكاشفيه أخبار الإحتياط حينئذٍ عن وجود المنجز القابل للوصول. ويشهد بذلك كفايه مجرد قابليه الأخبار الإحتياطيّه في الشبهه قبل الفحص للمنجزيه، ومع كفايه القابليه لذلك لا يلزم الدور.

وثالثا: إن ما ذكره من دلالة الجمع المحلي باللام على العموم، أوّل الكلام، فإن المحقّق الإصفهاني نفسه لا يقول بذلك كما هو التحقيق.

ص: ٢٣٢

قال الشيخ: بدوران أمر أخبار الوقوف بين الحمل على الإرشاد والتخصيص (قال) والأول أولى.

أقول:

إنّ المدعى هو الصحيح كما سيظهر، لكنّ الكلام في وجه الأولويّه، لأنه:

إنّ كان الوجه إباء الأخبار عن التخصيص، فقد جاء الترخيص في الإقتحام في الشبهه الموضوعيّه والشبهه الوجوبيّه، والترخيص لا ينافي كون الوقوف خيراً من الإقتحام. إذن، ليس في المقام تخصيص يأبى عنه لسان الأخبار، بل لا مانع عقلاً وشرعاً عن أن ينصّ على الترخيص مع أمره بالوقوف، بأنّ يقول مثلاً: قف عند الشبهه الوجوبيّه فإن الوقوف عندها خير من الإقتحام، لكنّك مرخص. وعلى هذا المنوال جاء خبر مسعده، حيث اشتمل على قوله: «فإن...» مع وجود الإذن في الإقتحام، وإذا لم يكن مانع من الجمع بين التعليل والإذن في الإقتحام بالتخصيص، فكيف يكون المانع مع التعليل الإطلاقي؟

وإنّ كان الوجه لزوم تخصيص الأكثر، ففيه:

أولاً: إن محذور تخصيص الأكثر يكون في القضايا الخارجيّة، لأن الحكم فيها يأتي على الأفراد، وأمّا في القضايا الحقيقيّه، ففيه بحث وكلام، لأن الحكم يأتي على العنوان.

وثانياً: سلّمنا، لكن الشيخ يرى عدم المحذور، ومن قال في قاعده لا ضرر

بأن تخصيص الأ-كثر إن كان بعنوان واحدٍ فلا مانع منه. ينتقض عليه: بأن الشبهه الوجوبيه والشبهه الموضوعيه خارجان بعنوان واحد من تحت: قف عند الشبهه، والعنوان هو: ماله مؤمن.

وأما الحمل على الإرشاد من جهه عدم ترتب العقاب على مخالفه هذا الأمر.

ففيه: إن عدم ترتب العقاب عليه لا يستلزم كونه إرشاديا، فإن الأمر المولوى الطريقي أيضا لا يترتب على مخالفته العقاب، فعدم الترتب لازم أعم.

هذا ما يتعلّق بكلمات الشيخ.

الحمل على الإرشاديه هو الصحيح

قال شيخنا: والحق: إنّ مدّعا هو الصحيح وإن لم يتم استدلاله، وذلك:

لأنّ «التهلكه» أعمّ من العقاب والمفسده، خلافا للكفايه، لأنها طبقت على المفسده فى خير مسعده، وفى المقبوله أُطلقت على المخالفه العمليه المحرّمه، وهى أعمّ من المنجزه وغير المنجزه.

ثم إنّ أخبار الوقوف على ثلاثه أقسام، منها: ما اشتمل على العله فقط. ومنها ما اشتمل على المعلول فقط. ومنها ما اشتمل على كليهما.

قالوا: إن مقتضى مقام الشارعيه هو الحمل على المولويه إلا لقرينه تقتضى الحمل على الإرشاديه. هذا من حيث الكبرى.

ثم إنَّ قوله عليه السَّلام: «من ترك الشَّبهات فهو للحرام أترك»^(١) يحتمل المولويَّه، من جهة دلالته على أن للوقوف ملا-كا ومصْلحَه نفسِيَه وهو حصول الأتركيه للإثم. ويحتمل الإرشاديَّه، من جهة كون الأتركيه لحفظ الواقع.

لكن السَّند غير معتبر.

وأما المقبوله، فقد طُبِّقَ فيها «الهلكه» على «العقوبه» خاصَّه، لكنَّ يمكن الاستدلال بقوله فيها: «... وهلك من حيث لا يعلم»، لأنَّه ظاهر في الوقوع في الحرام واستحقاق العقاب من حيث لا يعلم، فكان الغرض من المنع عن ارتكاب الشبهه هو عدم الوقوع في الحرام، وحيث أنَّ «الشَّبهات» تعمُّ البدويَّه، و«الهلاك» من حيث لا يعلم» يكون في ارتكاب المحرَّمات غير المنجَّزه، فالمقبوله مطلقه تعمُّ العقاب والمفسده معا. وهذا الإطلاق محكَّم، ولا وجه للتقييد بالعقوبه، فأصبحت المقبوله مثل روايه مسعده. ولما لم تكن «الهلكه» بمعنى «العقوبه» خاصَّه، فالأمر ليس مولويًا، لأنَّ المولويَّه والإرشاديَّه متقابلان، فلا يجتمعان في كلام واحد. هذا من جهه. ومن جهه اخرى، فإنه ليس للهيئه في مقام الإثبات إلا مدلول واحد، فلا يمكن إرادته المعنيين من «قف»، فأما الحمل على المولويَّه فلم يتم، والمولويه والإرشاديَّه لا يجتمعان كما تقدَّم، فالأمر إرشادي.

فالحق مع الشيخ، وقد ظهر ما في كلام الكفايه والإصفهاني.

هذا تمام الكلام في أخبار الوقوف.

ص: ٢٣٥

إشاره

٢. الأخبار الآمره بالإحتياط

وهى كثيره كذلك.

منها: صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد. قلت: إن بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالإحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا. (١)

جواب الشيخ عن الاستدلال بصحيحه عبدالرحمن

جواب الشيخ عن صحيحه عبدالرحمن

أجاب الشيخ عن الصحيحه بقوله:

أما عن الصحيحه، فبعدم الدلاله، لأن المشار إليه فى قوله عليه السلام «بمثل هذا» إما نفس واقعه الصّيد، وإما أن يكون السؤال عن حكمها. وعلى الأول:

فإن جعلنا المورد من قبيل الشك فى التكليف، بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك فى وجوب النصف الآخر عليه، فىكون من قبيل وجوب أداء الدين المرّد بين الأقل والأكثر، وقضاء الفوائت المرّدده، والإحتياط فى مثل هذا غير لازم بالإتفاق، لأنه شك فى الوجوب. وعلى تقدير

ص: ٢٣٦

قولنا بوجوب الإحتياط فى مورد الروايه وأمثاله ممّا ثبت التكليف فى الجملة لأجل هذه الصحيحه وغيرها، لم يكن ما نحن فيه من الشبهه مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

وإن جعلنا المورد من قبيل الشك فى متعلّق التكليف، وهو المكلف به، لكون الأقل على تقدير وجوب الأ-كثر غير واجب بالإستقلال، نظير وجوب التسليم فى الصلاه، فالإحتياط فيها وإن كان مذهب جماعه من المجتهدين أيضاً، إلا أن ما نحن فيه من الشبهه الحكميه التحريميه ليس مثلاً لمورد الروايه، لأن الشك فى أصل التكليف.

هذا، مع أن ظاهر الروايه التمكن من استعلام حكم الواقعه بالسؤال والتعليم فيما بعد. ولا مضايقه عن القول بوجوب الإحتياط فى هذه الواقعه الشخصيه حتى يتعلّم المسأله لما تستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر أنه إن كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعه _ كما هو الثانى من شقى الترييد _ فإن أريد من الإحتياط فيه الإفتاء، لم ينفع فيما نحن فيه. وإن أريد من الإحتياط الإحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالإحتياط، فكذلك. (1)

ص: ٢٣٧

جواب الميرزا

وتبع الميرزا(1) الشيخ في الجواب، فقال:

أما الصحيحه الأولى: فلعدم العمل بها في موردها، فإنّ الشك في وجوب الجزاء على كلّ من اللذين اصطادا، إمّا أن يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، وإمّا أن يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ في صورته اشتراك الشخصين في الصيد، إمّا أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنه، وإمّا أن نقول بوجوب إعطاء قيمه البدنه.

فإن قلنا: بوجوب إعطاء قيمه، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ اشتغال ذمه كلّ منهما بنصف قيمه البدنه متيقن ويشك في اشتغال الذمه بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر.

وإن قلنا: بوجوب إعطاء نفس البدنه، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، لأنّه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنه على كلّ منهما أو نصفها؛ وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنه لا يجزى الأقل ولا يسقط به التكليف، نظير تردد أجزاء الصلاه بين الأقل والأكثر.

وعلى كلا- التقديرين: الشبهه في مورد السؤال إنّما تكون وجوبيه ولا- يجب الإحتياط فيها باتفاق الأخباريين، فالصحيحه في موردها لم يعمل بها.

ص: ٢٣٨

مضافا إلى أنّ مورد البحث هو الشبهه البدويه التي لم يسبق العلم بالتكليف في موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحه هو ما إذا علم بالتكليف في الجملة وإن تردّد متعلّقه بين الأقل والأكثر؛ فيمكن الإلتزام بوجوب الإحتياط في مورد الصحيحه وعدم وجوب الإحتياط في مورد البحث؛ مع أنّ ظاهر الصحيحه هو كون المكلف متمكّنا من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعه؛ ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يمكن تحصيل العلم بحكم الواقعه، فلا يصح التمسك بالصحيحه لمورد البحث.

النظر في جواب المحقق النائيني

النظر في جواب الميرزا

لقد ادّعى الميرزا رحمه الله الإتفاق على عدم لزوم الإحتياط في الإرتباطيين، مع أن الشيخ صرّح بذهاب جمع من الأصوليين إليه.

لكن عن السيّد المجاهد الطباطبائي أنه نقل عن المعارج وجود الخلاف بين الاصوليين في غير الإرتباطيين أيضا. فدعواه الإتفاق مخدوشه.

هذا أوّلاً.

وثانيا: إن ما ذكره من الفرق بين مورد الصحيحه ومحلّ الكلام، لكون موردها مقترنا بالعلم الإجمالي _ لأن المفروض وجوب شئ " على كلّ واحد من الرجلين، غير أنه يشك في أنّ الواجب جزء كامل أو نصف جزء _ وما نحن فيه هو الشبهه البدويه. مخدوش كذلك بأنه:

ص: ٢٣٩

إن أراد تنجيز العلم لأطراف الشبهه في موردها، ولا منجز هنا، ففيه:

أنّ المتيقن في موردها هو الأقل ولا منجز للأكثر.

وإنّ أراد وجود الإقتران بالعلم هناك دون ما نحن فيه. ففيه:

أنّ كلّ مكلف ملتفت إلى الأحكام، يحصل له العلم الإجمالي بالتكليف المرّدد بين الأقل والأكثر، وهذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالأقل قبل الفحص وينحلّ بعده، فالتفريق بلا وجه.

موثقه ابن وضّاح

موثقه ابن وضّاح

ومنها: موثقه عبد الله بن وضّاح، قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتواري عنّا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً، وتستترعنا الشمس، وترتفع فوق الجبل حمرة، ويؤذّن عندنا المؤذّنون، فأصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟

فكتب عليه السّلام: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل، وتأخذ بالحائطه لدينك. (١)

بتقريب أن قول الإمام عليه السّلام: «تأخذ بالحائطه لدينك» بمنزله التعليل لقوله: «أرى لك...»، فتدلّ الروايه على وجوب الإحتياط مطلقاً.

ص: ٢٤٠

١-١. وسائل الشيعة ١٠ / ١٢٤، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، رقم: ١٤.

جواب الشيخ عن الموثقه

وأجاب الشيخ عنها: بأن ظاهرها الإستحباب. والظاهر أن مراده بالإحتياط من حيث الشبهه الموضوعيه، لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعه أماره عليها، لأن إرادته الإحتياط فى الحكميه بعيده عن منصب الإمام عليه السّلام، لأنه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله، ولاريب أن الإنتظار مع الشك فى الاستتار واجب، لأنه مقتضى استصحاب عدم اللّيل والاشتغال بالصّوم وقاعده الاشتغال بالصّلاه. فالمخاطب بالأخذ بالحائطه هو الشاك فى براءه ذمّته عن الصّوم والصّلاه، ويتعدّى منه إلى كلّ شاك فى براءه ذمّته عمّا يجب عليه يقينا، لا مطلق الشاك، لأنّ الشاك فى الموضوع الخارجى مع عدم تيقّن التكليف لا يجب عليه الإحتياط باتفاقٍ من الأخباريين أيضا. هذا كلّه على تقدير القول بكفايه إستتار القرص فى الغروب، وكون الحمرة غير الحمرة المشرقيه.

ويحتمل بعيدا أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقيه التى لا بدّ من زوالها فى تحقق الغروب، وتعليه حينئذٍ بالإحتياط وإن كان بعيدا عن منصب الإمام كما لا يخفى، إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّه، لإيهام أن الوجه فى التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لأن المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار.

كما أن قوله: «أرى لك» يستشّم منه رائحه الإستحباب، فلعلّ التعبير به

مع وجوب التأخير من جهة التقية، وحينئذٍ، فتوجيه الحكم بالإحتياط لا يدلّ إلاّ على رجحانه (١).

النّظر في الجواب

النّظر في هذا الجواب

ولا يخفى الإضطراب في كلامه، لأنه جعل كلمه «أرى» ظاهرة في الإستحباب، ثم قال: يستشّم منها الإستحباب. على أنه لا معنى للإستحباب في الشبهه الموضوعيّة.

هذا، ومقتضى الدقّه في الموثقه ظهورها في الشبهه الحكميّة، ولا أقلّ من عدم تماميّة دعوى ظهورها في الموضوعيّة، فتصبح مجمله.

نعم، الأمر بالإحتياط في الشبهه الحكميّة لا يناسب مقام الإمامه، ولكنّ ذلك يسوغ في حال التقية، إلاّ أنه لو كان في حال التقية لما كان لكلمه «أرى» حاجه، وإنّ كان في مقام بيان الحكم الواقعي، فلماذا قال: «أرى»؟

ثم إن استحباب الإنتظار لا- يوافق فتوى الأصحاب، لأنّ دخول الوقت إن كان باستتار القرص، فأول الوقت أفضل، وإنّ كان بذهاب الحمرة، فالإنتظار واجب.

على أن استحباب الإنتظار ليس من مذهب العامّة حتى تحمل الروايه على التقية، ففي الترمذی (٢): قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلّى الله عليه وآله

ص: ٢٤٢

١-١. فرائد الاصول: ٢١٠.

٢-٢. سنن الترمذی ١ / ١٠٨.

ومن بعدهم من التابعين على استحباب التعجيل فى صلاه المغرب بمجرّد إستتار القرص، وقد رواه عن جابر وغيره أن النبى كان يصلّى المغرب بغيوبه القرص.

ومن هنا، يمكن القول بحمل «أرى لك» على الوجوب، بأن يكون الإمام قد أمر بالإنظار، ثم ذكر كبرى طبقها على المورد وهى الإحتياط، فتكون الزوايه على بعض التقادير دالّة على وجوب الإحتياط. والله العالم.

وأما سندا، فقال الشيخ: موثقه على الأقوى، وقد أشار بذلك إلى تضعيف ابن الغضائرى _ وتبعه العلامة (١) _ «سليمان بن داود» وهو المنقرى بالقرينه، ولكنّ النجاشى وثّقه، (٢) وهو مقدّم على تضعيف ابن الغضائرى لكونه متسرّعا فى تضعيف الزواه، ومن هنا أسقط الوحيد البهبهانى تجريحاته كما صرّح بترجمه إبراهيم بن عمر اليمانى. (٣)

روايه كميل

ومنها: روايه كميل، فعن الإمام الرضا عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت. (٤)

ص: ٢٤٣

١-١. خلاصه الأقوال: ٣٥٢.

٢-٢. رجال النجاشى: ١٨٤.

٣-٣. أنظر تعليقه الوحيد البهبهانى: ١٢٠.

٤-٤. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، رقم: ٤٦.

جواب الشيخ

أجاب عنها الشيخ بما حاصله: الحمل على الإرشاد أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب. أمّا عدم الحمل على الوجوب، فللزوم تخصيص الأكثر. وأمّا عدم الحمل على الإستحباب، فلأنه يلزم تخصيص موارد الإقتران بالعلم، مع أن القدر المتيقن من موارد الإحتياط هو مورد الإقتران به.

ثم اختار الإستحباب، لأن معنى الروايه مطلوبية غايه الإحتياط، كما هو ظاهر تنزيل الدين بمنزله الأخ، فيكون وزانهاوزان قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ - مَا اسْتَطَعْتُمْ». (١) فالإستدلال للوجوب ساقط.

أقول:

ظاهر عبارته صلاحية الحمل على الوجوب لولا لزوم تخصيص الأكثر، وكذا على الجامع بينه وبين الإستحباب. وكلاهما ممنوع. وذلك:

لأن «الشبهات» يأبى التخصيص، ولسان أخبار الإحتياط هو لزومه في جميع شئون الدين، فأما الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والبدويّ قبل الفحص، فلا يمكن إخراجها، بل هذه هي القدر المتيقن من الإحتياط في الدين، وإنّ موارد الشبهات البدويّ بعد الفحص وارده في أخبار الإحتياط، لكونها من الدين كذلك، وحينئذ:

إمّا أن يكون الطلب مولويًا مقدّمه للإحتياط.

ص: ٢٤٤

وهذا غير معقول، لأنه لا مقدّمه لتعلّق التكليف في موارد الإحتياط.

وإمّا أن يكون الطلب مولويًا نفسيًا.

وهذا يحتاج إلى القرينه. على أنه يستلزم تعدّد العقاب في صورته المخالفه.

وإمّا أن يكون مولويًا طريقيًا:

فإن كان بداعي إيصال الإحتياط بالنسبه إلى الواقع، فهذا يتوقف على صلاحية الإحتياط للطريقيه والموصليه إلى الواقع، وليس للإحتياط هذه الصّلاحيه الثابته للأمارات.

وإن كان بداعي تنجيز الواقع، فكذلك، لأن الواقع في موارد الإقتران منجز بالعلم، فلا يعقل تنجزه بالإحتياط أيضا.

وتلخص: عدم صحّ الحمل على المولويّه.

والحمل على الإرشاد في موارد الإقتران بالعلم، وعلى المولويّه في موارد عدم الإقتران به، غير تام، لأنّ مدلول الهيئه بسيط ولا يقبل التبعض.

فثبت كون الطلب إرشاديًا بالبرهان، وهو نفس ما ذكر في أخبار الوقوف.

وتلخص: عدم صلاحية أخبار الإحتياط للحمل على المولويّه، لا أنها تصلح إلا أن تخصص الأكثر هو المانع، بل الحمل على الإرشاد هو المتعيّن.

وإذا بطل الحمل على المولويّه بطل حملة على الطلب المولوي الجامع بين الوجوب والإستحباب. على أن الطلب الجامع في موارد الإقتران غير معقول.

أما الإستحبابي، فلضروره أن الإستحباب يجمع الترخيص في الترك، فيجوز عقلاً ترك الإحتياط في موارد العلم، مع أنّ العقل حاكم بوجوبه فيها.

وأما الوجوبى، فلأن العقل حاكم بوجوبه قبل الشرع، فلا يكون الطلب الشرعى فى مورد مولويًا.

وتلخص:

ضروره حمل أخبار الإحتياط على الإرشاديّه.

وأما خصوص خبر كميل، فقد حمّله الشيخ على أعلى مراتب الإحتياط، وهو فى الشبهه الوجوبيّه والموضوعيّة _ فيكون مستحبًا.

لكنّ فيه: إنّ المورد من مفهوم الموافقه، لأنه إذا كان أعلى المراتب موردا للطلب، فبالأولويّه تكون جميع المراتب مطلوبه، إذ لا معنى لحمل الطلب فى موارد الإقتران على الإستحباب.

هذا، وقد قال الشيخ فى سنده: ليس فى السند إلاّ على بن محمد الكاتب الذى يروى عنه المفيد.

فإنّ أراد الإعتماد عليه بسبب روايه المفيد عنه، فإنّ مجرّد الروايه لا يكفى للإعتماد.

طريقان آخران للحمل على الإرشاديّه ذكرهما السيد الخوئي ونقدهما

طريقان آخران للحمل على الإرشاديّه

وبقى طريقان آخران للحمل على الإرشاد. (١)

أولهما: إن أخبار الإحتياط تحمل على الإرشاد، من جهه أنّ حسن الإحتياط عقلى، فأوامر الشّارع به إرشاد إلى ما يدركه العقل.

ص: ٢٤٦

وفيه: إن لازمه عدم كون النهى عن الظلم والكذب مولويًا، لحكم العقل بفتح الظلم والكذب. هذا نقضًا.

وأما حلاً فإنه إنما يحمل الخطاب على الإرشاديّه إن لم يمكن حمله على المولويّه، كما هو الحال في باب الإطاعه والمعصيه، وإلا فلا وجه للحمل على الإرشاديّه.

والثاني: إن حمل أخبار الإحتياط على الوجوب محذوره لزوم تخصيص ما هو آب عن التخصيص، إذ لا معنى لأن يقال بلزوم الإحتياط إلا في المورد الفلاني، أخوك دينك فاحتط لدينك إلا في كذا.

وفيه: إن هذا مبني على أن تكون صيغته «إفعل» ظاهره في الوجوب وضعًا، فيلزم ما ذكر. لكن الصحيح أن الدال على الوجوب هو العقل، وهو مبني القائل بهذا الوجه. وعليه، فلا- تدل الهيئه إلا- على الطلب، ولا- ينافيه ترخيص الشارع في الشبهه الموضوعيه والوجوبيه، لأن أدله الإحتياط حينئذ لا تكون آبيه عن الترخيص في الترك، ويشهد بذلك حمل القائل الأدله على الإرشاد أو الإستحباب، وأما الموارد التي ليس فيها ترخيص فالعقل حاكم باللابديّه.

ومما ذكرنا ظهر النظر في كلمات المحقق الإصفهاني،^(١) حيث حمل أخبار (الوقوف) على الإرشاد. أما أخبار (الإحتياط) فعلى المولويّه.

ص: ٢٤٧

والتحقيق عدم الفرق. وتوضيح ذلك:

إنه قال بتعين حمل الأمر بالإحتياط على المولوى النفسى، لأن العناوين على قسمين، منها ما له موضوعيه عنوانا مثل: صلاة الجمعة، فإنه بعنوانه موضوع للوجوب. ومنها ما ليس له موضوعيه مثل: عنوان الإحتياط، فإنه الطريقيه إلى الواقعيات ذاتا. هذا من جهه.

ومن جهه اخرى: الطلب النفسى يدور مدار قيام الغرض بذاته، سواء كان بعنوانه أو بعنوان معرفه وطريقه، وحينئذ يمكن أن يكون عنوان الإحتياط المعرف موردا للطلب النفسى. أى: إن المعرفيه لاتنافى نفسيه الطلب المتعلق به.

وعلى هذا، إذا تعلق غرض الشارع بصلاه الجمعة، فتارة: نفس هذا الغرض يقتضى إيجاب صلاه الجمعة لكن بعنوان معرفه فيقول: احتط بالنسبه إلى صلاه الجمعة، فيكون الإحتياط واجبا بالوجوب المولوى النفسى لغرض حفظ الواقع.

قال: لكن التعليل الموجود فى أخبار الوقوف: «فإن الوقوف...» يمنع من حملها على المولويه.

أقول:

لكن الأمر بالإحتياط موجود فى موارد الإقتران بالعلم الإجمالى أيضا، وحملها على المولويه محال.

تلخص:

إن أخبار الإحتياط كأخبار الوقوف إرشاديه، ولا يؤثر اشتمال الثانيه على التعليل، لا سيما بناء على ما هو الأظهر من أن «الهلكه» فيها أعم من العقاب

ص: ٢٤٨

والمفسده. وحملها على الطريقيه لتنجز الواقع محال، لتنجز العلم فى مورد الإقتران. كما ظهر عدم تماميه الحمل على المولويه.

النسبه بين أخبار الإحتياط وأدله البراءه

النسبه بين أخبار الإحتياط وأدله البراءه

ثم ما هى النسبه بين أخبار الإحتياط وأدله البراءه بناءً على مولويه أخبار الإحتياط؟

لقد أجاب المحقق الإصفهاني _ القائل بالمولويه فى أخبار الإحتياط _ عن استدلال الأخباريين بها لوجوب الإحتياط فى الشبهات البدويه، فقال ما حاصله: (١)

إن حديث الرفع وارد على أخبار الإحتياط، لأن مدلوله جعل عدم فعليه التكليف الواقعي فى مرتبه الظاهر، فهو ناف للتكليف، فلا يبقى معه موضوع لأخبار الإحتياط.

مناقشه كلام المحقق الإصفهاني

مناقشه كلام الإصفهاني

وفيه: إنه إذا كان مدلول حديث الرفع اعتبار عدم التكليف فى مرتبه الظاهر، وأن أخبار الإحتياط وردت لحفظ الواقع فى مرتبه الواقع، بمعنى عدم سقوط الواقع لا واقعا ولا ظاهرا، فإن موضوع الأخبار هو الجهل بالواقع لا الجهل به فى

ص: ٢٤٩

مرتبہ الظاهر، وحينئذٍ لا يرد عليها حديث الرفع، وإنما لا نحتمل أن لا يقول الإصفيهاني بمطووبيه الإحتياط لدرك الواقع، ولذا يكون الإحتياط بالنسبه إلى الواقع مطلوباً حتى مع وجود الحجّه الظاهريّه _ إلا_ أنها مطووبيه نديّه _ كما أنه لا- ريب بجهل المجتهد بالواقع مع وجود حديث الرفع عنده، فالواقع _ وهو موضوع أخبار الإحتياط محفوظ _ فلا ورود.

وأما «كلّ شيء لك حلال...»

فإنّه نصّ في الترخيص، وأخبار الإحتياط ظاهره في وجوب الإحتياط، والنصّ مقدّم.

وأيضاً: فإنّه يختصّ بالشبهه الموضوعيه، فهو مختلفٌ مورداً مع أخبار الإحتياط.

أقول:

لكنّ مقتضى دقّه النظر أن تكون النسبه هي العموم والخصوص، ومع هذه النسبه لا- تصل النوبه إلى الجمع الدلالي بالنصّ والظاهر. وذلك، لأنّ قاعده الحلّ لا تجرى في أطراف الشبهه المقرونه بالعلم والبدويّه قبل الفحص، بل هي مختصّه بالشبهه التحريميه بعد الفحص، لكنّ أخبار الإحتياط أعمّ، فالنسبه العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد. فما دلّ على القاعده مقدّم من هذا الباب.

نعم، لو كانت أخبار الإحتياط مختصّه بالشبهه الحكميّه التحريميه لوقع التعارض وحمل الظاهر على النصّ.

ص: ٢٥٠

وعدم شمول قاعده الحلّ للشبهه الوجوبيه هو وجه التأمل الذي أمر به في الكفايه،⁽¹⁾ بل هي مختصه بمورد الحرمة كما تقدّم.

هذا، ولو تنزلنا عمّا ذكرنا _ من حمل أخبار الإحتياط كأخبار الوقوف على الإرشاد، لأن الحكم الشرعي بعد الحكم العقلي الكائن بعد الشرعي غير معقول، وأنّ المتنجّز لا يتنجّز ثانياً، ومع الإلتفات إلى أنّ موارد الإقتران بالعلم لاتقبل الخروج عن أخبار الإحتياط و«الشبهه» _ وسلّمنا كونها مولويّه...

فإن أخبار البراءه تكون مخصّصه لأخبار الإحتياط.

وتوضيحه بعد ظهور عدم وصول النوبه إلى الجمع بالنصّ والظاهر:

إنّ موضوع حديث الرفع ونحوه «ما» ومحمولها «الرفع».

وموضوع أخبار الإحتياط هو «التكليف المجهول»، الأعمّ من المقرون بالعلم وغيره. وبعبارة اخرى هو: «الشبهه» الأعمّ من المقرونه والبدويّه مطلقاً.

فدائرته موضوع أخبار البراءه أضيق من دائره موضوع أخبار الإحتياط، لأنها لا تعمّ المقرونه والبدويّه قبل الفحص. هذا من جهه الموضوع.

وأما من جهه المحمول، فإن محمول أخبار الإحتياط ظاهر في الوجوب، ومحمول أخبار البراءه نصّ في الترخيص أو أظهر.

وحينئذٍ، فإنه على القول بأنّ تقدّم الخاصّ على العام هو بملاك الأظهرية كما عليه صاحب الكفايه، يتقدّم الخاصّ على العام هنا بهذا الملاك أيضاً، فكان

ص: ٢٥١

تقدّم أخبار البراءة بملاكين: كونها أظهر من أخبار الإحتياط، وحكومه أصاله الظهور فى طرفها على أصاله الظهور فى طرف أخبار الإحتياط. وهذا هو مراد الكفايه من عطف «الأخص» على «الأظهر» فى عبارته وإن لم يلتفت شراحه.

وتلخص: أن لا مجال للجمع الدلالى، إذ الموضوع فى أدله البراءة أضيق دائره، فيتّم التخصيص. ولا وجه لحمل أخبار الإحتياط على الإستحباب أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب.

والحاصل: تقدّم أخبار البراءة بالتخصيص.

فإن قيل: لسان أخبار الإحتياط _ خاصه مثل «أخوك دينك» _ آبٍ عن التخصيص، فىأتى دور الجمع الدلالى.

قلنا:

أولاً: ليس كلّها آبيا عنه.

وثانياً: إن هذا كّر على ما فّر، لأنه مع الجمع الدلالى أيضا لابدّ من رفع اليد عن ظهور «احتط لدينك» فى الوجوب، وهذا يوجب خروج المقرونه والبدويّه قبل الفحص، لوجوب الإحتياط فيها.

ثم إنه قد توهم كون النسبه بين الطرفين _ أخبار البراءة والإحتياط _ هى العموم من وجه. وهو فاسد، بل النسبه العموم والخصوص المطلق.

نعم، النسبه بين أخبار الوقوف والبراءة هى العموم من وجه، لكون أخبار الوقوف فى موارد الشبهه التحريميه، لكونها مورد التوقف.

ص: ٢٥٢

ومن ذلك مقبولة عمر بن حنظله الواردة في الخبرين المتعارضين عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به عن حكمننا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لاريب فيه. وإنّما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم. ثم قال في آخر الحديث: فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. (١)

قال الشيخ:

وجه الدلالة: إن الامام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللاً- بأن المجمع عليه لاريب فيه، والمراد: إن الشاذ فيه الريب لا- أنّ الشهره تجعل الشاذ ممّا لاريب في بطلانه وإلا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهره عن الترجيح بالأعدليّه والأصدقته والأورعيّه، ولا لفرض الراوى الشهره في كلا الخبرين ولا لتلث الامور ثم الاستشهاد بتلث النبي صلّى الله عليه وآله. والحاصل: إن الناظر في الروايه يقطع بأن الشاذ ممّا فيه الريب فيجب طرحه وهو الأمر المشكل الذي

ص: ٢٥٣

أوجب الإمام ردّه إلى الله ورسوله. فيعلم من ذلك كلّ أن الإستشهاد بقول رسول الله في التثليث لا- يستقيم إلّا- مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات.

مضافاً إلى دلالته قوله: «نجا من المحرّمات» - بناءً على أنّ تخليص النفس من المحرّمات واجب - وقوله: «وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

جواب الشيخ

ثم أجاب رحمه الله عن هذا الإستدلال: بأن الأمر بالاجتناب عن الشبهه إرشادي، للتحرز عن المضرّه المحتملّه فيها... في كلامٍ طويل، فليراجعه من أراد الوقوف عليه. (1)

جواب المحقق النائيني

وأجاب المحقق النائيني: بأنّ دلاله هذه الأخبار تتوقف على أن يكون المراد من الوقوع في المحرّمات هو الوقوع في المحرّمات التي في موارد الشبهه، و الظاهر منها هو الوقوع في المحرّمات المعلومه لأجل أنّ ارتكاب الشبهات يوجب وهن المحرّمات و عدم الإعتناء بها، فيقع الإنسان فيها من حيث لا يعلم. و أما إذا كان المراد منه هو الوقوع في المحرّمات التي في موارد الشبهه، فهو ليس من حيث لا يعلم، بل من حيث العلم بوجوب الإحتياط.

ص: ٢٥٤

و على ذلك، فيكون مفاد تلك الروايات أجنبياً عن محلّ الكلام بالكليّه، ويكون مفادها مفاد قوله عليه السّلام: من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وغيره من الأخبار الواردة بهذا المضمون. (١)

جواب المحقق الخوئي

و أجاب السيّد الخوئي: بأن ما ثبت فيه الرخيص ظاهراً من قبل الشّارع داخل في ما هو بيّن رشده، لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية. وبالجملة: المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته، و كما أنّ الثاني غير مضمولٍ لهذه الأخبار كذلك الأول، والملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقه، و إن صحّ إطلاقه عليه بالعنايه باعتبار التردّد في حكمه الواقعي. (٢)

هذا، و لعلّ وضوح الجواب عن هذه الروايات، أو كونها أجنبيّه عن محلّ الكلام، هو السّبب في عدم ذكر صاحب الكفايه لها في أدله الأخباريين.

تنبية

هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقيّاً؟

هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقيّاً؟

ص: ٢٥٥

١-١ . أجود التقريرات ٣/٣٣٣.

٢-٢ . مصباح الاصول ٢/٣٠١.

قيل: بأنه إنشاءٌ بداعى تنجيز الواقع.

و خالف المحقق الإصفهاني.

و توضيح كلامه هو: إن قولنا «صلّ» مرّكب من ماده و هيئته، فمدلول الهيئه هو البعث النسبى، و هو قد يلحظ بالنحو الاسمى، كأن يقال: مدلول صيغه إفعال هو البعث، و قد يلحظ بالنحو النسبى. و هذا تاره: بعث حقيقى، و هو التحريك، أى النسبه المتحقّقه بين المحرّك و المتحرّك، فهذا بعث نسبى و نسبه بعثيه تتحقّق بالتحريك الخارجى، و لا- يلحظ فيه نفس التحريك و البعث بل الملاحظ و الملتفت إليه إستقلالاً و تفصيلاً هو المحرّك و المتحرّك إليه، و هذا البعث الخارجى التكوينى له وجود جعلى، و هو الوجود الإنشائى، و ذلك يكون عند ما يوجد ضمن هيئه «إفعال»، فيكون معنى «إفعال» معنى حرفياً، و هو نفس البعث النسبى الذى لا يلحظ باللحاظ الإستقلالى، و بهذه الصيغه يوجد الإنسان النسبه البعثيه بوجودها الإعتبارى الإنشائى.

و الأنشاء فعلٌ من الأفعال، و هو إختيارى لا إضطرارى، و يستحيل أن يكون بلا داع، فإن كان الإنشاء للنسبه البعثيه ناشئاً من التحريك و البعث، كان الإنشاء مصداقاً للبعث، و إن كان ناشئاً من داع آخر غير البعث كالتعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز مثل: «كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ»، و كالإمتحان، فيكون مصداقاً للإمتحان، و كلّ هذه الإنشاءات بهذه الدواعى معقول. و يشترط فى جميعها قابليه الماده لذلك الداعى، فإن كانت الماده قابله للتنجيز كان الإنشاء بداعى التنجيز، و هل مادّه «إحتط» قابله؟

ص: ٢٥٦

إن «خبر الثقة» منجز للواقع، و «الإحتمال» فى الشهاده قبل الفحص كذلك، و كذا «اليقين السابق» فى الإستصحاب، ولكن «الإحتياط» لا يصلح لأن يكون منجزاً للواقع، وعلى هذا، لا يعقل كون الأمر به بداعى التنجيز. ووجه العدم هو: إن مادّة الإحتياط لا- تقبل المنجزيه للواقع، لأن القابل للمنجزيه هو إحتمال وجود الواقع، و إحتمال وجود الواقع لا يدخل تحت الهيئه. إذن، المادّه الوارده تحت الهيئه و هى «الإحتياط» لا- تنجز الواقع. والمنجز له _ و هو الإحتمال المذكور _ لا- يدخل تحت الهيئه. إذن، لا يمكن أن يكون «إحتط» أمراً بداعى تنجيز الواقع.

أقول:

ذكر شيخنا أنّ ظاهر كلامه أن «المنجزيه» قابله للجعل، لأنه قال بأن الإحتمال لا يمكن أن يدخل تحت النسبه البعثيه، وإلاّ أمكن أن يكون منجزاً و تمّ الإنشاء بداعى التنجيز، فنقول بناءً على ذلك:

إنّ المنجزيه هى المصححه للعقاب، و فى مقابلها: المعذريه. وهما تاره: ذاتيان كالعلم، فإنه منجز أو معذّر بذاته، وأخرى: غير ذاتيين لكنهما قابلان للجعل والإعتبار، و ذلك فى غير العلم، مثلاً: خبر الواحد إن اعتبر فهو مصحح أو معذّر، و كذا إحتمال التكليف... غير أن اعتبار التنجيز لشيء يقتضى أمرين يتحقق بهما:

أحدهما: تحقّق الإعتبار من المعتمر.

و الثانى: وجود المبرز لهذا الاعتبار، و يكفى للمبرزيه القاليه العرفيه، فإذا قال «صدّق العادل»، فقد اعتبر المنجزيه للخبر أو المعذريه له تشريعاً، وقد أبرزه

ص: ٢٥٧

بهذا اللفظ المبرز عند العرف والعقلاء، حيث يرى العرف الملازمه العرفيه بين «إعتبار خبر الثقة» و بين قول المعبر «صدق العادل»، فكأن قوله «صدق العادل» جاء لإعطاء المنجزيه لخبر الثقة، وهذا ما يستفيدة أهل العرف فى نظر المحقق الخراسانى رحمه الله.

و على هذا الأساس: لما قال «احتط»، فقد أورد الهيئه على مادّه الإحتياط لجعل المنجزيه لملزومها و هو «الإحتمال»، و هذا التلازم موجود عقلاءً، إذ لولا اعتبار الإحتمال منجراً لم يكن معنى لطلب الإحتياط.

فما ذكره المحقق الإصفهانى قدّس سرّه مندفع، و حاصل الدفع كفايه الملازمه العرفيه بين مدخول الهيئه و ما أريد جعل المنجزيه له.

وهذا كله بناءً على قابليته المنجزيه للجعل والإعتبار.

ولكن الحق عدم معقوليه جعل المنجزيه، لأن المنجزيه والمعدريه أمران عقليتان، يراهما العقل دائرتين مدار البيان، فما كان بياناً كان صالحاً لهما و إلا فلا.

وبعبارة اخرى، البيان موضوع المنجزيه والمعدريه، والذى بيد الشارع هو البيان لا جعل المعدر والمنجز، و صلاحية الشىء للبيانيه تارة ذاتيه كالعلم، واخرى: الصيلاحيه ناقصه والشارع يتممها، كأن يجعل خبر الواحد طريقاً إلى الواقع بإلغاء إحتمال الخلاف فيتم البيان، و يكون موضوعاً لحكم العقل بالمعدريه والمنجزيه، و كذلك قوله: «إحتط» يكون بياناً، وإذا كان بياناً صار منجزاً بحكم العقل.

وهذا مبنى الشيخ و قد شيده الميرزا، و نحن ندعى أنه مراد صاحب الكفايه لكن لم يتضح لبعضهم مراده، والله العالم.

واستدلّ الأخباريون من العقل بوجهين:

الوجه الأول: العلم الإجمالي

تقريب الكفايه

تقريب الاستدلال كما فى الكفايه

أما صاحب الكفايه، فمحصّل كلامه فى تقريب هذا الوجه هو: (١)

إنه عندنا علم إجمالى بوجود واجباتٍ ومحرماتٍ فى الشريعة، وبهذا العلم تنتجّ الواجبات والمحرمات كلّها، و يتحقّق الإشتغال اليقينيّ المقتضى للفراغ اليقينيّ، ومع الفحص عن الأمارات والاصول المثبتة للتكاليف، والعمل بتلك الاصول والأمارات لا يحصل الفراغ، لاحتمال وجود تكاليف

ص: ٢٥٩

شرعيه في غير موارد تلك الأمارات والاصول. وحينئذٍ يجب الإحتياط حتى حصول الفراغ اليقيني.

تقريب الشيخ

وقرّبه الشيخ بما حاصله: (١)

إنه عندنا علم بوجود محرّمات في الشريعة، وهذا العلم يقتضى الإمتثال وترتيب الأثر عليه، لقوله تعالى «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا»، (٢) لكنّ الإمتثال لا يتحقّق إلا إذا حصل اليقين ببراءه الذمّه، وحصول البراءه اليقينيّه لا يكون إلا بترك جميع احتمالات الحرمة أو بقيام الحجّه على عدم العقاب بالنسبه إلى طائفه من الأطراف، كما إذا دلّ دليل على عدم وجود المحرّم فيها، فإنه يدلّ بالملازمه على عدم العقاب على ارتكاب تلك الأطراف.

الفرق بين التقريبين

ولا يخفى الفرق بين التقريبين، لأنّ الشيخ لم يتعرّض للواجبات، وصاحب الكفايه تعرّض للواجبات والمحرّمات معا. ثم إنه على تقريب الكفايه يلزم على الأخباريين الإحتياط في الشّبّهات الحكميّه الوجوبيّه الكلّيّه، مع أنهم يقولون فيها

ص: ٢٦٠

١-١. فرائد الاصول: ٢١٢.

٢-٢. سورة الحشر، الآية: ٧.

بالبراءه. فكان تقريب الكفايه غير موافقٍ لمسلك الأخباريين، وتقريب الشيخ يوافق مسلكهم.

إلا أنّ في تقريب الشيخ نقصاً من جههٍ اخرى، وذلك لاشتماله على الاستدلال بالآيه المباركه، وهو في غير محلّه، لأن الأمر فيها إرشاد إلى النواهي التحريميه والتنزيهيه، والحاكم بوجوب إطاعه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هُوَ الْعَقْل، وحملها على المولويه _ كما لعلّه ظاهر عبارته _ يستلزم تخصيصها بالنواهي التحريميه، وهو تخصيص بلا مخصّص.

جواب الشيخ بوجهين

جواب الشيخ

ثم إن الشيخ أجاب عن الإستدلال بوجهين: (١)

الوجه الأول

إن التكليف بالواقعيات هو للقادر، لكن المكلف به هنا لا يخلو عن أن يكون هو الواقع بما هو واقع، أو المؤدى للطريق بما هو، أو الواقع بما هو مؤدى.

أما الأول، فغير مقدور.

وأما الثاني، فغير متعلق للتكليف وإلا يلزم التصويب.

ص: ٢٤١

١-١. فرائد الاصول: ٢١٣.

يعنى: إنّ كون المكلف به هو الواقع بما هو مؤدى الطريق يستلزم تقييد الواقع بقيد كونه مؤدى الطريق، وهذا يستلزم التصويب.

على أن الطريق كاشف والواقع هو المنكشف، وتقييد المنكشف بالكاشف غير معقول.

فتعيّن أن يكون التكليف متعلّقًا بالواقع بما هو مؤدى الطريق، فهو متعلّق العلم الإجمالى.

الوجه الثانى

إنّ الطرق القائمه على التكاليف توجب انحلال العلم الإجمالى.

إشكال الكفايه على الوجه الثانى

إشكال الخراسانى على الوجه الثانى

وأشكل المحقق الخراسانى (1) على الجواب الثانى: بأنّ هنا علمين إجمالين، أحدهما كبير، والآخر صغير وهو فى دائره الطرق، والكبير دائما ينحلّ بالصغير. أمّا الكبير فهو العلم بالواقعيّات، وأمّا الصغير فهو العلم بكون تلك الواقعيّات موجوده فى دائره الطرق، فلا- يوجد من أوّل الأمر علم إجمالى فى غيردائره الطرق حتى ينحلّ ذلك العلم الإجمالى الكبير بهذا العلم الإجمالى انحلالاً حقيقيّاً.

ص: ٢٤٢

ولو سلّم احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على غير موارد قيام الطرق، فإنّ المعلوم بالإجمال يحتمل انطباقه على تلك الموارد، وقيامها _ وإن كان بعد العلم _ إلا _ أنّ متعلّق الأمارات موجود سابقاً من أوّل الأمر، فالتكاليف التي تعلّق بها العلم الإجمالي قد قامت عليها الأمارات، ومع احتمال هذا الإنطباق ينحلّ العلم.

فإن قلت: إنا لا- نقول بثبوت التكاليف بالأمارات، لبطلان القول بالسببيّة، بل مقتضى أدلّه اعتبارات الأمارات جعل المنجزية والمعذرية لها، فالعلم بالتكاليف غير منحلّ، لأن الأماره لم تثبت التكليف الواقعي بل أفادت وجوب ترتيب آثار التكليف.

قلت: إنه وإن كان كذلك، إلا- أنه بمقتضى أدلّه الإعتبار تنصرف المنجزية إلى الأماره، فالتنجز منحصر بموارد قيام الطرق والأمارات، وحينئذٍ ينحلّ العلم انحلالاً حكماً، لعدم التنجز في غير دائره الطرق، والعقل ملاك حكمه هو التنجز لا الواقع، وعليه، فإنّ ما سوى موارد الأمارات _ وإن لم يخرج عن طرفيه العلم _ خارج عن طرفيه العلم المنجز والمؤثر، وهذا هو الإنحلال الحكمي.

فهذان طريقان لصاحب الكفايه في الجواب، والثاني يكون بعد التنزّل عن الأوّل.

ويمكن أن يقال بالتفصيل، ففي البعض الذي قامت عليه الأماره، بجعل البدل. وفي البعض الآخر بالإنحلال الحكمي.

وقال المحقق العراقي (1) بالإنحلال الحكمي، ولكن على وجهٍ خاصٍّ، وقد عيّن قبل ذلك موقع الإنحلال وعدمه، فذكر أن العلم الإجمالي بالتكليف يكون على أنحاء:

فتاره: يعلم بالتكليف علماً إجمالياً، ثم يخرج عن الإجمال. وهذه الصورة خارجة عن الإنحلال موضوعاً، بل قد تبدّلت الصورة الإجماليّة إلى التفصيليّة.

واخرى: يعلم بالتكليف إجمالاً ثم تقوم الأماره على التكليف في طرفٍ. وهذه الصورة أيضاً لا ربط لها بالإنحلال، بل هي من باب جعل البدل. أي: إن المولى يتصرّف في مرحله الفراغ ولا يتصرّف في مرحله الإشتغال _ والإنحلال معناه حصول المانع من تأثير العلم في الإشتغال _ حتى يتحقّق الإنحلال، لأنّ قوام الإنحلال كون العلم التفصيلي مقارناً للعلم الإجمالي، فلو كان متأخراً عنه لم يتحقّق الإنحلال الحقيقي للعلم الإجمالي. مثلاً: إذا علم بخمريه أحد الإناءين، وقامت الأماره على أحدهما، فإن الشارع يجعل في مقام الإمتثال مورد الأماره بدلاً عن الخمر الواقعي، ويكون الإجتنب عنه مفرّغاً للذمه المشغوله بالخمر الواقعي المعلوم بالإجمال، نظير قاعده الفراغ.

وثالثه: وهي صورته الإنحلال، بأن يكون تحقّق العلم التفصيلي بالنسبه إلى بعض الأطراف مقارناً للعلم الإجمالي، فإذا حصل العلم التفصيلي المقارن تحقّق الإنحلال.

فظهر مورد جعل البدل، ومورد تبدل الصوره، ومورد الإنحلال.

قال رحمه الله، إن الإنحلال هنا حكى وليس بحقيقى...

أما أنه ليس بحقيقى، فلأن دليل القول به إما الوجدان أو البرهان.

أمّا الأول فتوضيحه هو: إنه تارة يكون للمعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال عنوان، كأن يعلم إجمالاً بحرمه إناء زيد الموجود بين الآنيه، ثم يحصل العلم التفصيلى بأن هذا المعين هو إناء زيد، فالعنوان هو إناء زيد. واخرى: لا يكون ذا عنوان، كأن يعلم إجمالاً بحرمه أحد الإناءين، ثم يعلم تفصيلاً بحرمه هذا الإناء المعين. والثانى هو مورد الإنحلال، لكن مع وجود هذا العلم التفصيلى المقارن للإجمالى لا يتحقق الإنحلال أصلاً بالوجدان، لأن المكلف يقول: هذا هو الحرام وذاك مشكوك الحرمه.

وأمّا الثانى، فلأنه إذا لم ينحل هذا العلم، يلزم تعلق العلمين _ التفصيلى والإجمالى _ بالشئ الواحد وهو حرمه الإناء، وتعلق العلمين بمعلوم واحد محال.

فهذا دليل القول بالإنحلال الحقيقى.

وقد أجاب عنه العراقى:

أما نقضاً، فبسقوط هذا الاستدلال فى مورد قيام الأصل المثبت للتكليف كالإستصحاب وقاعده الإستغال فى طرف معين، فإنه لا علم تفصيلى هنا حتى يتحقق تعلق العلمين بمعلوم واحد.

وأما حلاً، فلأننا لا نوافق على أن هنا متعلقاً واحداً لعلمين، لأن متعلق العلم

الإجمالي هو الصّوره الإجماليّه، ومتعلّق العلم التفصيلي هو الصّوره المفصّله، فذات المعلوم في الموردین مختلف، فلا محذور.

وأما أن الإنحلال حکمی، فلأنه:

إذا قام العلم الإجمالي بالتكليف وقامت الأماره بلا- عنوان في بعض الأطراف، سقط العلم الإجمالي عن التأثير، وسقوطه عن ذلك هو الإنحلال الحکمی.

وتفصيل المطلب هو:

إن الأماره إما مقارنه مع العلم الإجمالي، وإما متأخره عنه، وإما متقدّمه عليه.

أمّا في الصّوره الأولى، كما إذا علم بسقوط قطره بول في أحد الإناءين وقامت اليّنه مقارنه للعلم الإجمالي على سقوطها في الإناء الأيمن، فلا- يكون للعلم الإجمالي أثر، لعدم كونه مؤثرا بالنسبه إلى متعلّق العلم الإجمالي، وهو الجامع بين الإناءين، لأن القطره إن كانت في الأيمن لم يؤثر العلم، إذ لا- يعقل التنجيز بالعلم الإجمالي والتفصيلي معا، لعدم تحمّل التكليف الواحد للتنجيزين، ولا يقبل ورود المنجيزين عليه، وإن كانت في خصوص الأيسر، فذاك شك بدويّ.

فظهر أن العلم الإجمالي المقارن للأماره القائم على بعض الأطراف غير مؤثر، بالرغم من وجوده وعدم زواله، وهذا هو الإنحلال الحکمی.

ومثل الأماره فيما ذكر: العلم التفصيلي أو الإستصحاب أو قاعده الإشتغال العقليّه.

ص: ٢٦٦

وأما في الصّوره الثانيه، حيث يكون العلم الإجمالي متأخرا عن الأماره، فهنا صورتان:

إحدهما: أن يكون العلم التفصيلي _ أو الأماره أو قاعده الإشتغال أو الإستصحاب المثبت للتكليف _ موجودا من قبل، ولكنه غيرباقٍ حين حدوث العلم الإجمالي، فهنا لا تنجيز للتفصيلي، والإجمالي مؤثر بلا مزاحم.

والثانيه: أن يكون التفصيلي باقيا حتى زمان حدوث الإجمالي، فيكون مزاحما للإجمالي في أثره بوجوده البقائي _ لا بوجوده السابق _ فيسقط الإجمالي عن التأثير.

وأما في الصّوره الثالثه، حيث يكون العلم الإجمالي متقدّما وقيام الأماره أو العلم التفصيلي متأخرا، فتفصيلٌ:

فإنه إن كان العلم الإجمالي عرضيّا ودفعيّا، انحلّ بالأماره المتأخّره، وإن كان طوليا تدريجيّا لم ينحل. وتوضيحه هو:

إنه لما يتحقّق التكليف بالإجتناّب عن الخمر، فإنه يتعدّد التكليف بعدد الآنات، فإن حصل العلم الإجمالي بوجود التكليف مرّددا بين هذا الإناء وذاك، كان في كلّ آنٍ علم بوجود الإجتناّب عن أحد الإناءين. فهذا علم، وهناك علم آخر، وهو العلم بوجود الإجتناّب عن هذا الإناء في هذا الآن أو عن ذاك الإناء في الآن اللاحق.

فالعلم الأوّل هو الذي ينحلّ، لأن المفروض في الصّوره الثالثه وجود العلم

الإجمالي من قبل، فيكون مؤثراً حتى آن قيام الأماره، فيقع التمانع في هذا الآن بين العلمين، لتحقق التقارن، وقد تقدّم أنه مع قيام الأماره وحصول العلم التفصيلي يسقط الإجمالي عن التأثير.

فهذا وجه سقوط العلم الإجمالي الدفعي.

ولكن العلم الثاني لا ينحلّ، فلو علم إجمالاً في أوّل النهار بوجوب الإجتنب عن أحد الإناءين في ذلك الوقت أو عند الزوال _ بناءً على تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات _ فقد تنجز التكليف بالنسبه إلى كلّ من الطرفين حتى الأبد بلا تمانع وتزاحم، فيبقى هذا العلم الإجمالي بلا إنحلال.

وتلخصّ:

إنه في صوره الإقتران بين العلمين، يسقط الإجمالي عن التنجيز، وكذا في صورته تقدّم التفصيلي، لحصول التقارن الموجب لسقوط الإجمالي بقاءً.

وفي صورته تأخر التفصيلي عن الإجمالي، يسقط الدفعي من الإجمالي، للتقارن المذكور، ولا يسقط التدريجي.

ثمّ إنه في موارد تلف أحد الطرفين أو الإضطرار إليه، يكون التأثير للعلم الإجمالي التدريجي. كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين ثم تلف أحدهما، فإنه لا علم فعلاً بوجوب الإجتنب عن «أحدهما»، لكنّ الطرف الباقي منجز بالعلم الإجمالي التدريجي الحاصل في أوّل النهار المرّد بين التالف والباقي.

ص: ٢٦٨

وعلى هذا، يكون الحق مع الأخباريين في صورته تأخر التفصيلي وكون العلم الإجمالي تدريجياً، وذلك:

لأننا نعلم إجمالاً بوجود التكليف، ثم بعد الفحص ظفرنا بعدّه من الأمارات التفصيليّة القائمه على عدّه من الأحكام، فمع تأخر الأماره عن العلم الإجمالي التدريجي، يكون العلم الإجمالي على حاله، فيؤثر في الأطراف التي لم تقم عليها الأماره، ويكون منجزاً بالنسبه إليها، فيجب الإحتياط ولا تجرى البراءه في الشبهه بعد الفحص.

فأجاب العراقي:

صحيح أن الأماره قد قامت بعد تحقق العلم الإجمالي، لكنّها كانت قابله لأن يقع الظفر بها قبله، فتكون منجزه قبل الظفر بها، لكفايه قابليتها للتنجيز، وحينئذ يقع التقارن. وقد ذكرنا أنّ التقارن هو ملاك سقوط الإجمالي عن التأثير الذي هو معنى الإنحلال الحكمي.

وتبقى الشبهات بعد الفحص بلا دليل على تنجزها وتجرى فيها البراءه.

طريق المحقق الإصفهاني

طريق الإصفهاني

والمحقق الإصفهاني(1) أشكل على صاحب الكفايه ما أفاده من احتمال انطباق العلم الإجمالي الكبير على العلم الإجمالي الصغير، وقال بأنه غير معقول،

ص: ٢٦٩

كالإنطباق القهري _ ووجه استحاله القهري هو أن الأماره كشفها ظني، ومعه لا يمكن زوال احتمال انطباق المعلوم بالإجمال _ على غير مورد الأماره القائمه. والوجه في ذلك هو:

إنّ الإنطباق الإجمالي:

إن كان مع غضّ النظر عن دليل اعتبار الأماره، فإنّ الأماره لما تقوم على موردٍ يتحقّق احتمال انطباق الواقع بلا إشكال، لكن احتمال وجود التكليف الواقعي في الطرف الآخر موجود كذلك، فالعلم الإجمالي باق على تأثيره حتى يحصل الإطمينان بوجود الواقع في أحد الطرفين دون الآخر.

وإن كان مع النظر إلى دليل الإعتبار، فإنّ مدلوله:

إمّا جعل الحكم المماثل للواقع بعنوان أنه الواقع.

وإمّا اعتبار المؤدّي هو الواقع.

وإمّا جعل أثر الواقع على المؤدّي.

وإمّا اعتبار الشّارع خبر الثقه علما وكشفا، وكذا غيره من الأمارات.

وعلى جميع المباني، لا يعقل احتمال الإنطباق.

أمّا على الأوّل، فإن الحكم مماثل للواقع، ومماثل الشئ " غيره.

وأمّا على الثاني، فيتحقّق الواقع الإعتباري، وهو غير الواقع الواقعي.

وأمّا على الثالث، فإنطباق أثر الواقع على الواقع نفسه غير معقول.

وأمّا على الرابع، فالعلم بالواقع لا يقبل الإنطباق على الواقع.

هذا إشكاله على الكفايه.

ثم إنه حلّ المشكله بطريقتين:

الأول:

وهو يتشكل من مقدمات:

الأولى: إن الأماره وإن كانت قائمه وواصله مع التأخر عن العلم الإجمالي، فإنّ منكشفها موجود من ذى قبل.

والثانيه: إن المعرضيه للوصول كافيّه للمنجزيّه، وليست منجزيه الأماره متقومه بالوصول. هذا فى الشبهه الحكميّه. أما فى الموضوعيه فلا- تكفى، وإنما الوصول هو المانع من جريان الأصل. والوجه فى ذلك: وجوب الفحص فى الحكميّه عقلاً وشرعاً دون الموضوعيه.

والثالثه: إنه لا- ريب فى عدم قابليّه المتعلّق الواحد للحكمين الفعليين _ ولا- يخفى أن صاحب الكفايه يرى تضادّ الأحكام وتمائلها بأنفسها، والإصفيهانى يرى التضادّ والتماثل فى مرحله الفعلية لا فى أنفسها _ فإنه غير معقول، لأنه مع وصول الحكمين إلى حدّ الفعلية، يقتضى كلّ واحدٍ منهما الإمتثال، فإن كانا متمائلين لزم اجتماع المتماثلين، وإن كانا ضدّين لزم اجتماع الضدّين، وكلاهما محال.

وكما لا- يقبل المتعلّق الواحد للحكمين الفعليين، كذلك لا- يقبل الباعثين الفعليين، فلو جعل الشارع مفاد قول زواره واقعا اعتبارياً، لم يعقل اعتبار خبرين

ص: ٢٧١

كذلك بالنسبة إلى المتعلّق الواحد، لأن هذين الباعثين الفعليين يقتضيان _ بحكم العقل _ الإنبعاثين الفعليين، فيلزم المحذور المذكور في الحكمين الفعليين.

إذا عرفت هذه الامور: فإنّه إذا قامت الأماره، يكون المنكشف بها موجودا من حين العلم الإجمالى، بمقتضى المقدمه الأولى، وهى حجّه من ذلك الوقت، لكفايه معرضيتها للوصول بمقتضى المقدمه الثانيه، فإن كان المجعول هو الحكم المماثل فهو فعلى من أوّل الأمر، وكذلك بناءً على الطريقيّته أو جعل المؤدّى واقعا فى اعتبار الشّارع. إذن، يوجد حكم أو باعث فعلى _ على المسلكين _ مقارنة للعلم الإجمالى، وحينئذٍ، يتحقق ملاك الإنحلال، وإلاّ لزم احتمال اجتماع الحكمين الفعليين _ المثليين أو النقيضين _ فى الطرف الذى قامت الأماره عليه، لاحتمال كونه هو المعلوم بالإجمال، وهو محال بمقتضى المقدمه الثالثه، واحتمال اجتماعهما محال كاليقين به.

فظهر الفرق بين طريق الكفايه وطريق الإصفهانى.

كما أن طريقه يختلف عن طريق العراقى، لأن ذاك قال بلزوم اجتماع المنجزين هنا وهو ممتنع، وهذا يقول بلزوم اجتماع الفعليين _ حكمين أو بعثين _ وهو ممتنع.

الثانى:

وهو طريق المحقق العراقى. وحاصله:

إنّ الأمارات التى هى فى معرض الوصول منجزه مع الخصوصيّة، وبه يسقط العلم الإجمالى القائم على تنجيز التكليف عن التأثير بالنسبه إلى الجامع.

ص: ٢٧٢

يقول المحقق الإصفهاني: إن هذا يتم في الشبهه الحكميه، أما في الموضوعيه، فإن المعرضيه غير كافيه، بل الأماره منجزه هناك من حين قيامها، فيكون العلم الإجمالي الموجود من قبل منجزا بلا مزاحم.

فالإشكال باق في الشبهه الموضوعيه، وما ذكره العراقي عن طريق تقسيم العلم إلى الدفعي والتدرجي فلا يوافق عليه، بل الجواب عن الإشكال هو:

أولاً: صحيح أن الأماره قد قامت متأخره عن العلم، لكن الأثر يترتب على مفادها من ذي قبل، ولذا لو قامت على النجاسه الآن لحكمنا بنجاسه الملاقى لها وإن كانت الملاقاه من قبل، فتكون الأماره منجزه من قبل.

وثانياً: إن المنجز إنما ينجز بمقدار قيامه، ولا يمكن التنجز بما زاد على ما قام عليه. وهذا أمر مسلّم به بالنسبه إلى كل منجز. فهذه مقدمه.

والتنجز بالنسبه إلى المراد غير معقول، لأن المرّد لا ذات له ولا وجود، فلا بدّ من كون المنجز معيّنًا. وهذه مقدمه ثانيه.

وعلى ما ذكر، فإن العلم الإجمالي لا ينجز الأطراف، لأنه قد قام على الجامع، فلا يؤثر بالنسبه إلى الخصوصيه بحكم المقدمه الأولى _ خلافاً للمعروف بينهم من منجزيه العلم الإجمالي للأطراف _ بل المنجز هو الفطره الإنسانيه من جهه احتمال الإنسان وجود المنجز في كل طرف.

وبحكم المقدمه الثانيه: ليس المنجز قائماً على الأحد المرّد، لكون العلم صفه حقيقيه، ولا يعقل تعلقها بما لا وجود له.

إذن، فالعلم الإجمالي غير مؤثر بالنسبة إلى الأطراف، والأماره القائمه على المنجزيه تنجز بلامعارض، ولو فرض تنجيز العلم للأطراف لزم أن يكون الشيء الواحد محلاً لتنجيزين ولو احتمالاً، وهذا محال.

فتلخص سقوط العلم الإجمالي أثراً وحكماً بقيام الأماره مثل البيئه، وإن قلنا بعدم تأثير البيئه المتأخره في الزمان المتقدم على قيامها.

طريق المحقق النائيني

طريق الميرزا

وقال المحقق الميرزا: (١) ما هذا توضيحه: تاره: يكون المثبت للتكليف من العلم التفصيلي والأماره والإستصحاب والإشتغال قبل العلم أو مقارنة له. وأخرى: يكون بعده. فإن كان قبله أو مقارنة له، فالعلم الإجمالي غير متحقق، وإن كان بعده، فالإنحلال الحقيقي، وما به الإنحلال إمّا العلم الوجداني وإمّا العلم التعبدى. وتفصيل ذلك:

إنه إن كانت الأماره وغيرها مما ذكر، قبل العلم الإجمالي، لم يتحقق العلم الإجمالي المنجز. نعم، قد يفيد الأثر الزائد للعلم الإجمالي، كما لو قامت البيئه على تنجس الإناء بالدم، ثم علم إجمالاً بوقوع البول إمّا في هذا الإناء أو في الطرف الآخر، فإن الأثر الزائد للعلم الإجمالي هو لزوم الغسله الثانيه للإناء.

والبرهان على عدم تأثير العلم الإجمالي في صورته تقدّم الأماره عليه أمران:

ص: ٢٧٤

أحدهما: إنه إذا احتمل التطابق بين المعلوم بالتفصيل مع أحد الطرفين، انحلّ العلم، لكون أحدهما مقطوعاً به، فيكون في الطرف الآخر شك بدويّ.

والثاني: إنه لا- شك في الطرف الذي قامت عليه الأماره حتى تجرى فيه أصاله الطّهاره، وحينئذٍ، تجرى في الطرف الآخر بلا معارض، فلا تنجيز للعلم الإجمالي، لأنه متقوم بتعارض الاصول في الأطراف.

وإن كانت الأماره ... متأخره عن العلم الإجمالي _ ولا أثر زائد للعلم _ فالعلم منحلّ، لأنه وإن تأخرت الأماره إلا أنّ مؤدّاه موجود قبل العلم الإجمالي أو مقارنا له، ببركه دليل اعتبارها، وحينئذٍ، يستحيل بقاء العلم الإجمالي، لأن الأماره القائمه على النجاسه أفادت وجودها يقينا من قبل في الطرف الذي قامت عليه، فينكشف الآن عدم العلم الإجمالي وعدم التردد من أوّل الأمر، فالعلم منحلّ حقيقةً لاحكاما، غير أن ما به الإنحلال قد يكون تعبدياً كالأماره والإستصحاب، وقد يكون وجدانياً كالعلم التفصيلي.

التحقيق في المقام

وبعد الفراغ من ذكر كلمات الأعلام نقول:

قد أفاد شيخنا دام بقاءه: إنه إن كان الدليل على التفصيل وتعيين المعلوم بالإجمال هو العلم، فلا إشكال فيما ذكروا من الإنحلال، وإن كان هو الأماره، فقد قال المحقق العراقي: هذا من جعل البدل مثل قاعده الفراغ. وفيه تأمل، لأن جعل

البدل إنما يكون في مقام الفراغ من التكليف، وهذا مفاد قاعده الفراغ، حيث جاء في دليلها: «بلى قد ركعت»^(١) أى: إن ما جئت به مع الشك مجعول بدلاً عن الواقع. لكنّ كلامنا هنا في مقام الإشتغال بالتكليف لا- الفراغ منه، فلمّا يعلم إجمالاً- بوجود التكليف الشرعيّ، وتقوم الأمارات على بعض منها، لا يكون مدلول تلك الأمارات هو البدليّ عن الواقع، بل إن الأمارات توجب اشتغال الذمّه بالأحكام الشرعيّ في تلك الأطراف التي قامت عليها من بين أطراف العلم الإجمالي، فلسانها لسان تعيين التكليف الواقعي في مقام الإشتغال لا- جعل البدليّ في مقام الإمتثال. نعم، عندما أتى المكلف بما دلّت الأماره عليه من الحكم، يحكم العقل بكون ما أتى به بدلاً عن الواقع إن لم يكن نفس الواقع.

ثم إنّ تحقيق الكلام في الإنحلال أن يقال:

إنّ كان عندنا علم إجمالي بالتكليف، ثم قام المنجز للتكليف في طرف _ وهو إمّا العلم، وهو ذو الكاشفيّه التامه، أو الأماره وهو ذو الكاشفيّه الناقصه، أو الأصل ولا كاشفيّه له أصلاً، وهو إمّا شرعي كالإستصحاب، وإمّا عقلي كالإشتغال _ فإمّا يكون قبل العلم الإجمالي وإما بعده وإما مقارنا له، وحيث يكون بعده، فإمّا يكون مفاده سابقاً على قيامه، بمعنى كشفه عن ثبوت التكليف من قبل زمان العلم الإجمالي، وإمّا يكون مدلوله هو التكليف من زمان العلم.

فإنّ كان المفصل المنجز للحكم سابقاً على العلم الإجمالي أو مقارنا له، فلا

ص: ٢٧٦

١-١. وسائل الشيعه ٦ / ٣١٧، باب عدم بطلان الصلاه بالشك في الركوع بعد السجود.

ريب في منعه من تحقق العلم الإجمالي، فإنه لا يعقل تحققه مع وجود العلم التفصيلي _ مثلاً _ قبله أو مقارنا له.

وإن كان متأخرا عن العلم الإجمالي، فهو مورد البحث، فهل يبقى العلم الإجمالي مع قيام المفصّل بعده أو ينحلّ؟ حقيقةً أو حكماً؟ أو يفصل بين ما إذا كان المعلوم بالتفصيل من قبل، وما إذا كان منذ العلم الإجمالي؟ وجوه.

والأقرب هو الوجه الأخير، فإنه إن كان المعلوم بالتفصيل سابقاً فالإنحلال يتحقق حقيقةً، وليس من تبدّل الصّوره، وإن كان متأخراً فلا- انحلال، لأنّ وجوب الإجتناّب عن أحد الإناءين كان من أوّل النهار إلى الآن، والتيقن بوقوع النجاسه عند الزوال في الإناء الشرقي _ مثلاً _ لا يرفع التكليف السابق بوجوب الإجتناّب عنه أو عن الغربي، ويكون وزان هذه الصّوره وزان الإضطرار إلى طرفٍ أو تلفه، حيث يبقى العلم الإجمالي على قوّته ومؤثرا أثره.

هذا بالنسبه إلى العلم التفصيلي، وبما ذكرناه تعرف ما في بعض كلمات المحقق العراقي.

وأما بالنسبه إلى الأماره، فإنّ ملخص كلام المحقق الإصفهاني هو: أنه يكون المنكشف بالأماره المتأخره سابقاً، وإن كونها في معرض الوصول يكفي لمنجزيتها من قبل، فلا- علم إجمالي بالتكليف على كلّ تقدير، فلو لم يسقط عن التأثير يلزم اجتماع الحكّمين الفعليين في موردٍ، وهو محال. خلافاً للعراقي القائل بالإنحلال الحكّمي ولصاحب الكفايه القائل باحتمال الإنطباق.

ولكنّ الفعلية إمّا من قبل المولى وإمّا من قبل المكلف، لأنّ الحكم إذا تمّ الملاك له ووجدت قدره على الامتثال، بناءً على كونها شرطاً للحكم، أنشأه المولى بداعى جعل الداعى، فإذا صدر الحكم وكان الموضوع محققاً ووصل إلى المكلف إجمالاً أو تفصيلاً، تنجز من قبل المولى وترتب عليه استحقاق العقاب أو الثواب. هذا على مبنى المشهور.

وذهب الإصفهاني إلى أن الفعلية من قبل المكلف تكون بالوصول، ومن قبل المولى بالإنشاء بداعى جعل الداعى، ولا فرق في الوصول بين الإجمالي والتفصيلي.

والحاصل: إن علم المكلف سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً، لا دخل له _ عند القوم _ في فعلية الحكم من قبل المولى، أى الإنشاء بداعى جعل الداعى، إلاّ إذا كان له دخل في نفس الملاك، كموضوعيته في «الشهادة» على المبنى، إلاّ أنّ الإصفهاني يرى دخله في الفعلية. وعلى هذا، فبمحرّد حصول العلم الإجمالي تتحقّق الفعلية للحكم، _ أللهم إلاّ إذا كان الدخيل خصوص العلم التفصيلي _ فعدم تأثير العلم الإجمالي في الفعلية من قبل العبد غير معقول على مسلك الإصفهاني.

وأما الميرزا، فكلامه يرجع إلى ما أفاده صاحب الكفاية أولاً من احتمال انطباق مؤدّى الأماره على مورد العلم الإجمالي.

فإن قلت: إذا قامت الأماره على طرف، فقد تحقق التكليف بوجوب الإجتنب، وقد كان هذا التكليف موجوداً من أول الأمر، فلا يمكن دعوى العلم

بتكليف غير هذا التكليف، فلا علم إجمالي بعد قيام الأماره، لاحتمال كون هذا نفس المعلوم من أول النهار.

قلت: مذهب الميرزا هو أن للعلم ثلاث جهات:

الأولى: جهه الصفتيه، إذ «العلم» عباره عن الصوره النفسائيه التى لها حكاية عن الخارج بالذات.

والثانيه: جهه الطريقيه إلى الواقع والفناء فى الخارج، وفى هذه الجهه لا ترى الجهه الأولى.

والثالثه: جهه الجرى العملى والحركه على طبق العلم، وهذه الحركه عمليه فطريه ناشئه من الجهه الصفتيه.

وفى الأماره، اعتبر الشارح الجهه الثانيه من جهات العلم وجعلها قائمه مقامه فيها، وهى جهه إراءه الخارج، وفى الاصول المحرزه التنزيليه، كالإستصحاب وقاعده الفراغ _ على المبنى _ اعتبر الجهه الثالثه، فقوله عليه السلام: «ابن على الأ-كثر» يعنى اجعل عملك على كذا وتحرك على طبقه، لكن لا- بعنوان أنه الواقع، وتكون الاصول هذه فرش الأمارات، لعدم إراءه الواقع، ومن جهه لزوم الجرى العملى _ بخلاف الاصول غيرالتنزيليه _ تكون عرش الاصول غيرالتنزيليه.

وحيث أن الأماره تكشف عن الواقع وتكون طريقا إليه، فهى فى طول الواقع.

وعلى هذا نقول: إنه يستحيل الإنحلال الحقيقي، وذلك:

أمّا على مبنى جعل الطريقيّ، فإنّ الميرزا حلّ مشكله الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي بأنّ المعبر في الأماره جهه الإرائه للواقع، فليس المجعول فيها إلاّ أمرا وضعيّا لا علاقه له بالتكليف، فالأماره لا تفيد تكليفا ولا هي متزعه من التكليف، كما قال الشيخ في الأحكام الوضعيّه، وإذ لا تأتي الأماره بوجوب الإجتناّب مثلاً، كيف يقول الميرزا بالإنحلال الحقيقي بقيامها؟

وكذلك الكلام في الاصول المحرزه، حيث ذهب إلى أن المجعول فيها هو الجرى العملي _ وبذلك رفع التنافي بينها وبين الحكم الواقعي _ وإذ لا يفيد دليل الإستصحاب إلاّ عدم النقض عملاً ولا ربط له بوجوب الإجتناّب، كيف يتقدّم على العلم الإجمالي لاحتمال الإنطباق وينحلّ حقيقة؟ هذا في الإستصحاب.

وفي الإحتياط، قال: بأن المجعول فيه بأدلّته هو الحكم الطريقي في طول الحكم الواقعي، وحيثُ، يستحيل احتمال الإنطباق، لوجهين: أحدهما: كون هذا الحكم طريقيّا والحكم الواقعي نفسى. والثانى: كونه في طول الواقعي، فلا يعقل الإنطباق عليه.

ثم إنه ينقض على الميرزا هنا بما ذكره في جعل البدل، فإنّه في مورد جعل البدل لا تصرّف في نفس العلم بالتكليف، فالعلم محفوظ ولا تعبد في إلغائه، بل

الشّارع يجتزئ في مقام الإمتثال بما أتى به المكلف، وحيث يكون العلم باقيا فلا يبدّ من تأثيره. فما يقوله هناك نقوله فيما نحن فيه.

وحلّ المطلب هو: تأثير الأماره شرعا، حيث تلغى الإحتمال في الطرف المقابل، وبذلك ترتفع القضيّه المنفصله، ويكون العلم منحلّا انحلالاً شرعيّاً تعبدياً. ونفس هذا الحلّ يأتي في صورته جعل البدل.

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي الأوّل للأخباريين.

الوجه الثاني

إشاره

وهذا الوجه مركّب من صغرى وكبرى.

الصّغرى: إنّ الشّبّهات البدويّه بعد الفحص لا حكم شرعى فيها. ولو سلّم فإنّ ما ورد في الرخصه فيها معارض بما دلّ على لزوم الإحتياط. فيتساقطان، وتخلو الشبهه عن الحكم الشرعى.

والكبرى هي: إنّ كلّ ما لم يثبت فيه حكم شرعى، فالأصل فيه هو الحظر.

ومع التنزّل عن القول بالحظر، فلا أقلّ من القول بالتوقف، لأنّ ما لم يعلم خلوه عن المفسده فهو بمنزله ما علم مفسدته.

وما ذهب إليه السيّد (1) من القول بالأباحه من جهه أن مقتضى قاعده اللّطف هو إعلام الشّارع عن المفسده، وحيث لا إعلام فلا مفسده.

ص: ٢٨١

أجاب عنه شيخ الطائفة(١): باحتمال كون المفسده فى نفس الإعلام، أو كون المصلحه فى التوقف.

جواب الشيخ والنظر فيه

جواب الشيخ

أجاب الشيخ قدس سره(٢): بأننا لو سلمنا الضرر، فإن الضرر إن كان هو العقاب الاخرى، فإن قاعده قبح العقاب مؤمنه. وإن كان غيره، فلا دليل على وجوب دفعه.

هذا أولاً.

وثانياً: إن المحرم هو الإضرار، وفى الشبهات الحكميه تحققه مشكوك فيه، ومع الشك تكون الشبهه موضوعيه، والبراءه جاريه فيها بالاتفاق.

النظر فيه

وهذا الجواب مخدوش، لأنه بعد التسليم بوجوب دفع الضرر، لا معنى للتشقيق والترديد. والصحيح عدم التسليم.

هذا أولاً.

وثانياً: إن الاستدلال لأصالة الحظر مبنى على قاعده عدم جواز التصرف فى

ص: ٢٨٢

١-١. العده فى اصول الفقه ٢ / ٧٤٢.

٢-٢. فرائد الاصول: ٢١٤.

مال الغير بدون إذنه، ولأصالة التوقف على أن مشكوك المفسده ارتكابه بمنزله معلوم المفسده. وما ذكره الشيخ لا ربط له بهذين الأصلين.

على أنه ما المراد من الضّرر غير العقاب؟

هل هو خصوص النفس والعرض والمال أو الأعم منها ومن سائر المفاسد؟

إن أراد الشيخ الأعم، فلا ريب في لزوم دفع المفسده، ولا كلام لأحدٍ أصلاً، بل هو من الضروريات، والكلام في وجوب دفع الضّرر بعنوان المفسده المشكوك فيها.

وإن أراد الأخصّ، فلا أثر لهذه الامور في استدلال شيخ الطائفة.

جواب الكفايه، وهو الصحيح

جواب الكفايه

وأجاب المحقق الخراساني (1) بوجه:

الأول: إنه لا يصح الاستدلال بما فيه الاختلاف، لأن الكبرى مختلف فيها جداً.

الثاني: لو سلمنا أصالة الحظر، فإن هذا الأصل جارٍ فيما لا مرخص فيه، والمرخص هنا موجود ومعارضه مندفع.

الثالث: إنه فرق بين الموردين، فهناك لا تكليف، فالعقل يحكم بالحظر أو الوقف، وهنا التكليف موجود، لعدم خلوّ الواقعه من الحكم إلاّ لآهى إلاّ أنه غير

ص: ٢٨٣

واصل، فيحتمل الإباحه كما يحتمل غيرها، ومع هذا، فالمؤمن موجود وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

أقول:

والحق تماميه هذه الأجوبه. وما ذكره الإصفهاني (١) على الأول والثالث منها غير وارد.

هذا تمام الكلام في استدلال الأخباريين بالعقل.

وبه يتم البحث عن أدله القول بالإحتياط.

ويقع البحث في استدلال الاصوليين بالإستصحاب للبراءه.

ص: ٢٨٤

١-١. نهايه الدرايه ٤ / ١٣٠.

وتمسك الأصوليون القائلون بالبراءة فيالشبهات الحكمية التحريمية باستصحاب البراءة اليقينية في حال الصغر والجنون. فالمكلف فيحال صغره لم يكن مكلفا بالاجتناب عمّا يشك في حرمة شرعا، وبعد البلوغ يشك في توجه الخطاب إليه بالإحتياط، ومقتضى الإستصحاب بقاء عدم تكليفه به وبراءه ذمته عنه.

جواب الشيخ

وأجاب عنه الشيخ (1) بوجهين:

الأول: إن هذا الإستدلال مبنى على اعتبار الإستصحاب من باب الظنّ، فيكون الإستصحاب من الأمارات، ومثبتات الأمارات حجة. فإذا جرى الإستصحاب حصل منه اليقين بعدم العقاب، وهو ملازم للترخصه في الإرتكاب،

ص: ٢٨٥

والترخيص هو الإباحه التي هي من الأحكام الخمسه المعلومه التي لا تخلو الواقعه من أحد تلك الأحكام.

إشكال و دفع

لكن فيه: إن الإستصحاب من الاصول العمليه، ومثبتات الاصول ليست بحجّه، وحينئذٍ، يبقى احتمال العقاب بعد البلوغ على حاله ولا دافع له إلا قاعده قبح العقاب بلا بيان. فيكون الاستدلال بالإستصحاب لغوا.

وقد دفع صاحب الكفايه (١) هذا الإشكال: بأن أركان هذا الإستصحاب تامّه، وهو يفيد عدم التكليف المستلزم للقطع بعدم استحقاق العقاب، وعدم التكليف بنفسه كافٍ سواء كان واقعيًا أو ظاهريًا حاصلًا بالإستصحاب مثلاً، من دون حاجه إلى اللّازم وهو الترخيص حتى يقال بأنه أصل مثبت لا نقول به.

على أنّ الترخيص لازم الإستصحاب _ لا لازم المستصحب _ ولازم الإستصحاب حجه. فاندفع الإشكال.

وقد ذكر في مصباح الاصول (٢) جوابا آخر هو: إنه يمكن جريان الإستصحاب في نفس الترخيص الشرعي المتيقن ثبوته قبل البلوغ لحديث رفع القلم وأمثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطه شيء آخر.

ص: ٢٨٦

١- ١. درر الفوائد: ٢٠٧.

٢- ٢. مصباح الاصول ٢ / ٢٩٤.

وفيه نظر:

لأننا لم نعثر على نصّ يدلّ بالمطابقه على جعل الشّارع الترخيص للصبيّ، وأمّا حديث رفع القلم فيدلُّ على عدم جعل التكليف، فدلالته على الترخيص تكون بالملازمه، فكان الترخيص لازماً عقلياً للحديث وليس مجعولاً شرعيّاً.

الثاني: ما ذكره بقوله: مع أنه يمكن النظر فيه بناءً على ما سيحيى من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الإستصحاب، وموضوع البراءه في السابق ومناطقها هو الصّغير غير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الإستصحاب. فتأمل.

قيل في وجه التأمّل: إنه إشاره إلى المسامحه العرفيه في موضوع الإستصحاب، ولأجل ذلك يكون هذا الإستصحاب سالماً عن إشكال تبدّل الموضوع.

وفيه: إن هذا الكلام غير صحيح، لأنّ بقاء الموضوع ووحدته _ وإن لم يكن مبتتاً على الدقه العقليه _ مبني على الدقه العرفيه.

وبعباره اخرى: إنه _ وإن لم نعتبر الدقه العقليه _ نعتبر الدقه العرفيه، ولا شك في أن أهل العرف يفرّقون بين الصبيّ والبالغ.

فالصّحيح _ كما ذكر المحقق الخراساني(1) _ أن وجه التأمّل هو تفريق الشيخ

ص: ٢٨٧

بين حكم العقل المستند إلى عدم المقتضى فيجری الإستصحاب، وحكم العقل المستند إلى مقتضى العدم فلا يجرى. وذلك:

لأنّ حكم العقل بعدم تكليف الصبيّ إن كان مستندا إلى عدم المقتضى للتكليف _ أمّا قبل الولاده، فلعدم الموضوع. وأمّا بعدها، فلعدم البلوغ _ جرى استصحاب هذا العدم. وإن كان مستندا إلى مقتضى العدم وهو الصبيّ، فلا يستصحب هذا الحكم بعد زواله، لتغيّر الموضوع وتبدّله.

فظهر أن تفصيل الشيخ في الأحكام العقليّه من حيث جريان الإستصحاب وعدمه، فهو يقول هنا بجريان استصحاب العدم الأزليّ، وعدم جريان العدم المستند إلى مقتضى العدم.

رأى المحقق النائيني

رأى الميرزا

وقال المحقق الميرزا(1): إن الشك في حدوث الحكم، إمّا أن يكون من جهه الشك في حدوث موضوعه وشرطه، وإمّا أن يكون من جهه الشك في أصل الجعل الشرعيّ.

أمّا القسم الأوّل، فلا إشكال في جريان استصحاب العدم في ناحيه الشرط والموضوع، ويترتب عليه عدم الحكم فيما إذا كان عدم الشرط معلوما سابقا.

وأمّا القسم الثاني، وهو ما إذا كان الشك من جهه الشك في أصل الجعل

ص: ٢٨٨

الشرعي، فربما يقال بعدم جريان الإستصحاب مطلقا، نظرا إلى أنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون حكما مجعولا أو موضوعا ذا حكم مجعول أيضا، وعدم الحكم من جهة كون الأعدام أزيله يستحيل أن يكون مجعولا، وليس له أثر مجعول، فلا يمكن أن يقع موردا للتعبد الاستصحابي.

والجواب عن ذلك هو: أنّ الأعدام وإن لم تكن مقدوره في الأزل، إلا أنها مقدوره بقاء واستمرارا، فكما أن التحريم بيد الشارع، فكذلك عدمه بيده، فلا ريب في صحة جريان الإستصحاب في الأعدام في الجملة.

ثم إنه أشكل على التمسك بالإستصحاب في المقام بوجهين:

أحدهما: إن العدم الثابت في حال الصّ غير ليس إلا- بمعنى اللا- حرجيه العقليه، وهذا قد ارتفع يقينا بجعل أحد الحكمين من الترخيص والحرمة بعد البلوغ، فهو غير محتمل البقاء حتى يمكن استصحابه.

والثاني: إن عدم الحرمة إذا كان باقيا بعد البلوغ أيضا، فهو حينئذٍ عدم مستند إلى الشارع و مضاف إليه، لما ذكرناه من أن عدم الحكم - كنفس الحكم - بيده وبتصرّفه، وهذا بخلاف العدم السابق فإنه أجنبي عن الشارع بالكلية. فاستصحاب العدم السابق وإثبات إضافته إلى الشارع داخل في الأصول المثبته الممنوع جريانها بناء على كون الإستصحاب حجة من باب الأخبار، كما هو كذلك.

والجواب:

أمّا عن الوجه الأوّل: فإن اللا حرجيه الشرعيه، ليست من لوازم اللا حرجيه العقليه لا واقعا ولا ظاهرا.

ص: ٢٨٩

وأيضاً، فإن عدم التكليف في الصبّي غير المميز ثابت، بمعنى أنه غير قابل لجعل التكليف له، وليس كذلك المميّز، فاللاّحرجيّة العقلية مختصّه بغير المميّز، والمميّز يصح وضع التكليف له لأنه قابل له فيصح رفعه عنه.

وأما عن الثاني، فبأن الإنتساب أثر لنفس الإستصحاب وليس بمثبت.

رأى المحقق العراقي

رأى العراقي

وذكر المحقق العراقي^(١): أن المستصحب إمّا عدم التكليف وإمّا عدم الإشتغال العقلي وإمّا عدم استحقاق العقاب.

قال:

ولا يجرى الإستصحاب في الثاني والثالث، وذلك: لأنه إن كان هناك بيان على التكليف، فلا شك في الإشتغال والإستحقاق، وإن لم يكن بيان عليه، فلا شك في عدمه، ومع عدم الشك لا إستصحاب.

على أنه لو شك في الإشتغال والإستحقاق، فإن ذلك سيكون موضوعاً لقاعده «وجوب دفع الضرر المحتمل» العقلية، وحينئذٍ، يلزم الإحتياط والتوقف ولا يجرى الإستصحاب.

قال:

ومع الإغماض عمّا ذكر، لا يرد عليه الإشكال بكون المستصحب من

ص: ٢٩٠

الأحكام العقليّة، لاندفاعه بما تقدّم في حديث الرفع من كفايه كونه بمنشأه شرعيّاً في شمول دليل التعيّد لمثله، من جهة أنّ للشارع حينئذٍ رفع الاستحقاق المزبور بتوسط منشأه وهو الإذن والترخيص في الارتكاب وعدم إيجابه للإحتياط _ إنتهى.

أقول:

إنّ التعليل بالأمر الخارجى متأخّر دائماً عن التعليل بالأمر الداخلى، فمع وجوده لا تصل النوبه إلى التعليل بالخارجى. وعليه: إذا كان الحكمان عقليين، فإنّ العقل يستحيل أن يكون شاكاً في حكمه، بل إمّا يحكم وإمّا لا يحكم، ومع وجود هذه العلّه لا تصل النوبه إلى التعليل بأنه إنّ كان بيان فلا شك، وإنّ لم يكن فلا شك كذلك. فما ذكره مخالف للصنّاعه العلميه.

ثم إنّ الإستصحاب هنا غير جارٍ، لأنّ المفروض حصول التبدّل في الموضوع، وإلاّ لما وقع البحث عن جريانه وعدم جريانه، وقد تقرّر أنّ جميع الخصوصيّات الدخيله في موضوعات الأحكام العقليّه هي من قبيل المقومّات، فمع تبدّل شئٍ منها يتغيّر الموضوع فلا يجرى الإستصحاب، والتبدّل هنا حاصلٌ، لأنّه لم يكن بالغاً فبلغ.

وأما جوابه عن الإشكال الذى ذكره. ففيه: إنه مع وجود المنشأ الشرعى يكون الإستصحاب جارياً في نفس المنشأ، ولا معنى لجريانه في الحكم الشرعى.

هذا، ويبقى استصحاب عدم التكليف، وقد اختار جريانه.

ص: ٢٩١

رأى المحقق الخوئي

وقال السيد الخوئي رحمه الله: بأن الأحكام الشرعيه لها مرتبتان، مرتبه الجعل والتشريع و مرتبه الفعلية.

قال: أما تقريب الإستدلال باعتبار المرتبه الأولى فهو: إن الأحكام الشرعيه لما كانت فى جعلها تدريجيّه، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً فى زمانٍ قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

وأورد على هذا التقريب بإيرادين:

أحدهما: أن عدم الجعل المتيقن عدم محمولي، و عدم المشكوك فيه هو عدم النعتى المنتسب إلى الشارع، ولا يمكن إثبات عدم النعتى باستصحاب عدم المحمولي إلا على القول بالاصل المثبت. و بعبارة اخرى: عدم المتيقن هو عدم قبل الشرع و الشرعيه، و هو غير منتسب إلى الشارع. و عدم المشكوك فيه هو عدم المنسوب إلى الشارع بعد ورود الشرع من قبله، فالمتيقن غير محتمل البقاء، و ما هو مشكوك الحدوث لم يكن متيقناً سابقاً.

وفيه:

إن المستصحب إمّا هو عدم المنتسب إلى الشارع بعد ورود الشرع، لما عرفت من أن جعل الأحكام كان تدريجياً، فقد مضى من الشرعيه زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولاً يقيناً، فيستصحب ذلك.

مع أن الإنتساب يثبت بنفس الإستصحاب.

ثانيهما: إن المحرّك للعبد _ أعنى الباعث أو الزاجر له _ إنما هو التكليف الفعلى لا الإنشائي، فالحكم الإنشائي، مما لا يترتب عليه أثر، و من الواضح إنه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل، إلا على القول بالأصل المثبت.

و فيه:

أولاً: النقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذى لا خلاف فى جريانه، فلو كان نفى الحكم الفعلى باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، كان إثبات الحكم الفعلى باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضاً كذلك.

ثانياً: إن الإنشاء هو إبراز أمر اعتبارى على ما ذكرناه غير مرّه، و الإعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلى يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيد بقيوده، فليس جعل الحكم وإنشائه إلاّ- عبارته عن اعتبار شىء على ذمّه المكلف فى ظرف خاص. و يتحقق المعتبر بمجرد الإعتبار، بل هما أمر واحد حقيقه، والفرق بينهما اعتبارى كالوجود والإيجاد. فالحكم الفعلى هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذه فيه. و عليه، فاستصحاب الحكم الإنشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلى أو عدمه. نعم، مجرد ثبوت الحكم فى عالم الإعتبار لا يترتب عليه وجوب الإطاعه بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده فى الخارج، و ليس ذلك إلاّ من جهه أن الإعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضيّه الحقيقه من أوّل الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا- يكون حكم و تكليف على المكلف. و بعد تحقق

ص: ٢٩٣

الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرّك إلا نفس الإعتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلى.

فتحصّل بما ذكرناه: أن الإستدلال بالإستصحاب على هذا التقريب ممّا لا بأس به. و عليه، فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعيّة أو العقليّة. (١)

مناقشه الاستاذ في النقض والحلّ

وقد ناقشه شيخنا الاستاذ دام بقاءه: أمّا فى نقضه، فبأنه لا ملزم لاستصحاب بقاء الجعل فى النسخ، بل نستصحب عدم المجعول، لأن النسخ إمّا إنتهاء أمد الحكم المجعول _ كما هو الحق _ وإمّا رفع الحكم المجعول. فتاره: يكون النسخ قبل حضور وقت العمل، فلا- ربط لهذا بالمجعول، والنقض تام، ولكنّ النسخ قبل حضور وقت العمل باطل. و تارة: يكون بعده، فهو بعد تحقق الموضوع بقيوده و شروطه، فلا محاله يرجع الشكّ إلى أنه هل المجعول الذى جاء على هذا الموضوع أمدّه إلى هذا الحدّ من الزمان أو لا؟ فيستصحب بقاء الحكم المجعول و عدم انتهاء أمدّه. نعم، الأمر ينتهى إلى الشكّ فى المقتضى، مثل الشكّ فى بقاء الزوجيّة فى العقد المنقطع، فهناك يستصحب بقاء المجعول _ و هو الزوجيّة _ و يقال بعدم انتهاء الأمد، فمن يقول بجريان الإستصحاب مع الشكّ فى وجود المقتضى أمكنه الإجراء هنا، وإلا- فلا- إلا على القول بأنّ النسخ رفع الحكم، فهو شكّ فى الرفع، فيتمّ له الإستصحاب.

ص: ٢٩٤

وأما في حله، فبأنه لا- يعقل الإتحاد بين الإعتبار والمعتبر، فالإعتبار من الامور الواقعيه التكوينيّه، والمعتبر من الامور الإعتباريه، كالحرمه والوجوب والزوجيه والملكيه. إذن، وزان الإعتبار والمعتبر غير وزان الإيجاد والوجود، والمعتبر بلحاظ صدوره من الإعتبار التكويني جعل، و بالنظر إلى نفسه مجعول، فالحرمه أمر وجوده إعتباري، ولكن إذا لوحظ تحقيقه فهو مصدر، و إذا لوحظ تحققه فهو اسم مصدر.

وبعبارة اخرى: الإعتبار فرض، والفرض موجود واقعي تكويني، والمعتبر فرضي و هو اعتبار.

فقد وقع الخلط بين الإعتبار والإعتباري، والفرض والفرضي، والمتّحد هو الفرضي والإعتباري، فإنه بالنظر إلى الفاعل جعل و إيجاد، وبالنظر إلى القابل مجعول و موجود.

والإعتبار من مقوله التخيل، والمعتبر هو المتخيل. و هذا هو الإشكال الأول.

والثاني: إذا كان الجعل والمجعول واحداً، لم يمكن الإشكال في الشبهات الحكميه بالمعارضه بين إستصحاب عدم الجعل و بقاء المجعول، لأن المعارضه متقومه بالتغاير، والحال أنه قائل بالمعارضه.

و على الجملة، فإن جواب المصباح غير تام نقضاً وحلاً.

وقد أوضح مقرّر بحث الميرزا هذا المبنى في مبحث الإستصحاب: (١) بأن

ص: ٢٩٥

ظرف قبل وجود الموضوع خارجاً بجميع قيوده و شروطه ظرف للجعل وعدمه، و إذا وجد الموضوع كذلك كان ظرف المجعول و عدمه. فوجود الحكم الفعلى متقوّم بوجود موضوعه، و كذلك عدم الحكم الفعلى متقوّم به، لأن الوجود والعدم فى مرتبه واحده، و إذا لا مجعول فى الزمان السابق فلا حاله سابقه لهذا الإستصحاب، وإن أريد إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل _ الكائن قبل تحقق الموضوع _ فهذا أصل مثبت.

ثم إنه رحمه الله طَبَّقَ هذا المبنى على مسأله الشك فى الزوال، فمن شك فى تحقق الزوال كان له استصحاب العدم، أى عدم وجوب الصّلاه الذى كان قبل الزوال، لأنه عدم المجعول «لا عدم الجعل» من جهه وجود الموضوع و تحققه، غير أنه عدم سابق على حضور وقت العمل بذلك الحكم المجعول.

و التحقيق فى الجواب:

أولاً: إن العدم نقيض الوجود، و إذا لم يكن قبل وجود الموضوع لا- مجعول ولا عدم المجعول، لزم خلوّ الواقع عن النقيضين، وارتفاع النقيضين محال.

وثانياً: إن وجود الحكم متقوّم بوجود الموضوع، و هذا التقوّم ملاك التأخر، لكنّ عدم الحكم غير متقوّم بوجود الموضوع، فلا ملاك للتأخر. وحينئذٍ، لا مانع من إجراء الإستصحاب فى عدم الحكم الثابت فى الأزل وقبل الموضوع...

وأما تطبيقه ما ذكره على مسأله الشك فى الزوال.

ففيه: أنه قد تفرّر لدى الميرزا أن كلّ شرط موضوع و كلّ موضوع شرط، و

ص: ٢٩٦

قد بنى على ذلك فى مواضع متعدده، و عليه، فإن وجوب الصلاه لما اشترط بالزوال، فإنه قبل تحقق الزوال لا وجوب فلا عدم وجوب، فلا مجعول و لا عدم مجعول، حتى يستصحب.

قال:

وأما تقريب الإستدلال بالإستصحاب باعتبار المرتبه الثانيه للحكم و هى المرتبه الفعلية، فهو إستصحاب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ.

و قد أورد على هذا التقريب بوجه.

فأورد إشكالات الشيخ والمحقق النائى، وتكلم عليها، وذكر الخامس قائلاً:

الوجه الخامس: ما يظهر من كلام الشيخ و هو: إنه يعتبر فى جريان الإستصحاب إتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه، ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك، فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و ذلك داخل فى القياس لا فى الإستصحاب، و فى المقام لا اتحاد للقضيه المتيقنه والمشكوكه من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبى... و هو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر، و هو للبالغ، فلا مجال لجريان الإستصحاب.

والإنصاف: أن هذا الإشكال وارد على الإستدلال بالإستصحاب فى المقام.

ص: ٢٩٧

أقول:

و هذا هو الصّحيح كما علم مما تقدّم.

شبهه التعارض بين الاستصحابين

بقى الكلام فى شبهه التعارض بين الاستصحابين

إنه إذا كان عدم الجعل غير عدم المجمعول، فإنه تقع المعارضه بين إستصحاب عدم جعل الحرمة وإستصحاب عدم جعل الترخيص سابقا، والواقع غير خالٍ عن أحدهما، وإذا جريا تعارضا وتساقطا، وتصل النوبه إلى البراءه.

وعلى الجملة، فإنه بناءً على جريان إستصحاب عدم الحرمة، لوجود المقتضى له بعد إندفاع الإشكالات، فإنّ المانع عن جريانه هو إستصحاب عدم جعل الترخيص سابقا.

وهذا الإشكال يتوجّه على بعض المباني دون بعض.

فهو وارد على مبنى المحقق النائنى القائل بأنّ التعيدين لا يجتمعان مع اليقين والوجدان بمخالفه أحد التعيدين للواقع، فالمانع من الجريان على مسلكه ثبوتى.

وهو وارد على مبنى الشيخ القائل بأنّ منشأ المعارضه عبارته عن التعارض فى أخبار الإستصحاب صدرا وذيلاً، فإن فى صدرها «لا-تنقض اليقين بالشك» ومقتضاه هو القول بالحرمة للإستصحاب وبالترخيص للإستصحاب، لكنّ فى ذيلها: «بل انقضه بيقينٍ آخر» فهو أمر بالنقض باليقين، والمفروض وجوده، فأحد

ص: ٢٩٨

الحكمين منقوض يقينا، فتقع المعارضة بين الإستصحاب، للتعارض بين صدر وذيل دليل التعبد.

وهو غير وارد على مبنى من يقول بعدم التنافي بين اليقينين التعبديين مع اليقين الوجداني القائم على خلاف أحدهما، فالإستصحابان جاريان. نعم، التنافي موجود بين اليقينين الوجدانيين مع اليقين الوجداني القائم على خلاف أحدهما.

وهو غير وارد على مبنى من أجاب على مسلك الشيخ المتقدم، بأنه إن كان المراد من «اليقين» في الذيل هو اليقين الأعم من الإجمالي والتفصيلي، فالمعارضه موجوده، وأما إن كان المراد هو اليقين التفصيلي، فلا، لأن اليقين هنا إجمالي.

فعلى هذين المسلكين يجرى الإستصحابان، إلا إذا لزم المخالفه العمليه، وهي هنا غير لازمه.

فظهر اختلاف الحال باختلاف المباني، وظهر عدم جريان عدم الجعل عند الشيخ _ ومن نسب إليه الجريان فقد غفل عن مسلكه _ بل لا يجرى إستصحاب عدم المجعول عنده كذلك، للمعارضه بين الحكمين.

هذا تمام الكلام في هذا المقام. وبعد:

التحقيق

فإن التحقيق _ كما عليه شيخنا _ عدم جريان كلا الإستصحابين، لأنه مع وجود هذا الإستصحاب وجريانه في الشبهات الحكميه تلزم لغويّه أدله البراه

ص: ٢٩٩

الشَّرعيَّة من حديث الرفع وغيره، وقد تقرَّر أنه إذا لُزمت اللُّغويَّة في دليلٍ بإجراء الدليل الآخِر، سقط ذاك الدليل الآخِر عن الجريان. وهذه القاعده منطبقه هنا، لأنَّه إذا جرى هذا الإستصحاب، كان حاكماً على حديث الرفع مثلاً، فلا يبقى له موردٌ أو تنضيِّق دائرته جدًّا.

فإن قيل: يفيد حديث الرفع في الشُّبهات الموضوعيَّة.

قلنا: هناك أيضاً يجرى الأصل الموضوعي، فيتقدَّم على البراءة، ولا يبقى له مورد.

على أنَّ تخصيص أدلَّة البراءة الشرعيَّة بموارد الشُّبهات الموضوعيَّة باطل. بل إذا وجد مورد فلا ريب في جريان إستصحاب العدم الأزلي فيه ولا تجرى البراءة.

فالإستصحاب لا يجرى مطلقاً، لما ذكرناه، لا لما ذكرنا من وجوه الإشكال، فقد عرفت إندفاعها جميعاً.

والحمد لله ربِّ العالمين.

ص: ٣٠٠

تنبیہات

اشارہ

ص: ۳۰۱

التنبیه الأول

فى أنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعى وإلا لا تجرى البراءه

إنه يعتبر فى جريان البراءه الشرعيه والعقليه _ وكذا فى الإباحه الشرعيه المستفاده من قاعده الحَلّ _ عدم وجود أصلٍ موضوعى مقدّم عليها، وإلا لم تجر مطلقا.

والمراد من الأصل الموضوعى هو الأصل الجارى فى موضوع البراءه، سواء كان ذاك الأصل مخالفا لها أو موافقا، فلو وجد الأصل كان رافعا لموضوع البراءه _ وهو الشك _ ومتقدّما عليه بالورود أو الحكومه على الخلاف فى ذلك.

مثلاً: لو شك فى جواز وطئ المرأه إذا انقطع دم الحيض ولم تغتسل بعد، كان الأصل الجارى استصحاب عدم الجواز الثابت قبل الإنقطاع. وبهذا الإستصحاب يرتفع الشك فى الحكم ولا يبقى الموضوع للبراءه أو قاعده الحَلّ، كما أنه يكون بياناً، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

قال رحمه الله: فلا تجرى _ مثلاً _ أصاله الإباحه فى حيوان شكّ فى حليته مع الشك فى قبوله التذكيه، فأصاله، عدم التذكيه تدرجه فيما لم يذكّ، وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه... (١)

أى: إنه مع هذا الإستصحاب لاموضوع لأصاله البراءه حتى تجرى.

والملاك فى عدم الجريان عند هذا المحقق هو «ورود» هذا الأصل الموضوعى على البراءه.

ثم إنه رحمه الله قسّم الشبهه فى مورد اللحم إلى: الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه، فذكر للحكميه ثلاث صور، وللموضوعيه صورتين.

فذكر فى الشبهه الحكميه، كما لو شك فى حليه لحم وحرمة كلحم الإرنب، إنه:

تارة: نعلم بوقوع التذكيه بشرائطها ونشك فى الحليه والحرمة من جهه قصور الدليل. ففى هذه الصوره تجرى أصاله الحلّ، لتماميه أركانها، لأن الموضوع _ وهو الشك فى الحكم _ موجود، والتذكيه حاصله بحسب الفرض.

واخرى: يقع الشك فى نفس التذكيه، وهذا على نحوين:

الأوّل: أن يكون الشك فى وقوع التذكيه من جهه الشك فى قابليه الحيوان لها، والشك فى القابليه قد ينشأ من عروض ما يحتمل رفعه للقابليه كالجلل. وفى

ص: ٣٠٤

هذه الصوره يوجد _ عند هذا المحقق _ أصل مثبت للقابليته، إذ الأصل بقاء القابليته التي كانت موجوده قبل عروض الجلل، وهذا الإستصحاب تنجيزى. ويمكن إجراء الإستصحاب التعليقى أيضا، بأن يقال: كان هذا الحيوان قبل الجلل بحيث لو وقعت التذكيه عليه لأثرت فى الحلته والطهاره، وبعد الجلل يستصحب بقاء تأثير التذكيه.

وكيف كان، فإنه فى هذه الصوره يوجد الأصل الموضوعى المحرز وهو الإستصحاب، ومعه لا مجال للبراءه، لعدم الموضوع لها، وإن كان الأصلان _ الإستصحاب والبراءه _ متوافقين فى النتيجة.

والثانى: أن يكون الشك فى القابليته لا من جهه عروض ما يحتمل المانع، بل من جهه الشك فى تحقق خصوصيه معتبره فى التذكيه، لأن التذكيه عباره عن الذبح مع الشرائط الخاصه فى المورد القابل، وليست مجرد فرى الأوداج. وفى هذه الصوره يرجع الشك إلى تحقق التذكيه، والأصل عدمها، ومعه لا موضوع للبراءه.

ومثاله: الحيوان المتولد من حيوانين أحدهما كلب والآخر شاه، فإذا ذبح هذا الحيوان مع جميع الشرائط المعتبره، مع الشك فى أصل قابليته للتذكيه _ وقد عرفت أن القابليته من جمله الخصوصيات المعتبره _ كان الشك فى أصل تحقق التذكيه، والأصل عدمها.

وهذه صور الشبهه الحكيمه.

إحداهما: أن لا- يكون الشك من جهة قصور الدليل، بل من جهة أمر خارجي، كالشك في وقوع التذكية على هذا اللحم المطروح بشروطها، وحينئذٍ، لا تجرى البراءة، لتقدّم اصاله عدم وقوع التذكية الشرعيّه على أصاله البراءة.

والثانيه: أن يكون الشك في وجود مانع فيه كالجلل مع وقوع التذكية عليه، والأصل هنا عدم الجلل، وهو يتقدّم على البراءة فلا تجرى كذلك.

هذا، والوجه في إجراء استصحاب عدم التذكية في صوره الشك في قابليّه الحيوان لها هو: إن الحرمة مترتبة على عنوان «الميته» وهو أمر وجودي، واستصحاب عدم التذكية لا يثبت كون اللحم ميتة إلا على القول بالأصل المثبت.

لكن في كون «الميته» عنواناً وجودياً خلاف، فالشيخ على أن الميته شرعا عبارته عمّا لم يذكّر، والإستصحاب يفيد نفس هذا العنوان، فليس بمثبت.

وأجاب صاحب الكفاية: بأن الميته خصوص ما مات حتف أنفه لا الأعم منه وما لم يذكّر، فهو عنوان وجودي. وكما أنّ الأثر من الحرمة والنجاسة مترتب على هذا العنوان الوجودي، كذلك هو مترتب على عنوان ما لم يذكّر، لأن ما لم يذكّر عنوان يترتب عليه حكم الميته بالإجماع. فليس الميته عين ما لم يذكّر بل ما لم يذكّر عنوان آخر له حكم الميته من الحرمة والنجاسة.

أقول:

هنا بحوث:

١_ هل تقدّم الأصل الموضوعى بالورود أو بالحكومه؟

الأول: هل تقدّم الأصل الموضوعى بالورود أو بالحكومه؟

صاحب الكفايه على الأول، وظاهر الشيخ هو الثانى وعليه المتأخرون.

ولا يخفى أن الورود عباره عن إنتفاء الموضوع وجدانا لكنّ بسبب التّعبد الشرعى، كتقدّم دليل حجّيه خبر الثقة على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإنّه مع الدليل على حجّيه خبر الثقة يرتفع موضوع القاعده _ وهو عدم البيان، والمراد من البيان هو الأعم من البيان العقلى والشرعى _ لكون الدليل بياناً، و به يتنفى اللّايان بالوجدان، إلّا أن منشأ الإنتفاء هو تعبد الشّارع بخبر الثقة.

والحكومه: إنتفاء الموضوع تعبدا لا وجدانا، كما فى: لاربا بين الوالد والولد.

والتخصّص: إنتفاء الموضوع وجدانا.

والتخصيص: حفظ الموضوع تعبدا ووجدانا إلّا أن التّعبد يكون فى الحكم.

وبما ذكرنا يظهر أن التحقيق هو التفصيل، وذلك:

لأنّ موضوع البراءه العقليه هو مطلق عدم البيان، ودليل الإستصحاب يجعل عدم التذكيه رافعا لموضوع القاعده بالوجدان، لكن بسبب التّعبد ب_«لا تنقض اليقين...»

فالحق مع صاحب الكفايه فى البراءه العقليه.

ص: ٣٠٧

أما في البراءة الشرعيّة، فتقريب الورود هو: أن الموضوع عند صاحب الكفاية في حديث الرفع الدالّ على البراءة الشرعيّة هو عدم العلم، لكنّ دليل اعتبار الإستصحاب يفيد اليقين، فينتفى «ما لا يعلمون».

أو يقال _ وهو أمتن من سابقه _ بأن: «رفع ما لا يعلمون» قد خرج عنه من كان عنده الحجّة، لأن الرفع يدور في الحقيقة مدار «الحجّة» لا خصوص «العلم» كما ذكرنا في تقريب الإستدلال بحديث الرفع على البراءة، ولما كان الإستصحاب حجّةً، فإنّه يرتفع به موضوع الحديث، لكنّ حجّيته هي ببركه التعبد الشرعي، وهذا هو الورود.

إلا أن القائل بالتقدّم بالحكومة على البراءة الشرعيّة يذهب إلى أنّ الذي يدلّ عليه: كلّ شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنه حرام، هو وجود الحليّة الظاهريّة حتى يحصل العلم بالحرمة الواقعيّة، فكان العلم المأخوذ في لسان الدليل غايةً ونهاية للحكم الظاهري هو العلم بالحرمة الواقعيّة، ولكنّ الإستصحاب يفيد التعبد بالحرمة الظاهريّة ولا يرفع الشك وجدانا، فإذا أفاد التعبد بالحكم الظاهري فقد ضيق دائره دليل البراءة، وهذه هي الحكومة.

هذا بالنسبة إلى قاعده الحلّ.

وأما ما ذكر في تقريب الورود في معنى حديث الرفع، فهو وإن كان لا يخلو عن دقّة، لكنّ النظر في الحديث صدرا وذيلاً يفيد كون الامور التسعة أعدارا بالنسبة إلى الواقع، وقد جعل الشّارع منها: الجهل بالأحكام، وصاحب الحجّة لا

يكون عالماً، فالمراد من عدم العلم هو عدم العلم بالواقع، والإستصحاب غير رافع لهذا العدم وجدانا بل يرفعه تعبداً. وهذه هي الحكومه.

إذن، لابدّ من التفصيل: بأنّ يقال بالورود في البراءة العقليّة والحكومه في الاصول الشرعيّه.

٢_ ما هي حقيقه التذكيه؟

البحث الثاني: ما هي حقيقه التذكيه؟ وما النسبه بينها وبين الميته؟

إنّ المحتملات في التذكيه أربعة امور:

الأوّل: أن تكون أمراً بسيطاً مسبباً عن الذبح المقيّد بالقيود المعينه. أو تكون اعتباراً شرعياً مسبباً عن الذبح المعين. وتكون التذكيه حينئذٍ موضوعاً للأحكام من الحلّيّه والطّهاره. أو تكون التذكيه اعتباراً شرعياً بسيطاً اعتبره الشّارع عندما يتحقّق الذبح مع الخصوصيّات.

والثاني: إنها عبارته عن الذبح الخاصّ.

والثالث: إنها عبارته عن الذبح مع الخصوصيّات. والشرط في تأثير هذا الذبح للحليه والطّهاره هو قابليه الحيوان

والرابع: إنها مركبه من الذبح والخصوصيّات والقابليّه.

واختلفت أنظار الأعلام في المقام:

رأى الشيخ

وحاصل كلام الشيخ هو: إن موضوع الحرمة والنجاسه عبارته عن «ما لم يذكّك»، وإنّ ما لم يذكّك هو الميته، وليس الميته عبارته عن: مامات حنف أنفه.

ص: ٣٠٩

هذا حاصل المستفاد من كلامه فى جواب الفاضل التونى فى تتمه بحث استصحاب القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّى، إذ قال: بأنّ كلام التونى إنما يتمّ لو كان الميتة مامات حتف أنفه، لكن الموضوع للحكم بالنجاسه والحرمة هو ما لم يذكّ، وإنّما ترتب الحكم على عنوان الميتة لكونها ما لم يذكّ، لا مامات حتف أنفه.

وتعرّض لذلك أيضا فى مبحث الإستصحاب فى الشك السببى والمسببى حيث نقل عن العلامة فى بعض كتبه الحكم بطهاره الماء القليل الواقع فيه صيد مرمئى لم يعلم استناد موته إلى الرمى، لكنّه اختار فى غير واحد من كتبه الحكم بنجاسه الماء، وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما، وهو المختار، بناءً على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصّيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التى منها انفعال الماء القليل.

وبالجمله، فإنّ الشيخ قال: المشهور نجاسه الجلد المطروح مستندين إلى أصالة عدم المذبوحية. ثم نقل عن الفاضل التونى: عدم المذبوحية أعمّ من الميتة، فاستصحابها لا يثبت الميتة. فقال الشيخ: لا حاجة إلى إثباتها، بل يستصحب عدم التذكية وهو نفس الميتة. فكان الشيخ موافقا على أن التذكية هى المذبوحية.

وفى مبحث الشك السببى والمسببى، نقل عن العلامة أنه الرمى الخاصّ، ثم قوله بأصالة عدم التذكية. ولم يرد على كلام العلامة بشيء^{٢٢}، فنسبه القول بكون التذكية نفس الذبح إلى الشيخ غير بعيدة، وإنّ لم يجزم الاستاذ بذلك.

رأى صاحب الكفايه

ويرى المحقق الخراسانى(١): أن «ما لم يذك» غير «الميته»، وأن النسبه بينهما العموم والخصوص المطلق، لكون الأول أعم من الثانى.

والتذكيه عنده هى فري الأوداج مع خصوصيته فى الحيوان، فهى عبارته عن الذبح الخاصّ المشروط بقابليته الحيوان لها، ومع الشك فى القابليته من جهه احتمال عروض المانع يستصحب بقاؤها، فالإستصحاب يجرى فى التذكيه من قبيل استصحاب العدم الأزلى، فإذا وجد الحيوان و شك فى وجود القابليته للتذكيه معه، يستصحب عدمها أزلاً.

وتحصّل: الفرق بين «ما لم يذك» و «الميته»

وقد وافقه المحقق العراقى على هذا، خلافاً للشيخ.

رأى المحقق النائينى

وذكر الميرزا: (٢) أنه يحتمل أن تكون التذكيه أمراً بسيطاً محصّياً من الامور المعهوده شرعاً. وبناءً عليه: تجرى أصاله عدم التذكيه، إلا أن يقوم الدليل العام على أن كل حيوان فهو قابل للتذكيه.

ص: ٣١١

١-١. كفايه الاصول: ٣٤٩.

٢-٢. فوائد الاصول ٣ / ٣٨١ _ ٣٨٢.

ويحتمل أيضا: أن تكون التذكية هي الذبح الخاص والقابلية شرط التأثير، كما عليه المحقق الخراساني. قال: وعليه: فلو شك في تحقق الذبح مع الخصوصيات المعتره يستصحب عدمه، وأما لو شك في القابلية، فلا يستصحب عدمها، لكون القابلية للتذكية تكون مع الحيوان وجودا وعدمًا، فلا حاله سابقه لها حتى تستصحب.

وما ذكره قدس سره مبنى على مختاره من عدم جريان الإستصحاب في العدم الأنزلي، وأنّ وزان ما نحن فيه وزان المرأه والقرشيّه، فقبل وجود المرأه لا قرشيّه ولا عدم القرشيّه.

وأما التذكية، فهي عنده عباره عن فرى الأوداج وكون القابلية شرطا للتأثير، بدليل إسنادها إلى المخاطبين في قوله «إلا ما ذكّيتُمْ» (١).

واحتمال كون التذكية مرّكبه ساقط عنده.

رأى المحقق العراقي

رأى العراقي

والمحقق العراقي (٢) احتمل أن تكون التذكية أمرا بسيطا مسببا ومحصّلا من الامور المعتره فيها، ومع الشك في تحقّقها فالأصل هو العدم. وهذا إستصحاب لا كلام فيه لأحد. (قال) وإذا جرى هذا الأصل ترتب الأثر عليه، ولا

ص: ٣١٢

١- ١. سورة المائده، الآيه: ٣.

٢- ٢. نهاية الأفكار ٣ / ٢٥٧ - ٢٥٨.

حاجه إلى إثبات الميته، لكون إجرائه في العنوان الأعم منها _ وهو «ما لم يذك» _ يُغنى عن ذلك، خلافاً للشيخ القائل بأن الميته نفس ما لم يذك.

واحتمل رحمه الله أن تكون فرى الأوداج على النحو الخاص والقابلية شرط للتأثير كما قال المحقق الخراساني، فلو شك في تحقق التذكية المعتبره شرعاً، كان مقتضى الأصل عدم التذكية. ولو شك في القابلية _ مع تحقق الذبح بقيوده _ استصحب عدمها، لا من جهه عدم جريان الإستصحاب في الأعدام الأزلية كما عليه الميرزا _، لأن العراقي يقول بالجريان _ بل لأن القابلية من خصوصيات الذات، واستصحب عدم الأزلى إنما يجرى في الخصوصيات الرجعة إلى الوجود، كالبياض والسواد، والقرشيه منها، ولا يجرى في خصوصيات الذات مثل كلبه الكلب.

وقد جعل تلميذه السيد الحكيم (١) «الكريه» من هذا القسم، ولذا لم يجر استصحاب عدم الأزلى فيها عند الشك في بلوغ الماء حد الكريه.

واحتمل: أن تكون التذكية مركبه من الذبح والقابلية والخصوصيات.

وبعد، فإنه اختار الثاني واستدل له:

بالآيه المباركه: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (٢).

وبمؤثقه ابن بكير: «ذكاه الذبح» (٣).

ص: ٣١٣

١- ١. حقائق الاصول ٢ / ٢٥٧.

٢- ٢. سوره المائده، الآيه: ٣.

٣- ٣. وسائل الشيعه ٤ / ٣٤٥، باب جواز الصلاه في الفراء.

ويخبر على بن أبي حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أوليس الذكي ما ذكي بالحديد»؟ فقال: بلى... (١)

النظر في كلام المحقق النائيني

النظر في كلام الميرزا

أقول:

هنا ملاحظه على ما ذكره الميرزا والعراقي في إستصحاب عدم القابليّه.

أمّا الميرزا، فذكر أنه لا حاله سابقه للقابليّه حتى تستصحب.

نقول: هذا مبني على ما ذهب إليه من أن وجود الأحكام والعوارض و عدمها في مرتبه واحده، فقبل وجود الموضوع لا وجود ولا- عدم لحكمه، كما في المرأه، فإنه قبل وجودها لا قرشيّه ولا عدم القرشيّه، والقابليّه مثل القرشيّه، و إذ لا حاله سابقه فلا إستصحاب.

وفيه نظر.

لأنّ الوجود المحمولي في الإصطلاح هو الوجود الذي يقع محمولاً للموضوع و ينظر إليه بالنظر الإستقلالي كسائر المحمولات. مثل: زيد موجود، وهذا الوجود يحمل على العرض كما يحمل على الجوهر، فيقال: وجود البياض للجدار _ وليس للجوهر وجود نعتي، فلا- يقال زيد موجود لفلان _ ، فلا- يتوهم أن للعرض وجودين نعتي و محمولي، بل وجوده النعتي عين وجوده المحمولي،

ص: ٣١٤

غير أنّ العقل تاره ينظر إلى البياض بما هو موجود فيقال: البياض موجود، واخرى ينظر إليه بما هو موجود للجدار فيقال: الجدار أبيض.

والقابليته من الأ-عراض، ولها وجود محمولي فيقال: القابليته موجوده، لكنّ وجودها يكون للحيوان، ووجودها المحمولي عين وجودها النعتي.

وأما عدم القابليته، فليس عدما لقابليته الحيوان، لأن عدم القابليته ليس وصفا للحيوان، فليس عدمها عدما نعتيا، بل هو عدم محمولي، وعلى هذا، يكون لعدم القابليته حاله سابقه فتستصحب.

وما ذكره الميرزا، من كون الوجود والعدم في مرتبه واحده. باطل، لأن الوجود يعقل أن يكون وصفا لموضوع، وأما العدم فلا، إلا إذا أخذه الشارح وصفا بعنايه.

وفي عدم الملكه: عدم البصر في الموضوع القابل للبصر، معقول قبل وجود الموضوع، لأنه موجود قبل وجود المبصر كالإنسان مثلاً، لكن «عدم البصر» غير «العمى»، ولذا يصح نفى البصر عن الجدار ولا يصح إثبات العمى له، فعدم الملكه هو العمى لا عدم البصر، ولذا يصح أن يقال: لا بصر ولا عمى قبل الإنسان _ بأن يُرفع الطرفان، لأن النقيضين إذا كانا عدم وملكه يرتفعان _ ولا يصح أن يقال: لا بصر ولا عدم البصر قبل الإنسان، لأنهما متناقضان و رفعهما غير ممكن.

إذن، لا يستصحب العمى أو البصر قبل وجود زيد، لعدم الحاله السابقه.

ويستصحب عدم البصر، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين.

وفى المقام: إن كان الأثر مترتباً فى الدليل على القابليته وعدمها بمعنى الوجود المحمولى، فمع ثبوتها يترتب الأثر، لتحقق العدم قبل وجود الموضوع وهو الحيوان. فالموضوع هو: الحيوان مع عدم القابليته، لا الحيوان المتّصف بعدم القابليته.

إلا إذا كان الموضوع فى لسان الدليل هو الحيوان المتّصف بعدم القابليته، فلا يمكن الإستصحاب.

هذا بالنسبة إلى كلام المحقق الميرزا النائينى.

النظر فى كلام المحقق العراقى

النظر فى كلام العراقى

وأما المحقق العراقى، فذهب إلى عدم جريان الإستصحاب، من جهة أنّ القابليته من العوارض الذاتيه.

وفيه نظر.

أولاً: هذه دعوى بلا برهان، ولو كان له عليها برهان لذكره.

وثانياً: لا يمكن أن تكون القابليته من العوارض الذاتيه، لعدم انطباق المعيار.

وذلك: لأن عوارض الماهيه هى ما يعرضها لا- بشرط عن الوجود، فالعارض ما تتّصف الماهيه به فى جميع حالاتها حتى مع

فرض عدمها، و عوارض الوجود ما يعرض الماهيه بشرط الوجود، إمّا بالوجود الذهنى مثل

ص: ٣١٦

النوعيه، و إما بالوجود الخارجى مثل البياض. وعلى هذا، فالحيوان المعدوم أو الموجود الذهني لا يتصف بالتذكيه، بل الموجود بالوجود الخارجى.

فعدم انطباق معيار عوارض الماهيه دليل عدم كونها منها.

وثالثا: كيف يجمع بين القول بأن القابليه للتذكيه من عوارض الذات ولوازمها، والقول بأنه مع الشك فى بقائها _ لعروض مانع كالجلل _ بعد تحققها، يستصحب عدم الزوال؟ كيف يتصور انفكاك لازم الماهيه عن الماهيه؟

ولو كان مراده من القابليه الإستعداد للقابليه.

ففيه: إن القابليه لا شده ولا ضعف فيها.

هذا أولاً.

وثانيا: إذا كانت القابليه من الإمكان الإستعدادى، كانت من لوازم الوجود لا الذات.

فالحق: عدم المانع من جريان الإستصحاب فى القابليه، لا من جهه ما ذكره الميرزا، ولا من جهه ما ذكره العراقى.

حقيقه التذكيه

وأما حقيقه التذكيه، فإنّ التذكيه هى الذبح الخاصّ فى المورد القابل، فالقابليه قيد، لا شرط كما قال العراقى. و من هنا قال الإصفهانى: لا يعقل أن تكون التذكيه هى الذبح مع الشرائط، بأن تكون القابليه شرطا لتأثير التذكيه فى الطّهاره

ص: ٣١٧

والحليّه، لأن الطّهارة والحليّه من خصوصيّات المذكّى، فلا معنى لتحقق التذكيه مع عدم تحقق الحليّه والطّهارة لعدم الشرط.

والذى ذكرناه فى حقيقه التذكيه هو المستفاد من مجموع الأدله.

وعليه، فلو شككنا فى القابليّه، جرى إستصحاب عدم الذبح الخاصّ المؤثر فى الحليّه والطّهارة، فهذا الإستصحاب جارٍ لو سلّمنا بعدم جريان الإستصحاب فى نفس القابليّه، لكونها من خصوصيّات الذات كما ذكر العراقى.

وأما إستدلال العراقى بالآيه. فمنقوض بقوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ جُبَّاءَ فَاطَّهَّرُوا»^(١) من جهه أنّ الطّهارة مسببه مع أنها أُسندت إلى المكلفين، فلا منافاه بين كونها أمرا بسيطا مسببا من أفعال المكلفين، وإسنادها إلى المكلفين.

وأما استدلاله بالخبرين. ففيه: إنهما يدلّان على خلاف ما ذهب إليه، فالموثقه فيها أنّ الذبح هو الموجب للذكاه لا التذكيه. وفى الآخر: ذكر الإمام عليه السّلام تحقّق التذكيه بالحديد. نعم، يحتمل كون الذبح هو التذكيه، لكن ليس ظاهرا فيه كى يتمّ الإستدلال به.

رأى المحقق الإصفهاني ونقده

رأى الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني^(٢) إلى أن التذكيه اعتبار شرعى بسيط، وضعى لا تكليفى، وهى مسببه من الذبح مع الخصوصيّات، وذلك لوجهين:

ص: ٣١٨

١- ١. سورة المائده، الآيه: ٦.

٢- ٢. نهايه الدرايه ٤ / ١٥٢.

أولاً: لأن التذكية عرفا وشرعا هي النزاهة والطيب، والذبح لا يتصف بذلك، بل المتّصف به هو اللحم، فليس التذكية الذبح لا الخاصّ ولا المطلق.

وثانيا: إنّ التذكية إن كانت الذبح، لزم الإنفكاك بين المدكّي وبين الحليّة والطّهارة، وهذا ما أورده العراقي وقد تقدّم. وفي كلّ موردٍ أطلق فيه التذكية على الذبح، فهو من باب إطلاق المسبّب على السبب.

أقول:

إنه قد وقع الخلط بين «التركيه» و«التذكية». والذي بمعنى الطيب والطّهارة والنموّ كتابا وسنّه ولغّه وعرفا هو الأوّل، (١) أما الثاني، فهو الذبح كما في المفردات والقاموس والتاج (٢) وغيرها.

والمستفاد من بعض الأخبار في كتاب الصّيد والذباحه وكتاب الأّطعمه والأشربه _ كعباره الراغب في المفردات _ كون التذكية أعم من الذبح، فهو يتحقق بالذبح و بإخراج السمك من الماء حتيا وغير ذلك. كما لا يخفى على من راجع.

هذا في الوجه الأوّل.

وأما الوجه الثاني، فيظهر جوابه ممّا سنذكره حول موثقه ابن بكير.

ص: ٣١٩

١-١. المفردات: ٢١٣.

٢-٢. المفردات: ١٨٠، تاج العروس ١٩ / ٤٢٩.

اشاره

تفصيل الكلام و تنقيح المرام

يتم بأمر

الأمر الأول: في موثقه ابن بكير

الأمر الأول

في موثقه ابن بكير

قد تقدم أن «التذكيه» هي «الذبح»، وفاقا للقائلين بذلك، وخلافا للإصفيهاني حيث قال بأن التذكيه مسببه عن الذبح. ويبقى الكلام حول موثقه ابن بكير، لكن:

١. ذكر الشيخ المجلسي في مرآه العقول (١) والفيض الكاشاني في الوافي (٢): أن هذا الخبر مشوش، والتشويش في لفظه يدل على أنه مروى بالمعنى، وليس اللفظ لفظ الإمام عليه السلام. فيسقط الاستدلال بلفظ هذا الخبر.

٢. و مع التنزل، فإن الإشكال هو عدم صحه كون فاعل الفعل مادّه الفعل،

ص: ٣٢٠

١-١. مرآه العقول ١٥ / ٣٠٩.

٢-٢. الوافي ٧ / ٤٠١.

فلا يصحّ أن يقال: ذبحه الذبح. فليس «زكاه» بمعنى «ذبحه»، فليست التذكية هي الذبح.

لكنّ هذا إنما يصحّ لو لم تكن التذكية أعم من الذبح، وقد عرفت كونها أعم كما هو صريح كلام الراغب وبعض الأخبار.

٣. سلّمنا، وعليه يكون الخبر ظاهراً في ذلك، إلاّ أنه يوجد في المقابل ما هو الأظهر والنصّ، كقوله عليه السّلام: لا تذكّ إلاّ بحديده،^(١) فإنه يدلّ على أنّ التذكية ليست مسبّبة، إذ لا يصحّ النهي عنها حينئذٍ لخروجها عن قدره والاختيار، بل المراد هو السّبب وهو الذبح.

٤. سلّمنا التساوى في الظهور ثمّ التعارض والتساقط. لكنّ الغرض هو إجراء أصاله عدم التذكية عند الشكّ، وهي جاريه على كلا الوجهين. فيكون الحاصل عدم تماميّة كون التذكية خصوص المسبّب. أمّا لغه وعرفاً، فهي الذبح بالخصوص، وأمّا شرعاً، فقد وردت الأخبار على كلا المعنيين.

ص: ٣٢١

١-١. وسائل الشيعة ٢٤ / ٨، باب أنه لا يجوز تذكية الذبيحة بغير الحديد.

الأمر الثاني

في إجراء الأصل في القابليته

وجريان الأصل فيها يتوقف على أمرين:

الأول: أن تكون أمراً وجودياً، بأن تكون من عوارض الوجود لا الماهية. فعلى القول بالإستصحاب في الأعدام الأزليته كما هو المختار، وأن القابليته من عوارض الوجود، وهو المختار كذلك، يجرى الأصل. غير أن الميرزا ينكر الشرط الأول والعراقي ينكر الثاني.

الثاني: أن تكون القابليته جزءاً أو قيماً للموضوع في لسان الأدلة، وقد حقق الإصفهاني هذا الأمر فأجاد، ونحن نكتفي بذكر حاصل ما أفاد، (١) وهو أنه:

ليس قابليته بعض الحيوان للطَّهارة والحليته، وعدم قابليته البعض الآخر للأمرين، وقابليته البعض الثالث للطَّهارة دون الحليته، أمراً جزافياً، بل هناك في كلِّ قسمٍ خصوصيته، وتلك الخصوصية إما في ذات الحيوان، مثل اقتضاء شاتيه الشاه

ص: ٣٢٢

للقابليّ لكلا- الأمرين، واقتضاء كليّ الكلب لعدم القابليّ لهما، وإما هي المصلحه المقتضيه في الأوّل والمفسده المقتضيه في الثاني، وإما هي خصوصيّة من عوارض وجود الحيوان.

قال: وكلّ ذلك ممكن، فإن أخذت القابليّ في لسان الدليل جزءاً أو قيّداً، جرى الأصل، ولكن لا دليل من الشرع على أخذها كذلك في التذكيه _ كما يوجد الدليل على أخذ الحديد والتسميه والقبله وبرى الأوداج. والدليل على اعتبار الإسلام في الذابح هو الإجماع _ فظهر عدم جريان أصاله عدم القابليّ.

لكن لا مانع من جريان الأصل في نفس التذكيه.

فظهر أنّ وجه عدم جريان أصاله عدم القابليّ هو ما ذكرناه، وليس عدم جريان الأصل في الأعدام الأزليّ، فإنه جار، ولا عدم كون القابليّ من لوازم الوجود، فإنها منها كما عرفت.

ص: ٣٢٣

الأمر الثالث: هل يوجد دليل على قابليته كل حيوان للتذكية؟

الأمر الثالث

هل يوجد دليل على قابليته كل حيوان للتذكية؟

قد يقال: باختصاص القابليته بالحيوان المأكول اللحم. للخبر: عن علي بن أبي حمزة. قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الفراء والصلاه فيها. فقال: لا تصلّ فيها، إلا فيما كان منه ذكيا. قال قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه...» (١).

ولو تمّ الدليل على العموم لخصّصه هذا الخبر.

وفيه نظر، لاحتمال كون الجواب ناظرا إلى الصلاه فيه. هذا دلالة.

وأما سندا، ففيه «محمد بن سليمان الديلمي»، وهو ضعيف جدًا.

وما يمكن استظهار العموم منه أخبار:

١. علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود. قال: لا بأس بذلك» (٢).

ص: ٣٢٤

١-١. وسائل الشيعة ٢ / ٢١١.

٢-٢. المصدر ٢ / ٢١١.

والسند صحيح.

وفيه نظر، إذ لا تعرّض فيه للصّلاه، وإنما السؤال عن لبس الميته، وقد دلّت الأدلّه _ ومنها هذا الخبر _ على عدم المنع من لبس الميته.

٢. محمد بن عبد الجبار: قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السّلام أسأله هل يصلّي في قلنسوه عليها و برما لا يؤكل لحمه أو تكّه حرير محض أو تكّه من وبر الأرناب.

فكتب: لا تحلّ الصّلاه في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيا حلّت الصّلاه فيه. (١)

أقول: إن كانت التذكيه مسببه، فلا دلالة للخبر على العموم، لعدم الدلالة على موضع اعتبار الشارح للتذكيه، مع أنه يوجد له معارض.

٣. ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السّلام: إن الصّلاه في وبر كلّ شىء حرام، فالصّلاه في وبره وشعره وجلده وبولده وروثه وكلّ شىء منه فاسد، لا تقبل تلك الصّلاه حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله... (٢)

السند تام. وكذا الدلالة، واضطراب المتن لا يضرّ.

وعليه، فكلّ حيوان قابل للتذكيه. نعم، لاريب في خروج الكلب والخنزير، وكذا الحشرات، لعدم الخلاف بيننا في عدم قابليتها للتذكيه.

ص: ٣٢٥

١-١. وسائل الشيعه ٤ / ٣٧٧، باب حكم ما لا تتم فيه الصّلاه منفردا...

٢-٢. المصدر ٤ / ٣٤٥، باب جواز الصّلاه في الفراء...

ونتيجه ذلك:

أمّا فى الشّبّهات الحكميّه، كما فى الحيوان المتولّد من حيوانين أحدهما طاهر والآخر نجس ولا يلحق فى الاسم بأحدهما، لا تصل النوبه إلى استصحاب عدم التذكيه، لوجود الدليل، وهو مقدّم على الأصل. وكذا لا تصل النوبه إلى أصاله الحلّ، لوجود الدليل القائم على الحلّيه.

نعم، لو نوقش فى الدليل سندا أو دلالة، كان المرجع هو الأصل، فإنّ كانت التذكيه مسببه، جرت أصاله عدم التذكيه، وإن كانت السبب، فأصاله الحلّ هى الجاريه.

وأما فى الشّبّهات الموضوعيّه، فعلى القول بجريان استصحاب العدم الأزلى والقول بجريانه فى العناوين الذاتيه، جرى استصحاب عدم الكلبيّه، واندرج اللحم المطروح تحت العام، وكان قابلاً للتذكيه. وعلى القول بعدم الجريان، فلا أثر للعام، لأن الشبهه موضوعيّه فلا يتمسك به فيها، إلا إذا جرى استصحاب عدم كلبيّه هذا اللحم، فإذا جرى وأحرز حاله قلنا: كلّ حيوان ليس بكلب فهو قابل للتذكيه، وهذا ليس بكلب، فيندرج تحت العام.

ص: ٣٢٦

إشاره

الأمر الرابع

في معنى غير المذكى والنسبه بينه وبين المذكى

مقام الثبوت

مقام الثبوت

في مقام الثبوت احتمالات:

الأول: أن يكونا أمرين وجوديين و بينهما تضاد.

وبناءً عليه: لا تجرى أصاله عدم التذكيه، لكون هذا الأصل معارضا دائما باستصحاب التذكيه، بل هذا مسامحه في التعبير، لأن المفروض كونهما وجوديين.

وقد يوجه هذا الإحتمال بأنه: كما ينشأ الطهاره والحليه من الخصوصيه، كذلك النجاسه والحرمه.

وأجاب المحقق الإصفهاني(1): بأنه لا وجه لأن تكون النجاسه والحرمه ناشئتين من خصوصيه وجوديه، بل هما ينشآن من زهاق النفس، غير أن التسميه

ص: ٣٢٧

وغيرها من الشروط تمنع عن تأثير زهاق النفس فى النجاسه والحرمه، فلا خصوصيّه حتى يكون أصل معارض من الطرف الآخر.

الثانى: أن يكون بينهما تقابل العدم والملكه، فالحيّ ليس بمذكى ولا غير مذكى، فإذا زهقت الروح تحقّق الموضوع.

وعلى هذا، لا معنى لاستصحاب عدم التذكيه، لعدم الحاله السّابقه، إذ لا يوجد «غير مذكى» قبل زهاق الرّوح، فلو أُريد استصحاب عدم التذكيه _ أى العدم قبل زهاق النفس _ بعنوان السّلب المقابل للإيجاب، كما فى الجدار حيث يتّصف بعدم البصر ولا يتّصف بالعمى، كان من الأصل المثبت.

الثالث: أن يكون بينهما تقابل السّلب والإيجاب. ويتحقّق السّلب فى مقابل الإيجاب تارةً: بانتفاء العنوان بانتفاء المعنون، كما ينتفى المجتهد بانتفاء زيد. واخرى: بانتفاء المبدأ بانتفاء الموضوع، كانتفاء الإجتهد بانتفاء زيد. وثالثه: بانتفاء الإضافه، _ أعنى النسبه _ بانتفاء طرفيها وهما الإجتهد وزيد.

وهذا السّلب يلحظ على نحوين:

أحدهما: السّلب مقابل الإيجاب، بانتفاء الموضوع، مثل: لا إجتهد فى زيد، لعدم زيد. والآخر: السّلب فى مقابل الإيجاب بانتفاء المحمول، مثل: لا إجتهد فى زيد، مع وجود زيد. وهنا: تاره: يلحظ عدم التذكيه الذى يجتمع مع زهاق الروح. واخرى: يلحظ معه فيقال: ليس الذى زهق روحه بمذكى. فعلى السّلب بانتفاء المحمول، لا يمكن إجراء الإستصحاب، لأن عدم التذكيه فى موضوع ما زهق

روحه لا حاله سابقه له. وعلى السبيل بانتفاء الموضوع، يجرى، لوجود حاله السابقه، فيستصحب بقاء العلم الذي كان منذ انتفاء الموضوع حتى زمان تحقق الموضوع.

هذا كله في مقام الثبوت.

مقام الإثبات

مقام الإثبات

وفي مقام الإثبات:

ذكر المحقق الإصفهاني^(١): إنه لَمَّا كان الموضوع في النصوص مختلفا، وقد تقرّر اشتراط وحده الموضوع في القضيتين حتى تستصحب، فلا يجرى إستصحاب عدم التذكيه، وذلك:

لأن الموضوع في بعض النصوص هو «الميته».

وفي آخر: «غير المذكي».

وفي ثالث: «ما لم يذك».

وفي رابع: «العلم بكونها ميته».

وفي خامس: «العلم بكونها مذكاه».

ومع احتمال دخل العلم في الموضوع جزءاً أو قيّداً، لا ينفع استصحاب عدم التذكيه، لأنّ اللازم هو العلم بعدم التذكيه. نعم، لو كان الموضوع هو «المالم

ص: ٣٢٩

يذك» أى عدم التذكيه بنحو السلب فى مقابل الإيجاب، بنحو يجتمع مع السالبه بانتفاء الموضوع، أمكن الإستصحاب.

وعلى الجملة، فإن أمر موضوع الإستصحاب بحسب مقام الإثبات مردّد بين ما تمّت أركانه وما لم تتم، وحينئذٍ، لا- يجرى الإستصحاب، لعدم تعيّن الموضوع.

قال:

فإن قلت: فرضنا عدم وضوح الموضوع فى لسان الأدلّه، إلّا أن موضوع الطّهاره والحليّه معلوم وهو «المذكى»، فتنتفى الطّهاره والحليّه بانتفاء الموضوع لهما، ولا حاجه إلى إحراز موضوع الحرمة والنجاسه. وبعباره اخرى: المشكله هى عدم العلم بموضوع النجاسه والحرمة _ وهو الموضوع المقابل للمذكى _ لكن موضوع الطّهاره والحليّه معلوم، وهو المذكى، وبالإستصحاب ترتفع الحليّه والطّهاره، ولا حاجه إلى شىء آخر.

قلت: إن موضوع الطّهاره والحليّه أيضا غير معلوم، لأنه:

إن كان زهاق الروح الحاصل من الذبح الخاصّ، ونقيضه عدم زهاق الروح عن الذبح الخاصّ، فهذا له حاله سابقه، لكن يجتمع مع حياه الحيوان كذلك، لكن ليس الموضوع هو ذلك، لوجود الأثر _ أى الحليّه والطّهاره _ فى النقيض، وهو حال حياه الحيوان.

ص: ٣٣٠

وإن كان الموضوع هو الذبح الخاصّ في مورد زهاق الروح، ونقيضه عدم تحقق الذبح في المورد الخاصّ، فهذا لا حاله سابقه له.

فظهر أن إستصحاب عدم التذكية لا يجرى لرفع موضوع الطّهاره والحليته.

المستفاد من النصوص

أقول:

إن تمّ ما ذكره، لم يكن الإستصحاب جارياً حتّى على القول بأن التذكية مسبّبه، فكيف بناءً على أنها سبب، وذلك، لأنه لا بدّ من إحراز موضوع أصله عدم التذكية في مقام الإثبات حتى يتم بناءً على أنه مسبّب. فلننظر في النصوص:

١. عن سماعه: سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا. (١)

فيه المقابلة بين «المذكي» و «الميتة».

٢. مرسله الصدوق: «لا تأكل الجري...» (٢)

وفيه المقابلة بين «الذكي» و «غير الذكي». وهو من العدم والملكه.

٣. عن السكوني عن أبي عبدالله «إن عليّاً كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكى يكون في الثوب فيصلّى فيه الرجل: يعنى دم السمك». (٣)

ص: ٣٣١

١-١. وسائل الشّيعة ٣ / ٤٨٩، باب أنه لا يستعمل من الجلود...

٢-٢. المصدر ٢٤ / ١٣٢، باب تحريم أكل الجري...

٣-٣. المصدر ٣ / ٤٣٦، باب طهاره دم السمك...

والموضوع فيه للحرمة والنجاسة هو «الم يذك».

٤. عن الحلبي: «عن الخفاف التي تباع في السوق. فقال: اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة».(١)

والموضوع: العلم بكونه ميتة.

٥. موثقه ابن بكير عن أبي عبد الله: «... فالصلاة في وبره... إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله... فالصلاة في كل شيء منه فاسد...»(٢)

والموضوع هو العلم بكونه ذكيا.

الجواب عن إيراد الإصفهاني

وبعد:

فإن إشكال المحقق الإصفهاني في مقام الإثبات يرجع إلى ثلاث جهات نذكرها وننظر فيها:

الأولى: إن العلم بالميتة مأخوذ في الموضوع جزءاً أو قيدا، و معه لا يجرى استصحاب عدم التذكية.

والجواب: أخذ العلم لأجل عدم جواز الصلاة لأجل الحرمة والنجاسة،

ص: ٣٣٢

١-١. وسائل الشيعة ٣ / ٤٩٠، باب طهاره ما يشتري من مسلم...

٢-٢. المصدر ٤ / ٣٤٥، باب جواز الصلاة في الفراء...

لأن جواز الصَّلاه وعدمه يدور مدار العلم بكون اللباس من الميته أو لا. تجد هذا في موثقه ابن بكير و معتبره الحلبي. فالعلم دخيل جزءاً أو قيذا بالنسبه إلى حكم الصَّلاه لا بالنسبه إلى الحرمة والنجاسه.

الثانيه: إن «غير المذكى» إن كان مقابلاً للمذكى، فهو عدم في مقابل الملكه. و هذا العدم لا حاله سابقه له.

والجواب: هذه المقابله وقعت في مرسله الصدوق. وهي غير معتبره.

والثالثه: إنه قد وقعت المقابله بين المذكى والमितه. ولكن الميته عنوان وجودى، واستصحاب عدمه معارض بالإستصحاب فى مقابله.

كما أن مختار المحقق النراقى _ على ما نقل _ أن الميته عنوان وجودى، وفصل بين النجاسه والحرمة فى مشكوك التذكيه.

والجواب: إن هذا الإشكال مبنى على ثبوت كون الميته عنوانا وجوديًا فيكون استصحاب عدم التذكيه أصلاً مثبتاً. والمستفاد من كلام اللغويين المتأخرين هو ذلك، لأنهم يقولون: ما زهق روحه بغير وجه شرعى. لكن المتقدمين منهم يرونه عدميًا، إذ يقولون هو: غير المذكى، وما لم يذك. واختلاف كلماتهم توجب الشك، و المرجع حينئذ الأخبار المبيئه التى جعلت الموضوع «غير المذكى». بل يمكن دعوى أن «الميته» فى خبر سماعه مصداق لمفهوم: إذا رميت. فيكون المقابل للمذكى هو غير المذكى، وهذا قول الشيخ.

ومن الأخبار الصريحه أو الظاهره فى أن الموضوع هو عدم التذكيه بنحو السلب المقابل للإيجاب:

خبر أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عن صيد البزاه والصقوره... فقال: لا تأكل صيد شيء من هذه إلا ما ذكّتموه... (١)

ووزانه وزان: المرأه ترى الحمره إلى خمسين إلا القرشيّه.

وقوله عليه السلام: ...أما ما قتله الطير فلا تأكل منه إلا أن تذكيه. (٢)

وما اشتمل على قوله عليه السلام: «إلا أن تدرك ذكاته» ونحوه (٣)

وتلخص: عدم الإشكال في استصحاب عدم التذكيه.

نتائج الامور

إشارة

إن الشبهه إما حكميّه، لفقد الدليل أو قصوره أو إجماله أو ابتلائه بالمعارض. وإما موضوعيّه، من جهه الامور الخارجيه.

صور الشبهه الموضوعيّه

صور الشبهه الموضوعيّه

والموضوعيّه لها صور:

الأولى

أن يشك في حليّه اللحم وحرمته من جهه الشك في كونه من الحيوان الحلال أكله أو المحرّم. كأن يجهل أنه لحم شاه أو لحم إرنب في مكانٍ مظلم، لكن يعلم بوقوع الذبح بشروطه وبالقابليّه للتذكيه.

ص: ٣٣٤

١-١. وسائل الشيعه ٢٣ / ٣٣٢، باب إباحه ما يصيد الكلب المعلم...

٢-٢. المصدر ٢٣ / ٣٤٩، باب أنه لا يحلّ أكل ما صاده غير الكلب...

٣-٣. المصدر ٢٣ / ٣٤٣، باب أن الصيد إذا اشترك في قتله...

والمرجع فى هذه الصوره هو قاعده الحلّ، لأنّ المفروض تحقق التذكيه، فلا مجال لأصاله عدم التذكيه، فالمحكّم: كلّ شىء لكّ حلال. وبناءً على أصاله الحرمة والطهاره فى المطعومات _ كما عن الشهيد(١) _ فإنّ هذا الأصل يتقدّم على قاعده الحلّ. لكنّ أصاله الحرمة فيها غير ثابتة. وكذا لو تمّ الدليل على حرمة أكل الحيوان الحيّ، فإنّ الحرمة تستصحب، و يكون الإستصحاب مقدّمًا على قاعده الحلّ. ولكن قيل: بجواز بلع السمك الصّغير حيًا، إلا أنّ الدليل قائم على الحرمة، وهو خبر أبيبكر الحضرمي _ من رجال كامل الزيارات _ فى عدم جواز أكل ما لم يذبح بحديده(٢). بدعوى أنه بإطلاقه يشمل الحيوان الحيّ، فتأمل. إلا أنّ يشكّل فى استصحاب الحرمة بتبدّل الموضوع. لكن يمكن دفعه: بأن الموضوع ما لم يذبح بحديده، والحيّ كذلك، فيحرم أكله، ومع الشكّ فى بقاء هذا الحكم يستصحب.

الثانيه

أن يشكّ فى الحليّته والحرمة من جهة عروض ما يمنع كالجلل. والمرجع فى هذه الصوره استصحاب عدم الجلل، فهو حينئذٍ حلال، لأنّ المفروض تحقق التذكيه ووجود القابليّته. فالدليل على الحليّته هو الإستصحاب، ولا- تصل النوبه إلى قاعده الحلّ لحكومته عليها.

ص: ٣٣٥

١-١. انظر: أجود التقريرات ٣ / ٣٤٠.

٢-٢. وسائل الشيعه ٢٤ / ٨، باب أنه لا يجوز تذكيه الذبيحه بغير الحديد.

أن يشك في الحليه من جهه الشك في القابليه. كأن لا يعلم هل هو لحم كلب فلا يقبل التذكيه أو لحم شاه فيقبل.

وفي هذه الصوره:

إن قلنا بوجود الدليل العام المقتضى لقابليه كل حيوانٍ للتذكيه _ كما هو المختار، لموثقه ابن بكير، خلافا لصاحب الجواهر، حيث جعل أظهر الأدله على ذلك صحيحه ابن يقطين _ و قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلى في العناوين الذاتيه، لكي يندرج هذا اللحم تحت العام، تمّ الحكم بحليه اللحم المطروح، ولا تصل النوبه إلى قاعده الحلّ، كما لا تصل إلى أصاله عدم التذكيه.

وأيضاً: يحكم بحليته بعد القول بوجود العام، بناءً على جواز التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه للمخضيه ص، ولا حاجه حينئذٍ إلى الإستصحاب.

وإن قلنا: بعدم وجود العام الدالّ على قابليه كل حيوانٍ للتذكيه، وبأنّ الإستصحاب لا يجرى في العناوين الذاتيه، وقع البحث في حقيقه التذكيه:

فإنّ كانت التذكيه عنوانا بسيطا مسببا عن الذبح، وأن موضوع الحرمة هو «الم يذك» بنحو السلب المقابل للإيجاب، رجع الشك إلى تحقق التذكيه، و جرى استصحاب عدمها، والحكم حرمة هذا اللحم.

وإن كانت عنوانا بسيطا، لكن موضوع الحرمة غير معلوم _ كما ذهب إليه الإصفهاني، لاختلاف النصوص _ لم يجر الإستصحاب المذكور، لعدم معلوميه الموضوع.

وإن كانت عنوانا مسيِّبا ومركِّبا، فعلى القول بكون القابليِّه جزءً من التذكيه _ أى أن التذكيه وإن كانت مسيِّبه، لكن القابليِّه جزء منها _ جرى استصحاب عدم التذكيه، لأن الأصل عدم تحقق الذبح فى المحلِّ القابل. وعلى القول بأن القابليِّه خصوصيِّه قد اعتبرت فى الذبح الخاصِّ، جرى استصحاب عدم القابليِّه، ويكون الحاصل عدم تحقق الذبح المؤثر. إلا أنه لا بد من إثبات كون القابليِّه من عوارض الوجود.

وإن كانت التذكيه نفس الذبح، لكن بشرط القابليِّه، لم يجر استصحاب عدم الذبح، وتصل النوبه إلى قاعده الحلِّ وقاعده الطَّهاره.

الرابعه

أن يشك فى الحليِّه والحرمه من جهه الشك فى تحقق سائر ما يشترط فى التذكيه، مع العلم بوجود القابليِّه. والمرجع هنا أصاله عدم التذكيه، سواء كانت التذكيه سببا أو مسيِّبا، ولا تصل النوبه إلى قاعده الحلِّ على كلِّ حال.

صور الشبهه الحكميِّه

صور الشبهه الحكميِّه

والشبهه الحكميِّه لها صور كذلك:

الأولى

أن يكون الشك ناشئا من الشك فى القابليِّه للتذكيه، كالحیوان المتولِّد من حیوانين لا يلحق بأحدهما فى الاسم.

ص: ٣٣٧

فإن قلنا: بوجود العام المقتضى لقابليته كل حيوان للتذكية _ كما هو المختار _ فإنه ينطبق على المورد، ولا يحتاج إلى أصل محرز للموضوع، إذ المفروض إحرازه والشبهه حكميه.

وإن قلنا بعدمه:

فإن كانت التذكية أمرا بسيطا مسببا، فبناءً على وضوح الموضوع _ وهو السلب في مقابل الإيجاب _ لا يجرى أصاله عدم التذكية، وبناءً على عدم وضوحه لا يجرى كذلك.

وإن كانت سببا، فإن كانت التذكية هي الذبح الخاص، استصحاب عدمه، وإن كانت الذبح والقابلية شرط التأثير، لم يستصحب عدم التذكية، لإحراز الموضوع بالوجدان، وحينئذ يرجع إلى قاعده الحل.

الثانيه

أن يكون الشك ناشئا من الشك في تحقق المانع كالجلل. وهنا يستصحب عدم المانع بلا كلام، وهذا الإستصحاب متقدم على قاعده الحل.

الثالثه

أن يكون الشك ناشئا من الشك في تحقق الشرائط الاخرى غير القابليه، كأن يشك في اعتبار التسميه في التذكية.

فعلى القول بأن التذكية أمر بسيط شرعى مسبب، فلا إطلاق يدفع شرطيه

ص: ٣٣٨

التسميه. وعلى القول بأنها حقيقه شرعيه، فكذلك. وعلى القول بأنها أمر عرفى لكنّ الشارح أضاف إليه قيوداً، يتمسك بإطلاق دليل التذكيه من أجل إلغاء الشرط المشكوك فيه. وقد ذكرنا أن الشارح لم يستعمل التذكيه فى معنى غير معناها العرفى وهو الذبح.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الأول.

ص: ٣٣٩

التنبيه الثانى

فى بيان الإحتياط وكيفيه تعلق الأمر به

لا كلام فى حسن الإحتياط عقلاً فى الواجبات:

أمّا فى التوصليات، فهو ممكن و حسنٌ بلا-شبهه وبلا كلام، لأن المقصود فيها تحقّق الغرض، وهو يتحقّق بنفس الإتيان بمتعلق الأمر بلا إضافه إلى المولى وقصد الأمر المتعلق بالواجب التوصلى.

وأما فى التعبديّات المعلوم فيها الأمر تفصيلاً أو إجمالاً، فلا كلام بين المحقّقين فى إمكان الإحتياط فيها وحسنه، كما إذا تردّد الأمر بين الوجوب والندب. نعم، بناءً على اعتبار قصد وجه التكليف فى صحه الإمتثال، لا يمكن الإحتياط، لعدم معلوميته وجه الأمر والمفروض اعتباره.

ومورد البحث فى هذا التنبيه هو: التعبديّات غير المعلوم فيها الأمر لا تفصيلاً ولا إجمالاً، كما إذا تردّد الأمر بين الوجوب التعبدى والإباحه، فإمّا لا أمر أصلاً، وإمّا هو الإيجاب تعبداً.

ووجه البحث والإشكال هو: إن العبادة تتحقق بقصد الأمر، وإذا جهل الأمر لم يتمش من المكلف قصد الأمر إلا تشريعا، ومع عدم تمشيه منه لم تتحقق العبادة، ومع عدم تحققها لم يتحقق الإحتياط في العبادة، فلا يمكن الإحتياط في العبادة.

الجواب

أجيب عن الإشكال

إن الأمر موجود وقصده ممكن، وإن الأمر يكشف عنه لما بواسطه الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، وإثنا عن طريق ترتب الثواب على الإمتثال، وهو فرع الأمر.

وهذا الجواب مبني على مذهب صاحب الجواهر من أن عباديّه العباده متوقفه على قصد الأمر.

إشكال صاحب الكفايه

أشكل عليه (١) باستحاله الكشف مطلقا، لأنّ الأمر بالإحتياط يتوقف على الإحتياط توقف العارض على معروضه، والإحتياط يتوقف تحقّقه على الأمر بالإحتياط الثابت من طريق الملازمه. وهذا دور.

ص: ٣٤١

وقد اعترض المحقق الإصفهاني على كلام صاحب الكفاية: بأن المحذور ليس هو الدور، بل هو لزوم اجتماع المتقابلين و تقدّم المتأخر الطبيعي على المتقدم الطبيعي.

توضيح دعوى لزوم اجتماع المتقابلين: إنّ الأمر ليس عارضاً على متعلقه حتى يكون متأخراً عنه تأخر العارض عن معروضه، ليتّم ما ذكره، بل إنّ هذا العروض ما هوى. (١) فيكون وزان الحكم بالنسبة إلى موضوعه وزان الماهية بالنسبة إلى الوجود. والبرهان على ذلك هو: إنّ الحكم لا يخلو عن أحد أمرين. فإن كان حقيقه الحكم هو الإرادة والكراهه التشريعيه، فإن الاراده والكراهه يوجدان بوجود المراد والمكروه، فلا- يوجدان إلا- بوجود المتعلق، وإلا- يلزم وجود الاراده والكراهه المطلقين، أى الإرادة بلا مراد والكراهه بلا- مكروه. و حيث لا- وجود لهما منحاز عن وجود المتعلق فلا تعلق فلا دور، إذ يكون الإحتياط متعلق الإرادة و وجوده بنفس وجود الإرادة التشريعيه، لأن الوجود أولاً وبالذات للإرادة و للاحتياط ثانياً وبالعرض.

وإن كان حقيقه الحكم هو البعث والزجر الاعتباريين، فإن البعث والزجر

ص: ٣٤٢

١ - ١. العارض على قسمين: عارض الوجود خارجاً أو ذهنياً، مثل البياض بالنسبة الى الجدار والنوعيه العارضه على الانسان الذهني، و عارض الماهيه، فالوجود يعرض على الماهيه وهى توجد بالوجود و ليس متأخراً عنها، بخلاف الجدار، حيث أنّ البياض متأخر وجوداً عن الجدار و ليس وجوده بالبياض.

أمران إضافيان، و هما متقومان ذاتاً بالمتعلق، فمتعلق البعث يوجد بوجود البعث كسائر عوارض الماهية، و لا تقدم للمتعلق على البعث فى الوجود.

و توضيح دعوى لزوم تقدم المتأخر: إن متعلق الحكم متقدماً طبعاً على الحكم، و إن التقدم والتأخر الطبعى يجتمع مع الاتحاد الوجودى، فإذا وجد الحكم استحالة عدم المتعلق بخلاف العكس، و على هذا، فإذا توقف تحقق الاحتياط فى العبادة على الأمر بالاحتياط، لزم تأخر المتقدم طبعاً، فصار المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، و هذا محال استحاله اجتماع المتقابلين.

دفاع الاستاذ

مناقشه الاستاذ

وأفاد شيخنا الاستاذ اندفاع الاعتراض المذكور بوجه:

الأول: صحيح أن ذات الإرادة تعلقه، ولكن قيام المراد بالإرادة وجوداً أمر آخر، بل البرهان على خلافه. و توضيح ذلك هو: إن الماهية التعلقية وجودها تعلقى أينما كان، و ما ليس بتعلقى فهو كذلك دائماً. و ذات المراد ماهية استقلاله، فإذا وجدت ماهية المراد بعين وجود الإرادة لزم وجودها بالوجود التعلقى وهذا محال. و بعبارة أخرى: إن وجود المتعلق للإرادة بغير الإرادة خلف، و وجوده بعين وجود الإرادة يستلزم كون الوجود الاستقلالى موجوداً بالوجود التعلقى، و هذا محال.

والثانى: إن مختاره رحمه الله عليه هو: أن البعث نسبه بين الباعث

ص: ٣٤٣

والمبعوث إليه، و عليه، يلزم تأخره لكون كل نسبه متأخره وجوداً عن طرفيها، ويستحيل وجودها في مرتبتهما، و إذا كانت متأخره كيف يعقل وجود طرف النسبه بنفس وجود النسبه؟ اللهم إلا في الاضافه الاشراقية.

والثالث: إذا كان وجود البعث وجوداً رابطاً و معنىً حرفياً، وأنه يلحظ نسبه بين الباعث والمبعوث إليه، ينظر التحريك و البعث الواقعي الخارجى ولا يلحظ باللحاظ الاستقلالى والمعنى الاسمى كما فى بعث زيد عمراً (1).

كان من المستحيل أن يكون بالنسبه الى طرفه من عوارض الماهيه، لأن عارض الماهيه حينئذٍ وجود الماهيه بوجود عارضها، ولا يعقل أن يكون العارض رابطاً غير استقلالى.

فظهر، أن ما ذكره فى الاشكال على الكفايه مخدوش.

بل الصحيح، أن طرف التحريك والبعث _ سواء الاعتبارى والواقعى _ ليس موجوداً بوجود البعث، لعدم الدليل على ذلك، فالدور الذى ذكره صاحب الكفايه تام. نعم، المحذور الذى ذكره المحقق الاصفهاني من تأخر المتقدم والمتأخر موجود كذلك، و قد أشار إليه المحقق الخراسانى فى حاشيه الرسائل.

ص: ٣٤٤

١ - ١ . ذكر المحقق الاصفهاني أن البعث تارة: اعتبارى، ولا فرق بين البعث نحو الصلاه والبعث نحو السوق، غير أن الاول فى عالم الاعتبار والثانى خارجى واقعى. و هذا بعث بالمعنى الاسمى. وأخرى: يكون البعث نسبه بين الباعث والمبعوث إليه، فهو بعث نسبه و وجوده وجود الرابط و متقوم بالطرفين كالمعانى الحرفيه. و على هذا، ذهب فى الواجب المشروط _ حيث يشكل بأنه إذا كانت الهيئه معنىً حرفياً فمعناها جزئى، والجزئى لا يقبل الاطلاق والاشتراط _ الى أن البعث فيه معنىً حرفى، ولكن ليس جزئيه المعانى الحرفيه بحيث لا تقبل التقييد.

إشكال الشيخ

وأما الشيخ، فذهب (1) إلى أنّ الأمر المستكشف بقاعده الملازمه إرشادى وليس بمولوى، والأمر الإرشادى لا يصحّ قصد الأمر الذى هو الملاك لعبادته العباده.

توضيحه:

إن الإحتياط يتضمّن امورا:

منها: إنه يحفظ الإنسان من الوقوع فى المفسد الواقعيه، ويحقق له الوصول إلى المصالح، كما هو الحال فى أوامر الطبيب.

ومنها: إنه ممّا يستقلّ العقل بحسنه من جهه كونه انقيادا.

ومنها: إنه يوجب حصول قوه النفس وتحصيل الملكه الراسخه.

ومنها: إنه يوجب حفظ الأحكام الواقعيه، كما هو الحال فى الطرق والاصول المثبتة للتكليف.

إذن، يحتمل أن تكون فى أوامر الإحتياط جهه من هذه الجهات المخرجه لها عن المولويه. و يحتمل أيضا أن تكون إرشادا إلى حكم العقل بحسن الإنقياد للمولى.

وعلى الجملة، فالشيخ يرى أن الأمر بالإحتياط إرشاد إلى المصلحه والمفسده، نظرا إلى أخبار الوقوف، حيث أخذ فى موضوعها «الهلكه». والمراد منها هو «العقاب» إن وجد المنجز، و«المفسده الواقعيه» إن لم يوجد.

ص: ٣٤٥

وقال المتأخرون: بأن هذه الأوامر مولويّه، ثم اختلفوا:

فالميرزا المحقق (١) على أنها أوامر مولويّه نفسيّه، للمصلحه المترتبه على نفس الإحتياط.

والمحقق العراقي (٢) على أنها مولويّه طريقيّه، بأن يكون متعلّق الأمر طريقاً إلى المصلحه الواقعيّه، مثل الأمر في باب الطرق كقوله: صدق العادل.

والمحقق الإصفهاني (٣) مال إلى كونها مرددهً بين الإرشاديّه والمولويّه، فالأمر بالإحتياط لئلا هو الأمر بالفعل، ولكن قد جاء بعنوان الإحتياط من أجل التحفّظ على الواقع.

وقد أوضح العراقي مسلكه بالنظر في الأخبار، إذ قسّمها إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: «أخوك دينك فاحتط لدينك». فقال: بأن هذا الأمر طريق إلى حسن الإحتياط عقلاً.

والثاني: «قف عند الشبهه». فقال: بأنه طريق إلى المفاسد الواقعيّه.

والثالث: «من ترك الشبهات فهو لما استبان له أترك». فقال: بأنه وإن كان ظاهراً في المولويّه، من جهة إفادته كون المصلحه في نفس الإحتياط، مثل حصول الملكة به، لكن يحمل على الطريقيّه إلى المفاسد الواقعيّه مثل أوامر

ص: ٣٤٦

١-١. فوائد الاصول ٣ / ٣٩٨.

٢-٢. نهاية الافكار ٣ / ٢٦٠ - ٢٦١.

٣-٣. نهاية الدرايه ٤ / ١٦٤.

الطبيب، من جهة أن مصلحه الواقع يجب أن تحفظ في ظرف الجهل. فيظهر أنّ الأمر بالإحتياط جاء لحفظ الواقع.

أقول:

التحقيق في المقام

والتحقيق هو: أنه إن كان البحث في الشبهه البدويّه حيث يحتمل الوجوب، فإنّ ظاهر الأمر بالإحتياط هو الموضوعيّة للإحتياط، فيكون الأمر مولويًا فيه، لكن بملاك حفظ الواقع. لكن قوله عليه السّلام: «أخوك دينك» غير مختصّ بالشبهه البدويّه بعد الفحص، بل يعمّ المقرونه بالعلم الإجمالي.

وبعبارة اخرى: متعلّق الأمر هو الإحتياط، وهو متحقّق في الشبهات قبل الفحص وبعده وفي المقرونه، و تخصيص الحكم به بحصّه دون اخرى يحتاج إلى المخصّص، وعليه، فإنّ الأمر في الشبهه المقرونه واصل، ومعه يلغو جعل أمر آخر مولوي، لأنّه يكون متعلّقًا حينئذٍ بالإطاعه، وتعلّق الأمر المولوي بالطّاعه غلط، وحيث لا يعقل كون هذا الأمر مولويًا، كما لا يعقل كونه مولويًا وإرشاديا معًا، فهو إرشادي. وحينئذٍ، فجميع أوامر الإحتياط بشئى ألفاظها إرشاديّه، لأن الحمل على المولويّه يستلزم التخصيص بالبدويّه ولا مخصّص.

وجعل ظهور الأمر في المولويه قرينه على التخصيص. بلاوجه، لأنّ هذا الظهور مقامى لا لفظى، فلا يصلح للمخصّصيه.

نعم، لو ورد الأمر به في خصوص الشبهه البدويّه، حمل على المولويّه ولو بعنوان الطريقيه. هذا أوّلاً.

ص: ٣٤٧

وثانياً: كون أوامر الإحتياط بالنسبه إلى الشبهات قبل الفحص والمقرونه بالعلم استحبابيّه. غير معقول، لأن الترخيص في الترك في تلك الشبهات غير جائز، وإن كانت وجوبيه لزم الإلتزام بأمرين وعقابين في الشبهه المقرونه. وهذا ما لا يلتزم به.

وأما الوجوب الطريقي، فإن كان بمعنى الإرشاد إلى الطريقيه والإحتياط بالنسبه إلى الواقع، فهذا الوجوب ليس مولويًا، بل يكون مثل صدق العادل. مع أنه لا-معنى للإرشاد إلى الطريقيه، لأن المرشد يلزم أن يكون صالحاً لإرائه الواقع، والإحتياط ليس فيه تلك الصلاحيه، بخلاف صدق العادل.

وإن كان وجوباً مولويًا غير أن ملاكه هو التحفظ على الواقع، فاللزام المذكور - أعني تعدد العقاب على المخالفه - لازم، لأن المولوى الوجوبى تستتبع مخالفته العقاب المستقل عن العقاب المترتب على مخالفه الواقع. إلا أن يقال: بعدم لزوم تعدد الأمرين الصّادرين عن الغرض الواحد. لكنه مخدوش: بأن العقل يرى كلّ واحد من الأمرين موضوعاً مستقلاً للعقاب على الترك، ووحده الغرض لا تجدى لرفع تعدد العقاب.

وأما قوله عليه السّلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان أترك» فقد اعتمد عليه الميرزا للقول بالمولويّه النفسيه، والعراقى للقول بالمولويّه الطريقيه.

والتحقيق: أنه ناظر إلى الشبهه المقرونه وظاهر فيها، بقرينه كلمه «الإثم»، إذ

ليس فى ارتكاب الشبهه البدويّه بعد الفحص إثم، ولا يتّصف المرتكب فى مورد البراءه ووجود المؤمن بـ «الإثم»، لا كتابا ولا سنّه، وإنما يختص الإلتصاف بذلك فى مورد وجود المنجّز. ولو سلّمنا عدم الظهور فى البدويّه، فلا كلام فى إطلاقه الشامل لها. هذا أوّلاً.

وثانيا: فى ذيله: «والمعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» وهذه الجملة صريحه فى الإرشاد. فىكون وزان الخبر وزان «قف عند الشبهه فإن الوقوف...».

فظهر مما ذكرنا: عدم إمكان حمل «أخوك دينك...» و «قف...» و «ومن ترك...» على المولويّه... خلافا للإصفيهانى

وللميرزا القائل بالمولويّه النفسيه.

وللعراقى القائل بأنه يقبل المولويّه لكنّه طريقاً.

وسقط أيضاً قول الشيخ: يتّجه الفتوى باستحباب الإحتياط. (١) إذ فيه:

أوّلاً: إنّ العمل المجرد عن قصد القربه ليس بعباده.

وثانيا: إنه لا مدرك لهذه الفتوى إلّا الأخبار، وقد عرفت عدم صلاحيتها للحمل على المولويّه. ألّهم إلّا أن يكون المدرك هو الحسن العقلى. وهو كما ترى.

هذا كلّه بالنسبه إلى التصوير الأوّل من جهه الدور وتأخّر ما هو المتقدّم طبعاً وبالعكس.

ص: ٣٤٩

التصوير الثاني

ذكر المحقق الخراساني: (١) أنّ قصد الأمر غير مأخوذ في متعلق الأمر شرعا _ والإشكال إنما حصل من تصوّر اعتباره _ بل هو مأخوذ بحكم العقل، من باب أن تحقّق الغرض يتوقّف على قصد الأمر، فلا إشكال في البين.

وفيه:

إنّ الإشكال ليس من جهه ما ذكر بل من جهه فقدان الأمر. نعم، يتوجّه الإشكال من الجهه التي ذكرها في باب التعيّد والتوصلي، وهو موجود في جميع العبادات، وهو يندفع بوجوده منها ما ذكر.

لكنّ وجه الإشكال فيما نحن فيه هو: إنّ العمل الدائر أمره بين الوجوب والإباحه لا علم لنا بتعلق الأمر به، ومع هذا الجهل والفقد للأمر لا يتمشّي قصد الأمر، فكيف يكون عباده؟

التحقيق في ذلك

التحقيق في حلّ الإشكال:

هو نفى اعتبار قصد الأمر في عبادته العباده، والقول بكفايه كون العمل المأتمّي به مضافا إلى المولى.

وعلى الجملة، فإنّ الإحتياط هو الإتيان بالعمل بحيث يتطابق مع الواقع، فإن قلنا بلزوم الإتيان به بقصد الأمر، وقع الإشكال المذكور، لعدم ثبوت الأمر كذلك

ص: ٣٥٠

لا- تفصيلاً ولا- إجمالاً- ولكن قصد الأمر غير معتبر في عباديّه العباده، بل يكفي مجرّد، إضافتها إلى المولى، سواء بقصد أمر المولى أو بقصد غرضه أو بقصد الأمر المحتمل. وهنا احتمال الأمر موجود، فالعمل العبادى الإحتياطى متحقق ولا إشكال.

ص: ٣٥١

الثالث: فى أخبار من بلغ وجهات البحث فيها

إشاره

التنبیه الثالث

فى أخبار من بلغ

ومنها: صحیحه هشام بن سالم عن أبى عبدالله عليه السلام قال: من بلغه عن النبى صلی الله علیه وآله شیء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم یقله. (١)

جهات البحث

ویقع البحث فى جهات:

(الجهه الأولى) الاحتمالات فى أخبار من بلغ

إشاره

الجهه الأولى

فى هذه الأخبار خمسة احتمالات:

الأول:

أن یكون مدلولها إسقاط ما اعتبر فى حجیه الخبر فى هذا الفرض.

ص: ٣٥٢

وبعبارة اخرى: مفادها هو التوسعه في حججه الخبر في خصوص المندوبات، و تقييد أدله اعتبار الشرائط في حججه الخبر الواحد بالالزاميات.

وهذا ما نسب إلى المشهور، وهو يناسب عنوانهم «التسامح في أدله السنن».

وعلى هذا الوجه، تكون المسأله اصوليه، لكون «الحجيه» واسطه في استنباط الحكم الشرعي.

الثاني:

أن يكون مدلولها تعنون العمل بقيام الخبر الضعيف بعنوان «ما بلغ عليه الثواب». فالمعنى: كل عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب استحبابا نفسيًا، بأن يكون «البلوغ» عنوانا ثانويًا ينقلب به العنوان الأولي، ويغير الواقع، كما هو الحال في الضرر والخرج. وهذا حكم كلي فقهي.

وذهب إليه المحققون صاحب الكفايه والميرزا والإصفهاني. (١)

الثالث:

أن يكون مدلولها استحباب العمل على طبق مفاد الخبر الضعيف استحبابا طريقيًا. بمعنى: إن الشارع قد حكم باستحباب كل عمل بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف بملاك التحفظ على الواقعيات، لا أن المصلحه في نفس ذلك العمل.

إختره المحقق العراقي. (٢)

ص: ٣٥٣

١-١. كفايه الاصول: ٣٥٢، نهايه الدرايه ، فوائد الاصول ٣ / ٤١٥.

٢-٢. نهايه الأفكار ٣ / ٢٨٢.

الرابع:

أن يكون مدلولها الإرشاد إلى حكم العقل باستحقاق الثواب على الإنقياد وترتيب الأثر على الحكم المحتمل البالغ بالخبر الضعيف.

ويستفاد هذا الوجه من بعض كلمات الشيخ، (١) واختاره المحقق الخوئي. (٢)

الخامس:

أن يكون مدلولها مجرّد الإخبار عن فضل الله. أي: إن كلّ عملٍ بلغ عليه الثواب ثم صدر من العبد، ترتب عليه ذلك الثواب فضلاً من الله سبحانه.

جاء هذا في مصباح الاصول. (٣)

الإشكال على رأى المشهور

الإشكال على رأى المشهور

وقد أشكل على الإحتمال الأوّل: بأن معنى إسقاط شرائط الحجّية فى الخبر القائم على شىء من الشينين، هو كونه طريقاً إلى الواقع فيها. وهذا جعلٌ واعتبار يحتاج إلى مبرز، ولكن المبرز له غير موجود فى الأخبار، فلا مقتضى للقول المذكور.

بل يوجد المانع عن ذلك، لأنّ إحتمال الخلاف محفوظ فى هذه الأخبار، وهو يمنع من جعل الحجّية، إذ الحجّية بمعنى المعذّريه والمنجزية تكون فى

ص: ٣٥٤

١-١. فرائد الاصول: ٢٢٩.

٢-٢. مصباح الاصول: ٢ / ٣١٩.

٣-٣. المصدر.

صوره حفظ الواقع و إصابته، ولكنّ مدلول أخبار من بلغ هو ترتيب الأثر على الخبر، سواء كان هناك واقع أو لا.

وفى مصباح الاصول(1): إن ما اشتهر من قاعده التسامح فى أدلّه السنن بعيد من ظاهر الروايات غايه البعد، لأن لسان الحجّيه إنما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدّى الطريق هو الواقع كما فى أدلّه الطرق والأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدّى فى الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار، فهو غير مناسب لبيان حجّيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات، ولا أقلّ من عدم دلالتها عليها.

أقول:

وهذا الإشكال وارد، إلا أن ينتقض بالإستصحاب، فإن لازمه عدم طريقّيه الإستصحاب إلى الواقع، لأن الشارح قد حفظ الشك فى دليل الإستصحاب، أمّا على مبنى كونه أصلاً محرزا للواقع فلا نقض.

ويمكن الجواب عن النقض: بأنّ الشك محفوظ فى موضوع دليل الإستصحاب و ملغى فى محموله، و هذا لا ينافى الطريقّيه.

لكنّه مشكل، لمنافاه حفظ الشك للطريقّيه عرفا، فلا يصحّ أن يقال: هذا طريق الكوفه فاسلكه عن يقين ويمكن أن لا يوصلك إليها.

و تلخّص: عدم تماميه الإحتمال الأوّل.

ص: ٣٥٥

واستدلّ للقول بدلاله الأخبار على كون العمل مستحبًا استحباباً نفسياً، كما هو مختار صاحب الكفايه ومن تبعه، بوجهين:

أحدهما: إن كلمه «فعله» فى الأخبار ظاهره فى الإنشاء، أى فليعمل، وإن كانت جملة خبريه.

وفيه:

أولاً: إن الجملة خبريه التى تدلّ على الطلب فى مقام الإنشاء هى التى يتمّ بها الكلام، مثل: من أحدث يتوضأ. فإن يتوضأ جملة خبريه، لكنّ المراد منها هو الإنشاء، وهى هنا متممه للكلام ومحمول للموضوع، والفرق بينها وبين: من فعل كذا فله كذا، واضح.

وثانياً: إنه يعتبر فى دلاله الجملة خبريه على الطلب عدم وجود القرينه أو ما يحتمل القرينه على الخلاف، وهنا يوجد احتمال كونها إرشاديه إلى حكم العقل، ومع هذا الاحتمال فلا ظهور لها فى الطلب المولوى.

والثانى: إن الخبر القائم على ثواب عملٍ ظاهر فى ترتب الثواب على العمل، و ترتبه عليه يكشف إنّا عن الأمر بالعمل، لأن العمل بداعى احتمال الثواب له ثواب من جهه كونه انقياداً، أمّا ذات العمل بما هو، فلا يترتب عليه ثواب عقلاً، فإذا رتب الشارع الثواب لم يعقل كونه بلا أمرٍ.

أقول:

وهذا الوجه قوى. لكن وجود «فعله» فى بعض الأخبار، حيث تفرّع العمل على بلوغ الثواب، ظاهر فى انبعاث المكلف من البلوغ.

إشكال ودفع

ثم إنه قد أشكل على هذا القول:

بأن أخبار من بلغ على قسمين، فقسم منها مقيد فيه العمل بكونه التماسا للثواب البالغ وطلبا لقول النبى صلى الله عليه وآله. والقسم الآخر غير مقيد بالقييد المذكور. ومقتضى قاعده حمل المطلق على المقيد أن يحمل القسم الثانى على الأول، ومن الواضح أن العمل بداعى إلتماس الثواب انقياداً، وهو لا يكشف عن ثبوت الأمر.

فأجاب صاحب الكفايه(١):

بأنه حيث لا- تنافى بين المطلق والمقيد فلا موجب للحمل، بل نأخذ بكلا القسمين، فما كان دالاً على ترتب الثواب على ذات العمل كشف عن الأمر المولوى، وما دلّ على ترتبه على العمل المقيد يكون إرشاداً إلى الإنقياد.

ذكر هذا الجواب، ثم اختار فى الأخير كون الثواب فى القسمين على ذات العمل.

ص: ٣٥٧

١-١. كفايه الاصول: ٣٥٣.

وفى هذا الجواب نظر، لأن الأخبار وإن كانت على القسمين المذكورين، لكنها قد سقت كلها لبيان مطلب واحد، لكون موضوعها واحداً والمحمول واحد، فإما يؤخذ بالإطلاق فى الجميع، وإما يقيد الجميع.

ذكره المحقق الإصفهاني (١) وغيره.

رأى المحقق النائيني ومناقشه

رأى الميرزا

والميرزا المحقق، رجح فى دوره الأولى (٢) قول المشهور، واختار القول الثانى _ تبعاً لصاحب الكفايه _ فى دوره الثانیه (٣).

واستدل لهذا المدعى: بأن لهذه الأخبار مدلولاً مطابقاً وهو الإخبار عن الثواب، ومدلولاً سياقياً وهو سياق الترغيب فى العمل، فيدل على المحبوبيه. ولما كان السياق قرينه حاكمه على ذى القرينه حتى لو كان ظهورها أضعف من ظهوره، فإنه يتقدم على المدلول المطابقى، وتكون الأخبار داله على الإستحباب النفسى.

وحينئذ تصبح قاعده فقهيه جاريه فى جميع الأعمال التى بلغ عليها الثواب.

ص: ٣٥٨

١-١. نهايه الدرايه ٤ / ١٨٠.

٢-٢. فوائد الاصول ٣ / ٤١٥.

٣-٣. أجود التقريرات ٣ / ٣٦٦.

والمستحب هنا هو ذات العمل، لعدم وجود المقيد في النصوص بكون العمل بداعي الثواب حتى يحمل عليه المطلق، بل ظهورها في الداعويّه وكلّها مطلقه، فالمستحب استحباباً نفسياً هو ذات العمل.

مناقشته

وينقض على هذا الاستدلال: بأن أخبار الإحتياط أيضا مسوقه للترغيب، بل يوجد في بعضها الأمر بالإحتياط _ وليس في أخبار من بلغ أمر وإنما هو مستكشف إنّا، فيلزم القول بكونها مولويه _ والميرزا لا يقول بذلك.

وإذا كان وجه القول بكون أخبار الإحتياط إرشاديّه وقوعها في طول الأوامر الواقعيّه، فإنّ أخبار من بلغ أيضا في طول الأوامر المحتمله، لأنه قد بلغ الثواب على عملٍ يحتمل وجود الأمر به و يحتمل عدم وجوده، والثواب فرع الأمر، فأخبار من بلغ في طول الحكم الواقعي الذي تكشف عنه هذه الأخبار إنّا.

نعم، إن نفس عنوان «بلوغ الثواب» يكون ملاكا للمحبويّه إن كان البلوغ صالحا لتغيير الحكم، كما هو الحال في «الضرر» و «العسر» ونحوهما.

لكنّ مجرّد بلوغ الثواب ليس من العناوين الثانويه، لا عقلاً ولا عقلاء.

بل إن الميرزا لا يقول بصلاحيّه أوامر الإحتياط لأن تكون ذات ملاك

ص: ٣٥٩

ومصلحه، ولذا حكم باستحباب الإحتياط استنادا إلى الخبر «من ترك الشبهات» الظاهر في تحقق المصلحه في نفس الإحتياط.

ولكن لا يوجد في أخبار من بلغ خبر يقتضى ذلك.

وأما ما ذكره من ظهور الأخبار في الداعويّه دون التقييد. ففيه بحثٌ، فقد قالوا بأن المعلول لا يقتيد علته، ومن هنا قال صاحب الكفايه وغيره بأنّ الداعى لا يكون قيدا للأمر.

والذى يمكن أن يكون وجها لما ذكره صاحب الكفايه من عدم كونه قيدا هو: إن كلّ قيد فهو في رتبه المقيد، فلو كان متقدما عليه لم يقتيد به، والمعلول متأخر وتقييده بالعلّه يستلزم تقييد المتأخر بما هو متقدّم عليه، هذا أوّلاً.

وثانيا: إذا كان مقيدا لزم أن يكون فيه تضييق بالإضافه إلى التضييق الذاتى.

وثالثا: إن إطلاق المعلول بالنسبه إلى عدم علته غير معقول، وحيث لا يعقل الإطلاق لا يعقل التقييد.

فهذه وجوه هذا المدعى.

لكن الميرزا يرى أنّ أخبار من بلغ أمسّ إلى الداعويّه، أى أظهر في ذلك من التقييد، فيظهر من كلامه أنه لا يمنع من التقييد ثبوتا.

ونحن نبحت عن ذلك ثبوتا وإثباتا.

أما ثبوتا، كما هو كلام صاحب الكفايه والعراقى، فلا تنطبق الكبرى على المقام، لأنه لا انقسام للمعلول بالإضافه إلى العله حتى يقبل التقييد بالعلّه. أمّا

الفعل، فله قسمان: العمل المعلول لداعى إلتماس الثواب والعمل المعلول لغيره. وعليه، فأصل العمل وطبيعته قابلٌ للتقييد بالتماس الثواب، لقابليته أصل العمل للتقسيم، وملاك التقييد هو القابليته لذلك، كالحراره، تنقسم إلى حراره هذه النار وحراره تلك النار. نعم، حراره هذه النار لا تنقسم إلى قسمين.

إذن، الكبرى غير منطبقه هنا، لأن ذات العمل بالإضافة إلى صدوره عن داعى التماس الثواب ينقسم، فيمكن أن يكون بشرط وأن يكون لا بشرط وأن يكون بشرط لا، بخلاف المعلول الصادر عن علته، فإنه لا انقسام له.

فالكبرى صحيحه للوجوه المذكوره، لكن تطبيقها على المورد غير تام. اللهم إلا أن ينكر قبول طبيعه العمل للانقسام، وهذا باطل.

وإلى هنا تمّ البحث مع صاحب الكفايه والعراقي.

وأما إثباتا، فنقول فى جواب الميرزا: إن جملة «إلتماس الثواب» فى الأخبار مفعول لأجله، وقد أخذت فى الموضوع، فإن لم تكن قيدا فما يكون معناها؟

وبه يتمّ الكلام مع الميرزا.

رأى المحقق العراقى

رأى العراقى

و اختار المحقق العراقى(١) _ تبعا لصاحب الكفايه _ كون الأمر مولويًا، لكنه قال بأن الإستحباب طريقي لا نفسى. نظير القول بكون أخبار الإحتياط مولويّة لكنّ ملاك هذا الأمر المولوى هو حفظ الواقع.

ص: ٣٤١

وهذا الوجه أقرب إلى الواقع، لأن كون البلوغ من العناوين الثانويّة بعيد غاية البعد، فإن كان جعل الإستحباب لذات العمل، فهذا أمر ممكن معقول، ويكفي للمولويّة مقتضى المقام، فإنه لا ترفع اليد عن هذه القرينه المقاميّة بدليل، ومجرد احتمال الإرشاديّة _ من جهه كون هذه الأخبار في طول الأحكام الواقعيّة _ لا يصلح لرفع اليد.

ولكن إذا كان متعلّق الأمر هو العمل بداعي إلتماس الثواب، أمكن القول باستحاله الأمر المولوي حينئذٍ، لأن جعل الداعي لمن له داعي إلتماس الثواب لغو. ولو قيل: بأن ملاك جعل داعي إلتماس الثواب هو التمكن من قصد القربه، فإنّ قصد القربه ممكن له من جهه رجاء الواقع.

فظهر الإشكال في هذا القول أيضا، وحاصله: لغويّة جعل الداعي لمن كان له داعٍ. فالمولويّة باطله مطلقا.

دليل الإحتمال الرابع ومناقشته

دليل الإحتمال الرابع

واستدلّ للوجه الرابع بأمرين:

أحدهما: إن هذه الأخبار في طول الحكم الواقعي، وللعقل حكم في موردها، فيكون إرشادا إليه ولا وجه للمولويّة. وفيه:

إن الحسن العقلي لا يصلح للداعويّة، لعدم انبعاث كلّ المكلفين من الحسن العقلي، بخلاف الحسن الشرعي، فإنه باعث للجميع. وكونه في الطّول

ص: ٣٦٢

لا- يقتضى الإرشاديّه فى كلّ موضع، بل هو فى باب الإطاعه والمعصيه، حيث لا- يتمكن الشّارع من جعل الحكم فيه، للزوم اللّغويه.

والثانى: إن الحكم العقلى صالح لإسقاط الأمر عن المولويّه. بتقريب: إن ظهور الأمر هنا فى المولويّه ظهور مقامى، وهذا الظهور أضعف من الظهور اللفظى. مع أن اللفظى إذا اقترن بالقرينه العقليه يسقط.

مناقشته

أقول:

هذا لا يتم بناءً على إمكان كون الأمر هنا مولويًا، وأنّ الأصل فى أوامر الشّارع هو الحمل على المولويّه.

لكنّ الواقع هو أنه لا- أمر للشّارع فى هذه الأخبار، بل مفادها بيان ترتب الثواب، وهذا ليس بأمر، ولاكشف فيه عن الأمر إنّما، لأن الثواب مترتب على العمل المقيّد بداعى إلتماس الثواب لاعلى ذات العمل، وهذا الأمر مع وجودالحكم العقلى إرشادىّ.

إلا أن هنا نكتة إلتجأ جماعه من أجلها إلى القول بالمولويّه وهى:

إن حدّ إدراك العقل هو حسن الإنقياد واستحقاق المنقاد للثواب، لكنّ أخبار من بلغ مفادها حصول نفس ذاك الثواب البالغ للعامل بهذا العمل، وحيث لا يعقل حمل هذه الأخبار _ لهذه الجهه _ على الإنقياد، فلا إرشاديّه. وحينئذٍ، يكون بيان الشّارع لترتب هذا الثواب الخاصّ على العمل بيانا بما هو شارع لا بما هو عاقل، فالأمر مولوى لا إرشادىّ.

ص: ٣٦٣

ذكر هذه النكته الشيخ (١) في خلال كلماته. وعلى أساسها ذهب المحقق الإصفهاني إلى القول بالمولويّه وشيّدته. وحاصلها: إنه ليس في المرشد إليه خصوصيّة الثواب فلا يمكن أن يكون إرشادا.

ولكن يمكن أن يقال: إن كان المراد من الحكم العقلي هو ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وهو استحقاق المنقاد للثواب. فالكلام تام. لكنّ هذا المعنى يختصّ بالموالي العرفيّة، وأمّا بالنسبة إلى المولى الحقيقي والعبد الحقيقي، فالأمر ليس كذلك، لأنّ العقل لا مجال له للحكم في أعمال المولى الحقيقي وأحكامه، بل العقل يرى أنه إذا رغب المولى الحقيقي في عمل وجعل شيئا في مقابل العمل أعطى ما وعد من غير نقصان، لأن المولى الحقيقي مبتدئٌ بالنعم قبل استحقاقها فكيف بعد الإستحقاق؟ ومن جوده وكرمه أن لا يخيب عمل من يرغب في نائله.

الإحتمال الخامس

الإحتمال الخامس

ما أفاده الشيخ من حمل الأخبار على الإخبار عن الفضل (٢). وذكره السيّد الخوئي (٣).

وقد وافق شيخنا دام بقاءه على هذا الإحتمال في الدوره الأخيره، وإنّ احتمل أن تكون إرشادا إلى حكم العقل. ولكنّه اختار في السابق الأوّل على التعيين.

ص: ٣٦٤

١-١. فرائد الاصول: ٢٢٠.

٢-٢. المصدر.

٣-٣. مصباح الاصول ٢ / ٣١٩.

يجوز الفتوى باستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناءً على الوجه الأوّل، وهو إسقاط شرائط الحجّية والتسامح فى أدله السنن.

وأما بناءً على أنّ المدلول استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فإن موضوع الأخبار هو «من بلغ» وهو المجتهد، والمقلّد هو الذى يعمل. فلا يمكن الفتوى بالإستحباب، إلاّ بأن يروى المجتهد الخبر للمقلّد ثم يفتى بالإستحباب، لأنّ البلوغ إلى المجتهد ليس بلوغاً للمقلّد، فلا بدّ من البلوغ إلى المقلّد، والمجتهد يقوم مقامه فى تطبيق القواعد.

و بناءً على أن المدلول هو الإنقياد، لا يفتى بالإستحباب. نعم، يمكن أن يقول المجتهد هذا العمل حسن و الإتيان به رجاءً حسن.

وذكروا «الوضوء» ثمرة للبحث، فيما لو جاء خبر ضعيف مفاده استحباب الوضوء لغايه، فإن كان مدلول الأخبار حكماً مولوياً رفع الحدث، وإن كان إنقياداً فلا.

وقد أشكل على هذه الثمرة:

أولاً: بأنه ليس كلّ وضوء رافعاً للحدث و إن كان مستحباً، مثل وضوء الحائض.

وأجيب: بأنه يرفع الحدث الأصغر، و بأنه: إنما لم يرفع لابتلائه بالمانع وهو الحيض، و حيث لا مانع، يكون رافعاً، لأنّ كلّ وضوء رافع للحدث.

ص: ٣٦٥

وأشکل أيضاً: بأن استحباب الوضوء إن كان لغايه مثل قراءه القرآن، فالثمره تامه، و إن كان استحبابه نفسياً _ لا لغايه _ لأنَّ الوضوء نور، فالثمره منتفيه، لأنه مع الاستحباب النفسى لاحاجه إلى إثبات الإستحباب لغايه، لأنه من جهه الإستحباب النفسى يرفع الحدث.

و هذا الإشكال وارد.

والثمره الثانيه: إنه إذا قام خبر ضعيف على استحباب غسل المسترسل من اللحيه فى الوضوء، فإن كان المدلول لأخبار من بلغ هو الحكم المولوى جاز المسح ببله المسترسل وإلا فلا.

وأشکل عليه:

أولاً: بأن هذا الخبر لا يدلّ على كون هذه المسترسل من اللحيه جزءً من الوجه الواجب غسله، والأخذ للمسح يشترط أن يكون ببله الجزء.

والجواب: إنه إذا استحبّ، فهو عنوان الجزء، و إن كان جزءً من باب الكمال للوضوء و تحصيل الإسباغ، فمدلول الخبر هو الجزئيه، فالثمره مترتبه من هذه الناحيه.

وأشکل ثانياً: بأنه لا دليل على إجزاء المسح بأى جزءٍ من أجزاء الوضوء كان.

على أن هذا الإستحباب يتمّ بعنوان «من بلغه...» و هو عنوان ثانوى، و لو فرض إطلاق الدليل ليشمل الأجزاء المستحبّه، اختصّ بالأجزاء التى ثبتت الجزئيه لها بالعنوان الأولى.

ص: ٣٦٦

فالثمره الثانيه أيضاً غير مترتبه.

هذا، وقد ذكر سيدنا الاستاذ رحمه الله هذه المسأله مصداقاً لبحثٍ كبرويّ طرحه في التنبيه الثالث من تنبيهات أخبار من بلغ، و سيأتي.

(الجهه الثانيه) هل تشمل أخبار من بلغ البلوغ الحدسي؟

الجهه الثانيه

هل تشمل الأخبار البلوغ الحدسي؟

مقتضى الإحتمال الأول _ من الإحتمالات الخمسه _ هو اعتبار البلوغ مطلقاً، فلا مانع من أن يكون حدس فقيه حجّه على فقيه آخر إلا الإستبعاد. اللهم إلا أن يشكل بأحد وجهين.

الأول: عدم إطلاق «من بلغه» بالنسبه إلى البلوغ الحدسي، وأنه يختصّ بالبلوغ الحسيّ.

والثاني: انصراف «البلوغ» عن البلوغ الحدسيّ.

فالمحقق النائيني(1) على أن الإسناد إلى النبي صلى الله عليه وآله ظاهر في البلوغ الحسيّ.

ولكن في ثبوت هذا الظهور تأمل، بل الظاهر أنه أعمّ من الحسيّ والحدسيّ.

والمحققان الإصفهاني(2) والعراقي(3) على الإنصراف.

ص: ٣٦٧

١-١. أجود التقريرات ٣ / ٣٦٩.

٢-٢. نهاية الدرايه ٤ / ١٨٨.

٣-٣. نهاية الأفكار ٣ / ٢٨٦.

وذكر المحقق الإصفهاني في وجه دعوى الإنصراف: أن عصر صدور هذه الأخبار عصر الإخبار وليس بعصر الإستنباط، فكان الرواه يبلغون ما سمعوا، والبلوغ الحدسي إنما حدث بعد ذلك العصر.

وفيه:

أولاً: قد وجدنا في أصحاب الأئمة من كان يفتي، فهل المراد من الإفتاء الوارد في الأخبار أنهم كانوا يبلغون ويروون؟ فتأمل.

وثانياً: إن ما ذكره منقوض بالقضايا الحقيقية، فيلزم إسقاط جميعها عن الإطلاق، لعدم وجود المصداق في زمن الصدور، لا سيما المستحدثات من الامور، كالعقود المتعارفه الآن والتي لم تكن في تلك الأزمان.

وحلّ المطلوب هو:

إن أخبار من بلغ قضيه حقيقته، فإن صدق البلوغ، فلا- إشكال من حيث ندره الوجود أو عدم الوجود في حين الصّيدور، لأن ملاك الإنصراف هو التشكيك في الصدق لاغيره، كما تقرر في محله.

فمقتضى القاعده على مبنى المولويّه هو حجّيه البلوغ الحدسي.

لكن المشكله هي:

إنه إذا قام الدليل على الحرمة في مقابل الخبر الضعيف الدالّ على الإستحباب، كان المورد بالنسبه إلى المجتهد في صغريات التراحم لا- التعارض، لعدم التنافي بينهما في مرحله الجعل. لكن المستحب لا يصلح للمزاحمه مع الحرام، فالحرمة متقدّمه و تسقط أخبار من بلغ.

ص: ٣٦٨

لكن مقتضى القول بالحجيه هو: أنه إذا بلغت فتوى الفقيه بالإستحباب إلى فقيه آخر، أن يرتب الأثر على الفتوى من غير فحص عن المزاحم، وإن كان يحتمل الحرمة المزاحمه. وهذا ما لا يمكن الإلتزام به.

فالمانع عن القول بحجيه أخبار من بلغ بالنسبه إلى البلوغ الحدسى هو هذه النقطة، فتأمل.

(الجهه الثالثه) هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمنى؟

الجهه الثالثه

هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمنى؟

و على تقدير شمولها، هل تتكفل إثبات الأمر الضمنى؟

فإن قلنا بشمول أخبار من بلغ و تكفلها لإثبات الأمر الضمنى، جاز المسح ببلل غسل مسترسل اللحيه القائم عليه خبر ضعيف، لأنه من أفعال الوضوء، و إن قلنا بعدم الشمول أو عدم تكفلها سوى إثبات استحبابه النفسى فى ضمن العمل للأمر الضمنى، لم يجز المسح، لأنه ليس ببلل الوضوء.

ذكر سيدنا الاستاذ قدس سره _ كما فى منتقى الاصول (1): أن غايه ما يمكن أن يقال فى إثبات ذلك هو: إن الظاهر من الأخبار هو استحباب الشىء على النحو الذى دلّ عليه الخبر الضعيف من كونه نفسياً استقلالياً أو جزءاً واجباً أو مستحباً لأمر واجب أو مستحب.

ص: ٣٦٩

قال: و هذه الدعوى مردوده لوجه.

الأول: إن بلوغ الثواب لا يصدق ببلوغ الأمر الضمني، إذ لا ثواب عليه، بل الثواب واحد على الكل ولا يتوزع.

الثاني: لو فرض أن الثواب يتوزع بحيث تلحق كل جزء حصه من الثواب، فظاهر النصوص _ بملاحظته تنكير الثواب فيها _ هو كون الموضوع بلوغ ثواب خاص من حيث الكميته أو النوعيته، أما بلوغ ترتب أصل الثواب، فلا أثر له.

ومن الواضح أن بلوغ الثواب على الأمر الضمني _ بعد الفرض المزبور _ من قبيل الثاني لا الأول، فلا تشملته الأخبار.

و هذه نكته دقيقه توجب التوقف فى الحكم باستحباب كثير من الأمور التى قام على استحبابها خبر ضعيف، إذ الإخبار بالاستحباب إخبار بأصل الثواب لا بخصوصيته، فلا تشملته أخبار من بلغ، فالتفت إليها و لا تغفل عنها.

الثالث: إنه لو فرض شمولها للإخبار بالأمر الضمنى، فلا ظهور لها فى أكثر من استحباب العمل فى ضمن المركب، و هو أعم من كونه جزء له أو مستحباً نفسياً فى ضمنه، إذ ما يلزم ترتب الثواب هو أصل ثبوت الأمر _ بالوجهين السابقين _ ، أما خصوصيته كونه ضمئياً، فلا طريق إلى إثباتها بواسطة ترتب الثواب. فكيف يدعى تكفل الأخبار إثبات استحباب الشيء بالنحو الذى قام عليه الخبر الضعيف؟.

ص: ٣٧٠

و عليه، فلا تترتب آثار الأمر الضمّنى على ما قام الخبر على جزئيته، بل إنما تترتب آثار استحبابه بقول مطلق.

نعم، يمكن سلوك طريق آخر لإثبات جزئيه ما قام الخبر الضعيف على جزئيته، وهو أن يقال: إن الخبر الدالّ على الأمر الضمّنى بعمل، يدلّ بالملازمه على ترتب الثواب على العمل المركّب من هذا الجزء و سائر الأجزاء، و مقتضى ذلك ثبوت استحباب المركب من هذا الجزء و غيره مما هو معلوم الجزئيه، فتثبت جزئيه المشكوك بهذه الوسيله. فلاحظ.

(الجهه الرابعه) هل تشمل الكراهه؟

الجهه الرابعه

هل تشمل الكراهه؟

قيل: نعم، لأن الأخبار لا نظر لها إلى ما يثاب عليه، ولذا تشمل كلّ ما يثاب عليه فعلاً أو تركاً.

وفيه:

إن هذه الأخبار مرغبه فى العمل، وهو أمر وجودى، فلا يصدق على ترك الفعل، ولا أقل من الشك فى الشمول، فلا يثبت الإطلاق.

نعم، لو قام الدليل الضعيف على تركٍ مثل استحباب صومٍ، أشكل القول بعدم الشمول، لأن الصّوم ترك المفطرات.

وأما أن يقال: بأنّ كلّ مكروه، ففى تركه مصلحه فيتمّ الشمول.

ص: ٣٧١

فهو غير صحيح، وإلا يلزم أن يكون في كلِّ مكروه حكمان: أحدهما كراهه الفعل والآخر استحباب الترك. وهذا لا يلتزم به.

(الجهة الخامسة) لو قام الخبر الضعيف على الوجوب هل يفتى بالاستحباب؟

الجهة الخامسة

لو قام الخبر الضعيف على الوجوب فهل يفتى بالاستحباب؟

إنه لو قام خبر ضعيفٌ على وجوب شيء، فإنه لا يُفتى بوجوبه، لضعف الخبر، وهو واضح، ولكن هل يمكن الفتوى باستحباب ذلك الشيء بأخبار من بلغ؟

أمّا على القول: بأنّ دلالة الأمر على الوجوب هي بحكم العقل _ كما عليه الميرزا وجماعه _، فإن مقتضى قول المشهور في مفاد الأخبار أن يكون الخبر حجةً في بلوغ الثواب ويفتى بالاستحباب، وحيث لا حجة على الزائد على بلوغ الثواب، فلا حكم عقلي بلزوم الإتيان بالعمل.

وكذا بناءً على دلالة الأمر على الوجوب من باب الإطلاق، والإطلاق خارج عن دائره الظهور اللفظي.

وعلى الوجه الثاني _ وهو القول بالمولويّه _ يستكشف من الخبر إنّنا مطلوبيّه العمل، وعليه يفتى بالاستحباب.

وأمّا على القول بدلاله الأمر على الوجوب بالوضع، فبناءً على أن المدلول مركّب من رجحان الفعل والمنع من الترك، تكون أخبار من بلغ مقيدةً

ص: ٣٧٢

لحجّيه الخبر الضعيف في حدّ الرجحان دون المنع من الترك، لأن المفروض كونه ضعيفا سندا.

وبناءً على بساطه مدلول الصّيغه _ والبسيط لا يتبعص _ فإن المفروض دلالة الخبر الضعيف على الوجوب بالمطابقه، وعلى بلوغ الثواب بالملازمه، فإذا لم تفد أخبار من بلغ الحجّيه بالنسبه إلى المدلول المطابقي، لم تفد حجّيه المدلول الإلتزامي، لأنه فرع المطابقي، فلا يفتى بالإستحباب.

إلا- أن يقال: بأنّ الثواب وإن كان بالغاً بواسطه بلوغ الوجوب، لكن لا مانع من أن يكون حجّه دونه. وبعباره اخرى: التفرّع في الدلاله لا ينافي التفكيك في الحجّيه، ولا محذور عقلي في ذلك.

(الجهه السادسة) يعتبر عدم القرينه المنافيه لظهور البلوغ

الجهه السادسة

إنه يعتبر عدم القرينه المنافيه لظهور «البلوغ» و ذلك:

لأنّ العنوان المأخوذ في الأخبار هو «بلوغ الثواب على العمل» و هذا العنوان يتحقق في حال عدم القرينه المتصله المنافيه للظهور وإلا- انتفى الظهور والبلوغ، فلا يبقى موضوع مسلك المشهور و مسلك المولويه و هو البلوغ. وأمّا بناءً على الإرشاد، فإن نفس الإحتمال الواقعي للثواب موجود، فموضوع الإنقياد محفوظ والعقل حاكم بحسبه، وإن كان كبرى البلوغ غير متحققه.

ص: ٣٧٣

وإن كانت القرينه منفصلةً، فتارةً: تقوم على عدم الإستحباب، وأخرى: على ثبوت الكراهه، و على كلا التقديرين، تاره: تكون القرينه خبراً حجّةً، وأخرى: غير حجه. فالأقسام أربعة. والمخالفة تاره: بالتباين، وأخرى: بالعموم والخصوص المطلق، وثالثه: بالعموم والخصوص من وجه.

فإن لم يكن الخبر المنفصل حجّةً وقد قام على عدم الإستحباب، فلا منافاه، لأن المنفصل لا يزاحم الظهور بل يزاحم الحجّيه، و حينئذ، يكون عنوان البلوغ و هو موضوع أخبار من بلغ موجوداً، فالمحمول منطبق قطعاً و لا- إشكال. اللهم إلا أن يقال: بأنه لا إطلاق لأخبار من بلغ بالنسبه إلى مورد بلوغ عدم الثواب، أو يقال بانصرافها عن هذا المورد.

وإن كان حجّةً وقد قام على عدم الإستحباب.

فعلى الوجه الأول، يكونان حجّتين متعارضتين، فيتساقطان.

و على مسلک المولويه، يشكل الحكم بالإستحباب، من جهه أن الخبر القائم على عدمه حجه، و هو يلغى احتمال الثواب، فينتفى موضوع أخبار من بلغ _ و هو البلوغ _ .

و أجاب المحقق العراقي عن هذا الإشكال (1) بعدم المنافاه بين أخبار من بلغ والخبر القائم على عدم الإستحباب، لاختلاف موردهما، فتلك تدلّ على الاستحباب بالعنوان الثانوى، و هذا يدلّ على عدمه بالعنوان الأوّلى، فيكون

ص: ٣٧٤

كالمعمل المباح بعنوانه والمستحب بعنوان قضاء حاجه المؤمن به، وله نظائر كثيره فى الفقه.

أقول:

تماميّه هذا الجواب تبتنى على عدم إطلاق الأحكام المترتبة على العناوين الأوليه بالنسبه إلى العناوين الثانويه، و أما على القول بتماميته فلا يتم.

وبناءً على عدم الإطلاق المذكور، يشكل تقدّم دليل لاضرر ولا حرج على الأدلّه الأوليه، فإن الإلتزام بالحكومه كاشف عن إطلاق أدلّه الأحكام الأوليه بالنسبه إلى الثانويه، فكيف يقال بعدم الإطلاق. هذا أولاً. و ثانياً: إن العناوين الثانويه من الأحوال الطاريره على موضوعات الأحكام الأوليه و من انقساماتها، فيكون الموضوع لا- محاله مقسماً، و حينئذٍ لا- ريب فى استحاله الإهمال فى مرحله الجعل، و إذ لا مقيد، فالإطلاق. و بهذا البرهان يتقدّم «لاضرر» على دليل الوضوء إن كان ضرورياً مثلاً، وإلا لوجب الحكم بالوضوء الضررى.

فظهر أن الموضوع موجود و هو واحد، فالتنافى واقع، فلا بدّ من رفعه إمّا حكومهً وإمّا تقييداً، ولكن لا حكومه لأخبار من بلغ، خلافاً للمحقق النائينى.

وحلّ المشكل يكون برفع دليل الحجّيه لموضوع البلوغ، فنقول: إن كان البلوغ متقوماً بعدم سقوط الإحتمال الوجدانى للثواب تعديداً، فالمفروض سقوطه بالخبر الحجّه. وإن قلنا: بأن الدليل التعبدى غير رافع للإحتمال الوجدانى فالموضوع موجود. مثلاً: إذا قام خبر حجّه على عدم الوجوب سقط احتمال تعديداً، لكنّ موضوع أدله الإحتياط هو الإحتمال الوجدانى للوجوب، ومع وجود موضوع أدله الإحتياط لا يتقدّم ذاك الخبر على هذه الأدلّه.

ص: ٣٧٥

و فيما نحن فيه: إذا احتملنا وجداناً البلوغ بهذا الخبر، فإن الخبر الحجّة القائم على عدم الإستحباب لا يزيل الإحتمال، فعنوان البلوغ موجود وجداناً وهو كاف لانطباق المحمول إنطباقاً قهرياً.

فظهر أن أخبار من بلغ تفيد حجّيه الخبر القائم على الإستحباب وإن كان ضعيفاً، ولا يرتفع موضوعها بالخبر المنفصل القائم على عدم الإستحباب وإن كان حجّياً، ومع عدم ارتفاعه يتحقّق التنافي، وهو من تعارض العموم و الخصوص من وجه، لأن النافي للإستحباب ينفيه عن هذا العمل، سواء قام خبر ضعيف على استحبابه أو لم يقم، فهو من هذه الجهة مطلق. و أخبار من بلغ تفيد استحباب العمل، سواء قام خبر صحيح على عدم استحبابه أو لا، فهي من هذه الجهة مطلقه. وفي محلّ الكلام يجتمعان فيتعارضان، وحيث لا ملاك للحكومته، لأنّ ملاكها هو «النظر» أو «لزوم اللغويّه». و من الواضح أنه إذا لم تكن أدلّه حجّيه خبر الثقة لم يلزم لغويّه أخبار من بلغ، كما أن المفروض أن لا «نظر» لأخبار من بلغ إلى دليل حجّيه خبر الثقة، و إذا تعارضتساقطا.

وأجاب المحقق الإصفهاني عن الإشكال المذكور بقوله: (١)

أمّا بين مدلولي الخبر الضعيف والخبر الصحيح، فالتنافي متحقق، لأن الأوّل مدلوله الإستحباب والثاني عدم الإستحباب، إلا أنه لا أثر لهذا التنافي، لأن المفروض عدم حجّيه الدالّ على الإستحباب لضعفه.

ص: ٣٧٦

وأما بين مدلول الخبر الصحيح و مدلول أخبار من بلغ، فلا تنافى، لدلاله هذه على إستحباب كل عمل بلغ عليه الثواب و هو عنوان ثانوى، و ذاك ينفى الإستحباب بعنوانه، و لا تنافى بين العنوان الأولى و العنوان الثانوى.

وفى هذه الصوره يشترك هذا المحقق مع المحقق العراقى. وقد تقدم الجواب.

وأما بين أخبار من بلغ وأدله حجيه خبر الثقة، فإن إطلاقهما يعم المورد، لأن الأولى تفيد حجيه هذا الخبر الضعيف _ بناءً على الوجه الأول _ والثانيه تعمه من جهة أن المفروض حجيه الخبر الدال على عدم الإستحباب، فيقع التنافى بين مدلوليهما.

نقل المحقق الإصفهاني(1) هذا المطلب عن الشيخ و تعجب منه، من جهة أن أدله حجيه خبر الثقة مفادها جعل الطريقيه و تنزيل المؤدى بمنزله الواقع، فتدل على تنزيل مؤدى الخبر الدال على عدم الإستحباب بمنزله الواقع. أى أنه لا إستحباب فى الواقع. لكن نفي الإستحباب غير إلغاء احتمال الإستحباب. و أخبار من بلغ إنما تجرى فى مورد احتمالها، فلا تنافى بين الطرفين، لأن أخبار من بلغ تفيد حجيه الخبر الضعيف بنحو الموضوعيه، وأدله حجيه خبر الثقة تفيد الحجيه لخبر الثقة بنحو الطريقيه، و لا- تنافى بين الأمرين، بل الأول يقوم مقام القطع الموضوعى، والثانى يقوم مقام القطع الطريقي.

ص: ٣٧٧

أقول:

أمّا نفى المعارضه بين أخبار من بلغ و الخبر الصّحيح، فهذا ما ذكره العراقي أيضاً تبعاً للشيخ. ومرجع كلامهم إلى أنه لاتنافى بين العنوان الأوّلى والعنوان الثانوى، و قد عرفت إطلاق أدلّه العناوين الأوّليه بالنسبه إلى الثانويه، وأنه لاملاك فى المقام للتقدّم بالحكومه. نعم، هو موجود فى مثل إباحه العمل بالأوّلى و استحبابه بالثانوى و هو قضاء حاجه المؤمن، والملاك لزوم لغويّه دليل إستحباب قضاء حاجه المؤمن.

على أنّ لازم القول بعدم الإطلاق نفى حكومه لاضرر و نحوه على الأدلّه الأوّليه.

وحيث يتم الإطلاق _ ولا حكومه لعدم الملاك _ يتحقق التنافى والتعارض.

وأما أخبار من بلغ و أخبار حجّيه خبر الثقة، فقد نفى المحقق الإصفهانى المعارضه بينها، لكن الحقّ مع الشيخ، لأن الطريقيه ليست إلا إلغاء احتمال الخلاف، و تنزيل المؤدى بمنزله الواقع يلازم إلغاء احتمال الخلاف.

على أنه ليس للحجّيه إلا معنى واحد، فإذا اقتضت أخبار من بلغ الحجّيه، فأدلّه حجّيه خبر الثقة تقتضى الحجّيه و تنزل المؤدى بمنزله الواقع على المبنى، ومن الواضح امتناع إثبات الحجّيه للمتنافيين.

وأما فتوى الشيخ باستحباب العمل بعد التعارض والتساقط، بتقريب أن أخبار من بلغ _ بعد تعارضها مع أدلّه حجّيه الخبر الصّحيح و سقوطها عن الحجّيه

ص: ٣٧٨

— تصيح خبراً ضعيفاً قائماً على الثواب، ولما كانت هذه الأخبار مقرّرةً للثواب البالغ بالخبر الضعيف وجداناً و تفيد: أن كلّ خبر ضعيفٍ قام على ثواب فالثواب بالغ ولك أن تعمل بذاك الخبر، فإنّ هذا المعنى ينطبق بالملاك على نفس أخبار من بلغ وإن سقطت عن الحجّيه بالتعارض، وإذا كان كذلك أمكن الفتوى بالإستحباب.

ففيه مناقشه واضحه، لأن الحكم بالإستحباب يتوقّف على حجّيه مدركه. إلا أن يقال بأن أدلّه حجّيه خبر الثقة لا تسقط أخبار من بلغ في مدلولها.

لكن فيه: إن مدلولها تقرير الثواب البالغ بالخبر الضعيف، فيكون مدلولها الإستحباب، لأن المفروض حجّيتها، لكن أدلّه حجّيه خبر الثقة تفيد حجّيه ما دلّ على عدم الإستحباب، فتلك تدلّ على الإستحباب و هذه على عدمه.

(الجهه السابعه) لو قام خبر ضعيف على الكراهه و آخر على الاستحباب

الجهه السابعه

لو قام الخبر الضعيف على كراهه عمل، وقام ضعيف آخر على استحبابه أو عدم كراهيته، فعلى القول بعدم شمول أخبار من بلغ للمكروهات، فالقائم على الإستحباب لا معارض له، وعلى القول بالشمول، يقع التعارض.

وكذا بناءً على أن مدلول الأخبار جعل الكراهه أو الإستحباب بالعنوان الثانوى.

ولو قام خبر ضعيف على الإستحباب، وصحيح على الكراهه، فالتنافى موجود على جميع المباني.

ص: ٣٧٩

هل تعمّ أخبار من بلغ _ بناءً على الوجه الأوّل _ أخبار الفضائل والمواعظ والتواريخ الضعيفه سندا؟

عن الشهيد الثاني (١): نعم، وقوّاه الشيخ (٢).

واستدلّ له بوجهين:

الأوّل: الحسن العقلي مع أمن المضرّه لو كان الخبر غير مطابق للواقع.

والثاني: خبرا جابر بن عبدالله والسيد في الإقبال الآتي نصّهما قريبا.

وقد أيدّ بعضهم القول بالشمول بأدله الإعانه على البرّ.

فأشكل الشيخ: بأن هذه الأدله مقيده _ بالإجماع _ بأن لا يكون السبب محرّما. وبعبارة اخرى: إن أدله البرّ والتقوى غير مشرّعه لجواز السبب، ولذا لا تعارض بين هذه الأدله وأدله حرمة المحرّمات في الشريعة.

أقول:

أمّا الخبران، فضعيفان سندا. واحتمال جبرهما بعمل المشهور على المبني. يدفعه وجود بعض الوجوه، فلعلّ المشهور استندوا إلى ذلك لا الخبرين، فلا جبر.

وأما إشكال الشيخ. ففيه: أن تلك الأدله غير مطلقه من الأساس، إذ لا يعقل أن تعمّ كلّ برّ وإن كان بسبب محرّم.

فظهر عدم جواز نقل الأخبار الضّعيفه في الفضائل والمواعظ ونحوها.

ص: ٣٨٠

١-١. الدرأيه: ٢٩.

٢-٢. مجموعه رسائل فقهيّه واصوليه: ٢٨.

وأما الإشكال على القول بالجواز: بأن نقل مثل هذه الأخبار قول بغير علم فيحرم.

ففيه: إن هذا الإشكال لا يرد على القائلين بالتسامح في أدلّه السنن، فإنه على هذا القول يكون الخبر الضعيف في المواعظ ونحوها قولاً مع العلم، ونقل مثله مستحب كما لا يخفى.

لكن مفاد أخبار من بلغ هو ترتب الثواب على «عمل» و «خبر» بالغ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فإذا قام الخبر الضعيف على ترتب الثواب على «نقل» فضيله أو قام على حجّيته الخبر الضعيف في باب الفضائل، أخذنا بإطلاقه، وأما أخبار من بلغ، فلا تعم، ولا أقل من أنها منصرفه عن نقل الخبر الضعيف الذي مفاده _ مثلاً _ أن الإمام أعطى السائل كذا من المال.

نعم، لو التفت الناقل للفضيله إلى الملازمه بين النقل و ترتب الثواب عليه، كان هذا الإخبار «عملاً» وشملته أخبار من بلغ.

(الجهه التاسعه) هل تعم الأخبار عن الموضوعات؟

الجهه التاسعه

هل تعم أخبار من بلغ الإخبار عن الموضوعات؟

فلو ورد خبر ضعيف بأنّ هذا الموضع المعين مدفن فلان من الأنبياء السابقين، فهل للفقهاء الفتوى باستحباب زياره ذاك النبي في ذاك الموضع، بناءً على استحباب زياره قبول الأنبياء السابقين؟

ص: ٣٨١

وكذا لو كان الخبر معتبرا، لكنه خبر واحد، بناءً على عدم اعتبار الخبر الواحد في الموضوعات، فيلحق بالخبر الضعيف ويدخل في البحث.

قيل: بالإعتبار و ترتب الأثر، لعدم الفرق بين قيام الخبر على الحكم أو الموضوع، لوجهين:

الأول: بتلقيح المناط، لأنه إذا حكم باستحباب شىء فيما إذا جاء الخبر الضعيف باستحبابه، فكذلك الأمر فيما إذا جاء بالنسبة إلى موضوع ذاك الحكم الإستحبابى.

وفيه:

إنه لا- طريق للقطع بالمناط، لاحتمال أن يكون لإسناد الحكم إلى النبی صلی الله علیه وآله خصوصیه هی مفقوده فی الشبهه الموضوعیه.

والثانى: الملازمه بين الحكم والموضوع.

ولكنّ الملازمه هذه متوقفه على كون المخبر ملتفتا إليها لدى الإخبار، وعلى إحرازنا لالتفاتة، وإلا لم يكن الخبر عن الموضوع إخبارا عن الحكم.

فظهر: أن الصّحيح هو التفصيل فى المسأله، وهو شمول الأخبار للإخبار عن الموضوع فى صورته إلتفات المخبر إلى الملازمه بين الموضوع والحكم.

ص: ٣٨٢

(الجهه العاشره) هل تعم أخبار العامه؟

الجهه العاشره

هل تعم أخبار من بلغ أخبار العامه؟

لا- كلام في عدم جواز الرجوع إلى العامه العمياء في أحكام الحلال والحرام، قال عليه السلام: لا تأخذنَّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله... (١).

أمّا في السنن، فيجوز بناءً على مسلك الإنقياد، وكذا بناءً على القول بالعنوان الثانوى وهو البلوغ، إذ تكون أخبار من بلغ حاكمه على الخبر العامى ونحوه، لأن العمل حينئذٍ يكون بأخبار من بلغ لا بخبر العامى.

(الجهه الحاديه عشره) هل البلوغ يعم الخبر الضعيف؟

اشاره

الجهه الحاديه عشره

هل البلوغ يعم الخبر الضعيف أو يختص بالمعتبر؟

إن البلوغ لا يصدق على ما جاء به الخبر الضعيف، لكون البلوغ أخص من السماع، ولا أقل من الشك. وحينئذٍ، يؤخذ بالقدر المتيقن وهو البلوغ، لكون الشبهه المفهوميه مردده بين الأقل والأكثر.

لكنّ في أخبار من بلغ خبر «من سمع»، فلا مشكله. و تتم بذلك أركان قاعده التسامح في أدله السنن.

ص: ٣٨٣

الكلام فى أسانيد أخبار من بلغ

قيل: هى مستفيضه، بل ادعى تواترها، وإليك ذكرها والكلام حولها:

١. من بلغه شىء من الثواب على شىء من خير عمله، كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله. (١)

رواه الصيّدوق عن أبيه عن على بن موسى عن أحمد بن محمد بن على بن الحكم عن هاشم بن صفوان عن أبى عبد الله عليه السلام.

و «على بن موسى» هو الكمندانى، لا توثيق له.

٢. من بلغه وقد تقدّم.

هشام بن سالم عن أبى عبد الله...

فيه «أحمد بن أبى عبد الله»، وهو البرقى الثقة وإن كان يروى عن الضعفاء.

٣. من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله شىء فيه الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبى، كان له ذلك الثواب وإن كان النبى لم يقله. (٢)

ص: ٣٨٤

١-١. ثواب الأعمال: ١٣٢. وفيه: هاشم بن صفوان.

٢-٢. كتاب المحاسن ١ / ٢٥.

فيه «أحمد البرقي» وهو ثقة. وأبوه «محمد» قال النجاشي: ضعيف في الحديث. (١) لكن وثقه الشيخ (٢) وتبعه العلامة (٣).

والمهم هو التحقيق عن أن «ضعيف في الحديث» تضعيف لشخص الرجل أو لا.

لكن المقصود هو: أن الرجل يروى الأخبار الضعيفه، لقولهم بترجمته: كان مكثرا عن الضعفاء، يعتمد المراسيل، فهذه قرائن، و من هنا يتقدم توثيق الشيخ، وإن كان النجاشي أضبط منه.

وفيه «محمد بن مروان» وهو مشترك، وتمييزه بـ «الكلبي» كما في جامع الرواه (٤) غير مجدٍ، لإمكان روايته عن كليهما، وكونه هو الواقع في كامل الزيارات غير ثابت.

٤. عن أبي عبدالله عليه السلام من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه، كان له وإن لم يكن على ما بلغه.

رواه في الكافي، قالوا بحسنه لإبراهيم بن هاشم، لكنه ثقة عندنا.

قال: ابن طاووس في الإقبال، (٥) وجدنا هذا الحديث في أصل هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام.

ص: ٣٨٥

١-١. رجال النجاشي: ٣٣٥.

٢-٢. رجال الشيخ: ٣٦٣.

٣-٣. خلاصه الأقوال: ١٣٩.

٤-٤. جامع الرواه ٢ / ١٩٠.

٥-٥. إقبال الأعمال ٣ / ١٧١.

٥. محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثوابٌ من الله على عملٍ فعمل ذلك العمل إلتماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه. (١)

وفيها _ وفي «عمران» _ كلام.

وروى الشيخ ابن فهد الحلبي في عدّه الداعي هذا الخير عن الشيخ الكليني كما تقدّم. (٢)

٦. عدّه الداعي من طريق العامه عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من بلغه عن الله فضيله فأخذها وعمل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك. (٣)

والحاصل:

إنه لا يوجد بينها خبر اتفق الأصحاب على اعتباره، والمهم منها خبر «من سمع» وهو عندنا معتبر.

والتحقيق:

إنها في الواقع ثلاثه أخبار:

١. الصدوق عن صفوان، وهل هو هاشم عن صفوان أو: هاشم بن صفوان أو هشام عن صفوان كما في الوافي؟ (٤)

ص: ٣٨٦

١-١. الكافي ٢ / ٨٧.

٢-٢. عدّه الداعي: ١٣.

٣-٣. المصدر: ١٣.

٤-٤. الوافي ٤ / ٣٧٠.

٢. خبر هشام بن سالم.

٣. خبر محمد بن مروان.

والبقيه مراسيل أو مكررات.

فظهر:

إن أخبار من بلغ ليست مستفيضةً استفاضه لغويّة. أمّا اصطلاحاً، فقد اشترط أكثرهم في الإستفاضه أن يكون العدد أكثر من ثلاثة. وعليه، فإن انضمام إليها الخبر العامي كانت مستفيضة، وهناك قول بكفايه الثلاثة.

فالمهم:

إن الإستفاضه غير ثابتة، فكيف بدعوى التواتر.

ص: ٣٨٧

الرابع: فى جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية

اشاره

التنبية الرابع

فى

جرىان البراءة فى الشبهه الموضوعية

ويقع البحث فى مقامين:

١. الشبهه التحريمية

اشاره

١. فى الشبهه التحريمية

إستدلّ الشيخ (١) للبراءة فى الشبهه الموضوعية التحريمية بأدلة البراءة العامه، وبأخبار خاصه:

والكلام الآن فى الأدله العامه عقلاً وشرعاً:

ص: ٣٨٨

١-١. فرائد الاصول: ٢٣٣.

فهل تجرى البراءه العقليه؟

أشكل فى جريانها: بأن موضوع القاعده هو «عدم البيان»، لكن ذلك إنما يتحقق حيث يكون البيان وظيفه للشارع، كما هو الشأن فى الشبهات الحكميه الكليه، كقوله: الخمر حرام، فإنه إن لم يأت البيان يتم الموضوع للقاعده فتجرى. أمّا بيان الأحكام الجزئيه والموضوعات الخارجيه كأن يقول: هذا خمر فهو حرام، فليس من وظيفه الشارع، بل المرجع فى الموضوعات الخارجيه هو العرف، فإنه الذى يعين ما فى الإناء بأنه خمر، ثم ينطبق عليه الحكم المبين من قبل الشارع وهو الحرمة.

وإذ لم يكن وظيفه الشارع البيان فى الموضوعات، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب، فهى غير جاريه فى الشبهات الموضوعيه.

ولا ينتقض ما ذكر: بالشك فى حرمة شرب التتن، حيث لا بيان فتجرى القاعده.

لأن حرمة شرب التتن حكم كلى قد وقع الشك فيه، فعلى الشارع بيانه، و إذ لا بيان، فالقاعده جاريه. بخلاف ما نحن فيه، لأن الشارع قد بين حكم الخمر بصوره كليه ولا شك فيه، بل الشك فى انطباقه على هذا المائع الموجود فى الإناء، وليس من وظيفه الشارع تطبيق الحكم الكلى على الموارد، بل هو وظيفه المكلف بعد تشخيص الموضوع.

حديث الرفع

وأما حديث الرفع، فلا يجرى كذلك، لأن هذا الحديث جاء لرفع ما كان وضعه بيد الشارع، والحكم الجزئي _ وهو حرمه ما في هذا الإناء _ ليس وضعه بيد الشارع حتى يرفعه، فلا يجرى الحديث هنا، بخلاف شرب التن، فإن وضع حكمه بيده فله رفعه.

وتلخص:

إنه لا مجرى للقاعده، ولا لحديث الرفع، فلا مرخص في الإرتكاب.

و من جهه اخرى:

لما كان الحكم بكليته واصلاً، وأن الشارع قد قال: الخمر حرام، فإن الإشتغال به يكون حاصلًا يقينا، والإشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وهو لا يتحقق إلا بالاجتناب عن الإناء، فيكون المورد مندرجا تحت أصاله الإشتغال من هذه الجهه أيضا.

قوله تعالى: «وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ»

قوله تعالى «وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ»

وأما قوله تعالى: «وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ»^(١)، فلا يدلّ على البراءه فى الشبهه الموضوعيّه بأن يقال: بأن النهى غير معلوم، فالشك فى أصل التكليف، فالبراءه جاريه.

ص: ٣٩٠

وذلك: لأن مفاد الآيه وجوب إطاعه النهى الوارد سابقا، وليست الآيه بنفسها فى مقام النهى، وحينئذٍ، فكلمة جهل النهى عنه كانت البراءه جاريه فيه، كما فى شرب التتن، حيث أن أصل النهى عنه غير معلوم. لكن لا جهل بالنسبه إلى أصل حكم الخمر، فإنه حرمة معلومه، إلا أن تطبيقه هذا الحكم على هذا الإناء هو المجهول. فالفرق بين الشبهتين واضح، فتجرى البراءه هناك ولا تجرى هنا.

كلام الشيخ ونقده

كلام الشيخ:

إن هذا الإناء إن كان خمريته معلومه تفصيلاً، أوجب النهى الكلى عن الخمر بقوله: «لا تشرب الخمر» حرمة هذا الإناء. وإن كان مردداً بين إناءين، وجب الإجتناى عن كلا الطرفين من باب المقدمه العلميه. وأما الإناء الواحد الذى لا علم بخمريته ما فيه، فيحتمل كونه خمرا وكونه خلاً، فلا موجب للإجتناى عنه.

وما نحن فيه من قبيل الثالث.

أقول:

لابد من تنقيح هذا الكلام، لأن الحكم ليس مقيداً بالعلم به أبداً، فلا يعقل أن يقول: معلوم الخمريه حرام، للزوم التصويب والدور المحال، وليس مقيداً بالعلم بالموضوع تفصيلاً أو إجمالاً، كأن يقول: معلوم الخمريه حرام، لأنه _ وإن لا يلزم شىء من المحذورين المذكورين _ مخالف لمقتضى إطلاقات دليل حرمة الخمر، لأنه يقتضى الحرمة، سواء علم بالخمريه أو لا.

ص: ٣٩١

ولو كان مراد الشيخ: أن النهى عن الشىء   يوجب تنجيز حرمه الفرد المعلوم منه علما تفصيليا أو إجماليا، فهذا أيضا بظاهره مخدوش، لأن النهى عن الشىء   غير موجب لتنجيز حرمه الفرد المعلوم، بل العلم بالفردية يوجب تنجيز الحكم.

فنقول:

لا يبعد أن يكون مراد الشيخ   وإن كانت عبارته قاصره   إنحلال الحكم، لأن الحكم يعم الفرد المعلوم تفصيلا أو إجمالا، لكونه أصلا حينئذٍ ومنجزا، وأما الفرد المحتمل فلا منجز له.

لكن الكلام فى وجه انحلال الحكم إلى أحكام متعدده، وأنه لابد من التحقيق فى أن الحكم الكلى المتعلق بالعنوان الكلى ينحل إلى أحكام حتى يرجع الأمر إلى الأقل والأكثر غير الإرتباطيين وتجرى البراءة عن الأكثر، أو لا ينحل ويكون الإشتغال الكلى مقتضيا للإجتناى عن كل ما يحتمل كونه فردا له؟

كلام المحقق الخراسانى

كلام المحقق الخراسانى (١)

قال المحقق الخراسانى: إن النهى عن الشىء  :

قد يكون حكما واحدا متعلقا بترك الطبيعه المنهية عنها، بأن يكون المطلوب ترك ذلك الشىء   فى كل زمان أو مكان، بحيث لو وجد فى ذاك الزمان

ص: ٣٩٢

١- ١. كفايه الاصول: ٣٥٣.

أو المكان ولو دفعه لما كان ممثلاً، كان مورداً لقاعده الإشتغال، لأن التكليف قد تعلق بترك الطبعه رأساً، فمطلوب المولى هو مجموع تروك الخمر مثلاً فإذا احتمل فرديه هذا الإناء للخمر شكك مع ارتكابه في تحقق مطلوب المولى ولم يحرز امتثال التكليف، بل إن إحرازه يكون بترك كل ما يحتمل انطباق الطبعه عليه، فلا بد من الإجتنب عن هذا الفرد حتى يتحقق الإمتثال اليقيني.

أللهم إلا إذا كانت حاله السابقه هي الترك لجميع الأفراد، فإنه إذا أراد ارتكاب الإناء المشكوك كونه خمراً، له أن يستصحب الترك السابق، ولا يضر به ارتكاب ذاك الفرد المشكوك فيه.

وقد يكون انحلائيًا، بأن يكون كل فرد من أفراد الموضوع له حكم مستقل، فهناك إطاعات ومعاصي بعدد أفراد الخمر، فكل فرد من أفراد شرب الخمر بحياله مبعوض للمولى، وحينئذٍ، فمع الشك في انطباق عنوان الطبعه على الفرد يشك في ثبوت الحكم بالنسبه إليه، وكل ما يكون الشك في أصل التكليف فهو مجرى البراءه.

وحاصل كلامه أن النهي المتعلق بالطبعه على قسمين.

كلام المحقق الإصفهاني

كلام المحقق الإصفهاني

لكن المحقق الإصفهاني (١) قال إنه على أربعة أقسام، وذكرها الخوئي (٢) في المصباح. وحاصله: إن النهي:

ص: ٣٩٣

١-١. نهايه الدرايه ٤ / ١٩٦.

٢-٢. مصباح الاصول ٢ / ٣٢٤.

تاره: يكون انحلالياً بحسب الوجودات، فيتحقق بالإضافة إلى كل فردٍ إطاعه ومصيه.

واخرى: يكون متعلق النهى هو اللابشرط القسمى، والمطلوب مجموع التروك، وهو صرف الوجود باصطلاح المشهور، وهو الذى ذكره المحقق الخراسانى فى أحد شقى كلامه.

وثالثه: يكون متعلق النهى هو المجموع، فإذا ارتكب فردا لم يكن عاصيا.

ورابعه: يكون متعلق الطلب هو الأمر المحصل من الأسباب.

الحكم فى القسم الأول

الحكم فى القسم الأول

فإنّ الحكم لما تعلق بالطبيعه، كان التكليف متعدداً بعدد أفرادها، وحينئذٍ فلو شك فى كون شىء مصداقاً للطبيعه، رجع الشك إلى أصل التكليف، وهو مجرى البراءة. كما هو واضح.

وأما الإنحلال، فلأن الأحكام الشرعيه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيه، فالحكم يتوجه إلى الموضوع سواء وجد فعلاً أو لم يوجد، والعنوان المأخوذ فى الحكم مشير إلى ما فى الخارج. هذا من جهه. ومن جهه اخرى: فإنه يعتبر قيام الحجّه على الصيغرى بالإضافة إلى قيامها على الكبرى، فلا يكفى قيامها على الكبرى عن الصغرى لإثبات العقاب. وعليه، فقول الشارح: الخمر حرام يرجع إلى: كل فرد من أفراد الخمر حرام، ومع الشك فى حكم فرد من جهه الشك فى

كونه خمرا، يرجع الشك إلى التكليف وهو مجرى البراءة شرعا وعقلاً. وهذا هو مراد الشيخ من كون المورد من الأقل والأكثر غير الإرتباطيين.

ولو قيل: بأن الأحكام الشرعيّة ليست من قبيل ما ذكر، أمكن القول بالإنحلال كذلك بأن البعث والزجر يتعلّقان بالخارج، وإذا تعلّق الحكم بالخمير الموجود خارجا، وكانت أفرادة عشرة، فإن كان لكلّ العشره حكم شخصي واحد، فهل يزول الحكم بزوال أحد العشره أو لا-؟ إن قيل: بزوال الحكم، لزم بقاء الموضوع بلا حكم. وإن قيل: ببقاء الحكم، فكيف يبقى مع زوال الموضوع؟ وإن قيل: بعض الحكم زائل و بعضه باق، فالحكم بسيط لا- يتبعّض. إذن، لا بدّ من القول بالإنحلال، وإلا يلزم أحد المحاذير المذكوره.

الحكم في القسم الثاني

اشاره

الحكم في القسم الثاني

فإن الحكم قد تعلّق بالطبيعه على نحو صرف الوجود، وهو اللابشرط القسّمى، أى المجموع، بمعنى كون التكليف واحدا قد تعلّق بالطبيعه وطلب تركها، بحيث لو وجد فرد من الطبيعه فى الخارج لما حصل الإمتثال، وإن كان المتّصف بالحرمة هو الوجود الأوّل فقط. وحينئذٍ، لو شك فى فرديّه شىء لهذه الطبيعه فما هو الحكم؟

قال المحقق الخراسانى بالإشتغال كما تقدّم.

وقال الآخرون بالبراءة.

ص: ٣٩٥

ووجه القول بالبراءة هو: إن مرجع الشك في مصداقيه هذا الفرد إلى الشك في توجه التكليف الضمني إليه، و هو من الشك في أصل التكليف وهو مجرى البراءة. لأن البراءة لا تختص بما إذا كان التكليف المشكوك فيه استقلالياً بل يعمه والضمنى.

لكنّ هذا مبنى على أن يكون النهى هو طلب ترك جميع أفراد المنهى عنه _ كما أن المطلوب فى الأمر هو الفعل _ فإنه حينئذ يتحقق دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ويتم الإستدلال على البراءة.

وأمّا بناءً على أن النهى هو الزجر عن الفعل _ والأمر هو البعث إلى الفعل _ فلا يقع التردّد، بل لما كان التكليف واحداً ومتعلّقه واحد كذلك وهما معلومان، كان المورد مجرى الإشتغال لا البراءة.

إذن، لا بدّ من التمييز بين المبانى فى حقيقه النهى.

توضيح المقام بالنظر إلى الآراء

توضيح المقام بالنظر إلى الآراء

فعلى مسلك الميرزا القائل بأنّ النهى طلب الترك، يتم القول بالبراءة، و أمّا بناءً على المسلك الآخر، فإن الطلب غير متعلّق بالترك ليقع الدوران. إلا أن يقال: باقتضاء النهى عن للشىء للأمر بنقيضه و هو الضدّ العام كالعكس، وحينئذ يكون النهى عن الفعل مستلزماً لطلب الترك، لكن المفروض بطلان ذلك مطلقاً.

والذى يمكن أن يقال هو: إنّ تعلق النهى بصرف الوجود يؤول إلى الزجر

عن أوّل وجودٍ للشئ، و تركه يستلزم عقلاً ترك جميع وجوداته، و مع الشك في انطباق متعلّق النهى على الفرد المشكوك فيه تجرى البراءة، لعدم إحراز انطباق كبرى النهى على الصغرى. لكن لقائل أن يقول: بعدم الفرق في صرف الوجود بين الأمر والنهى، فكما تقولون بالإشغال في ناحيه الأمر المتعلّق بصرف الوجود، فكذلك في ناحيه النهى المتعلّق به.

وقد فرّق المحقق العراقي^(١) بين المقامين: بأن لاسعه وضيق في ناحيه الأمر المتعلّق بصرف الوجود، بخلاف النهى، و عليه يتحقق الدوران المذكور بين الأقل والأكثر في ناحيه النهى دون الأمر.

ولا يخفى أن هذا التفريق يبتنى على ما تقدّم من أن أساس القول بالبراءة هنا هو القول بأن المطلوب في النهى هو الترك، و أما بناءً على القول الآخر، فلا وجه للفرق بين الأمر و النهى، فلا وجه للبراءة في الشبهه الموضوعيّة التحريميّة إذا كان متعلّق النهى صرف الوجود.

وأفاد شيخنا: أن حلّ المطلب أن يقال: بأن النهى هو الزجر عن الفعل ومتعلّقه هنا هو صرف الوجود، إلا أن هذا الوجود المضاف إلى الطبيعه والمتعلّق به النهى يقبل التوسعه و التضيق، من جهه أنه إن شمل الفرد المشكوك فيه من الطبيعه و كان هذا الفرد مصداقاً لها، كان هذا الوجود أوسع منه إذا لم يكن هذا الفرد مصداقاً للطبيعه. فإذا، يتصوّر التوسعه و التضيق في نفس الوجود

ص: ٣٩٧

المضاف إلى الطبيعه و المتعلّق به النهى، فلنا أن نقول: بأن الفرد المزجور عنه قد يكون أقل و قد يكون أكثر، لأنه الوجود المضاف إلى الطبيعه، و كلّما كثرت أفراد الطبيعه كانت دائره إنطباق صرف الوجود أوسع، و حيث يشكّ فى الشمول لفرد تجرى البراءه عنه.

فإن قيل: متعلّق النهى صرف الوجود، و هو عباره عن أوّل وجودٍ للطبيعه، و لا سعه و ضيق فى الوجود الأوّل.

قلنا: ليس متعلّق النهى أوّل وجودات الطبيعه، بل هو صرف وجودها، و هو يتحقق بأوّل وجود و ينطبق عليه انطباقاً قهرياً، فليس هو متعلّق النهى، بل هو الذى يتحقق به الوجود، لأن الطبيعه توجد بوجود فردٍ ما من أفرادها.

فهذا هو حلّ المطلب فى المقام من غير أن نرجع النهى إلى طلب الترك.

لكن يبقى الجواب عن النقض بالأمر المتعلّق بصرف الوجود، حيث تقزّر فيه جريان الإشتغال لا البراءه، والسؤال عن الفارق بين الأمر والنهى.

و التحقيق أن يقال:

فرق بين الأمر والنهى _ حتى على المبنى الثانى _ و ذلك: أن فى النهى دلالتين، و فى الأمر دلالة واحده.

فإنّ الأمر يدلّ بالمطابقه على البعث إلى صرف الوجود، و لئلا كان التكليف و متعلّقه معلومين، كان مقتضى القاعده هو الإشتغال.

و إن النهى المتعلّق بصرف الوجود، يدلّ على الزجر عنه بالمطابقه، و على

الزجر عن جميع الوجودات بالإلتزام. أى: إن كل فردٍ من أفراد الطبيعى مزجور عنه عرفاً و عقلاً فى ظرف الزجر عن الفرد الآخر، بحيث لو ارتكب فرداً لما امتثل و لم يتحقق الإنزجار عن الجميع. و حيث تكون فى النهى هذه الدلاله الإلتزاميه _ غير الموجوده فى الأمر _ فإنه يتصور التوسعه والتضييق فى دائره دوران الأمر بين الأقل والأكثر، و تجرى البراءه فى الفرد المشكوك فى شمول النهى له.

فهذا هو الفارق فى المقام، و قد ظهر أنّ الحق هو القول بالبراءه خلافاً لصاحب الكفايه.

تفصيل المحقق النائيني ونقده

تفصيل الميرزا

ثم إنَّ المحقق النائيني قد فصل (١) بين ما كان للمتعلق متعلقاً مثل: لا تشرب الخمر، و ما لم يكن له متعلق مثل: لا تكذب. فقال بالبراءه فى الأول و بالإشتغال فى الثانى، من دون تفصيلٍ بين ما إذا كان متعلق النهى صرف الوجود أو مطلق الوجود.

فقال شيخنا: إن كان بنحو مطلق الوجود، فلا بدّ من انحلال الحكم و تعدّد النهى بعدد الأفراد، و حينئذٍ، فإن كانت الشبهه موضوعيه، فلا ريب فى رجوع الشك إلى الشك فى الحكم، لأن المفروض هو الإنحلال والمحرم مطلق الوجود، فما الفرق بين الشك فى كونه كذباً والشك فى كونه خمراً؟ فلا وجه للتفصيل.

ص: ٣٩٩

وإن كان بنحو صرف الوجود، فالمطلوب مجموع التروك، من دون فرق بين أن يكون المتعلق ذا متعلق أولاً، إذ لا أثر لوجود متعلق المتعلق إلا بتحقق العنوان في مرحله العنوائيه في صورته الفعلية. أى: إنه يتحقق بوجود «الخمير» عنوان «شرب الخمر» ولا أثر له غيره.

و فضيل أيضاً بين ما لو قال: كن لا شارب الخمر، فاختار فيه الإشتغال، وما لو قال: لا تشرب الخمر، فاختار فيه البراءة. قال: لأن كونه لا شارب الخمر عنوان وجودى محصل من التروك، و مع الشك في المحصل الخارجى يحكم بالإشتغال.

و فيه نظر كذلك، لأن الكبرى مسلّمه، لكنّ الكلام في تطبيقها على المثال، فإن الموجه المعدوله المحمول قضيه موجه، لكنّ انقلاب القضيه السالبة المحصّيه له إليها لا يوجب كون عدم شرب الخمر وجودياً، لأن عدم شرب الخمر وصف للشخص، و اتّصاف الشخص بهذه الصّفه لا يوجب كونها وجودية، فلا مغايره بين عدم شرب هذا الخمر و عدم شاربته الشخص لهذا الخمر، بل هما واحد، إلا أن العدم قد يلحظ مضافاً إلى الشرب، وقد يلحظ مضافاً إلى الشارب، واختلاف اللّحاظ لا يوجب انقلاب العدم إلى الوجود. فإذن، ليس هنا عنوان وجودى محصل من التروك ليكون صغرى لتلك الكبرى. و على هذا، فلو شك في سعه لا شاربته الخمر ليشمل هذا المشكوك، رجع الشك إلى سعه وضيق متعلق الطلب و تكون البراءة جاريه.

رأى المحقق الإصفهاني

وللمحقق الإصفهاني (1) في هذا المقام مسلك آخر. و حاصل كلامه: أنه لا حاجة إلى إجراء البراءة، للقطع بعدم وجود الحكم الفعلى. و توضيحه:

إنّ حقيقه الحكم هو الإنشاء بداعى جعل الدّاعى، و هذا الإنشاء ما لم يصل إلى المكلف فليس بحكم بل هو فى قوّه الحكم، فإن وصل فقد حصلت فعلية الحكم و كان البعث الحقيقى، من جهة أنّ مدار البعث هو الحكم الواصل لا الوجود الواقعى للحكم، و مع الوصول، فإن كان المكلف خالياً من موانع العبوديّة كان الباعث فعلياً وإلا فهو باعث إمكانى. نعم، فى فعلية الحكم يكفى إمكان الباعثه، ولذا نقول بأن الكفار مكلفون. فظهر أنه قبل الوصول لا- فعلية للباعثه ولا- إمكان، وما كان كذلك فليس بمصداق للبعث والزجر، فليس بمصداق للحكم.

و مثل الحكم فى عدم الباعثه فى ذلك متعلّق المتعلّق، فاتصاف الحكم بالباعثه يكون فى صورته العلم بالحرمة و العلم بمتعلّق الحرمة وهو الشّرب، والعلم بمتعلّق المتعلّق و هو الخمر، و مع عدم تحقق الوصول فى مرحله من هذه المراحل لا يتحقق الحكم. و بعبارة اخرى: يلزم العلم بالحكم و المتعلّق و ما يتعلّق به المتعلّق عنواناً و معنوياً، فلو شك فى خمرية هذا الإناء لم يصل متعلّق

ص: ٤٠١

المتعلّق فلا يقبل الحكم الباعثيه، و معه فلا حكم. و على هذا، فإن عدم الحكم الفعلى مقطوع به، فلا مجرى للبراءه.

و قد أفاد الاستاذ فى المباحث السابقه ما ملخصه: أن لا دليل على هذا المبنى لا ثبوتاً و لا إثباتاً.

أمّا ثبوتاً، فإن الحكم من الامور الاعتباريه لا الواقعيه، و هو يتحقق ثم يبلغ ويصل، و ليس تحققه متقوماً بالوصول عند العرف. هذا أولاً. و ثانياً: إنه إن كان تحقق الفعليه بالوصول و أنّ مرتبه الفعليه والتنجز واحده كما هو صريح كلامه، فإنّ التنجز يكون متوجهاً إلى قوه الحكم لا إلى الحكم، لأن مرتبه الفعليه والتنجز متأخره عن مرتبه قوه الحكم، لكن قوه الحكم لا يكون موضوعاً للتنجز. وثالثاً: لازم هذا المبنى أن لا يكون الإحتياط فى الشبهات الحكميه البدويه بعد الفحص حسناً، إذ لو فحص عن الحكم و لم يعثر عليه فلا شبهه فى عدم الحكم، بناءً على مبنى تقوّم الحكم بالوصول و أن قوه الحكم ليس بحكم، مع أن مقتضى أخبار الإحتياط حسنه فى الشبهات الحكميه.

وأما إثباتاً، فإن ظاهر: «نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا» فى مقبوله عمر بن حنظله هو: كون الحكم تاماً متحققاً فى مرتبه سابقه على تعلّق النظر والمعرفه به.

فالحق هو جريان البراءه العقليه والشرعيه فى صورتى كون المتعلّق مطلق الوجود و كونه صرف الوجود، و طريق جريانها ما ذكرناه.

الحكم فى القسم الثالث

الحكم فى القسم الثالث

فإن الحكم _ أى النهى _ لما تعلق بالمجموع، فلا كلام ولا إشكال فى جواز ارتكاب الفرد المشكوك فيه وغيره من الأفراد، ما لم ينته الأمر إلى ارتكاب جميع الأفراد.

الحكم فى القسم الرابع

إشارة

الحكم فى القسم الرابع

فإن الحكم قد تعلق بالمسبب والمحصيل، وحيثُ، يرجع الشك فيه إلى الشك فى تحققه، والأصل الجارى فيه هو الإشتغال، لاسيما فى المحصيل التكوينى العلقى. (١)

وتلخص:

جريان الإشتغال فى القسم الرابع فقط.

هذا كله فى الإستدلال للبراءة بالدليل العامّ وبقاعده قبح العقاب.

الإستدلال بأدله الحلّ

الإستدلال بأدله الحلّ

ويمكن الإستدلال بأدله الحلّ، كقوله: «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»، وخبر مسعده بن صدقه: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البينه».

ص: ٤٠٣

١ - ١. المحصيل والمسبب تاره تكوينى مثل النار، واخرى شرعى كالطهاره الحاصله من الغسلات والمسحات فى الوضوء. فى الأوّل لاختلاف فى الاشتغال. وفى الثانى قولان.

إلا أن يناقش في شمول الخبر الثانى للشبهات التى لا مؤمن فيها من اليد والإستصحاب.

وكيف كان، فإن أخبار الحلّ فيها جهه التأمين للمكلف فى الإرتكاب، ومعها لا يبقى الموضوع لقاعده الإشتغال _ حتى لو كان المقتضى لجريانها تامًا _ . لأن حكم العقل بالإشتغال معلق دائما على عدم ورود المؤمن عن المولى، والمفروض كون أخبار الحلّ مؤمنه، فالتمسك بها فى المقام تام بلا إشكال، وإن وقع الكلام فى جريانها فى الشبّهات الحكميّه الكليّه.

هذا تمام الكلام فى الشبهه الموضوعيّه التحريميّه.

٢. الشبهه الوجوبيه

إشاره

٢. الشبهه الوجوبيه

وأما فى الشبهه الموضوعيّه الوجوبيّه، فزبده الكلام أنه:

إن كان التكليف بنحو مطلق الوجود، فهو إنحلالى، والبراءه فى الفرد المشكوك جاريه.

وإن كان بنحو صرف الوجود، فلا شبهه فى الإشتغال، لأن متعلق التكليف هو الوجود المضاف إلى الطبيعه، ومع الإتيان بالفرد المشكوك يقع الشك فى تحقق الوجود المضاف إليها، والإشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه.

ص: ٤٠٤

فرع _ حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين

فرع

حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين

لو دار الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين، تجرى البراءة عن الأكثر.

لكن المنسوب إلى المشهور _ بل قال الشيخ: (١) إنه مذهب الأصحاب من المفيد حتى الشهيد _ هو الإحتياط فى الصلاه الفائته إذا ترددت بين الأقل والأكثر. فما الوجه فى ذلك؟

دليل القول بالإحتياط (الأول)

دليل القول بالإحتياط

ذكر له وجوه:

الأول

إن قضاء الفائته واجب بنفس دليل وجوبها وليس بأمر جديد، فإنه على هذا المبنى يكون الطلب واحدا وإن كان المطلوب متعددا. أى: إن الفريضه بنحو الكلى المشترك بين مافات فى الوقت ومافات فى خارجه مطلوبه، و خصوصيه الإتيان بها فى الوقت واجب آخر، وحيث تفوت الخصوصيه، يبقى الطلب بحاله، وبه يجب قضاء الفريضه خارج الوقت، ومع العلم بالتكليف والشك فى الإتيان بالواجب بعد خروج الوقت، يستصحب بقاء الواجب على الذمه.

ص: ٤٠٥

لكن هذا الاستصحاب إنما يتم بناءً على أن موضوع القضاء هو «عدم الإتيان». وأمّا بناءً على أنه «الفوت» كما هو رأى جماعه، فلا يجرى لأنه أصل مثبت.

ومع التنزل عن هذا الإستصحاب، يكون المورد مجرى الإستغال، لما ذكرنا من تحقق الإستغال، فمع الشك في سقوط الواجب بالامتثال، فالمحكّم هو القاعده.

وبما ذكرنا يظهر الفرق بين الفائته والدين، فإنه لا يقين باشتغال الذمّه بالأكثر في الدين حتى تلزم البراءه اليقينيّه أو يستصحب.

إشكال المحقق العراقي ونقده

إشكال المحقق العراقي

وقد ذكر العراقي (1) هذا الوجه عن الشيخ، فأورد عليه: بأنه لا ينتج الإحتياط إلا بنحو الموجهه الجزئيه، إذ المسأله ذات فروض كثيره، لأن الشك في قضاء الفوائت وتردده بين الأقل والأكثر:

تارةً: يكون من جهه الشك في عدد السنين التي مضت من عمره.

واخرى: بعكس ذلك، وهو أن يكون الشك في مقدار الفائت من جهه النوم والنسيان وغير ذلك، مع العلم بكميّه العمر.

أمّا في الصوره الأولى، فالأصل الجارى هو البراءه على كلا المسلكين:

ص: ٤٠٦

أما بناءً على أنّ القضاء بأمر جديد. فواضح، للشك في توجيه الأمر إلى الأكثر.

وأما بناءً على أنه بالأمر الأول، فللشك في الإشتغال بالكلّي المشترك.

وأما في الصّوره الثانيه:

فتاره: يكون قاطعا أو يحتمل إلتفاته إلى الصّلاه الفائته في كلّ يوم بعد مضيّ الوقت، وحيثُ يكون الأ-كثر موردا لقاعده الحيلوله، وهي متقدّمه على الإستصحاب والإشتغال، لأخصّيّه موردها، فيكونان مختصّين بصوره الشك قبل مضيّ الوقت، لأن القاعده أفادت عدم الإعثناء بالشك بعد الوقت، لحيلوله الوقت.

واخرى: يكون قاطعا أو يحتمل التفتاته إلى الفائته قبل مضيّ الوقت، وهنا لاتجرى قاعده الحيلوله كما عرفت، فيكون إستصحاب عدم الإتيان جاريا بناء على كون القضاء بالأمر الأول، ويحكم بالإشتغال.

فظهر: أن الاشتغال الذي ذكره المشهور خاصّ بهذه الصّوره فقط.

مناقشه الاستاذ

وذكر الاستاذ دام بقاءه في جوابه: أنه لم يكن الشيخ في غفله عن هذه المطالب، فقد خدش في هذا الوجه من جهة جريان قاعده الحيلوله مع الشك بعد مضيّ الوقت. نعم، لم يتعرّض لصوره الشك قبل مضيّ، لوضوح جريان الإستصحاب والاشتغال فيها.

ص: ٤٠٧

وأما ما ذكره من كون القاعده مخصّصه. ففيه: أنه لا تخصيص مع رفع الموضوع، لأن مفاد دليل القاعده رفع الحيلولة للشك، فلا موضوع للاستصحاب، والتقدّم بالحكومه لا بالتخصيص.

الدليل الثاني ونقده

الثاني

إن الغالب في موارد الفوائت المرذده هي الموارد المقرونة بالعلم أو احتمال العلم عند الفوات، ومقتضى القاعده حينئذٍ لزوم تحصيل البراءة. أمّا مع العلم، فلأن بمجرد كونه عالماً بالفوت يكون التكليف منجزاً عليه. وأمّا مع احتمال العلم، فلعدم جواز الرجوع إلى حديث الرفع، لكونه من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيّة.

أقول:

وهذا الوجه يتم بناءً على كفايه العلم حدوثاً في منجزيه الواقع وإن زال بقاءً، وأمّا بناءً على أن التنجيز بقاءً متوقف على وجود العلم بقاءً كذلك، وأنه لا يؤثر المنجز الحدوثي، فلا يتمّ لحلّ المشكل، لعدم العلم بقاءً.

وكذا الكلام بالنسبه إلى التمسك بالأصل، فإن المعبر تحقّق موضوعه حدوثاً وبقاءً، ومع الشك فعلاً وعدم تصوّر الشبهه المصدقيّه في الامور الوجدانيّه، لا يعقل احتمال تحقّق الغايه فعلاً.

الدليل الثالث ونقده

الثالث

جريان أصاله عدم الإتيان بالفائته بضميمه قصور قاعده الحيلولة عن شمول ما نحن فيه. أما جريان الأصل، فلأن القضاء مترتب على «الفوت» وهو

ص: ٤٠٨

عنوان عدمى ولا- مانع من استصحابه. وأمّا عدم جريان القاعده، فلأن مجراها هو الشبهه البدويّه للفوت، لا المقرونه بالعلم الإجمالى، وإن كان مردّدا بين الأقل والأكثر، كما هو المفروض.

ومع عدم جريان القاعده، يكون الأصل الجارى استصحاب عدم الإتيان، وهو يقتضى الإشتغال.

أقول:

وهذا الوجه يبتنى على تماميّه المبني فى المقدمتين. وأمّا بناءً على أنّ القضاء من آثار الفوت لا عدم الإتيان، أو أن القاعده غير منصرفه إلى الشبهات البدويّه بل تعم المقرونه بالعلم الاجمالي أيضا... فلا يتم هذا الوجه.

الدليل الرابع ونقده

الرابع

التمسّك بالأخبار الوارده فى قضاء النوافل، لدلالته على أنه يصلّى حتى يتيقّن الإتيان بما فات منه. وإذا كان الحكم فى قضاء النوافل كذلك، ففى قضاء الفرائض بالأولويّه القطعيّه.

أقول:

تأمل فيه الشيخ (١).

ويمكن أن يكون وجه التأمل أحد أمرين أو كلاهما:

الأول هو: أن الأمر بالإتيان كذلك فى النوافل استجابى، وأمّا فى باب

ص: ٤٠٩

الفرائض، فالمدعى وجوب الإحتياط. ومن الواضح لزوم الحرج فى وجوب الإحتياط. ومع هذا الفارق لا وجه لتفكيح المناط.

والثانى: إنكار دلالة النصوص المشار إليها على المدعى بالنسبة إلى النوافل، لأنها ظاهره فى الإتيان بقدر ما أحصى كثره. أى المقدار الذى علم بفوته منه، ففى الخبر عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: أخبرنى عن رجل عليه من صلاه النوافل ما لا يدرى ما هو من كثرتها كيف يصنع؟

قال:

فليصل حتى لا يدرى كم صلى من كثرتها...

الدليل الخامس وهو المعتمد

الخامس

إن الدليل خصوص الخبر عن إسماعيل بن جابر عن أبى عبدالله عليه السلام قال:

سألته عن الصلاه تجتمع على.

قال: تحرر وأقضها.

أما سنداً، فلا إشكال عند المشهور، وإن كان عندنا كلام فى «إسماعيل».

وأما دلالةً، فهو مطلق، وتحرر بمعنى اجتهد. وحاصل المعنى: إذا جهلت مقدار الفائت فاجتهد فى القضاء حتى يحصل لك الظن بعدم بقاء شىء على ذمتك، فيلزم تحصيل الظن بالقضاء، وهذا فتوى المشهور.

وهذا الوجه _ الذى لم نجده فى كلمات أحد _ هو المعتمد عند شيخنا

ص: ٤١٠

الإستاذ لعدم جواز الرجوع إلى البراءة، لتمامية الرواية دلالةً وسندا عند المشهور وإن كان له كلام في إسماعيل بن جابر.

هذا، وليس خبر مرآزم (١) «قال: سأل إسماعيل بن جابر أبا عبد الله عليه السلام فقال: أصلحك الله، إن عليّ نوافل كثيرة فكيف أصنع؟ فقال: إقضها. فقال له: إنها أكثر من ذلك. قال: إقضها.

قلت: لا أحصيها. قال: توخّ». الحديث

قرينه على أن المراد من روايه إسماعيل خصوص النوافل، لوجود الفرق بينهما في السند والتمتن، والأصل هو التعدّد.

ص: ٤١١

١-١. وسائل الشيعة ٤ / ٧٨.

التنبيه الخامس

في حسن الاحتياط

إنه وإن ذهبنا إلى البراءة في كلتا الشبهتين، لكن قال الشيخ: (١)

لا إشكال في حسن الإحتياط عقلاً وشرعاً

أى: حتى مع وجود الحجّة، وسواء كان الإحتمال أو المحتمل قويًا أو ضعيفا مهتمًا أو أهم، فالإحتياط راجح مطلقا ما لم يلزم اختلال النظام فيسقط رجحانه، بل يلزم من رجحانه نقض الغرض. أى: من خلق العباد، إذ قال تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (٢).

وذلك، لأنه مع اختلال النظام يختل أمر المعاش، ومعه يختل أمر المعاد.

وبما ذكرنا يظهر ما في كلمات بعض المحشين من أن الغرض هو الرفاه للعباد.

ص: ٤١٢

١-١. فرائد الاصول: ٢١٦.

٢-٢. سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

لكن الذى يسقط رجحانه هو الإحتياط التام، ويكون الراجح هو التبعض فى الإحتياط، وكيفيه ذلك هو: أن التبعض:

تارةً: يكون بحسب الإحتمال.

واخرى: يكون بحسب المحتمل.

وثالثه: يكون بحسب المورد.

أمّا الأوّل، فهو عبارته عن الأخذ بالإحتمال الأقوى. أى الظن وترك الأضعف وهو الإحتمال الشكّي والوهمى. والحاكم بهذا التبعض هو العقل.

وأمّا الثانى، فهو عبارته عن الأخذ بما اهتمّ به الشارع وإن كان الإحتمال ضعيفا، كما فى الدماء والفروج. فالحاكم فى هذا التبعض هو الشرع.

وأمّا الثالث، فيكون بعدم الإحتياط فى المورد الذى قامت فيه الأماره على الإباحه والحليّه، لأن الأماره تزيل الشك والشبهه، ولا يبقى حينئذ موضوع لقوله: «قف عند الشبهه». وبالإحتياط فى المورد الذى يحكم فيه أصاله الإباحه، فموضوع الإحتياط فى مورد الأصل موجود لأنه حكم فى مورد الشبهه.

قال الشيخ:

لكنّ دليل الإحتياط ليس بمنحصر فى قف عند الشبهه حتى يتم ما ذكر، بل إنّ بعض أدلّه الإحتياط مثل «أخوك دينك» مطلق يعم صورتى قيام الأماره والأصل معا، فالموارد كلّها على السواء.

هذا بيان التبعض كما عليه الشيخ وصاحب الكفايه.

ص: ٤١٣

إلا أن صاحب الكفاية يقول: (١) بأنّ الأولى هو اختيار الراجح احتمالاً أو محتملاً من أوّل الأمر، لأنّ المداومه على العمل الخير أحسن. إلا أن الشيخ اختار الإحتياط ما لم يصل إلى حدّ اختلال النظام.

أقول:

أفاد شيخنا: إن ما ذكره عن حكم العقل بأخذ المظنونات وترك المشكوكات والوهميات _ وإلا يلزم ترجيح المرجوح _ تام بحسب العقل. أمّا بحسب الواقع، فقد يحتمل وجود الحكم الواقعي في المشكوكات دون المظنونات، وفي بقاء الحكم العقلي في هذه الصّوره تأمّل، لأنّ الواقع يجب الإحتياط فيه والمحافظة عليه، بلافرق بين حالي الظن والشك، لأنّ الشّارع قد أسقط الظن من حيث أنه ظن عن الإعتبار ونهى عن ترتيب الأثر عليه.

ثم إن في ما ذكره من حسن الإحتياط ورجحانه ما لم يختل النظام فإذا لزم فلا رجحان. مسامحةً ظاهرةً، لأنّ معناه بقاء الإحتياط في تلك الحالة لكنّ بلا رجحان. بل الصّحيح زوال الموضوع، لأنّ الإحتياط الموجب لاختلال النظام مبعوض.

فما في بعض حواشي الكفاية لتصوير بقاء الإحتياط بلا رجحان على بعض المباني مخدوش.

ص: ٤١٤

١ - ١. كفاية الاصول: ٣٥٤.

وقال المحقق الإصفهاني هنا: بأنّ الحسن العقلي ملاكته الإنقياد، وأما الحسن الشرعي فلا يكون إلاّ بجعل الحكم المماثل من أجل التحفّظ على الواجب الواقعي أو بالبعث بداعي تنجيز الواقع.

ولكن الكلام في المقام هو في الإحتياط المستحب لا الواجب، ولا معنى لجعل الحكم المماثل أو البعث بداعي تنجيز الواقع في حسن الإحتياط ورجحانه.

ثم إنه ذكر بالنسبة إلى التبعض في الإحتياط: أمّا بالإضافة إلى حسن الإحتياط عقلاً، فلأن ما يخلّ بالنظام قبيح عندهم، بل قد مرّ مراراً أن ملاك الحسن و القبح العقليين كون الشيء ذا مصلحهٍ ينحفظ بها النظام، أو ذا مفسدهٍ يختل بها النظام. وأمّا بالإضافة إلى وجوبه أو استحبابه الشرعي، فلأنهما بداعي جعل الداعي، ومع قبح الإحتياط المخلّ بالنظام في نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل منه، فيلغو البعث قهراً. بل نقول: إن نفس التكليف الواقعي الذي يقتضي الجمع بين احتمالاته الإخلال بالنظام لا يبقى عليه فعلية الباعثية والزاجريه، لا من حيث أنه يقتضي ما يخلّ بالنظام، لأن مقتضيه نفس متعلّقه و هو قطعاً لا يخلّ بالنظام، بل الإخلال في تحصيل العلم بامثاله، وليس ذلك من مقتضيات نفس التكليف ولو بالواسطه كما قدّمنا شرحه في أوائل دليل الإنسداد، بل من حيث أن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامثاله لا معنى لبقائه على صفه الدعوه الفعلية، كما قدّمناه هناك. (1)

ص: ٤١٥

وقد اعترض عليه الاستاذ:

أمّا ما ذكره بالإضافة إلى الجبهه العقليّه، فمبنى على ما ذهب إليه من أن ملاك الحسن والقبح العقليّ كون الشئ ذا مصلحه ينحفظ بها النظام أو ذا مفسده يختلّ بها النظام. وقد تقدّم أنّ الظلم على المولى الحقيقي لا يدور مدار المصالح والمفاسد في النظام، بل العقل يحكم بقبحه و استحقاق العقاب به وإن لم تلزم منه مفسده. و بعباره اخرى: إنه حكم عقليّ بالذات لا بالعرض.

وأما ما ذكره بالإضافة إلى الجبهه الشرعيّه. ففيه: إن مرحله تصديق الجعل متأخره عن مرحله تصوّره، و مع لزوم اختلال النظام لا ملاك للبعث ثبوتاً، بل يتحقق مع ذلك ملاك النقيض و هو القبح، فلا تصل النوبه إلى القول بلغويّه البعث حينئذٍ.

وأما ما ذكره بقوله: بل نقول أن نفس التكليف الواقعي... فيرد عليه: أن لازمه جواز المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم، لعدم الباعثيه الفعليه، و اختصاص حرمه المخالفه القطعيه بمخالفه التكليف الفعلي. و بعباره اخرى: الحكم غير الفعلي ليس بحكم بل هو في قوه الحكم، و لا- حرمه لمخالفه قوه الحكم. و لا- نظنه رحمه الله يلتزم بذلك، إذ لا- شبهه في لزوم الإكتفاء بالموافقه الإحتماليه حينئذٍ بالتبعيض في الإحتياط في الواجبات.

الحاصل:

إن الإحتياط حسن عقلاً وراجع شرعاً، ولا موضوع له إذا انجرّ إلى اختلال النظام، فإذا لزم ذلك وصلت النوبه إلى التبعض فيه، لا- كما فى الرسائل والكفايه، بل مع مراعاة أهميّه المحتمل حتى لو كان احتمالاه أضعف، لأنّ الغرض اللّازم حفظه هو المحتمل والإحتمال طريق.

وملايك البحث _ فى هذا التنبيه _ جارٍ فى الإحتياط الوجوبى عقلاً أو نقلاً كذلك، فلو انجرّ إلى اختلال النظام انتفى موضوع الإحتياط، لأن ملايك الإحتياط الوجوبى لا يقاوم الملايك فى لزوم حفظ النظام، كما هو الحال فى الإحتياط الإستجابى.

وهذا تمام الكلام فى البراءة والإحتياط.

والحمد لله رب العالمين

وبه ينتهى الجزء السابع وسيتلوه الثامن إن شاء الله

ص: ٤١٧

المحتويات

كلمه المؤلف ٥٠٠

الأصول العمليه

المقدمات

٩_ ٤٣

١_ الاصول العمليه ١١٠٠٠

كلام الشيخ فى الاصول العمليه ١١٠٠٠

الإشكال على الشيخ ١٢٠٠٠

كلام الكفايه ١٣٠٠٠

إشكال المحقق الإصفهاني ١٤٠٠٠

النظر فى الإشكال والدفاع عن الكفايه ١٦٠٠٠

كلام المحقق النائيني والنظر فيه ١٩٠٠٠

كلام المحقق الخوئي والنظر فيه ٢٠٠٠٠

٢_ الحظر والإباحه ٢٢٠٠٠

كلام السيد المرتضى ٢٢٠٠٠

كلام شيخ الطائفه ٢٣٠٠٠

ص: ٤١٩

كلام المحقق النائيني ٢٤ ...

الأقوال في حكم الأشياء ٢٥ ...

الأول: الحظر ٢٦ ...

الثاني: الإباحه ٢٧ ...

الثالث: التوقف ٢٨ ...

٣_ النسبه بين الأمارات والاصول ٣٠ ...

مقدمات ٣٠ ...

تقدّم الأماره على الأصل ٣١ ...

التقدّم على مسلك الطريقيه ٣٢ ...

التقدّم على المسلكين الآخرين ٣٤ ...

تقدّم الأماره على الأصل المحرز ٣٦ ...

٤_ الاصول ومجاريها ٣٩ ...

٥_ مناشيء الشك ٤١ ...

البراءه

٤٣ _ ٢١٨

مقتضى الأصل ٤٥ ...

أدله الأصوليين على البراءه ٤٧ ...

الإستدلال بالكتاب على البراءه ٤٧ ...

الآيه الاولى: «وما كنا معذبين...» ٤٧ ...

تقريب الاستدلال: ٤٧ ...

النظر في التقريب المذكور ٤٨ ...

تقريب آخر ٥٠ ...

النظر في التقريب المذكور ٥٢ ...

التحقيق ٥٣ ...

الإشكالات على الاستدلال بالآية ٥٤ ...

ما أفاده سيّدنا الاستاذ ٥٦ ...

ص: ٤٢٠

التأمل في كلام الاستاذ ... ٥٧

تنبيه حول استدلال الأخباريين بالآيه لبطلان قاعده الملازمه ... ٥٨

الآيه الثانيه: قُلْ لا أجد فيما أوحى إليّ... ٦٠

تقريب الإستدل والكلام حوله ... ٦٠

التحقيق عدم الدلاله ... ٦٢

الإستدلال بالسنة للبراءه ... ٦٣

١_ حديث الزّفع ... ٦٣

تقريب الإستدلال ... ٦٣

المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبه الظاهر ... ٦٤

الأقوال في مراتب الحكم ... ٦٦

الصحيح هو قول الشيخ ... ٦٦

براهين المحقق العراقي على أن المرفوع وجوب الإحتياط ... ٦٨

نقد براهين المحقق العراقي ... ٦٩

رأى السيد الاستاذ ... ٧٢

تنبيهات حديث الزّفع ... ٧٥

الأول: هل لفظ الرفع يناسب الاستدلال؟ ... ٧٥

جواب المحقق النائيني ونقده ... ٧٦

جواب المحقق العراقي ونقده ... ٧٦

جواب المحقق الخوئي ونقده ... ٧٧

التحقيق في المقام ... ٧٨

الثاني: هل ظاهر الحديث هو الشبهه الموضوعيّه؟ ... ٧٩

الوجه الأول في الدلاله على ذلك ... ٧٩

جواب المحقق النائيني ونقده ... ٨٠

جواب المحقق العراقي ونقده ... ٨٠

جواب المحقق الخوئي ونقده ... ٨٢

جواب شيخنا الاستاذ ... ٨٢

جواب سيدنا الاستاذ ... ٨٣

ص: ٤٢١

الوجه الثاني ونقده ٨٤ ...

الوجه الثالث ٨٤ ...

الجواب الأوّل ونقده ٨٥ ...

الجواب الثاني ونقده ٨٦ ...

الجواب الثالث وهو الصحيح ٨٦ ...

الجواب الرابع ونقده ٨٧ ...

الوجه الخامس ٨٧ ...

جواب المحقق الخوئي ونقده: ٨٨ ...

جواب المحقق الإصفهاني ونقده: ٨٨ ...

التحقيق في الجواب ٨٩ ...

الوجه السادس وجوابه ٩٠ ...

الوجه السابع وجوابه ٩١ ...

الثالث: ما هو اللفظ المقدّر في الحديث؟ ٩٣ ...

رأى المحقق الخراساني ٩٣ ...

رأى المحقق النائيني ٩٤ ...

الرابع: هل (ما لا يعلمون) يقبل الرفع؟ ٩٥ ...

الخامس: أيّ الأحكام هو المرفوع؟ ٩٩ ...

١_ الأحكام التكليفية ١٠٠ ...

كلام المحقق النائيني ونقده ١٠٠ ...

التحقيق في المقام ١٠٤ ...

٢_ الأحكام الوضعیه ١٠٦ ...

كلام المحقق النائینی فی السبب وتوضیحه ثم نقده ١٠٦ ...

كلام المحقق العراقی ونقده ١٠٨ ...

كلام المحقق النائینی فی المسبب ونقده ١١٠ ...

التحقیق فی المقام ١١٤ ...

السادس: هل یجرى الحدیث الرفع فی المستحبات؟ ١١٧ ...

كلام المحقق الخوئی ١١٧ ...

ص: ٤٢٢

الصحيح هو الجريان مطلقا ... ١١٨

السابع: هل المنة شخصيه أو نوعيه؟ ... ١٢١

التحقيق هو الثاني ... ١٢١

الثامن: حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط من العناوين المذكوره فيه ... ١٢٣

كلام الشيخ ... ١٢٣

توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ ... ١٢٤

كلام المحقق الاصفهاني وتوضيحه ... ١٢٦

رأى شيخنا الاستاذ ... ١٣٠

التاسع: هل الإمتنان حكمه أو علّه؟ ... ١٣١

العاشر: فى سند حديث الرفع ... ١٣٢

٢_ حديثُ الحجب ... ١٣٥

تقريب الاستدلال ... ١٣٥

إشكال الشيخ وأتباعه ... ١٣٦

وجوه الجواب عنه ... ١٣٧

١_ جواب المحقق الهمداني ... ١٣٧

مناقشه المحقق الاصفهاني ... ١٣٨

٢_ جواب المحقق العراقي ونقده ... ١٣٩

٣_ جواب المحقق الخوئي ونقده ... ١٤٠

٤_ جواب المحقق الإيرواني ونقده ... ١٤٢

التأمل فى ألفاظ الحديث ... ١٤٤

سند حديث الحجب ... ١٤٦

٣_ حديث: كلّ شيءٍ لكّ حلال ... ١٤٩

كلام الشيخ ... ١٥٠

كلام صاحب الكفايه وتوضيحه ... ١٥١

وجوه الإشكال على الإستدلال: الأوّل ونقده ... ١٥٢

كلام المحقق الخوئي ونقده ... ١٥٣

الوجه الثاني ونقده ... ١٥٤

ص: ٤٢٣

الوجه الثالث ... ١٥٥

نقد جواب المحقق العراقي عن هذا الوجه ... ١٥٦

الجواب الصحيح ... ١٥٦

الوجه الرابع ... ١٥٧

جواب المحقق الخوئي ونقده ... ١٥٧

سقوط الاستدلال بخير مسعده ... ١٥٩

الكلام فى الروايات الاخرى ... ١٥٩

إشكال الشيخ ... ١٥٩

جواب المحقق العراقي ونقده ... ١٦٠

الكلام فى الأسانيد ... ١٦٣

٤_ حديث الناس فى سعه ما لا يعلمون ... ١٦٥

الإختلاف فى النسبه بينه وأخبار الإحتياط ... ١٦٥

المختار رأى الكفايه ... ١٦٧

النظر فى رأى الشيخ ... ١٦٩

سند حديث السعه ... ١٧٢

٥_ حديث كلّ شئّ مطلق حتى يرد فيه نهى ... ١٧٥

الاختلاف فى دلالة الحديث على البراءه ... ١٧٥

كلام الشيخ ... ١٧٥

محتملات الحديث ... ١٧٦

هل الورود بمعنى الوصول أو الصدور؟ ... ١٧٨

كلام الكفايه ونقده ... ١٧٨

كلام المحقق الإصفهاني ... ١٨٠

نقد هذا الكلام ... ١٨٣

تمه في قاعده الملازمه ... ١٨٥

الاستدلال بالإجماع على البراءه ... ١٨٧

كلام الشيخ ... ١٨٧

النظر في كلمات المتقدمين ... ١٨٨

ص: ٤٢٤

الاستدلال بالعقل على البراءة ١٩١ ...

كلماتهم في أساس قاعده قبح العقاب بلا بيان ١٩١ ...

رأى الشيخ ١٩١ ...

رأى المحقق الخراساني ١٩٢ ...

رأى المحقق النائيني ١٩٢ ...

رأى المحقق الإصفهاني ١٩٤ ...

رأى المحقق الخوئي ١٩٦ ...

خلاصه ما استدللّ به للقاعده ١٩٧ ...

مناقشه السيد الاستاذ ١٩٧ ...

رأى السيد الصدر ٢٠٠ ...

النظر في كلام السيد الاستاذ والسيد الصدر ٢٠١ ...

النسبه بين القاعده وقاعده دفع الضرر ٢٠٣ ...

كلام المحقق الخراساني ٢٠٣ ...

محتملات الوجوب ٢٠٤ ...

هل هو حكم عقلي إرشادي؟ ٢٠٥ ...

رأى المحقق الإصفهاني ٢٠٦ ...

إن كان الضرر بالمعنى المادّي ٢٠٨ ...

هل يجب دفع الضرر المادّي؟ ٢١١ ...

حكم الإضرار بالنفس ٢١٤ ...

وهل للعقل الحكم بالإحتياط هنا؟ ٢١٧ ...

الإحتياط

٢١٩ _ ٢٨٤

الاستدلال بالكتاب للإحتياط ... ٢٢١

كلام الشيخ ... ٢٢٢

كلام الكفايه ... ٢٢٣

الاستدلال بالسنة للإحتياط ... ٢٢٤

ص: ٤٢٥

١. الأخبار الآمره بالتوقّف عند الشبهه ... ٢٢٤

جواب الشيخ ... ٢٢٥

جواب الكفايه ... ٢٢٦

التحقيق فى المقام ... ٢٢٦

جواب المحقق الإصفهانى ... ٢٢٨

الكلام حوله ... ٢٣١

العود إلى كلام الشيخ القائل بالإرشاد ... ٢٣٣

الحمل على الإرشاديه هو الصحيح ... ٢٣٤

٢. الأخبار الآمره بالإحتياط ... ٢٣٦

جواب الشيخ عن الاستدلال بصحيحه عبدالرحمن ... ٢٣٦

جواب المحقق النائنى عن الصحيحه ... ٢٣٨

النظر فى جواب المحقق النائنى ... ٢٣٩

موثقه ابن وضّاح ... ٢٤٠

جواب الشيخ عن الاستدلال بالموثقه ... ٢٤١

النظر فى الجواب ... ٢٤٢

روايه كميل ... ٢٤٣

جواب الشيخ ونقده ... ٢٤٤

طريقان آخران للحمل على الإرشاديه ذكرهما السيد الخوئى ونقدهما ... ٢٤٦

النسبه بين أخبار الإحتياط وأدله البراءه ... ٢٤٩

مناقشه كلام المحقق الإصفهانى ... ٢٤٩

٣. أخبار التليث ٢٥٣ ...

جواب الشيخ ٢٥٤ ...

جواب المحقق النائيني ٢٥٤ ...

جواب المحقق الخوئي ٢٥٥ ...

هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقيًا؟ ٢٥٥ ...

الاستدلال بالعقل للإحتياط ٢٥٩ ...

ص: ٤٢٦

الوجه الأول: العلم الإجمالي ... ٢٥٩

تقريب الكفايه ... ٢٥٩

تقريب الشيخ ... ٢٦٠

الفرق بين التقريبين ... ٢٦٠

جواب الشيخ بوجهين ... ٢٦١

إشكال الكفايه على الوجه الثاني ... ٢٦٢

طريق المحقق العراقي لانحلال العلم ... ٢٦٤

طريق المحقق الإصفهاني ... ٢٦٩

طريق المحقق النائيني ... ٢٧٤

التحقيق في المقام ... ٢٧٥

الوجه الثاني ... ٢٨١

جواب الشيخ والنظر فيه ... ٢٨٢

جواب الكفايه، وهو الصحيح ... ٢٨٤

استدلال الأصوليين للبراءة بالإستصحاب ... ٢٨٥

جواب الشيخ ... ٢٨٥

إشكال و دفع ... ٢٨٦

رأى المحقق النائيني ... ٢٨٨

رأى المحقق العراقي ... ٢٩٠

رأى المحقق الخوئي ... ٢٩٢

مناقشه الاستاذ في النقض والحلّ ... ٢٩٤

شبهه التعارض بين الاستصحابين ٢٩٨ ٠٠٠

التحقيق ٢٩٩ ٠٠٠

تنبيهات

٣٠١ _ ٤١٨

الأول: إنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعي ٣٠٣ ٠٠٠

كلام الكفايه ٣٠٤ ٠٠٠

ص: ٤٢٧

١_ هل تقدّم الأصل الموضوعى بالورود أو بالحكومته؟ ٣٠٧ ...

٢_ ما هي حقيقته التذكيه؟ ٣٠٩ ...

رأى الشيخ ٣٠٩ ...

رأى صاحب الكفايه ٣١١ ...

رأى المحقق النائيني ٣١١ ...

رأى المحقق العراقي ٣١٢ ...

النظر في كلام المحقق النائيني ٣١٤ ...

النظر في كلام المحقق العراقي ٣١٦ ...

حقيقته التذكيه ٣١٧ ...

رأى المحقق الإصفهاني ونقده ٣١٨ ...

تفصيل الكلام و تنقيح المرام في امور

الأمر الأوّل: في موثقه ابن بكير ٣٢٠ ...

الأمر الثاني: في إجراء الأصل في القابليه ٣٢٢ ...

الأمر الثالث: هل يوجد دليل على قابليه كلّ حيوان للتذكيه؟ ٣٢٤ ...

الأمر الرابع: في معنى غير المذكي والنسبه بينه وبين المذكي ٣٢٧ ...

مقام الثبوت ٣٢٧ ...

مقام الإثبات ٣٢٩ ...

المستفاد من النصوص ٣٣١ ...

الجواب عن إيراد المحقق الإصفهاني ٣٣٢ ...

نتائج الامور

صور الشبهه الموضوعيّه ٣٣٤ ...

صور الشبهه الحكميّه ٣٣٧ ...

الثاني: في بيان الإحتياط وكيفيّه تعلّق الأمر به ٣٤٠ ...

وجه الإشكال ٣٤١ ...

الجواب ٣٤١ ...

إشكال الكفايه ٣٤١ ...

اعتراض المحقق الإصفهاني ٣٤٢ ...

ص: ٤٢٨

دفاع الاستاذ ٣٤٣ ...

إشكال الشيخ وتوضيحه ٣٤٥ ...

الآراء الاخرى ٣٤٦ ...

التحقيق فى المقام ٣٤٧ ...

التصوير الثانى ٣٥٠ ...

التحقيق فى ذلك ٣٥٠ ...

الثالث: فى أخبار من بلغ وجهات البحث فيها ٣٥٢ ...

(الجهة الأولى) الاحتمالات فى أخبار من بلغ ٣٥٢ ...

الإشكال على رأى المشهور ٣٥٤ ...

رأى الكفايه ٣٥٦ ...

إشكالٌ ودفع ٣٥٧ ...

مناقشه الجواب ٣٥٨ ...

رأى المحقق النائينى ومناقشه ٣٥٨ ...

رأى المحقق العراقى ٣٦١ ...

دليل الإحتمال الرابع ومناقشته ٣٦٢ ...

الإحتمال الخامس ٣٦٤ ...

ثمره الأقوال: ٣٦٥ ...

(الجهة الثانية) هل تشمل أخبار من بلغ البلوغ الحدسى؟ ٣٦٧ ...

(الجهة الثالثة) هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمنى؟ ٣٦٩ ...

(الجهة الرابعة) هل تشمل الكراهه؟ ٣٧١ ...

(الجهه الخامسه) لو قام الخبر الضعيف على الوجوب هل يفتى بالاستحباب؟ ... ٣٧٢

(الجهه السادسه) يعتبر عدم القرينه المنافيه لظهور البلوغ ... ٣٧٣

(الجهه السابعه) لو قام خبر ضعيف على الكراهه و آخر على الاستحباب ... ٣٧٩

(الجهه الثامنه) هل تعم أخبار من بلغ المواعظ ونحوها؟ ... ٣٨٠

(الجهه التاسعه) هل تعم الأخبار عن الموضوعات؟ ... ٣٨١

ص: ٤٢٩

(الجهه العاشره) هل تعم أخبار العامه؟ ٣٨٣ ...

(الجهه الحاديه عشره) هل البلوغ يعم الخبر الضعيف؟ ٣٨٣ ...

الكلام فى الأسانيد ٣٨٤ ...

الرابع: فى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيّه ٣٨٨ ...

١. الشبهه التحريميّه ٣٨٨ ...

قاعده قبح العقاب ٣٨٩ ...

حديث الرفع ٣٩٠ ...

قوله تعالى: «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُرَبِّوهُ» ٣٩٠ ...

كلام الشيخ ونقده ٣٩١ ...

كلام المحقق الخراسانى ٣٩٣ ...

كلام المحقق الإصفهانى ٣٩٣ ...

الحكم فى القسم الأول ٣٩٤ ...

الحكم فى القسم الثانى ٣٩٥ ...

توضيح المقام بالنظر إلى الآراء ٣٩٦ ...

تفصيل المحقق النائينى ونقده ٣٩٩ ...

رأى المحقق الإصفهانى ٤٠١ ...

الحكم فى القسم الثالث ٤٠٣ ...

الحكم فى القسم الرابع ٤٠٣ ...

الإستدلال بأدله الحلّ ٤٠٣ ...

٢. الشبهه الوجوبيه ٤٠٤ ...

فرعُ – حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين ... ٤٠٥

دليل القول بالإحتياط (الأول) ... ٤٠٥

إشكال المحقق العراقي ونقده ... ٤٠٦

الدليل الثاني ونقده ... ٤٠٨

الدليل الثالث ونقده ... ٤٠٨

الدليل الرابع ونقده ... ٤٠٩

الدليل الخامس وهو المعتمد ... ٤١٠

ص: ٤٣٠

الخامس: فى حسن الاحتياط ... ٤١٢

كلامٌ للمحقق الاصفهانى ... ٤١٥

المحتويات ... (٤٣١)

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 الإخصائيين 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 آباده 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

