دروس

في

أصول الفقه

توضيح الحلقة الثالثة

الجزء الخامس

كتابة أوليّة

الشيخ محمد أشكناني

الطّبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م

حقوق الطّبع محفوظة للمؤلّف

السّلام عليكم جميعًا

أرجو ممّن يقرأ هذا الكتاب أن يرسل رأيه عن الكتاب إلى الإيميل التالي :

mohashk14@hotmail.com

أو الواتساب على هاتف :

00965-99644250

فآراؤكم تهمّنا وترشدنا إلى الأفضل ، وستنشر الآراء مع أسماء أصحابها في الجزء التالي من الكتاب ، وأكون لكم من الشّاكرين .

الشّيخ محمّد أشكناني

موقع الشّيخ محمّد أشكناني

www.alashkanani.com

YouTube

Ashkanani Channel

Instagram

@alashkanani

البريد الإلكترونيّ للمؤلّف

mohashk14@hotmail.com

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَّاهِرِينَ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الحُجَّةِ ابْنِ الحَسَنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَاهِرِينَ

متن الكتاب :

الأصول العملية

١- التمهيد .

٢- الوظيفة العملية عند الشك .

٣- الاستصحاب .

التمهيد

الأصول العملية

(١)

١- خصائص الأصول العملية .

٢- الأصول العملية الشرعية والعقلية .

٣- الأصول التنزيلية والمحرزة .

٤- مورد جريان الأصول .

خصائص الأصول العملية :

عرفنا فيما تقدم ان الأصول العملية نوع من الأحكام الظاهرية الطريقية المجعولة بداعي تنجيز الأحكام الشرعية أو التعذير عنها ، وهو نوع متميز عن الأحكام الظاهرية في باب الامارات ، وقد ميز بينهما بعدة وجوه :

الأول : ان الفرق بينهما ينشأ من اختلافهما في سنخ المجعول في دليل حجية الامارة ودليل الأصل ، فالمجعول في الأول الطريقية مثلا ، وفي الثاني الوظيفة العملية أو التنزيل منزلة اليقين بلحاظ الجري العملي بدون تضمن لجعل الطريقية ، وقد تقدم الكلام عن ذلك ، ومر بنا ان هذا ليس هو الفرق الحقيقي .

وحاصل فذلكة الموقف انه لم يرد عنوانا (الامارة) و (الأصل) في دليل ليتكلم عن تمييز أحدهما عن الآخر بأي نحو اتفق ، وانما نعبر بالامارة عن تلك الحجة التي لها آثارها المعهودة بما فيها اثباتها للأحكام الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية لمؤداها ، ونعبر

بالأصل عن ذلك الحكم الظاهري الذي ليس له تلك الآثار ، وقد عرفنا سابقا ان مجرد كون المجعول في دليل الحجية الطريقية لا يفي باثبات تلك الآثار للامارة .

الثاني : ان الفرق بينهما ينشأ من أخذ الشك موضوعا للأصل العملي وعدم اخذه كذلك في موضوع الحجية المجعولة للامارة ، وهذا الفرق مضافا إلى أنه لا يفي بالمقصود غير معقول في نفسه لان الحجية حكم ظاهري ، فإن لم يكن الشك مأخوذا في موضوعها عند جعلها لزم اطلاقها لحالة العلم ، وجعل الامارة حجة على العالم غير معقول ، ومن هنا قيل بان الشك مأخوذ في حجية الامارة موردا لا موضوعا ، غير اننا لا نتعقل بحسب عالم الجعل ومقام الثبوت نحوين من الاخذ .

الثالث : ان الفرق بينهما ينشأ من ناحية اخذ الشك في لسان دليل الأصل وعدم اخذه في لسان دليل حجية الامارة بعد الفراغ عن كونه مأخوذا في موضوعهما ثبوتا معا ، وهذا الفرق لا يفي أيضا بالمقصود ، نعم قد يثمر في تقديم دليل الامارة على دليل الأصل بالحكومة ، هذا مضافا إلى كونه اتفاقيا ، فقد يتفق اخذ عدم العلم في موضوع دليل الحجية كما لو بني على ثبوت حجية الخبر بقوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) ، فهل يقال بان الخبر يكون أصلا حينئذ ؟

الرابع : ما حققناه في الجزء السابق من أن الأصل العملي حكم ظاهري لوحظت فيه أهمية المحتمل عند التزاحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ التشريعي عند الاختلاط والاشتباه ، بينما لوحظت في أدلة الحجية الأهمية الناشئة من قوة الاحتمال محضا ، وقد عرفنا سابقا ان هذه النكتة تفي بتفسير ما تتميز به الامارة على الأصل من حجية مثبتاتها.

التوضيح :

خصائص الأصول العملية :

قبل الدخول في بحوث الكتاب نبيّن بعض المقدمات :

المقدمة الأولى :

ذكر السيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة ترتيبا معينا لعلم الأصول ، قال : علم الأصول يبتني على تمهيد وبابين أساسين وخاتمة في التعارض ، والتمهيد يرتبط بأمرين :

الأمر الأول :

بيان القطع والأحكام المترتبة على القطع .

الأمر الثاني :

بيان الحكم ومبادئ الحكم وتقسيمات الحكم التي يرى أنها خارجة عن علم الأصول ، وتبحث خارج علم الأصول .

ثم انتقلنا إلى البابين الأساسين :

الباب الأول :

الأدلة المحرزة ، وتسمى بالأدلة الاجتهادية .

الباب الثاني :

الأصول العملية ، وتسمى بالأدلة الفقاهية .

والنكتة في الفرق بين تسمية الأدلة المحرزة بالأدلة الاجتهادية وتسمية الأصول العملية بالأدلة الفقاهية هي :

يذكر في تعريف الاجتهاد أنه الظن بالحكم الشرعي ، وَذُكِرَ الظن في تعريف الاجتهاد لأن المراد من الحكم في تعريف الاجتهاد هو الحكم الواقعي ، والطريق إلى الحكم الواقعي طريق ظني، وهو طريق ظني لأن الأمارات طرق ظنية كاشفة عن الحكم الواقعي كشفا ناقصا لا تاما ، فالحكم الشرعي في تعريف الاجتهاد هو الحكم الواقعي ، والأمارات طرق ظنية ، فيكون الاجتهاد هو الظن بالحكم الشرعي الواقعي ، وسميت الأمارات بالأدلة الاجتهادية انطلاقا من تعريف الاجتهاد .

وعن طريق الأصول العملية نصل إلى الحكم الظاهري ولا يمكن معرفة الحكم الواقعي ، وتعريف الفقه أنه العلم بالحكم الشرعي ، والحكم الشرعي في تعريف الفقه هو الحكم الظاهري، فيكون تعريف الفقه هو العلم بالحكم الشرعي الظاهري ، والموصل إلى الأحكام الظاهرية من طهارة ونجاسة هي الأصول العملية فسميت بالأدلة الفقاهية انطلاقا من تعريف الفقه .

المقدمة الثانية :

الأصول العملية تمثّل تطوّرا مهمّا في أصول الفقه في مدرسة الإمامية ، ولم يلتفت إليها منذ الصدر الأول من علمائنا ، وإنما تحددت كمفهوم دقيق ولها قواعدها وأحكامها في قبال الأدلة

المحرزة في فترة متأخرة من مدرسة الإمامية .

سؤال : ما هي أهمية الأصول العملية ؟

الجواب :

حتى نفهم الأصول العملية لا بد أن نشير إلى مطلب ، نعلم أن لله عز وجل في كل واقعة حكما واقعيا ، والحكم الواقعي قد نصل إليه وقد لا نصل إليه ، وحيث إنه لا يمكن معرفة الأحكام الواقعية دائما فالشارع وضع لنا طرقا للوصول إلى تلك الأحكام الواقعية ، من تلك الطرق ظواهر الكلام وحجية خبر الواحد وغيرهما من الأمارات التي فيها كاشفية عن الحكم الواقعي ، فوظيفة الأدلة المحرزة هي الكشف عن الحكم الواقعي والوصول إلى الحكم الواقعي ، نعم قد توصله وقد لا توصله ، ولكن الهدف من جعلها من قبل الشارع هو أن توصل المكلف إلى الواقع وأن تكشف عن الأحكام الواقعية .

سؤال : لنفرض في مورد جئنا إلى واقعة ولم نجد طريقا يوصلنا إلى الحكم الواقعي فماذا نفعل ؟

الجواب :

الشارع لم يرفع عنا التكليف ووضع لنا طريقا آخر ، مدرسة أهل السنة استمرت في نفس الطريق ، قالت نعم لا يوجد عندنا كتاب أو سنة توصلنا إلى الحكم الواقعي ، فأوجدوا طريقا يوصل إلى الحكم الواقعي فقالوا بالقياس ، والقياس لم يوصِل إليه لأنه لا يوجد دائما الأصل الذي يقاس عليه الفرع ، فقالوا بالاستحسان ، والاستحسان لم يوصل إليه فقالوا بالمصالح المرسلة ، والمصالح المرسلة لم توصل إليه ، وهكذا نجد في مدرسة أهل السنة في علم الأصول أن نظرهم دائما كان إلى الكشف والوصول إلى الحكم الواقعي ، لذلك مصادر الاستنباط عندهم الكتاب والسنة والاجتهاد ، والاجتهاد طريق في قبال الكتاب والسنة ، فإذا لم يجدوا دليلا في الكتاب والسنة يرجع إلى اجتهاد بمعنى الرأي والرجوع إلى القواعد التي وضعوها لاستكشاف الحكم الواقعي ، وكلما كانت الطرق قاصرة عن الوصول للحكم الواقعي استحدثوا طريقا جديدا، وأما عندنا فنأخذ بالطرق التي جعلها الشارع ، وهم يأخذون بالطرق التي لم يجعلها الشارع ، فعندهم أحكام الآيات والروايات محدودة والوقائع غير محدودة ، ولا تكفي الأحكام المحدودة لبيان الوقائع غير المحدودة ، لذلك يحتاجون إلى استحداث طرق للوصول إلى الأحكام الواقعية .

أما مدرسة الإمامية فقالت إن الطرق للوصول إلى الحكم الوقعي محدَّدة من قبل الشارع ، فإن لم توصل إلى الحكم الواقعي فيعين الشارع الوظيفة العملية بالقواعد التي لا تكشف عن الواقع ، تعين القواعد وظيفة للشاك والمتحيَّر في مقام العمل فقط بدون الكشف عن الواقع ، فالأصول العملية لا تكشف عن الواقع وإنما تبيّن الوظيفة العملية ، لذلك مدرسة الإمامية لها مرحلتان في عملية الاستنباط ، المرحلة الأولى يبحث فيها عن الدليل للوصول إلى الواقع ، وإذا لم تجد الدليل تنتقل إلى المرحلة الثانية ، وهي الأصول العملية ، ولا نستحدث طرقا جديدة طريقا بعد طريق للوصول إلى الحكم الواقعي .

وهذه هي الميزة الأساسية بين مدرسة أهل السنة ومدرسة الإمامية في علم الأصول ، فعند أهل السنة بحوث موسعة في الطريق الموصلة للحكم الواقعي ، وفي مدرسة الإمامية بحوث موسعة في الأصول العملية .

لذلك فإن الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام والتي تقول : (من فسّر القرآن برأيه فقد كفر) ، أو ذكرت ذمّا للرأي والاجتهاد كلها تشير إلى مدرسة كانت قائمة في زمن الأئمة عليهم السلام ، وكانت تعتمد أصولا خاصة في فهم القرآن الكريم ، فتريد الروايات أن تقول لا تعتمدوا على تلك الأصول في فهم القرآن ، وجعلت مدرسة أهل السنة الرأي طريقا في قبال الكتاب والسنة ، ولا تريد روايات أهل البيت عليهم السلام أن تنفي الاجتهاد في الكتاب، ففي الفقه العملي نحتاج إلى الاجتهاد في الكتاب والسنة ، كذلك نحتاج إلى الاجتهاد في الكتاب والسنة في مسائل العقائد .

إذن :

إلى هنا اتضح بأن المدرسة الإمامية في علم الأصول فيما يرتبط بفروع الدين تمر بمرحلتين :

المرحلة الأولى :

الوصول إلى الحكم الواقعي عن طريق قطعي أو عن طريق ظني معتبر قام طريق قطعي على اعتباره والاعتماد عليه .

المرحلة الثانية :

إن لم تجد أدلة قطعية أو ظنية معتبرة تنتقل إلى الأصول العملية التي لا تكشف عن الحكم الشرعي ، وإنما الهدف منها بيان الوظيفة العملية في حالة شك المكلف وحيرته .

المقدمة الثالثة :

التمييز بين الأدلة المحرزة والأصول العملية لم يكن واضحا في أذهان المتقدمين كل الوضوح مع أنهم كانوا يستنبطون الحكم الشرعي عل أساس الأصول العملية ، كانوا يظنون أنه امتداد للأدلة لا أنه نوع آخر من الأدلة ، مثلا يدخلون البراءة ضمن دليل العقل الذي هو الرابع من أدلة الاستنباط (الكتاب والسنة والإجماع والعقل) مع أن البراءة الشرعية ليس لها علاقة بالعقل .

العصور التي مر بها علم الأصول كما يشير إليها السيد الشهيد ثلاثة عصور :

العصر الأول : العصر التمهيدي للعلم :

وهو عصر البذور الأساسية لعلم الأصول ، ويبدأ هذا العصر بابن أبي عقيل وابن الجنيد وينتهي بظهور الشيخ الطوسي .

العصر الثاني : عصر العلم :

وهو العصر الذي أثمرت فيه تلك البذور وتحدّدت معالم الفكر الأصولي وانعكست على مجالات البحث الفقهي في نطاق واسع ، ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي ، ومن رجالاته الكبار ابن إدريس والمحقق الحلي والشهيد الأول .

العصر الثالث : عصر الكمال العلمي :

وهو العصر الذي افتتحته في تاريخ العلم المدرسة الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني ، وبدات تبني للعلم عصره الثالث بما قدمته من جهود متضافرة في المجالين الأصولي والفقهي ، وهذا العصر ينقسم إلى ثلاثة مراحل ذكرها السيد الشهيد في المعالم الجديدة ، والشيخ الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١ هـ رائد أرقى مرحلة من مراحل العصر الثالث ، وهي المرحلة التي يتمثّل فيها الفكر العلمي منذ زمان الشيخ الأنصاري إلى يومنا .

العصر الرابع : عصر ذروة الكمال العلمي :

بدأ على يد السيد الشهيد قدس سره ، فهو مفتتح ورائد هذا العصر .

نرجع إلى بحثنا :

خصائص الأصول العملية :

سؤال : ما هو الفرق بين الأصل العملي والدليل المحرز ؟

الجواب :

مُيِّزَ بين الأصل العملي والدليل المحرز بعدة وجوه ، ويرد السيد الشهيد الوجوه الثلاثة الأولى على ما حققه قدس سره ، ويقبل الوجه الرابع ، وكان الأفضل تقديم الوجه الرابع لأنه يَرُدُّ على أساسه على الوجوه الثلاثة الأخرى .

سؤال : هل توجد ثمرة مترتبة على التمييز بين الأصل العملي والدليل المحرز ؟

الجواب :

نعم توجد ثمرات مهمة ، أولا الدليل المحرز يقدَّم على الأصل العملي ، ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي مع وجود الدليل المحرز ، وثانيا لوازم الدليل المحرز حجة ، ولوازم الأصل العملي ليس حجة .

الرجوع إلى الوجوه الأربعة :

ونرجع إلى الوجوه ، ونبدأ بالوجه الرابع ، وبعد ذلك نرجع إلى باقي الوجوه ، وتتضح الوجوه الأخرى :

الوجه الرابع :

سؤال : ما هو الفرق بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ؟

الجواب :

تعريف الحكم الظاهري عند الأصوليين :

الحكم الظاهري : هو الحكم الذي أخذ في موضوعه الشك .

تعريف الحكم الواقعي عند الأصوليين :

الحكم الواقعي : هو الحكم الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك .

وهذا الفرق بين الحكمين لا يرتضيه السيد الشهيد ، والفرق بينهما أعمق من هذا ، لذلك لا بد أن نقف على حقيقة الحكم الظاهري ، وهذا المبنى تترتب عليه آثار كثيرة في علم الأصول، وتظهر آثارها في العلم الإجمالي والبراءة والاستصحاب والتخيير وغيرها ، وكلها تتوقف على فهم حقيقة الحكم الظاهري لأنها جميعا أحكام ظاهرية .

وما حققه السيد الشهيد مبتنٍ على فهم حقيقة الحكم الظاهري ، وقد ذكرها في القسم الأول من الحلقة الثالثة ، ولفهم حقيقة الحكم الظاهري للأمارة والحكم الظاهري للأصل العملي لا بد أن نعرف حقيقة الحكم الظاهري ، ولفهم حقيقة الحكم الظاهري نحتاج إلى معرفة معنى

(التزاحم الحفظي) عند السيد الشهيد ، ونذكر أولا أنواع التزاحم ، ومن ضمنها التزاحم الحفظي.

أنواع التزاحم :

توجد ثلاثة أنواع من التزاحم :

النوع الأول : التزاحم الملاكي للآخوند صاحب الكفاية :

توجد ملاكات متزاحمة ، نسلِّم أن نفس المراحل التي يمر بها المشرع العقلائي يمر بها المشرع الإلهي ، والشارع يسير على طريقة العقلاء في التشريع ، وهذا الآن نقبله كأصل موضوعي في علم الأصول ولا نريد مناقشته وأنه بأي دليل نقول هذا القول مع أن الله سبحانه ليس كمثله شيء .

المولى أو المشرع العقلائي يأتي إلى موضوع كالخمر ، يرى أن الخمر فيه منافع وفيه مفاسد ، (وإثمهما أكبر من نفعهما) ، فأيهما يقدّم : المنفعة أو المفسدة ؟

إن كانت المصلحة أقوى من المفسدة فيقدّم جانب المصلحة ، وإن كانت المفسدة أقوى من المصلحة فيقدّم جانب المفسدة ، فيحصل كسر وانكسار بين المصلحة والمفسدة ، فيقدم إحداهما على الأخرى ، وإذا قدّم أحدهما ينتفي الآخر ولا يبقى له وجود .

والتزاحم الملاكي يقع عند المشرّع أو المولى ، فهو يرى أن هذا فيه مصلحة وفيه مفسدة ، فيوازن بين المصلحة والمفسدة ويحصل الكسر والانكسار فيقدم المولى المصلحة على المفسدة أو المفسدة على المصلحة ، فالتزاحم الملاكي يقع في فعل المولى لا في فعل العبد .

أركان التزاحم الملاكي :

الركن الأول في التزاحم الملاكي هو أن يكون الموضوع واحدا لا متعددا ، والركن الثاني أنه يشترط أن يكون بين اقتضاءين : اقتضاء الحرمة واقتضاء الوجوب واقتضاء الإباحة ، فالإباحة لها اقتضاء أيضا ، وذكر في الحلقة الثانية وفي القسم الأول من الحلقة الثالثة أن الإباحة على نوعين : (إباحة اقتضائية) و (إباحة لا اقتضائية) ، والإباحة الاقتضائية قد تقع مزاحمة للملاك الذي هو المصلحة أو المفسدة .

سؤال : هل يقع تزاحم بين ملاك اقتضائي وملاك لا اقتضائي ؟

الجواب :

لا يقع تزاحم بينهما .

إذن :

التزاحم الملاكي له شرطان :

الشرط الأول :

أن يكون الموضوع واحدا ، كالصلاة .

الشرط الثاني :

أن يكون بين حكمين لهما ملاكان اقتضائيان : بين وجوب وحرمة أو بين وجوب وإباحة اقتضائية أو بين حرمة وإباحة اقتضائية .

وباب تعارض الأدلة مبني على التزاحم الملاكي ، عندما نقول هناك تزاحم بين الروايات فالمراد هو التزاحم الملاكي الذي يعبَّر عنه بـ (التعارض) .

النوع الثاني : التزاحم الامتثالي للميرزا النائيني :

الركن الأول للتزاحم الامتثالي أنه يقع في موضوعين لا في موضوع واحد ، كالصلاة وإزالة النجاسة في المسجد ، فعندنا وجوب الصلاة ووجوب الإزالة ، وهنا لا يوجد كسر وانكسار ، وهذا هو الفرق الأول بين التزاحم الامتثالي والتزاحم الملاكي ، والركن الثاني أن التزاحم الامتثالي يقع بين حكمين إلزاميين لا بين حكمين اقتضائيين ، فيقع بين وجوبين ، أو بين حرمتين ، أو بين وجوب وحرمة ، ولا يقع التزاحم الامتثالي بين وجوب وإباحة حتى لو كانت إباحة اقتضائية لأن الإباحة يمكن تركها فلا تزاحم الواجب ، وما يزاحم الواجب هو إلزام آخر ، ولا يقع التزاحم الامتثالي بين إلزام وغير إلزام حتى لو كانت إباحة اقتضائية ، وهذا هو الفرق الثاني بين التزاحم الامتثالي والتزاحم الملاكي .

والتزاحم الامتثالي يحصل في مثل قول المولى أنقذ هذا الغريق وصَلِّ ، وقدرة المكلف واحدة فلا يستطيع أن يصلي وينقذ في وقت واحد ، فيحصل تزاحم في فعل العبد لا في فعل المولى ، وهذا هو الفرق الثالث بين التزاحم الامتثالي والتزاحم الملاكي ، فالامتثال يكون من العبد ، والملاك يكون للمولى ، فيوجد ثبوت الحكم وإثباته ، والثبوت يتكون من الملاك والإرادة والاعتبار ، والإثبات هو إعلان الحكم بجملة خبرية أو إنشائية ، ثم يصل إلى العبد ، ثم يتنجز، ثم امتثال العبد ، والثبوت والإثبات خاصان بالمولى ، وبعد ذلك يوجد امتثال من العبد .

وقلنا سابقا إن باب تعارض الأدلة مبني على التزاحم الملاكي ، وأما باب الترتب والتزاحم فمبني على التزاحم الامتثالي ، فالتعارض يكون في عالم الملاك عند المولى ، والتزاحم يكون في

عالم الامتثال عند العبد ، وقبل المحقق النائيني لم يكن هناك فصل بين البابين بل كان يوجد خلط بينهما ، وكان هذا فتحا جديدا في علم الأصول وترتبت عليه أبحاث جديدة وقيمة في عملية الاستنباط .

النوع الثالث : التزاحم الحفظي للسيد الشهيد :

التزاحم الملاكي كان في موضوع واحد ، وأما التزاحم الحفظي فيكون في موضوعين ، وهذا فرق بين التزاحم الحفظي والتزاحم الملاكي ، وفي التزاحم الامتثالي تضيق قدرة العبد عن امتثال التكليفين معا ، وفي التزاحم الحفظي لو علم بالامتثالين لا تضيق قدرة العبد عن امتثالهما معا ، وهذا هو الفرق بين التزاحم الحفظي والتزاحم الامتثالي ، فيكون التزاحم الحفظي نوعا ثالثا من التزاحم .

مثال :

إذا كان أمامي عشرة أواني من الماء ، أعلم أن ٥ منها نجسة ، و٥ منها طاهرة ، والخمسة النجسة على اليمين ، والخمسة الطاهرة على اليسار ، توجد عند العبد قدرة على امتثالهما معا، فيجتنب الأواني النجسة ويشرب من الأواني الطاهرة ، فحكم الاجتناب يكون في موضوع ، وحكم الشرب يكون في موضوع آخر ، فلا يوجد هنا تزاحم امتثالي ، فهذا نجس يجب اجتنابه، وهذا طاهر يجوز شربه ، فيمكن الجمع بين الامتثالين .

وفي التزاحم الامتثالي لا توجد قدرة عند العبد على امتثالهما معا ولا يمكن الجمع بين الامتثالين ، فالمولى يقول صل وأنقذ الغريق .

سؤال : إذا كان المكلف لا يعلم أي من الإناءات نجسة وأي منها طاهرة ولا يستطيع التمييز بينها ، فماذا يفعل ؟ وما هو موقفه العملي ؟ هل يتركها جميعا ؟ هل يجوز أن يشرب من أي واحد منها ؟

إذا قال الشارع اجتنبها جميعا فمعناه الاحتياط ، وإذا قال يجوز أن تشرب من أي واحد منها فمعناه البراءة ، فهل الشارع يقدِّم الحرمة أو الإباحة ؟

يرجع المولى إلى ملاكات الحرمة التي تقتضي أن يمتنع عنها ، وإلى ملاكات الإباحة الاقتضائية التي تقتضي أن يكون العبد مرخَّص ومطلق العنان ، فملاكات الحرمة تقول بلسان حالها للمولى حَرِّم الجميع حتى تحفظ ملاكاتي ولا يقع المكلف في المفسدة والحرام بشرب الماء

من الأواني الخمسة النجسة ، وملاكات الإباحة الاقتضائية تقول بلسان حالها احفظ ملاكاتي وقل كله مباح جتى يكون المكلف مطلق العنان .

ولا بد من الالتفات إلى أنه عندما يقول المولى بالاحتياط فإنه لا توجد ملاكات مستقلة للاحتياط ، وإنما هي نفس ملاكات الحرمة ، وعندما يقول المولى بالبراءة فإنه لا توجد ملاكات مستقلة للبراءة ، وإنما هي نفس ملاكات الإباحة الاقتضائية ، لذلك فالحكم الظاهري لا يضاد الحكم الواقعي لأنه نشأ من نفس متعلَّق الحكم الواقعي ، ولم ينشأ من متعلَّق جديد حتى نقول إن المباح صار حراما والحرام صار مباحا ، وإذا صار المباح حراما والحرام مباحا فإنه يلزم التصويب في الأحكام الواقعية .

إذن :

ملاكات الحكم الظاهري لم تنشأ من ملاكات مستقلة في متعلَّقاتها ، وإنما نشأت من نفس متعلَّقات الأحكام الواقعية .

لذلك سمينا الأحكام الظاهرية – من احتياط وبراءة – أحكاما طريقية لأنها طريق إلى تنجيز الملاكات الواقعية ، والطريقية هنا تختلف عن طريقية المحقق النائيني الذي يقول بالطريقية والكاشفية في حجية خبر الواحد ، ولا نخلط بين معاني المصطلحات .

ونرى أن الحكم الظاهري بالاحتياط أو الحكم الظاهري بالبراءة منشؤه التزاحم بين ملاكات الأحكام الواقعية ، وهذا الحكم الواقعي يقتضي حفظا له ، وذلك الحكم الواقعي يقتضي حفظا له ، لذلك يقع التزاحم بين ملاك الحكم الأول وملاك الحكم الثاني .

والتزاحم الحفظي له موضوعان ، فيفترق عن التزاحم الملاكي الذي له موضوع واحد ، والتزاحم الحفظي يكون في فعل المولى لا في فعل المكلف ، فالمولى يقدِّم ملاكات الحرمة أو ملاكات الإباحة ، فيختلف التزاحم الحفظي عن التزاحم الامتثالي الذي يكون في فعل المكلف.

والتزاحم الحفظي أخذ خصوصية من التزاحم الملاكي وأخذ خصوصية أخرى من التزاحم الامتثالي ، فأخذ تعدد الموضوع من التزاحم الامتثالي ، وأخذ الملاك من التزاحم الملاكي ، فصار تزاحما في الملاك مع تعدد الموضوع .

لذلك فالأحكام الظاهرية هي تزاحم بين ملاك الحكم الأول وملاك الحكم الثاني ، وكل من الحكمين يقتضي حفظا له ، وكل من الحكمين يقول : (احفظني) ، فيسمى بـ (التزاحم الحفظي) .

وجعل الشارع الأحكام الظاهرية بداعي تنجيز الأحكام الواقعية وحفظ ملاكات الأحكام الواقعية .

التطبيق على الكتاب :

خصائص الأصول العملية :

عرفنا فيما تقدم (في القسم الأول من الحلقة الثالثة) أن الأصول العملية نوع من الأحكام الظاهرية الطريقية (لأنها طريق إلى الأحكام الواقعية ، وليست لها ملاكات مستقلة في متعلَّقاتها بل ملاكاتها هي نفس ملاكات الأحكام الواقعية ، وبذلك ترتفع شبهة اجتماع الضدين وشبهة اجتماع المثلين ، وتم دفع الشبهات في بحث " الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي " ، فلا يوجد متعلَّقان حتى يقع التضاد بينهما ، فمتعلَّقهما متعلَّق واحد ، وهو متعلَّق الحكم الواقعي) .

سؤال : لماذا جعل المولى الأحكام الظاهرية ؟

الجواب :

الأحكام الظاهرية جُعِلَتْ بداعي تنجيز الأحكام الشرعية الواقعية أو التعذير عن الأحكام الشرعية الواقعية (، وَجُعِلَت الأحكام الظاهرية لأن المكلف ليس معصوما ولا أن المعصوم يقف إلى جنبه دائما حتى يبيّن له الأحكام الواقعية ، فإن لم يصل المكلف إلى الحكم الشرعي فإن الشارع يبيِّن له الموقف العملي) .

(عندما يقع التزاحم بين ملاكات الحرمة وملاكات الإباحة الاقتضائية ، المولى يقدِّم أحدهما ، فعلى أي أساس يقدِّم هذا على ذاك ؟

فتارة يقدِّم الحرمة فيحكم بالاحتياط ، وتارة أخرى يقدِّم الإباحة فيحكم بالبراءة ، هل المولى يقدِّم أحدهما جزافا أو ضمن ضوابط معينة ؟ وما هي تلك الضوابط ؟

الأحكام الظاهرية من الأصول العملية أو من الأمارات هي أحكام طريقية أي طريق إلى تنجيز الأحكام الواقعية ، وهي أحكام مجعولة بداعي تنجيز الأحكام الواقعية ، فلماذا يجعل

المولى بعض الأحكام الظاهرية من باب الأمارة وبعضها من باب الأصل العملي مع اتفاقها على أنها أحكام طريقية ؟ فلماذا بعضها أمارة ولوازمها حجة وبعضها أصل عملي ولوازمها ليس بحجة ؟

المولى يأتي إلى الشبهات الموجودة أمامه ويرى الملاكات عندما يريد أن يشرّع ، فيجعل خبر الثقة من الأمارات ، ويجعل البراءة من الأصول العملية .

مثال :

لنفرض أمام المولى عشر شبهات ، والشبهة تدور بين الإباحة الاقتضائية وبين الحرمة في الدماء أو الفروج أو الأموال ، فإذا قال للعبد أن يُجْرِي البراءة فيوجد احتمال أن يقع العبد في الحرمة ، وهذه الحرمة شديدة عند المولى ، فالمولى بين أن يقول له احتط واتركها كلها حفظا لحرمة الدماء أو الفروج أو الأموال ، قد يقال بأنه تضيع تسعة من المباحات ، فيقال إن المفسدة التي يقع فيها المكلف أشد من هذه المباحات .

هنا عندما قدَّم المولى الحرمة وقدَّم الاحتياط هل نظره إلى أن الحكم الظاهري كاشف أو أن نظره إلى حرمة الدماء ؟ فهل نظره إلى كاشفية الحكم الظاهري أو إلى نوع المحتمَل الموجود في الحكم الظاهري ؟

ولو كان يوجد إباحة اقتضائية ووجوب فمن الممكن أن المولى يقدِّم الإباحة على الوجوب لأن فوات الواجب ليس مهما بالنسبة إلى المولى .

هذه الإباحات التسعة في قبال الحرمة لا أثر لها ، ولكن الإباحات التسعة في قبال الواجب لها أثر .

إذن :

ما يتقدَّم ليس هو الكاشفية بل نوع المحتمَل ، فالمولى ينظر إلى المحتمَلات ولا ينظر إلى الكاشفية ، لا ينظر إلى قوة الكاشفية ولا ضعف الكاشفية ، فإذا تعارضت إباحة مع حرمة الدماء تقدَّم حرمة الدماء فيحكم بالاحتياط ، ونفس الإباحة لو تعارضت مع واجب من الممكن أن الشارع يقدِّم الإباحة فيحكم بالبراءة .

وتارة أخرى يقدِّم الشارع الحرمة ولا ينظر إلى نوعية الحرام ، وإنما نظره إلى الكاشف عن الحرام بأي درجة ، مثلا الكاشف بنسبة ٧٠ % مطابق للواقع ، ولا ينظر إلى أن الحرمة مرتبطة بأي شيء ، فيكون نظرة إلى قوة الكاشف والاحتمال لا إلى نوع المكشوف والمحتمَل .

النتيجة :

كلما جُعِلَ الحكم الظاهري وكان الملاك في جعله الكاشفية أي الاحتمال فهو أمارة ، وكلما جُعِلَ الحكم الظاهري وكان الملاك في جعله نوع الحكم المكشوف أي المحتمَل فهو أصل عملي.

إذن :

الفرق بين الأمارة والأصل العملي بناء على مسلك السيد الشهيد أن التقديم في مقام التزاحم الحفظي إن كان بلحاظ الاحتمال والكاشفية فهو الأمارة ، وإن كان بلحاظ المحتمَل ونوع الحكم المنكشَف فهو الأصل العملي المحض غير التنزيلي ، وتوجد أصول عملية تنزيلية غير محضة لأنه أخذ فيه الاحتمال والمحتمَل أي أخذ فيه الكاشفية ونوع الحكم المكشوف كما في قاعدة الفراغ .

وعلى أساس الفرق بين الأمارة والأصل العملي يمكن لنا أن نعرف لماذا أن المثبتات واللوازم العقلية للأمارة حجة ، والمثبتات واللوازم العقلية للأصل العملي ليست حجة ، وذلك لأن الأمارة فيها كاشفية ، ودرجة الكشف بالنسبة للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي درجة واحدة ، فيكون المدلول الالتزامي حجة ، وأما مثبتات الأصل العملي ليست بحجة لعدم وجود الكاشفية في الأصل العملي ، فقد توجد خصوصية في المدلول المطابقي في نوع الحكم المنكشَف فيؤخذ بالمدلول المطابقي ، فيكون المدلول المطابقي حجة ، ولا توجد خصوصية في المدلول الالتزامي حتى يؤخذ به ولا يقدّم على الإباحة في مقام التزاحم الحفظي ، فلا يكون المدلول الالتزامي حجة ، فتكون الأمارة حجة في مثبتاتها ومدلولاتها الالتزامية ، والأصول العملية ليست حجة في مثبتاتها ومدلولاتها الالتزامية .)

الفرق بين الأحكام الظاهرية للأصول العملية وللأمارات :

الأحكام الظاهرية في باب الأصول العملية تتميَّز عن الأحكام الظاهرية في باب الأمارات ، وقد مُيِّز بينهما بعدة وجوه ، ونبدأ بالوجه الرابع حتى يتبيّن لنا رأي السيد الشهيد :

الوجه الرابع :

ما حققناه في القسم الأول من الحلقة الثالثة من أن الأصل العملي حكم ظاهري لوحظت فيه أهمية المحتمَل (أي نوع الحكم المنكشَف وأنه حرمة أو وجوب) عند التزاحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ التشريعي عند الاختلاط والاشتباه عند المكلف (، فتتقدم الحرمة على الإباحة الاقتضائية ، ولا يتقدم الوجوب على الإباحة الاقتضائية) ، بينما لوحظت في أدلة

حجية الأمارة الأهمية الناشئة من قوة الاحتمال محضا (أي درجة الانكشاف فقط)، وقد عرفنا سابقا أن هذه النكتة (في الفرق بين الأمارة والأصل العملي) تفي بتفسير ما تتميَّز به الأمارة على الأصل العملي من حجية مثبتاته (ومدلولاتها الالتزامية وعدم حجية مثبتات الأصل العملي ، فنفس الدليل الذي دل على حجية الأمارة يكفينا لإثبات المدلول الالتزامي للأمارة ، خلافا للسيد الخوئي رضوان الله عليه الذي قال إن نفس دليل حجة الأمارة غير كافٍ لإثبات حجية المدلول الالتزامي للأمارة ونحتاج إلى عناية في دليل الأمارة ، وأما نفس دليل الأصل العملي فلا يدل على حجة مدلولاته الالتزامية إلا إذا وجدت قرينة خارجية تدل على حجية المدلول الالتزامي للأصل العملي ، هذا هو حقيقة الحكم الظاهري أولا ، وبيان الفرق بين الأمارة والأصل العملي ثانيا بالنحو الذي يستطيع أن يفسر لنا لماذا امتازت الأمارة عن الأصل العملي في حجية مثبتاتها دون حجية مثبتات الأصل العملي ، وتفسير ذلك لا يتم إلا على مبنى السيد الشهيد قدس سره).

الوجوه الثلاثة الأخرى :

وهناك وجوه أخرى لبيان الفرق بين الأمارة والأصل العملي ، ونأتي إلى الوجوه الثلاثة الأخرى :

التوضيح :

الوجه الأول للمحقق الميرزا النائيني :

الفرق بين الأمارة والأصل العملي ينشأ من اختلافهما في سنخ المجعول ، لنرجع إلى الحلقة الثانية تحت عنوان (مبادئ الحكم التكليفي) ، مبادئ الحكم التكليفي له مرحلتان : مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات ، وعناصر مرحلة الثبوت هي : الملاك من المصلحة أو المفسدة ، والإرادة من المحبوبية أو المبغوضية ، الاعتبار والجعل ، والآية والرواية هما من مرحلة الإثبات ، والآية والرواية كاشفة عن الاعتبار ، فالمحقق النائيني ميز بين الأمارة والأصل في العنصر الثالث من مقام الثبوت أي في الاعتبار والجعل والحكم لا في مقام الإثبات والدلالة ، وفي الحلقة الأولى عندما يأتي السيد الشهيد إلى تعريف الحكم الشرعي يقول : عُرِّفَ الحكم الشرعي بأنه الخطاب المرتبط بأفعال المكلَّفين ، والسيد الشهيد لا يقبل أن الحكم الشرعي هو الخطاب ، فالحكم الشرعي ليس هو الخطاب ، وإنما الحكم الشرعي هو الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب .

فعلى مبني المحقق النائيني الفرق بين الأمارة والأصل العملي ينشأ من عنصر الجعل والاعتبار والحكم ، إذا قال المولى جعلت هذا طريقا وكشفا ناقصا وتَمَّمَ كشفه وقال اعتبره كشفا تاما فهو أمارة ، وإذا قال اجْرِ عملا بناء عليه بدون أن تكون له الكاشفية فهو أصل عملي ، فندور مدار الاعتبار والجعل ، إن كان الجعل بلسان الكاشفية وتتميم الكشف فهو أمارة ، وإن كان بلسان الجري العملي بلا كاشفية فهو أصل عملي .

رد السيد الشهيد على الوجه الأول :

هذا الفرق بين الأمارة والأصل العملي في الجعل لا بد أنه نشأ من فرق في الملاك ، والمحقق النائيني لم يبيّن الفرق بينهما في الملاك لأن الجعل تابع للملاك والإرادة ، ولا يمكن أن يوجد فرق في الجعل ولا يوجد فرق في الملاك .

التطبيق على الكتاب :

الفرق بين الأمارة والأصل ينشأ من اختلافهما في سنخ الحكم المجعول(أي العنصر الثالث الذي هو الجعل والاعتبار في مقام الثبوت) في دليل حجية الامارة ودليل الأصل ، فالمجعول في الأمارة الطريقية (وتتميم الكاشفية) ، وفي الأصل العملي الوظيفة العملية أو التنزيل منزلة اليقين بلحاظ الجري العملي بدون تضمن لجعل الطريقية (والكاشفية) .

رد السيد الشهيد على الوجه الأول :

تقدم الكلام عن ذلك في أوائل القسم الأول من الحلقة الثالثة ، ومر بنا أن هذا ليس هو الفرق الحقيقي (، نعم هذا ناشئ عن الفرق الحقيقي ، والفرق الذي ذكره المحقق النائيني فرق في القشر ، والفرق في القشر ناشئ من الفرق في اللب والحقيقة ، والفرق الحقيقي بين الأمارة والأصل العملي يكمن في أن الأمارة لوحظ فيها أهمية الاحتمال ، والأصل العملي لوحظ فيه أهمية المحتمَل حين التزاحم الحفظي بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ التشريعي عند الاختلاط والاشتباه عند المكلف) .

التوضيح :

في أي تمييز بين الأمارة والأصل العملي لا بد أن هذا التمييز بينهما يستطيع أن يفسر لماذا أن لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليست حجة ، ولا نريد التفسير أن يكون بأي نحو

اتفق ، بل بالنحو الذي يجيب عن السؤال السابق ، والتفسير الذي لا يجيب عن السؤال السابق لا يكون تفسيرا صحيحا .

وتفسير السيد الشهيد استطاع أن يجيب عن السؤال السابق ، ففي الأمارة يلحظ الاحتمال والكاشفية ، والكاشفية نسبتها إلى المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي بدرجة واحدة، فتكون لوازم الأمارة حجة ، وأما في الأصل العملي فيلحظ نوع المحتمَل والحكم المنكشَف ، فلا تكون لوازم الأصل العملي حجة .

وتفسير المحقق النائيني هو أن الأمارة جُعِلَ فيها الطريقية والكاشفية بخلاف الأصل العملي الذي لم يُجْعَلْ فيها الطريقية والكاشفية ، والمحقق النائيني يقول إن رأيه يستطيع أن يفسر لنا لماذا أن لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليست حجة ، فالعلم والقطع واليقين حجة في لوازمه ، وما نزّله الشارع منزلة العلم وقال اعتبره علما ، وما يُعْتَبَرُ علما تعبدا من قِبَلِ الشارع تكون لوازمه حجة أيضا ، وأما الأصل العملي فالشارع لم ينزّله منزلة العلم فلا تكون لوازمه حجة ، وإنما هو جري عملي إذا كان المكلف في شكّ وتحيّر .

إشكال للسيد الخوئي على رأي المحقق النائيني قدس سرهما :

لا يستطيع رأيه أن يفسر ذلك لأن العلم الوجداني اليقيني لوازمه حجة ، ومن الممكن أن الشارع اعتبر الأمارة علما في مدلوله المطابقي فقط دون المدلول الالتزامي إلا أن توجد قرينة من الخارج أن الشارع نزّله منزلة العلم في المدلول الالتزامي أيضا ، ومع عدم وجود القرينة الخارجية لا يمكن أن يقال بأنه حجة في المدلول الالتزامي أيضا ، فدليل الحجية في الأمارات لا يثبت حجية المدلولات الالتزامية إلا مع وجود قرينة من الخارج .

القياس التالي :

الصغرى : الأمارة علم

الكبرى : وكل علم لوازمه حجة

النتيجة : الأمارة لوازمها حجة

وتوجد مغالطات في هذا القياس ، لا بد أن نقول في الصغرى : (الأمارة علم تعبدي) ، والمغالطة الأخرى هي أن الحد الأوسط لم يتكرّر لأن الكبرى لا تقول : (وكل علم تعبدي لوازمه حجة) ، والعلم الذي لوازمه حجة هو العلم الحقيقي لا العلم التعبدي ، فلا بد أن

نقول في الكبرى : (وكل علم حقيقي لوازمه حجة) ، ومثل هذا القياس الذي لم يتكرر فيه الحد الأوسط لا يكون منتجا .

فالتفسير الذي يذكره المحقق النائيني لا يبيّن لماذا أن لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليست حجة .

التطبيق على الكتاب :

وحاصل فذلكة الموقف (والنكتة الأساسية في المسألة) أنه لم يرد عنوانا (الأمارة) و (الأصل العملي) في دليل ليتكلم عن تمييز أحدهما عن الآخر بأي نحو اتفق (وأن نبحث عن مدلوله اللغوي والعرفي ، فنحن نبحث عن حكم ظاهري مدلوله الالتزامي حجة وعن حكم ظاهري آخر مدلوله الالتزامي ليس بحجة ، ونريد أن نعرف لماذا يوجد هذا الفرق بين هذين الحكمين الظاهريين) ، وإنما نعبر (نحن الأصوليين) بالأمارة عن تلك الحجة التي لها آثارها المعهودة بما فيها إثباتها للأحكام الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية لمؤدى الأمارة (ومدلولها المطابقي) ، ونعبر بالأصل العملي عن ذلك الحكم الظاهري الذي ليس له تلك الآثار ، وقد عرفنا سابقا (في القسم الأول من الحلقة الثالثة) أن مجرد كون الحكم المجعول (الذي جُعِلَ لا بمعنى فعلية الحكم) في دليل الحجية الطريقية (والكاشفية) لا يفي بإثبات تلك الآثار للأمارة .

التوضيح :

الوجه الثاني :

ونريد أن نرى هنا أيضا هل أن الوجه الثاني يفسر لنا لماذا أن لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليست حجة .

الوجه الأول فرّق بين الأمارة والأصل العملي في العنصر الثالث من مقام الثبوت ، والعنصر الثالث هو الجعل والاعتبار والحكم ، والسيد الشهيد عالج المشكلة في العنصر الأول من عناصر مقام الثبوت ، والعنصر الأول هو الملاك ، والملاك يقع قبل الاعتبار ، والوجه الثاني أيضا يحاول أن يحل المشكلة في عنصر الجعل والاعتبار .

وبشكل عام علماء الأصول لم يتجاوزوا مرحلة الجعل والاعتبار ، فبعض فسر الفرق بين الأمارة والأصل العملي في مقام الجعل والاعتبار ، وبعض فرق بينهما في مرحلة الدلالة والإثبات .

يقول في الوجه الثاني إن الأمارة هي الحكم الظاهري الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك في مقام جعله ، والأصل العملي هو الحكم الظاهري الذي أُخِذَ في موضوعه الشك في مقام جعله، فقولهم في مقام الجعل والاعتبار ، وليس في مقام الإثبات والدلالة أي ليس في الآية الكريمة والرواية الشريفة .

رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :

هذا التفسير على فرض قبوله يرد عليه إشكالان :

الإشكال الأول :

سلمنا أن الأمارة لم يؤخذ في موضوعها الشك في مقام الجعل وأن الأصل العملي أخذ في موضوعها الشك في مقام الجعل ، ولكن هذا لا يفسر لماذا أن لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليست حجة .

الإشكال الثاني :

إذا لم يؤخذ الشك في موضوع الأمارة فهي حجة مطلقا لا على الشاك فقط ، فتكون الأمارة حجة على الشاك وعلى العالم ، فلا يعقل أنه إذا كان عالما بنجاسة الإناء وقام خبر ثقة على طهارته فإنه يأخذ بخبر الثقة بطهارة الإناء ويرفع يده عن علمه بنجاسة الإناء ، ونتيجة الوجه الثاني أن الأمارة حجة مطلقا على الشاك والعالم بالخلاف مع أن الأمارة مشرَّعة لحالة عدم العلم فقط .

التخلص من الإشكال الثاني :

ومن هنا حاول البعض التخلص من الإشكال الثاني فقالوا : صحيح أن الأمارة لم يؤخذ في موضوعها الشك ، ولكن الأمارة تطبق في موارد الشك ، وأما الأصل العملي فأخذ في موضوعه الشك .

رد السيد الشهيد على هذا التخلص :

لا نتعقل الفرق بين المورد والموضوع ، فنسأل هل الأمارة أخذ في موضوعها الشك أو لم يؤخذ ؟

إذا قلتم أخذ الشك في موضوع الأمارة فلا يوجد فرق بين الأمارة والأصل العملي ، وإذا قلتم لم يؤخذ الشك في موضوع الأمارة فيرجع الإشكال السابق وهو حجية الأمارة على العالم بالخلاف ، وهو محال .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

الفرق بين الأمارة والأصل العملي ينشأ من أخذ الشك موضوعا للأصل العملي وعدم أخذ الشك في موضوع الحجية المجعولة للأمارة (، والبحث في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات والدلالة) .

رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :

الإشكال الأول :

هذا الفرق لا يفي بالمقصود (، والمقصود أن يفسر لماذا أن لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليست حجة) .

الإشكال الثاني :

هذا الفرق غير معقول في نفسه لأن الحجية حكم ظاهري (، والحكم الظاهري هو الذي أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي) ، فإن لم يكن الشك مأخوذا في موضوع الأمارة عند جعل الحجية للأمارة لزم إطلاق حجية الأمارة لحالة العلم بالخلاف (، ومع العلم بالحكم الواقعي فإن الحكم الظاهري لا يوجد) ، وجعل الأمارة حجة على العالم غير معقول (لأنه إذا كان حجة على العالم بالخلاف فلازمه وجود الحكم الظاهري مع العلم بالحكم الواقعي ، وهو غير معقول لأنه إذا وجد العلم بالحكم الواقعي انتفى الحكم الظاهري ، فإذا كان يعلم بنجاسة الإناء فلا يمكن أن يأخذ بخبر الثقة الذي يقول بطهارة الإناء ، ولا يعقل تقديم الظن على العلم) .

تخلص البعض من الإشكال الثاني :

الشك مأخوذ في حجية الأمارة موردا لا موضوعا (، والشك مأخوذ في حجية الأصل العملي موضوعا) .

رد السيد الشهيد على هذا التخلص :

لا نتعقل بحسب عالم الجعل ومقام الثبوت نحوين من الأخذ (أي أخذ الشك موردا في الأمارة ، وأخذ الشك موضوعا في الأصل العملي) .

التوضيح :

الوجه الثالث :

القائل بالوجه الثالث بعد أن رأى بأن الوجهين الأول والثاني اللذين حاولا حل المشكلة في عالم الجعل ومقام الثبوت لم يوفقا انتقل إلى عالم الإثبات والدلالة ، فقال إن الأمارة هي ما لم يؤخذ في موضوعه الشك ، والأصل العملي هو ما أخذ في موضوعه الشك ، ولكن في مقام الإثبات والدلالة ، فالأمارة هي كل حكم ظاهري لم يؤخذ في لسان دليلها الشك وعدم العلم ، والأصل العملي هو كل حكم ظاهري أخذ في لسان دليله الشك وعدم العلم ، مثلا في الرواية: "كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس " ، فتحكم بالطهارة في حالة الشك وعدم العلم ، فتكون الطهارة أصلا عمليا .

رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :

الرد الأول :

هذا الفرق لا يفي بالمقصود (، والمقصود أن يفسر لماذا أن لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليست حجة) .

الرد الثاني :

أخذ الشك وعدم أخذ الشك في لسان الدليل ليس هو المدار بل هو أمر اتفاقي ، فقد نجد أمارة ولكن الشك فيها مأخوذ في لسان دليلها ، وقد نجد أصلا عمليا ولكن لم يؤخذ الشك في لسان دليله ، والشارع لم يتعهد أنه كلما أراد الأمارة فإنه لا يأتي بالشك في لسان الدليل ، وأنه كلما أراد الأصل العملي فإنه يأتي بالشك في لسان الدليل .

مثال :

السيد الشهيد يذكر مثالا للأمارة مع أن الشك أخذ في لسان دليلها ، بعض الأصوليين يرون أن حجية خبر الواحد تثبت بآية الذكر : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) ، لا تعلمون معناه الشك ، أي فاسألوا أهل الذكر إن كنتم تشكون ، أي خذ بخبر الواحد في حالة

الشك ، فيكون الشك مأخوذا في الدليل ، وعلى هذا يكون خبر الثقة أصلا عمليا لا أمارة ، ولا أحد يقول بأن خبر الثقة أصل عملي .

سؤال : إذا أخذ الشك في لسان دليل ولم يؤخذ في لسان دليل آخر فهل توجد ثمرة عملية في ذلك ؟

الجواب :

توجد ثمرة عملية ، وهي أن الدليل الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك يقدَّم في حال التعارض على الدليل الذي أخذ في موضوعه الشك .

مثال :

يقول الشارع احكم بطهارة هذا الشيء إذا شككت أنه طاهر أو نجس ، فيحكم بالطهارة في حالة الشك وعدم العلم بالنجاسة ، ومع العلم بالنجاسة لا يأخذ بأصالة الطهارة ، وقال الشارع خبر الثقة اعتبره علما ، وأخبره الثقة بنجاسته ، فيوجد عنده علم تعبدي بالنجاسة ، فهنا لا تجري أصالة الطهارة لأنه لا يوجد عنده شك تعبدا ، وهذه هي الحكومة التي مرت علينا في الحلقة الثانية ، فالحكومة هي رفع الموضوع رفعا تعبديا ، والورود هو رفع الموضوع رفعا حقيقيا تكوينيا .

إذن :

الدليل الذي لم يؤخذ في موضوعه الشك يتقدم على الدليل الذي أخذ في موضوعه الشك ، نعم هذا مطلب ، ولكن لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليس حجة مطلب آخر ، ونحن بحثنا في المطلب الآخر .

والقائل خلط بين مقام الإثبات ومقام الثبوت ، فهذه الثمرة مرتبطة بمقام الإثبات والدلالة ، ونحن بحثنا في مقام الثبوت وأنه لماذا لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليست حجة .

خلاصة الوجه الثالث ورده :

يرى هذا الوجه أن الأصل العملي هو الذي أخذ في لسان دليله الشك ، والأمارة هي التي لم يؤخذ في لسان دليلها الشك ، وكان الرد الأول هو أن الوجه الثالث لا يفي بالمقصود ، والرد الثاني هو أنه اتفاقي ، نعم هذا الوجه له ثمرة أخرى لا الثمرة التي هي محل الكلام ، والثمرة الأخرى هي أنه في حال التعارض يقدَّم الدليل الذي لم يؤخذ فيه الشك على الدليل الذي أخذ

فيه الشك ، والثمرة التي نحن نريدها هي أن نعرف أنه لماذا لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليس بحجة .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثالث :

الفرق بين الأمارة والأصل العملي ينشأ من ناحية أخذ الشك في لسان دليل الأصل وعدم أخذ الشك في لسان دليل حجية الأمارة بعد الفراغ عن كون الشك مأخوذا في موضوع الأمارة والأصل العملي معا في مقام الثبوت (، الوجه الثالث يسلِّم أنه في عالم الجعل في مقام الثبوت الأمارة والأصل العملي كلاهما حكم ظاهري أخذ في موضوعهما الشك ، ويرد إشكال هنا أن الدليل يكشف عن الجعل ، فإذا كان الجعل قد أخذ في موضوعه الشك فلا بد أن يؤخذ الشك في موضوع الدليل أيضا لأنه يوجد تطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت كما ورد في الحلقة الثانية والثالثة ، فكيف يمكن التمييز إذن بين الأمارة والأصل العملي ؟ وكيف يفسَّر أن الأمارة لم يؤخذ في موضوعها الشك ؟

والسيد الشهيد لم يتعرّض له هنا ، ويمكن بيانه بأن الأمارة والأصل العملي كليهما أخذ فيه الشك ، ولكن الأصل العملي أخذ غفي موضوعه الشك بنحو القرينة المتصلة أي في نفس الكلام وفي لسان الدليل ، وأما الأمارة فأخذ في موضوعها الشك ثبوتا ، ولكن في مقام الإثبات أخذ في موضوعها الشك بنحو القرينة المنفصلة التي يحكم بها العقل لأنها حكم ظاهري ولم يؤخذ الشك في لسان الدليل ، ولا يعقل أن تكون الأمارة حكم ظاهري ولا يؤخذ في موضوعها الشك ، وبذلك يتطابق مقام الثبوت ومقام الإثبات) .

رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :

الرد الأول :

هذا الفرق بين الأمارة والأصل لا يفي بالمقصود (، والمقصود أن يفسر لماذا أن لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليست حجة) .

نعم قد يثمر هذا الفرق في تقديم دليل الأمارة على دليل الأصل العملي بالحكومة (، ولكن هذه الثمرة ليست محل الكلام) .

الرد الثاني :

هذا الفرق اتفاقي ، فقد يتفق أخذ عدم العلم في موضوع دليل حجية الأمارة كما لو بني على ثبوت حجية خبر الواحد بقوله تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) ، فهل يقال بأن خبر الواحد يكون أصلا عمليا ولا يكون أمارة حينئذ ؟!

النتيجة :

هذه هي الوجوه الثلاثة ، وقد تبيّن بطلانها جميعا ، والوجه الرابع للسيد الشهيد هو الصحيح ، وهو الوجه الوجيد الذي يمكن أن يفسر لماذا أن لوازم الأمارة حجة ولوازم الأصل العملي ليست حجة .

متن الكتاب :

الأصول العملية الشرعية والعقلية :

وتنقسم الأصول العملية إلى شرعية وعقلية .

فالشرعية : هي ما كنا نقصده آنفا ، ومردها إلى احكام ظاهرية شرعية نشأت من ملاحظة أهمية المحتمل .

والعقلية : وظائف عملية عقلية ، ومردها في الحقيقة إلى حق الطاعة اثباتا ونفيا ، فحكم العقل مثلا بأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني مرجعه إلى أن حق الطاعة للمولى الذي يستقل به العقل إنما هو حق الطاعة القطعية ، فلا تفي الطاعة الاحتمالية بحق المولى، وحكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان – على مسلك المشهور – مرجعه إلى تحديد دائرة حق الطاعة في التكاليف المعلومة خاصة ، بينما يرجع حكم العقل بمنجزية التكاليف المحتملة عندنا إلى توسعة دائرة حق الطاعة وهكذا .

وللقسمين مميزات يمكن ذكر جملة منها فيما يلي :

أولا : أن الأصول العملية الشرعية احكام شرعية ، والأصول العملية العقلية ترجع إلى مدركات العقل العملي فيما يرتبط بحق الطاعة .

ثانيا : أنه ليس من الضروري أن يوجد أصل عملي شرعي في كل مورد ، وانما هو تابع لدليله ، فقد يوكل الشارع أمر تحديد الوظيفة العملية للشاك إلى عقله العملي ، وهذا

خلافا للأصل العملي العقلي فإنه لا بد من افتراضه بوجه في كل واقعة من وقائع الشك في حد نفسها .

ثالثا : أن الأصول العملية العقلية قد ترد إلى أصلين لأن العقل إن أدرك شمول حق الطاعة للواقعة المشكوكة حكم بأصالة الاشتغال ، وان أدرك عدم الشمول حكم بالبراءة .

ولكن قد يفرض أصل عملي عقلي ثالث ، وهو أصالة التخيير في موارد دوران الامر بين المحذورين .

وقد يعترض على افتراض هذا الأصل بأن التخيير ان أريد به دخول التكليف في العهدة واشتغال الذمة ولكن على وجه التخيير فهو غير معقول لأن الجامع بين الفعل والترك في موارد الدوران بين المحذورين ضروري الوقوع ، وان أريد به أنه لا يلزم المكلف عقلا بفعل ولا ترك ولا يدخل شيء في عهدته فهذا عين البراءة ، وسيأتي تفصيل الكلام حول ذلك في بحث دوران الأمر بين المحذورين إن شاء الله تعالى .

وأما الأصول العملية الشرعية فلا حصر عقلي لها في البراءة أو الاشتغال ، بل هي تابعة لطريقة جعلها ، فقد تكون استصحابا مثلا .

رابعا : أن الأصول العملية العقلية لا يعقل التعارض بينها لا ثبوتا كما هو واضح ولا اثباتا لأن مقام اثباتها هو عين إدراك العقل لها ، ولا تناقض بين ادراكين عقليين .

وأما الأصول العملية الشرعية فيعقل التعارض بينها اثباتا بحسب لسان أدلتها ، ولا بد من علاج ذلك وفقا لقواعد باب التعارض بين الأدلة .

خامسا : أنه لا يعقل التصادم بين الأصول العملية الشرعية والأصول العملية العقلية ، فإذا كانا مختلفين في التنجيز والتعذير فإن كان الأصل العملي العقلي معلقا على عدم ورود أصل عملي شرعي على الخلاف كان هذا واردا ، وإلا امتنع ثبوت الأصل العملي الشرعي في مورده .

التوضيح :

الأصول العملية الشرعية والعقلية :

تعيين الوظيفة ليس من قِبَلِ الشرع فقط ، بل العقل أيضا يدرك في بعض الموارد تعيين الوظيفة ، والعقل في بعض الموارد يقول لو أقدمت لا تستحق عقوبة ، وفي موارد أخرى يقول

العقل لو أقدمت تستحق عقوبة ، فكما يعيِّن الشرع الأصل العملي والوظيفة العملية كذلك يعيِّن العقل الأصل العملي والوظيفة العملية أيضا ، إن كل شيء ملك لله عز وجل ، فنسأل العقل قبل أن نأتي إلى الشرع : هل يجوز للمكلف أن يتصرف بلا إذن صريح من الله تعالى أو لا يجوز ؟

بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان لا يوجد بيان على عدم الجواز ، فالأصل العقلي هو الجواز أي البراءة العقلية .

نسأل :

عندما يعيِّن العقل الوظيفة العملية هل يلاحظ الملاك ويعينها كما يفعل الشرع أو بملاك آخر يعيِّن الوظيفة العملية ؟

الجواب :

في الأصول العملية الشرعية يعين الشارع الوظيفة العملية على أساس تشخيص الملاكات الأهم والمهم في المحتمَلات فيقول احتياط أو براءة أو استصحاب أو أي أصل عملي آخر ، فالأصول العملية الشرعية مرجعها إلى حفظ الملاكات الشرعية المولوية .

أما العقل فعندما يقول افعل أو لا تفعل هل يدرك الملاكات وعلى أساس الملاكات يقول افعل أو لا تفعل ؟

ملاك الشرع في افعل ولا تفعل هي الملاكات المحتمَلة ، وأما العقل في افعل ولا تفعل في الأصول العملية فإنه لا يدرك تلك الملاكات ، فعلي أي أساس يقول افعل ولا تفعل ؟

يوجد ملاك آخر عند العقل عندما يقول افعل ولا تفعل ، والملاك هو حق الطاعة للمولى عز وجل ، فإن أدرك حقا للمولى عليه في هذا المورد يقول توقف ولا تفعل ، وإن لم يدرك حقا للمولى في مورد آخر يقول افعل .

إذن :

ملاك الأصول العملية الشرعية هو التزاحم الحفظي في المحتمَلات ، وأما في الأصول العملية العقلية فليس ملاكاتها تشخيص تلك الملاكات الواقعية ، بل ملاكها هو حق الطاعة للمولى ، فالإنسان يدرك أن لخالقه عليه حقًّا ، فمن مدرَكات العقل العملي أنه إذا أدرك أنه مخلوق وأن الخالق أنعم عليه بنعم لا تعد ولا تحصى فيقول أنا وما أملك في خدمة خالقي فلا أعصيه بل أكون عبدا له ، والعقل يقول لا بد أن يكون الإنسان بمنزلة جارحة من جوارح المولى عز وجل

وآلة بيد المولى سبحانه ، ولكن جوارح المولى تكوينية ، والله يريد أن يحرك الإنسان تشريعا ، وهذا هو الفرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية ، الإنسان يريد أن يرفع يده ، هذه الإرادة تكوينية ، وإذا خاطب شخصا آخر وقال له : ارفع يدك ، هذه الإرادة تشريعية ، فيجعل واسطة بين إرادته وبين المراد ، والعقل يقول لصاحبه أنت لا بد أن تكون بمنزلة المراد التكويني للمولى وكن عبدا له ، والعبودية تعني أن العبد لا يُعْمِلُ إرادتَه بل كل ما يقول له المولى يقول نعم ، فاجعل إرادتك في طول إرادة المولى ، في الحديث القدسي : " عبدي تريد وأريد ، ولا يكون إلا ما أريد " ، فمرجع حق الطاعة إلى أن يكون الإنسان جارحة من جوارح المولى ، ولكن تشريعا لا تكوينا ، والإنسان إذا أدرك حقيقة المولوية وحقيقة العبودية فلا يحتاج إلى الجنة والنار حتى يعبد الله تعالى ، ففي الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام : " العبودية جوهرة كنهها الربوبية " ، فمرجع العبودية إلى الربوبية ، لأنه رب فأنت عبد ، لذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام : " عبدتك لا طمعا في جنتك ولا خوفا من نارك ، وإنما عبدتك لأنك أهل للعبادة " ، فإذا عرف الإنسان معنى الربوبية فحتما سوف يعبد الله عز وجل انطلاقا من حق الطاعة لله تعالى ، إذا أدرك الربوبية بالعقل النظري فالعقل العملي يحكم بحق الطاعة للمولى، فمنشأ الأصول العملية العقلية وملاكها يكمن في حق الطاعة ، فالعقل إن أدرك حق الطاعة في دائرة واسعة فيقول بالاشتغال والاحتياط العقلي ، وإن أدرك حق الطاعة في دائرة ضيقة أي دائرة المقطوعات فيقول بالبراءة العقلية وقبح العقاب بلا بيان ، ففي كل واقعة من الوقائع يدرك العقل إما أنه داخل في دائرة حق الطاعة أو خارج عنها ، والنتيجة أن فيها قبح العقاب بلا بيان أو فيه الاشتغال العقلي ، ولا توجد واقعة لا يوجد فيها أصل عملي عقلي لأن الحصر حصر عقلي يدور بين النفي والإثبات .

التطبيق على الكتاب :

الأصول العملية الشرعية والعقلية :

تنقسم الأصول العملية إلى شرعية وعقلية :

القسم الأول : الأصول العملية الشرعية :

هي ما كنا نقصده آنفا (عندما ميّزنا بين الأمارة والأصل العملي) ، ومردّ الأصول العملية الشرعية ومنشأها وملاكها إلى أحكام ظاهرية شرعية نشأت من ملاحظة أهمية المحتمَل (، وتارة

يكون المحتمَل تمام الملاك ، وهي الأصول العملية غير التنزيلية ، وتارة أخرى يكون المحتمَل جزء الملاك ، وجزء الملاك الآخر هو الاحتمال ، وهي الأصول العملية التنزيلية) .

القسم الثاني : الأصول العملية العقلية :

هي وظائف عملية عقلية (من باب الوظيفة العملية ، ولم يقل السيد الشهيد أحكاما ظاهرية) ، ومردّ الأصول العملية العقلية في الحقيقة ومنشأها وملاكها إلى حق الطاعة إثباتا ونفيا (، وحق الطاعة معناه أن يكون المكلف جارحة من جوارح المولى ، وإثباتا أي يكون للمولى حق الطاعة في هذه الواقعة ، وله حق الطاعة معناه أن المكلف إذا خالف فإنه يستحق العقوبة ، ونفيا أي لا يكون للمولى حق الطاعة في هذه الواقعة الأخرى ، وليس له حق الطاعة معناه أن العبد إذا عمل فإنه لا يستحق العقوبة) .

مثال ١ :

حكم العقل بأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني مرجعه إلى أن حق الطاعة للمولى الذي يستقل به العقل إنما هو حق الطاعة القطعية ، فلا تفي الطاعة الاحتمالية بحق المولى (، وحق الطاعة من مدركات العقل العملي ، ومن المستقلات العقلية ، فالعقل يدرك حق الطاعة لأن الله خالق منعم رازق حتى لو لم يوجد شرع ، والمستقلات العقلية هي التي لا تحتاج إلى مقدمة شرعية ، وإذا اشتغلت ذمة المكلف بالصلاة يقتضي أن يفرغ ذمته من الصلاة يقينا ، فحق الطاعة للمولى أنه إذا انشغلت الذمة بتكليف يقينا فلا بد أن يخرج من عهدة ذلك التكليف يقينا ولا يكفي احتمال الخروج ، وإن لم يخرج يقينا فهو لم يؤدِّ حق الطاعة .)

مثال ٢ :

حكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان (أي بلا قطع) – على مسلك المشهور – مرجعه إلى تحديد دائرة حق الطاعة في التكاليف المعلومة خاصة (، فالمشهور يقول بأن العقل يقول إن حق الطاعة للمولى يكون في التكاليف المقطوع بها فقط ولا يكون في التكاليف المظنونة والمحتمَلة) .

وعند السيد الشهيد يرجع حكم العقل بمنجزية التكاليف المحتمَلة إلى توسعة دائرة حق الطاعة (، فحق الطاعة يشمل التكاليف المقطوع بها والمظنونة والمحتملة ،) وهكذا (كل الوظائف التي يقررها العقل مرجعها إلى تحديد دائرة حق الطاعة سعة وضيقا إثباتا ونفيا) .

التوضيح :

مميزات الأصول العملية الشرعية والعقلية :

توجد فروق بين الأصل العملي العقلي والأصل العملي الشرعي :

الفرق الأول :

الأصل العملي الشرعي مرجعه إلى الملاكات التي يشخصها المولى بلحاظ المحتمَل .

والأصل العملي العقلي مرجعه إلى ملاك حق الطاعة .

الفرق الثاني :

لا توجد واقعة إلا وفيها أصل عملي عقلي ، ولكن يمكن أن توجد واقعة ولا يوجد فيها أصل عملي شرعي ، فقد يبيّن الشارع الأصل العملي في تلك الواقعة أو قد لا يبيّن ، ويتركها للأصل العملي العقلي .

الفرق الثالث :

الأصول العملية العقلية قد يقال إنها اثنان أو ثلاثة ، وسيأتي بحثها في " دوران الأمر بين المحذورين " ، والأصول العملية الشرعية أكثر من اثنين : براءة واشتغال واستصحاب .

إذن :

هذه هي الفروق الأساسية بين الأصول العملية الشرعية كالبراءة الشرعية على المسلكين وبين الأصول العملية العقلية كالبراءة العقلية على مسلك المشهور وكالاشتغال العقلي على مسلك السيد الشهيد .

التطبيق على الكتاب :

مميزات الأصول العملية الشرعية والعقلية :

للقسمين مميزات وفروق يمكن ذكر جملة منها فيما يلي :

الفرق الأول :

الأصول العملية الشرعية أحكام شرعية (، وملاكاتها ترجع إلى ملاحظة أهمية المحتمَل) ، والأصول العملية العقلية ترجع إلى مدركات العقل العملي فيما يرتبط بحق الطاعة (، ولا ترجع إلى ملاكات تشريعية لحفظ أهمية المحتمَل) .

الفرق الثاني :

ليس من الضروري أن يوجد أصل عملي شرعي في كل مورد ، وانما هو تابع لدليل ذلك الأصل العملي (، فقد توجد واقعة ولا يوجد أصل عملي فيها) ، فقد يوكل الشارع أمر تحديد الوظيفة العملية للشاك إلى عقله العملي ، وهذا خلافا للأصل العملي العقلي فإنه لا بد من افتراض الأصل العملي العقلي بوجه (وبنحو من الأنحاء) في كل واقعة من وقائع الشك في حد نفسها (، والعقل العملي لا يوجد شك في أحكامه ، ومر سابقا في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن الأحكام العقلية نسبتها إلى الموضوعات نسبة المعلول إلى العلة ، فالحكم معلول ، والموضوع علة ، وإذا لم يتعيّن الموضوع عند العقل فلا يمكن للعقل أن يذكر حكمه ، فلا يوجد شك في الحكم العقلي لأنه بمجرد ما يتعين الموضوع فإن العقل يحكم ، فلا يوجد شك في أحكام العقل ، ولا يقع التعارض بين أحكام العقل لأنه لا يوجد شك ، وأما في الأحكام الشرعية فقد يقع تعارض لأن التعارض متفرع على الشك ، وعندما يشك ولا يعرف أن المشكوك داخل في هذا الحكم أو هذا الحكم ، وأما في الحكم العقلي إذا كان حق الطاعة في المقطوعات فبمجرد ما يوجد قطع فإن كل مورد فيه قطع يكون حق الطاعة موجودا ، وإذا كان حق الطاعة شاملا للمظنون والمحتمَل فإن كل مورد يوجد فيه ظن واحتمال فإن حق الطاعة يكون موجودا ، فلا يشك العقل في حكم نفسه لأن العقل يحدد الموضوع قبل إعطاء حكمه ، وكل موضوع له حكمه المعيَّن ولا يوجد شك في حكمه ، والعقل يحدد موضوع حكمه ولا يوجد عند العقل شك في حكم الموضوع).

الفرق الثالث :

الأصول العملية العقلية قد تُرَدُّ إلى أصلين لأن العقل إن أدرك شمول حق الطاعة للواقعة المشكوكة حكم بأصالة الاشتغال ، وان أدرك عدم شمول حق الطاعة للواقعة المشكوكة حكم بالبراءة (، فالموضوع محدَّد).

سؤال : ماذا تقولون في التخيير ؟ هل يوجد أو لا يوجد ؟

الجواب :

ولكن قد يفرض أصل عملي عقلي ثالث ، وهو أصالة التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين (، ولا يمكن في موارد دوران الأمر بين المحذورين تطبيق الاشتغال ولا البراءة لأنه في التخيير تفعل واحدا وتترك الآخر) .

وقد يعترض على افتراض هذا الأصل بأن التخيير (العقلي غير معقول لأنه) إن أريد بالتخيير العقلي دخول التكليف في العهدة واشتغال الذمة ولكن على وجه التخيير فهو غير معقول (وتحصيل للحاصل لأن التخيير بين الفعل والترك موجود من الأول) لأن الجامع بين الفعل والترك في موارد الدوران بين المحذورين ضروري الوقوع (وتحصيل للحاصل ، ودخول أحدهما في الذمة غير معقول) ، وإن أريد بالتخيير العقلي أنه لا يلزم المكلف عقلا بفعل ولا ترك ولا يدخل شيء في عهدته فهذا عين البراءة (، مثلا صلاة الجمعة إما واجبة وإما حرام ، فإما أن تفعل وإما تترك ، ولا يوجد شيء ثالث ، ولا يمكن الاحتياط لأنه إذا ترك فقد ترك الوجوب ، وإذا فعل فقد فعل الحرمة) ، وسيأتي تفصيل الكلام حول ذلك في بحث دوران الأمر بين المحذورين (في آخر أبحاث العلم الإجمالي) إن شاء الله تعالى .

وأما الأصول العملية الشرعية فلا حصر عقلي لها في البراءة أو الاشتغال ، بل الأصول العملية الشرعية تابعة لطريقة جعلها ، فقد تكون براءة أو اشتغالا أو استصحابا (، فالأصول العملية الشرعية ثلاثة) .

الفرق الرابع :

الأصول العملية العقلية لا يعقل التعارض بينها لا ثبوتا كما هو واضح (لأنه لا يوجد تعارض بين تشريعات المشرّع الحقيقي ، فالشارع يعلم بحدود موضوع حكمه ، والشارع عالم بأن الموضوع داخل في أي حكم ولا يوجد عنده شك وجهل في أن الموضوع داخل في أي حكم ، وكذلك العقل يعلم بحدود موضوع حكمه) ، ولا إثباتا لأن مقام إثباتها هو عين إدراك العقل لها ، ولا تناقض بين إدراكين عقليين (لأن حدود الموضوع معيّنة ، ويقال إن مقام إثباتها هو عين مقام ثبوتها ، وقد يفهم من ذلك أن لها مقام إثبات ، ولكن في الواقع الأصول العملية العقلية ليس لها مقام إثبات حتى يقال بأنها عين مقام ثبوتها) .

وأما الأصول العملية الشرعية فيعقل التعارض بينها إثباتا بحسب لسان أدلتها ، ولا بد من علاج ذلك وفقا لقواعد باب التعارض بين الأدلة (، والأصول العملية الشرعية لها ثبوت وإثبات ، والإثبات قد يطابق الثبوت وقد لا يطابق الثبوت ، والتعارض يقع في مقام الإثبات ، ولا يقع التعارض في مقام الثبوت لأنه بيد المشرّع لأنه المشرّع يعلم بالموضوع وبالحكم) .

الفرق الخامس :

لا يعقل التصادم بين الأصول العملية الشرعية والأصول العملية العقلية ، فإذا كانا مختلفين في التنجيز والتعذير فإن كان الأصل العملي العقلي معلّقا على عدم ورود أصل عملي شرعي على الخلاف كان هذا واردا (لا حاكما) ، وإن لم يكن معلقا أي كان منجّزا امتنع ثبوت الأصل العملي الشرعي في مورد الأصل العملي العقلي (، إذا العقل يقول بحرمة الترخيص في المعصية ، ويستحيل أن يرخص الشارع في المعصية ، العقل يدرك أن القطع حجة ، ويستحيل أن يقول المولى بأن القطع ليس بحجة ، توجد أحكام عقلية منجّزة لا يمكن أن يصادمها الشرع، فلا يمكن أن الأصل العملي الشرعي يصادم الأصل العملي العقلي ، وإذا جاء من الشرع أصل عملي يخالف الأصل العملي العقلي المنجّز فلا يعتنى به ، وأما إذا كان الأصل العملي العقلي معلّقا على عدم ورود الإذن من الشارع فالأصل العملي الشرعي لا يصادمه ، فيتقدم الأصل العملي الشرعي بالورود – لا بالحكومة – لأنه يرفع موضوع الأصل العملي العقلي حقيقة ، فالعقل يقول بحق الطاعة للمولى في المشكوك ، ولكن إذا قال الشارع لا تعتني بالأحكام المشكوكة ، فالمكلف لا يعتني ، فالشارع تنازل عن حقه ورخّص بعدم الاعتناء ، فالأصل العملي العقلي إذا كان منجّزا فالأصل العملي الشرعي لا يصادمه ، وإذا كان الأصل العملي العقلي معلّقا على عدم ورود إذن الشارع فالأصل العملي الشرعي مقدَّم على الأصل العملي العقلي بالورود لأنه يرفع موضوع الأصل العملي العقلي حقيقة ، فلا يقع تعارض بينهما لأنه إما أن الأصل العملي العقلي مقدم ولا مجال للأصل العملي الشرعي وإما أن الأصل العملي الشرعي مقدم ولا مجال للأصل العملي العقلي ، فإذا كان منجزا فالأصل العملي العقلي مقدم ، وإذا كان معلقا فالأصل العملي الشرعي مقدم ، ويوجد خلاف بين المشهور وبين السيد الشهيد وهو هل أن القطع يمكن أن يأتي ترخيص على خلافه أو لا يمكن؟

المشهور قالوا لا يمكن لأن القطع منجِّز ، والسيد الشهيد قال يمكن لأن القطع معلَّق على عدم ورود الإذن بالخلاف من المولى ، وحق الطاعة بيد المولى ويمكن أن يسقطه ، فيمكن للمولى عز وجل في مقام الثبوت والإمكان العقلي أن يقول للناس لا ألزمكم بأي شيء ، وليس بحثنا في مقام الإثبات والوقوع بأنه فعل أم لم يفعل).

@@متن الكتاب :

الأصول التنزيلية والمحرزة :

الأصول العملية الشرعية تارة تكون مجرد وظائف عملية بلسان إنشاء حكم تكليفي ترخيصي أو إلزامي بدون نظر بوجه إلى الأحكام الواقعية ، وهذه أصول عملية بحتة ، وأخرى تبذل فيها عناية إضافية إذ تطعم بالنظر إلى الأحكام الواقعية ، وهذه العناية يمكن تصويرها بوجهين :

أحدهما : أن يجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزلة الحكم الواقعي ، كما قد يقال في أصالة الحل وأصالة الطهارة ، إذ يستظهر أن قوله : (كل شيء لك حلال) أو (كل شيء لك طاهر حتى تعلم) . . . يتكفل تنزيل مشكوك الحلية ومشكوك الطهارة منزلة الحلال الواقعي ومنزلة الطاهر الواقعي ، خلافا لمن يقول : إن دليل هذين الأصلين ليس ناظرا إلى الواقع بل ينشئ بنفسه حلية أو طهارة بصورة مستقلة .

ويسمى الأصل في حالة بذل هذه العناية التنزيلية بالأصل التنزيلي ، وقد تترتب على هذه التنزيلية فوائد ، فمثلا إذا قيل بأن أصل الإباحة تنزيلي ترتب عليه حين تطبيقه على الحيوان مثلا طهارة مدفوعه ظاهرا لأنها مترتبة على الحلية الواقعية ، وهي ثابتة تنزيلا

فكذلك حكمها ، وأما إذا قيل بأن أصل الإباحة ليس تنزيليا بل إنشاء لحلية مستقلة فلا يمكن أن ننقح بها طهارة المدفوع وهكذا .

والآخر : أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوم له منزلة اليقين بأن تجعل الطريقية في مورد الأصل كما ادعي ذلك في الاستصحاب من قبل المحقق النائيني والسيد الأستاذ على فرق بينهما ، حيث إن الأول اختار أن المجعول هو العلم بلحاظ مرحلة الجري العملي فقط، والثاني اختار أن المجعول هو العلم بلحاظ الكاشفية ، فلم يبق على مسلك جعل الطريقية فرق بين الاستصحاب والأمارات في المجعول على رأي السيد الأستاذ .

ويسمى الأصل في حالة بذل هذه العناية بالأصل المحرز ، وهذه المحرزية قد يترتب عليها بعض الفوائد في تقديم الأصل المحرز على غيره باعتباره علما وحاكما على دليل الأصل العملي البحث على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى .

وهناك معنى آخر للأصول العملية المحرزة ينسجم مع طريقتنا في التمييز بين الأمارات والأصول ، وهو أنه كلما لوحظ في جعل الحكم الظاهري ثبوتا أهمية المحتمَل فهو أصل عملي ، فإن لوحظ منضمًّا إليه قوة الاحتمال أيضا فهو أصل عملي محرز كما في قاعدة الفراغ وإلا فلا .

والمحرزية بهذا المعنى في قاعدة الفراغ لا تجعلها حجة في مثبتاتها إلا أن استظهارها من دليل القاعدة يترتب عليه بعض الآثار أيضا ، من قبيل عدم شمول دليل القاعدة لموارد انعدام الأمارية والكشف نهائيا ، ومن هنا يقال بعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلم بعدم التذكر حين العمل .

التوضيح :

الأصول التنزيليَّة والمحرِزة :

ذكرنا أن الأحكام الظاهرية تنقسم إلى قسمين : أمارات وأصول عملية ، وميّزنا بينهما بأن الأمارات تكشف عن الواقع كشفا ناقصا ، والأصول العملية تعيِّن الوظيفة العملية بلا كشف عن الواقع .

أقسام الأصول العملية :

١- الأصول العملية التنزيلية أو المحرِزة .

٢- الأصول العملية غير التنزيلية غير المحرِزة .

وقد ميّز المشهور بين القسمين على أساس ما هو المجعول فيهما في العنصر الثالث في عالم الجعل والاعتبار في مقام الثبوت ، كما كان التمييز بين الأمارة والأصل العملي ، فالمحقق النائيني قال إن المجعول في الأمارة هو الكاشفية ، والمجعول في الأصل العملي هو البناء العملي والجري العملي ، كذلك يكون التمييز بين قسمي الأصول العملية في العنصر الثالث من مقام ثبوت الحكم أي عالم الجعل والاعتبار .

خصائص العلم الوجداني :

ذكرنا في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن العلم الوجداني له مميِّزات وخصائص :

الخصوصية الأولى :

هي الإشراقة التي تحصل في النفس ويخرج بها الإنسان من الجهل إلى العلم ومن الظلمة إلى النور ، وهذه الخصوصية غير موجودة في الأمارات لأن الأمارة يحتمل فيها الخلاف ، وليس فيها العلم محضا بل علم مشوب بالجهل ونور مشوب بالظلمة .

الخصوصية الثانية :

العلم الوجداني فيه خاصية الكاشفية عن الواقع الخارجي ، علمك بالكتاب يكشف عن وجود الكتاب في الخارج ، فيرى دائما أن معلومه في الذهن مطابق للخارج ، أي يرى دائما أن المعلوم بالذات مطابق للمعلوم بالعرض .

الخصوصية الثالثة :

هي الجري العملي ، فإذا علم بأن الماء موجود بالخارج وكان عطشانا فإنه يعمل على مقتضى ما علم ، فيجري خلف الماء .

الخصوصية الرابعة :

هي المنجزية والمعذرية ، فالعلم الوجداني منجز ومعذر .

رأي المحقق النائيني :

المحقق النائيني يقول إن الخصوصية الأولى لا توجد إلا للعلم الوجداني ، ولا توجد في الأمارة ، والخصوصية الثانية والثالثة والرابعة توجد في الأمارة باعتبار من الشارع ، فالشارع عندما قال : " جعلت الأمارة علما "لم يعطها الخصوصية الأولى ، وإنما أعطى الأمارة الخصوصيات الثانية والثالثة والرابعة ، وهذا مر في القسم الأول من الحلقة الثالثة .

والأصول العملية التنزيلية أو المحرِزة هي التي يعطى لها الخصوصية الثالثة من خصوصيات العلم الوجداني ، وهي الجري العملي ، وفيها إحراز بمقدار الجري العملي والمنجزية والمعذرية ما دام أنها نزلت منزلة العلم ، ففيها جانب تنزيلي وإحرازي ، والجانب التنزيلي والإحرازي يوجد في الخصوصيتين الثالثة والرابعة .

والأصول العملية غير التنزيلية هي التي أعطيت الخصوصية الرابعة فقط ، وهي المنجزية والمعذرية ، ولا يوجد فيها كاشفية ولا جري عملي .

والمحقق النائيني ميّز بين الأصول العملية المحرِزة وبين الأصول العملية غير المحرِزة بأن الأصول العملية المحرزة هي التي نُزِّلَتْ منزلة العلم في الخصوصية الثالثة وهي الجري العملي والخصوصية الرابعة أي المنجزية والمعذرية ، والمحقق النائيني يسميها أصولا محرِزة ، وإحرازها بالمقدار الذي تم ذكره ، و الأصول العملية غير المحرزة هي التي نُزِّلَتْ منزلة العلم في الخصوصية الرابعة وهي المنجزية والمعذرية فقط .

والعناية الأولى المبذولة للفرق بين الأصل العملي المحرز والأصل العملي غير المحرز هذه العناية في مقام الجعل هي أن الأصل العملي المحرز فيه جري عملي بالإضافة إلى المنجزية والمعذرية ، و الأصل العملي غير المحرز فيه منجزية ومعذرية فقط دون الجري العملي ، ولا يسميها المحقق النائيني تنزيلية لأنه لا يوجد تنزيل ، وإنما يوجد إحراز بهذا المقدار .

العناية الثانية :

وبالإضافة إلى تعيين الوظيفة العملية يوجد نوع آخر من العناية ، وهي العناية الثانية ، يقول السيد الشهيد : "إذ تُطَعَّمُ بالنّظر إلى الأحكام الواقعية" ، فتوجد عناية إضافية والتي على أساسها يكون الأصل العملي تنزيليا ، وكل بحثنا في عالم الجعل الذي هو العنصر الثالث في مقام الثبوت ، وهذه العناية لا تقول يوجد جري عملي أو لا يوجد جري عملي ، وبيان ذلك:

يوجد حكم واقعي مترتب على موضوعه الواقعي ، صحة الصلاة مشروط بالثوب الطاهر طهارة واقعية لا ظاهرية ، لذلك يقال إن كل موضوع أخذ في لسان الشارع يريد دائما الموضوع

الواقعي إلا إذا دل دليل في مورد أنه أعم من الواقعي والظاهري ، المولى إذا قال : " إذا علمت بالاستطاعة فاذهب إلى الحج " ، مراده من العلم هو العلم الواقعي الوجداني ، وليس المراد العلم التعبدي إلا إذا قال المولى : " نزلت العلم التعبدي منزلة العلم الواقعي " ، وإذا لم يقل ذلك فإن ظاهر الدليل يُحْمَلُ دائما على الموضوع الواقعي ، هذه قاعدة عامة وهي أن كل موضوع في الدليل يُحْمَلُ على الموضوع الواقعي إلا إذا وردت قرينة دالة على أن المراد هو الأعم من الواقعي والظاهري ، فإذا قال الشارع : " تجب الصلاة في الثوب الطاهر " فالمراد هو الثوب الطاهر واقعا لأنه يحمل على الطاهر عند الشارع لا على الذي يحكم بأنه طاهر عند المكلف ، ويمكن أن يوسع الموضوع فيقول مثلا : " وما شككت أنه طاهر أو نجس ابن على طهارته " ، فهنا يحمل الدليل على الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، وإذا قال المولى : " الحيوان المحلل الأكل مدفوعه طاهر " ، هذه الحلية واقعية ، ولكن الشارع قد يوسع من دائرة الطاهر الواقعي فينزِّل فردا منزلة الطاهر الواقعي ، فبعد التنزيل يوجد فردان للطاهر الواقعي ، الفرد الأول هو الطاهر واقعا ، والفرد الثاني هو المنزَّل منزلة الواقع في حالة الشك بين الطهارة والنجاسة .

إذا قال الشارع : "كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر " ، القذر هنا هو القذر الواقعي ، والطاهر هو الطاهر ظاهرا لأنه قد يكون قذرا واقعا ولكن لا يعلم بقذارته فيحملها على الطهارة الظاهرية .

فإذا كان التنزيل موجودا فيسمى الأصل العملي (بالأصل العملي التنزيلي ، وإذا عناية التنزيل غير موجودة فالأصل العملي يسمى (بالأصل العملي غير التنزيلي) .

وهكذا يتضح سبب تسمية الأصل العملي تارة بالمحرز وتارة أخرى بالتنزيلي ، فعلى العناية الأولى تكون محرزة ، وعلى العناية الثانية تكون تنزيلية ، والمحرزة والتنزيلية ليستا من المترادفات ، فكل منهما مبني على تصورين مختلفين للعناية ، نعم كلاهما يتكلم في عالم الجعل ، فالأصول العملية المحرزة بنيت في عالم الجعل على العناية الأولى ، والأصول العملية التنزيلية بنيت في عالم الجعل على العناية الثانية ، والإحراز للمحقق النائيني ، والتنزيل لصاحب الكفاية الآخوند الخراساني ، وكلاهما يتكلم ويفرِّق بينهما في عالم الجعل .

والسيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة كان له بحث تحت عنوان (التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية) ، وكان للسيد الشهيد نقاش مع صاحب الكفاية ، قال :

إذا كان عندنا أمارة تقول هذا الثوب طاهر ، ثم انكشف لنا فيما بعد أن الثوب ليس طاهرا هل تجب إعادة الصلاة أو لا تجب الإعادة ؟

بعبارة أخرى :

بعد انكشاف الخلاف هل الإجزاء على القاعدة أو خلاف القاعدة ؟

الجواب :

الإجزاء على خلاف القاعدة .

وأما إذا كان عندنا أصل عملي تنزيلي قال هذا الثوب طاهر فالإجزاء على القاعدة ولا تجب إعادة الصلاة لأنه صلى مع طاهر واقعا بالتعبد ، والواقع واقع تعبدي ، والشارع قال نزله منزلة الواقع الحقيقي ، ومنشأ هذا أن الأصل العملي ينزل هذا منزلة الواقع ، والأمارة لا تنزل هذا منزلة الواقع ، تقول هذا محرز الطهارة بالأمارة ، وبعد انكشاف الخلاف ونجاسة الثوب يتبين أن هذا ليس هو الواقع الحقيقي ، والمراد هو الواقع الحقيقي ، فيتبين عدم الإجزاء فتجب إعادة الصلاة .

لذلك قال صاحب الكفاية إن الأصول العملية المنقِّحة للموضوع انكشاف الخلاف فيها لا يوجب الإعادة لأن الإجزاء على القاعدة ، وأما الأمارة المنقِّحة للموضوع إذا انكشف الخلاف فالإجزاء ليس على القاعدة بل يحتاج إلى دليل خارجي على الإجزاء .

يقول السيد الشهيد : " وهذا نحو من التصويب الذي ينتج أن الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعا ولا تجب إعادتها على القاعدة " ، أي أن الإجزاء على القاعدة ، " لأن الشرطية قد اتسع موضوعها " ، والشرط هو الثوب الطاهر حقيقة ، وبدليل "كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر " صار الثوب الطاهر حقيقة أو ما نزل منزلة الطاهر بالحكومة لأن الحكومة وسعت الموضوع فوسعت دائرة الواقع وشملت فردا آخر .

ثم يقول السيد الشهيد : " وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالأمارة فقط لأن مفاد دليل حجية الأمارة ليس جعل الحكم المماثل بل جعل الطريقية والمنجزية ، فهو بلسانه (أي بلسان دليل حجية الأمارة) لا يوسع موضوع دليل الشرطية لأن موضوع دليلها (أي دليل الشرطية صَلِّ مع) الثوب الطاهر ، وهو (أي دليل حجية الأمارة) لا يقول هذا طاهر بل يقول هذا محرز الطهارة بالأمارة ، فلا يكون حاكما " .

وبعد انكشاف الخلاف يتبين أن الطهارة لم تكن محرَزة وأنه لم يأت بالصلاة مع الطهارة الواقعية فلا تكون مجزية على القاعدة ، وأما الأصول العملية التنزيلية فتقول هذا فرد من أفراد الطهارة الواقعية فتكون الصلاة مجزية على القاعدة .

التطبيق على الكتاب :

الأصول التنزيليَّة والمحرِزة :

(كلامنا في عالم الجعل والاعتبار الذي هو العنصر الثالث في مقام ثبوت الحكم) ، إن الأصول العملية الشرعية تارة تكون مجرد وظائف عملية بلسان إنشاء حكم تكليفي ترخيصي (كأصالة البراءة الشرعية بلسان رفع ما لا يعلمون) أو إلزامي (كأصالة الاحتياط الشرعي بلسان أخوك دينك فاحتط لدينك) بدون نظر بوجه إلى الأحكام الواقعية (وتعين الوظيفة العملية فقط) ، وهذه أصول عملية بحتة (غير محرزة غير تنزيلية) ، وأخرى تبذل في الأصول العملية الشرعية عناية إضافية إذ تطعم بالنظر إلى الأحكام الواقعية ، وهذه العناية يمكن تصويرها بوجهين :

الوجه الأول لتصوير العناية :

يجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزلة الحكم الواقعي (أي يوسِّع دائرة الواقع) ، كما قد يقال في أصالة الحل وأصالة الطهارة ، إذ يستظهر أن قوله : "كل شيء لك حلال " أو "كل شيء لك طاهر حتى تعلم . . . " (أي حتى تعلم أنه قذر) يتكفل تنزيل مشكوك الحلية ومشكوك الطهارة منزلة الحلال الواقعي ومنزلة الطاهر الواقعي (فيقول هذا طاهر وهذا حلال ، فأوجد فردا جديدا تعبديا للطاهر وللحلال) ، خلافا لمن يقول : إن دليل هذين الأصلين ليس ناظرا إلى الواقع بل ينشئ بنفسه حلية أو طهارة بصورة مستقلة (عن الواقع أي ليس أصلا عمليا تنزيليا ، فلا ينظر إلى الواقع بل ينشئ بنفسه حلية أخرى ظاهرية وطهارة أخرى ظاهرية ، فتوجد حليتان وطهارتان : حلية واقعية وحلية ظاهرية ، وطهارة واقعية وطهارة ظاهرية ، وفي الأصل العملي التنزيلي عندنا طهارة واحدة لها فردان : الطهارة واقعية وما نزِّل منزلة الطهارة الواقعية) .

ويسمى الأصل في حالة بذل هذه العناية التنزيلية بالأصل التنزيلي (، وأما هناك فيسمى بالأصل المحرز لأن نوع العناية يختلف) ، وقد تترتب على هذه التنزيلية فوائد .

فائدة ١ :

ذكرت هذه الفائدة في القسم الأول من الحلقة الثالثة ، فلو انكشف بعد ذلك نجاسة الثوب فلا تجب إعادة الصلاة ، وهي مجزية على القاعدة لأن الثوب طاهر تنزيلا، (هذا على أساس الأصل العملي التنزيلي ، وأما إذا قلنا بالأصل العملي غير التنزيلي وقلنا الثوب طاهر ظاهرا ثم انكشف نجاسة الثوب فتجب إعادة الصلاة ، والإجزاء على خلاف القاعدة) .

فائدة ٢ :

يذكرها السيد الشهيد هنا فائدة أخرى ، إذا قيل بأن أصل الإباحة تنزيلي ترتب عليه حين تطبيقه على الحيوان طهارة مدفوعه ظاهرا لأن طهارة المدفوع مترتبة على الحلية الواقعية ، والحلية الواقعية ثابتة بتنزيل من الشارع فكذلك حكم الحلية الواقعية ، وأما إذا قيل بأن أصل الإباحة ليس تنزيليا بل إنشاء لحلية مستقلة فلا يمكن أن ننقح بها طهارة المدفوع (لأن المدلول الالتزامي للأصل العملي أي مثبتات الأصل العملي ليست حجة) .

التوضيح :

الوجه الثاني لتصوير العناية :

الاستصحاب أصل عملي ، حقيقة الاستصحاب هي مرجعية الحالة السابقة ، الحالة السابقة متيقَّنة ، هذا ننزِّله منزلة المتيقَّن ، ننزِّل الاستصحاب منزلة اليقين ، أو ننزّل الاحتمال المقوِّم للأصل العملي منزلة اليقين ، الاحتمال المقوِّم لكل حكم ظاهري هو الشك لأن تعريف الحكم الظاهري هو ما أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، وننزِّل هذا الاحتمال منزلة اليقين ، والسيد الشهيد يردد بين الأصل العملي وبين الاحتمال المقوِّم للأصل العملي لأن المباني متعددة ، فالبعض يقول في الأصول العملية المحرزة ننزّل نفس الأصل العملي منزلة اليقين، والبعض يقول ننزّل الاحتمال المقوِّم للأصل العملي منزلة اليقين .

والسيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة يشير إلى العنايتين تحت عنوان (الأمارات والأصول) :

" وفي هذه الحالة إذا كان إنشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدَّى الأصل (والمؤدى هو ما يقوله الأصل) منزلة الواقع في الجانب العملي أو تنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوِّم له (أي للأصل) منزلة اليقين في جانبه العملي لا الإحرازي ، فالأصل تنزيلي (، وهذا إشارة إلى العناية الأولى التي ذكرها صاحب الكفاية) ، أو أصل محرز (، وهذا إشارة إلى العناية الثانية التي ذكرها المحقق النائيني) ، وإذا كان بلسان تسجيل وظيفة عملية محدَّدة بدون ذلك فالأصل أصل عملي صرف " .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني لتصوير العناية :

ينزَّل الأصل أو الاحتمال المقوِّم للأصل منزلة اليقين (في جانبه العملي لا الإحرازي والكاشفية) بأن تجعل الطريقية في مورد الأصل العملي (بهذا المقدار وهو الجري العملي لا الكاشفية) كما ادعي ذلك في الاستصحاب من قبل المحقق النائيني والسيد الأستاذ الخوئي قدس سرهما على فرق بينهما ، حيث إن المحقق النائيني اختار أن المجعول هو العلم بلحاظ مرحلة الجري العملي فقط (بالإضافة إلى الخصوصية الرابعة ، فيقول المحقق النائيني إن الأصل العملي منزَّل منزلة اليقين في الخصوصية الثالثة أي الجري العملي وفي الخصوصية الرابعة أي المنجزية والمعذرية) ، والسيد الخوئي اختار أن المجعول هو العلم بلحاظ الكاشفية (، السيد الخوئي قال إن الأصل العملي منزَّل منزلة اليقين في الخصوصية الثانية أي الكاشفية) ، فلم يبق على مسلك جعل الطريقية فرق بين الاستصحاب والأمارات في المجعول على رأي السيد الخوئي (، فعند السيد الخوئي يكون الاستصحاب أمارة لا أصلا عمليا تنزيليا ، لذلك يذهب السيد الخوئي إلى أن الاستصحاب أمارة ، وعلى رأيه إذا تعارض الاستصحاب مع خبر الثقة يقدَّم خبر الثقة مع أن كلاهما أمارة لأن خبر الثقة يرفع موضوع الاستصحاب لنكتة ، والوجه في ذلك هو في الفرق بين خبر الثقة والاستصحاب في مقام الإثبات والدليل ، فخبر الثقة لم يؤخذ في دليله الشك ، والاستصحاب أخذ في دليله الشك فقد ورد فيه : " لا تنقض اليقين بالشك " ، فالأمارة التي لم يؤخذ في موضوعها الشك إثباتا ودلالة تتقدم بالحكومة على الاستصحاب الذي هو أمارة عند السيد الخوئي وقد أخذ في موضوعه الشك إثباتا ودلالة) .

ويسمى الأصل في حالة بذل هذه العناية بالأصل المحرز (، وفي العناية الأولى قال يسمى بالأصل التنزيلي) ، وهذه المحرزية قد يترتب عليها بعض الفوائد في تقديم الأصل المحرز على

غير المحرز باعتباره عِلْمًا وحاكما على دليل الأصل العملي البحت على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى (في باب التعارض عندما يتعارض أصل عملي محرز كالاستصحاب مع أصل عملي غير محرز كالطهارة ، فيقدَّم الاستصحاب على الطاهرة باعتبار أن الاستصحاب عِلْمٌ وحاكم على دليل الطهارة) .

إذن :

هذا كله في بيان الفرق بين الأصول العملية التنزيلية أو المحرزة وبين الأصول العملية غير التنزيلية وغير المحرزة على رأي المشهور من الأصوليين الذين ميّزوا بين الأحكام الظاهرية من خلال ما هو المجعول في عالم الجعل والاعتبار الذي هو العنصر الثالث من مقام ثبوت الحكم ، إما بعناية تنزيل مؤدى الأصل منزلة الواقع وإما بعناية الإحراز بتنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوِّم للأصل منزلة اليقين ، هذا على مبنى المشهور في فهم حقيقة الحكم الظاهري .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

هذا الفرق بين الأصول العملية التنزيلية أو المحرزة وبين الأصول العملية غير التنزيلية وغير المحرزة في مقام الجعل والاعتبار لا بد أنه نشأ من فرق في حقيقة الملاك بينهما ، لذلك يقول السيد الشهيد أنه ما كان ملاكه الكاشفية محضا فهو الأمارة ، وما كان ملاكه نوع المنكَشَف محضا فهو الأصل العملي المحض غير التنزيلي غير المحرز ، وما كان ملاكه الكاشفية ونوع المنكشَف بنحو يكون كل منهما جزء العلة فهو الأصل العملي التنزيلي أو المحرِز ، ثم يطبِّقه على قاعدة الفراغ .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

وهناك معنى آخر للأصول العملية المحرِزة ينسجم مع طريقتنا في التمييز بين الأمارات والأصول (على أساس فهم حقيقة الحكم الظاهري) ، وهو أنه كلما لوحظ في جعل الحكم الظاهري ثبوتا (في عالم الملاك) أهمية المحتمَل (والمنكشَف) فهو أصل عملي (صرف) ، فإن لوحظ منضمًّا إليه قوة الاحتمال أيضا فهو أصل عملي محرِز كما في قاعدة الفراغ ، وإن لم يلحظ منضما إليه قوة الاحتمال أيضا فهو ليس أصلا عمليا محرِزا .

والمحرِزية بهذا المعنى في قاعدة الفراغ لا تجعلها حجة في مثبتاتها (لأن جزء الملاك هو نوع الحكم المنكشَف ، ونوع الحكم المنكشَف يختلف من حكم إلى حكم آخر) .

سؤال : إذا لم تكن مثبتات الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة حجة فلماذا نجعل قسمين للأصول العملية محرزة وغير محرزة ؟

الجواب :

(كون المثبتات ليست حجة ليست الثمرة الوحيدة لوجود قسمين للأصول العملية ، بل توجد ثمار أخرى ، من الثمرات أن) استظهار المحرزية من دليل قاعدة الفراغ يترتب على هذا الاستظهار بعض الآثار أيضا ، من قبيل عدم شمول دليل القاعدة لموارد انعدام الأمارية (والأذكريّة) والكشف (والاحتمال) نهائيا ، ومن هنا يقال بعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلم واليقين بالذهول وعدم التذكر حين العمل (، هذا بناء على أن قاعدة الفراغ من الأصول العملية المحرزة فلا تجري في موارد اليقين بعدم التذكر حين العمل ، وأما لو قلنا إن قاعدة الفراغ أصل غير محرز فإنها تجري حتى مع وجود اليقين بالذهول أثناء العمل لأن المدار على نوع الحكم المنكشَف وهو عمل تم الفراغ منه سواء كان أذكر أم لم يكن أذكر حين العمل ، وهناك ثمرة أخرى وهي أن الأصول العملية المحرزة تتقدم على الأصول العملية الصرفة حين التعارض) .

مثال لقاعدة الفراغ :

(لو شخص انتهى من صلاة الظهر وبعد الفراغ من صلاة الظهر شك أنه توضأ أو اغتسل يبني على صحة صلاة الظهر بناء على قاعدة الفراغ لأنها عمل تم الفراغ منه ، ولكنه لا يستطيع أن يصلي صلاة العصر إلا بعد أن يتوضأ أو يغتسل ، لو كان المدلول الالتزامي حجة لما كان يجب عليه أن يتوضأ أو يغتسل لصلاة العصر ، ولو صلى العصر بلا وضوء أو غسل فإن صلاته باطلة ، فيبني على صحة صلاة الظهر وعلى بطلان صلاة العصر لأنها أحكام ظاهرية ولا توجد ملازمة بين الأحكام الظاهرية ، فلا توجد ملازمة بين صحة صلاة الظهر وصحة صلاة العصر ، فلا يصح أن نقول إنه ما دام أن صلاة الظهر صحيحة فلازمها أن صلاة العصر صحيحة) .

إذن :

على مبنى السيد الشهيد في فهم حقيقة الحكم الظاهري ، فالأصل العملي ما يجعل بلحاظ أهمية المحتمَل والمنكشَف ويكون ملاكه أهمية المحتمَل ، فإن لوحظ المحتمَل ونوعية الحكم

المنكشَف وكان هو كل الملاك في جعل الحجية للأصل العملي فيكون أصلا عمليا محضا صرفا ولا توجد فيه أي كاشفية ، وأما إن جعلت الحجية للحكم الظاهري مع الأخذ بعين الاعتبار نوع الحكم المنكشَف ونحو من الكاشفية فيكون أصلا عمليا محرِزا لأن فيه شيء من الكاشفية.

مثال :

قاعدة الفراغ ، يوجد فيها جانب الكاشفية والاحتمال وهو الجزء الأول للعلة والملاك ، وجانب المنكشَفية والمحتمَل وهو الجزء الثاني للعلة والملاك ، وكلاهما يشكلان العلة التامة والملاك التام لجعل هذا الحكم الظاهري ، يقول الشارع يحق لك أن تجري قاعدة الفراغ عن حكم تم الفراغ منه ، وإذا لم يتم الفراغ منه وشككت في العمل فلا تجري قاعدة الفراغ ، فالشارع أخذ نوع الحكم المنكشَف في جعل الحجية لقاعدة الفراغ ، نوع الحكم المنكشَف هو حكم تم الفراغ منه ، والاحتمال والكاشفية هو أنه إذا كنت حين العمل أذكر منك بعد العمل ، المكلف إذا فرغ من عمل وشك في صحة عمله فيجري قاعدة الفراغ إذا لم يقطع أنه كان ذاهلا حين العمل ، وإذا قطع أنه كان ذاهلا حين العمل فلا يجري قاعدة الفراغ ، وقاعدة الفراغ في حال الإنسان الاعتيادي الذي يكون " حين العمل أقرب إلى الحق وأذكر منه وهو بعد العمل " كما في الروايات ، الإنسان عادة حينما يؤدي عملا يكون ملتفتا إلى جزئيات وخصوصيات العمل، وقد لا يلتفت إليها بعد الانتهاء من العمل ، والكاشفية هي الأذكرية .

إذن :

لكي تكون قاعدة الفراغ حجة ويستند إليها لا بد أن يتوفر فيها ركنان :

الركن الأول :

عمل تم الفراغ منه .

الركن الثاني :

أنه كان حين العمل أذكر منه بعد العمل .

النتيجة :

إذا كان على يقين أنه حين العمل كان ذاهلا فلا تجري قاعدة الفراغ .

إذن :

الشارع جعل خبر الثقة حجة لما فيه من الانكشاف والاحتمال فقط ، وجعل البراءة حجة لما فيه من المنكشَف والمحتمَل فقط ، وجعل الاحتياط حجة لما فيه من المنكشَف والمحتمَل فقط

وأنه في الفروج والدماء والأموال ، وجعل قاعدة الفراغ حجة للانكشاف والمنكشَف معا أي الاحتمال والمحتمَل معا ، فالانكشاف والاحتمال جزء العلة وجزء الملاك وهو الأذكرية حين العمل ، والجزء الآخر من العلة والملاك هو المنكشَف والمحتمَل وهو أنه عمل تم الفراغ منه .

سؤال : هل مثبتات الأصول العملية المحرِزة حجة أو ليست حجة ؟

الجواب :

قلنا إن الأمارة حجة لأن الانكشاف هو تمام العلة والملاك ، لذلك فإن درجة الانكشاف بالنسبة للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي في الأمارات على درجة واحدة ، ولأن درجة الانكشاف واحدة بالنسبة للمدلولين تكون المداليل الالتزامية ومثبتات الأمارات حجة ، وأما الأصول العملية المحرِزة فمثبتاتها ليست حجة لأن الانكشاف ليس تمام العلة والملاك ، لذلك فإن درجة الانكشاف بالنسبة للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي ليست على درجة واحدة لأن نوع المنكشَف مأخوذ بعين الاعتبار ، والمدلول الالتزامي حكم آخر ، فإذا كان حكما آخر فهو منكشَف آخر ، ولا توجد ملازمة بين أن الشارع يجعل منكشَفا حجة وبين أن لا يجعل منكشَفا آخر حجة ، لذلك فإن مثبتات الأصول العملية المحرزة والمداليل الالتزامية لها ليست بحجة على القاعدة ، ومثبتات الأمارات والمداليل الالتزامية لها حجة على القاعدة .

متن الكتاب :

مورد جريان الأصول العملية :

لا شك في جريان الأصول العملية الشرعية عند الشك في الحكم التكليفي الواقعي لتنجيزه كما في أصالة الاحتياط ، أو للتعذير عنه كما في أصالة البراءة ، ولكن قد يشك في التكليف الواقعي ويشك في قيام الحجة الشرعية عليه بنحو الشبهة الموضوعية – كالشك في صدور الحديث – أو بنحو الشبهة الحكمية – كالشك في حجية الامارة المعلوم وجودها – ، فهل يوجد في هذه الحالة موردان للأصل العملي فنجري البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك ونجري براءة أخرى عن الحجية أي الحكم الظاهري المشكوك أو تكفي البراءة الأولى ؟

وبكلمة أخرى إن الأصول العملية هل يختص موردها بالشك في الأحكام الواقعية أو يشمل مورد الشك في الأحكام الظاهرية نفسها ؟

قد يقال بأننا في المثال المذكور نحتاج إلى براءتين إذ يوجد احتمالان صالحان للتنجيز فنحتاج إلى مؤمن عن كل منهما ، أحدهما : احتمال التكليف الواقعي ولنسمه بالاحتمال البسيط ، والآخر : احتمال قيام الحجة عليه ، وحيث إن الحجية معناها ابراز شدة اهتمام

المولى بالتكليف الواقعي المشكوك كما عرفنا سابقا عند البحث في حقيقة الأحكام الظاهرية ، فاحتمال الحجة على الواقع المشكوك يعني احتمال تكليف واقعي متعلق لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويته ، ولنسم هذا بالاحتمال المركب ، وعليه فالبراءة عن الاحتمال البسيط لا تكفي بل لا بد من التأمين من ناحية الاحتمال المركب أيضا ببراءة ثانية .

وقد يعترض على ذلك بأن الأحكام الظاهرية كما تقدم في الجزء السابق متنافية بوجوداتها الواقعية ، فإذا جرت البراءة عن الحجية المشكوكة وفرض أنها كانت ثابتة يلزم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين .

وجواب الاعتراض : ان البراءة هنا نسبتها إلى الحجية المشكوكة نسبة الحكم الظاهري إلى الحكم الواقعي لأنها مترتبة على الشك فيها ، فكما لا منافاة بين الحكم الظاهري والواقعي كذلك لا منافاة بين حكمين ظاهريين طوليين من هذا القبيل ، وما تقدم سابقا من التنافي بين الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية ينبغي أن يفهم في حدود الأحكام الظاهرية العرضية أي التي يكون الموضوع فيها نحو واحد من الشك .

وقد يعترض على إجراء براءة ثانية بأنها لغو إذ بدون إجراء البراءة عن نفس الحكم الواقعي المشكوك لا تنفع البراءة المؤمنة عن الحجية المشكوكة ، ومع إجرائها لا حاجة إلى البراءة الثانية إذ لا يحتمل العقاب إلا من ناحية التكليف الواقعي وقد أمن عنه .

والجواب على ذلك : أن احتمال ذات التكليف الواقعي شيء واحتمال تكليف واقعي واصل إلى مرتبة من الاهتمام المولوي التي تعبر عنها الحجية المشكوكة شيء آخر ، والتأمين عن الأول لا يلازم التأمين عن الثاني ، ألا ترى أن بإمكان المولى أن يقول للمكلف : كلما احتملت تكليفا وأنت تعلم بعدم قيام الحجة عليه فأنت في سعة منه ، وكلما احتملت تكليفا واحتملت قيام الحجة عليه فاحتط بشأنه .

ولكن التحقيق مع ذلك : أن إجراء البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك يغني عن اجراء البراءة عن الحجية المشكوكة ، وذلك بتوضيح ما يلي :

أولا : أن البراءة عن التكليف الواقعي والحجية المشكوكة حكمان ظاهريان عرضيان لأن موضوعهما معا الشك في الواقع ، خلافا للبراءة عن الحجية المشكوكة فإنها ليست في درجتها كما عرفت .

ثانيا : أن الحكمين الظاهريين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعيين سواء وصلا أو لا كما تقدم في محله .

ثالثا : أن البراءة عن التكليف الواقعي منافية ثبوتا للحجية المشكوكة على ضوء ما تقدم .

رابعا : أن مقتضى المنافاة أنها تستلزم عدم الحجية واقعا ونفيها .

خامسا : أن الدليل الدال على البراءة عن التكليف الواقعي يدل بالالتزام على نفي الحجية المشكوكة .

وهذا يعني : أننا بإجراء البراءة عن التكليف الواقعي سنثبت بالدليل نفي الحجية المشكوكة فلا حاجة إلى أصل البراءة عنها وإن كان لا محذور فيه أيضا .

ويمكن تصوير وقوع الأحكام الظاهرية موردا للأصول العملية في الاستصحاب إذ قد يجرى استصحاب الحكم الظاهري لتمامية أركان الاستصحاب فيه وعدم تماميتها في الحكم الواقعي كما إذا علم بالحجية وشك في نسخها فإن المستصحب هنا نفس الحجية لا الحكم الواقعي .

التوضيح :

مورد جريان الأصول العملية :

إلى هنا كنا نتكلم عن أنه إذا شككنا في حكم واقعي – من وجوب أو حرمة – نجري البراءة أو الاحتياط بلحاظه ، مثلا إذا شككنا أن الدعاء عند رؤية الهلال واجب ليس بواجب فأصالة البراءة تقول ليس بواجب .

تارة يكون الشك في حكم واقعي ونجري الحكم الظاهري بلحاظ الشك في الحكم الواقعي ، فهنا تجري الأصول العملية الشرعية ، وتارة أخرى لا يكون الحكم الظاهري بلحاظ الحكم الواقعي ، وإنما يكون بلحاظ الحكم الظاهري ، مثلا حجية خبر الثقة حكم ظاهري ، فالشارع

جعل المنجزية والمعذرية لخبر الثقة ، والشك في حجية خبر الثقة شك في الحكم الظاهري ، فهل تجري الأصول العملية في الحكم الظاهري أو لا تجري ؟

قد يقال إن الأصول العملية تجري بلحاظ الشك في حكم واقعي لأننا نعرف الحكم الظاهري بأنه الذي أخذ في موضوعه الشك في حكم واقعي ، فالأحكام الظاهرية تجري بلحاظ الشك في الأحكام الواقعية ، فهل تجري الأصول العملية بلحاظ الشك في الأحكام الظاهرية أو لا تجري ؟

وقع النزاع بين الأصوليين في هذه المسألة وهي أن الأصول العملية هل تجري بلحاظ الشك في الأحكام الواقعية فقط أو تجري أيضا بلحاظ الشك في الأحكام الظاهرية ؟

والحكم الظاهري المشكوك تارة يكون بنحو الشبهة الموضوعية ، وتارة أخرى يكون بنحو الشبهة الحكمية ، خبر الثقة حجة ، الموضوع هو خبر الثقة ، والمحمول والحكم الظاهري هو حجة ، تارة أعلم بصدور خبر ثقة ولكن لا أعلم لأنه حجة أو ليس بحجة ، هذا بلحاظ الشبهة الحكمية لأنه شك في الحكم ، وتارة أخرى أعلم أن خبر الثقة حجة ولكن لا أعلم بوجود خبر ثقة يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فهذه شبهة موضوعية لأنك شك في الموضوع .

لذلك نسأل :

هل الأصول العملية يختص جريانها بالشك في الأحكام الواقعية فقط أو تشمل أيضا موارد الشك في الأحكام الظاهرية بنحو الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية ؟

التطبيق على الكتاب :

مورد جريان الأصول العملية :

مقدمة :

لا شك في جريان الأصول العملية الشرعية (لا الأعم من الشرعية والعقلية) عند الشك في الحكم التكليفي الواقعي لتنجيزه كما في أصالة الاحتياط ، أو للتعذير عنه كما في أصالة البراءة ، ولكن قد يشك في التكليف الواقعي ويشك في قيام الحجة الشرعية (والحجة الشرعية هي الحكم الظاهري) على التكليف الواقعي بنحوين :

١- بنحو الشبهة الموضوعية :

كالشك في صدور الحديث (، أعلم أن خبر الثقة حجة ، ولكن أشك بصدور خبر الثقة أو أنه لم يصدر).

أو

٢- بنحو الشبهة الحكمية :

كالشك في حجية الأمارة المعلوم وجودها (كخبر الثقة ، أعلم بصدور خبر الثقة ، ولكن أشك أن الشارع جعل الحجية لخبر الثقة أو لم يجعلها له).

فهل يوجد في هذه الحالة (أي إذا شككنا بقيام الحجة الشرعية على الحكم الظاهري إما بنحو الشبهة الموضوعية أو الشبهة الحكمية) موردان للأصل العملي فنجري البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك (كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال) ونجري براءة أخرى عن الحجية أي الحكم الظاهري المشكوك أو تكفي البراءة الأولى (أي بلحاظ الحكم الواقعي) ؟

(قد يقال إنه تكفينا براءة واحدة عن الحكم الواقعي لأنه إذا أجرينا البراءة عن الحكم الواقعي فلا يوجد احتمال تكليف ، فلا نحتاج إلى إجراء براءة ثانية عن الحجية لأن المكلف مؤمّن عن الحكم الواقعي ، فلا يوجد احتمال العقاب ، والأحكام الظاهرية ليس لها عقاب مستقل عن الحكم الواقعي ، فلا نحتاج إلى إجراء براءة ثانية عن الحكم الظاهري المشكوك ، وإجراء البراءة عن الأولى يجعل إجراء البراءة عن الثانية لغوا لا فائدة منه) .

بكلمة أخرى :

إن الأصول العملية هل يختص موردها بالشك في الأحكام الواقعية (فنحتاج إلى إجراء البراءة عن الحكم الواقعي) أو يشمل مورد الشك في الأحكام الظاهرية نفسها (فنحتاج أيضا إلى إجراء براءة ثانية عن الحكم الظاهري) ؟

التوضيح :

الجواب :

نظرية السيد الشهيد في حق المولى هي حق الطاعة والاشتغال العقلي وليست البراءة العقلية ، فالتكليف المقطوع والتكليف المظنون والتكليف المشكوك يدرك العقل بحق الطاعة بإزائها إلا إذا قطعنا بالعدم ، فالتكليف المقطوع بعدمه لا يدخل في دائرة حق الطاعة للمولى بل يدخل في دائرة البراءة العقلية ، فدائرة حق الطاعة على مبنى السيد الشهيد تشمل التكليف

المقطوع والمظنون والمشكوك والموهوم ، ودائرة البراءة العقلية تشمل التكليف المقطوع بعدمه ، وكنا نقول إن الشك في التكليف منجِّز للحكم على مبنى السيد الشهيد ، فيأتي السؤال التالي:

هل مطلق الشك منجِّز للتكليف أو الشك الخاص منجِّز للتكليف ؟

الجواب :

ليس مطلق الشك في التكليف منجز للتكليف ، وإنما الشك الخاص منجز للحكم ، ومطلق الشك هو الاحتمال البسيط ، والشك الخاص هو الاحتمال المركب .

سؤال : ما هو المراد من الاحتمال البسيط والاحتمال المركب ؟

الجواب :

تارة نشك في الحكم الواقعي ، فنشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، هذا شك في الحكم الواقعي ، وأنا الآن شاك ، ولكن عندي علم بهذه القضية التقديرية : لو كان وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ثابتا في الواقع فالمولى لا يرضى أن يفوتني في حالة الشك ، والشك في الحكم الواقعي معناه أن الحكم قد يكون ثابتا في الواقع وقد يكون غير ثابت في الواقع ، لنأخذ فرض الثبوت ، المولى يقول اعتن بالحكم في حالة الشك ، أي ابن على الاحتياط والاشتغال ، والاحتياط معناه الاهتمام بالأحكام الواقعية والمولى لا يرضى بفواتها ، وإذا كان المولى يقول لا تعتن بالحكم في حالة الشك ، أي ابن على البراءة ، والبراءة معناها عدم الاهتمام بالأحكام الواقعية ويرضى المولى بفواتها .

والسيد الشهيد يقول بأن الشك الذي ينجز التكليف هو الشك الخاص أي الشك المركب أي على فرض ثبوت التكليف فإن المولى لا يرضى بفواته ، ذاك الشك الذي لو كان مؤداه ثابتا فإن المولى لا يرضى بفواته .

سؤال : كيف أعلم أن المولى يرضى أو لا يرضى ؟ وما هو الطريق لمعرفة رضى المولى ؟

الجواب :

إذا قال المولى : " احتط " فإن معنى ذلك أنه لا يرضى بفواته ، وإذا ورد الترخيص فمعنى ذلك أنه لا يرضى بفواته .

إذن :

طريقنا لمعرفة أن المولى يرضى أو لا يرضى هو الدليل وأنه رخص أو احتاط ، فإذا رخص فهذا معناه أنه على فرض الثبوت لا يهتم بهذا التكليف ويرضى بفواته ، وإن احتاط فهذا معناه على فرض الثبوت أنه يهتم بهذا التكليف ولا يرضى بفواته .

مثال عرفي :

المولى العرفي يقول : " أنقذ ولدي إذا وجدته يغرق " ، وأنا شككت أن الغريق ولده أو ولد عدوه فهل يجب أن أنقذه أو أتركه يغرق ؟

إذا قال المولى : " أنقذه حتى لو شككت أنه ولدي " ، معنى ذلك أنه على فرض تقدير أنه ولده في الواقع لا يرضى بتركه يغرق ، ولو لم ينقذه فإنه يعاقبه .

السيد الشهيد لا يقول إن مطلق الشك منجِّز بل إن الشك المنجز هو الشك المقترن بالقضية التقديرية ، فلو كان ثابتا في الواقع لما رضي بفواته ، وهذه القضية التقديرية نعرفها من خلال النظر في الأدلة ، فإن قال بالاحتياط فهذا معناه أنه لو كان ثابتا لا يرضى بفواته ، وإن قال بالبراءة فهذا معناه أنه لو كان ثابتا لكان يرضى بفواته ، نعم العقل يقول دائما بالاشتغال والاحتياط ، ولكن الشك الذي يكون منجِّزا معلَّقٌ لأن أحكام العقل معلَّقة على عدم ورود الترخيص من الشارع ، فإذا ورد الترخيص فمعناه أن الشارع لا يهتم بهذا التكليف على فرض ثبوته في الواقع ، وإذا ورد الاحتياط فإنه يهتم به على فرض ثبوته في الواقع .

إذن :

الشك في الحكم الواقعي يكون بنحوين : شك بسيط وشك مركب .

سؤال : إذا أجرينا البراءة عن الشك الأول فهل لازمه إجراء البراءة عن الشك الثاني ؟

إذا قال المولى أنا لا أهتم بالحكم الواقعي فهل يلزم منه أن المولى لا يهتم بالحكم الواقعي حتى لو كان يوجد عندنا أمارة مشكوكة على الحكم الواقعي ؟

فهل إجراء البراءة عن الحكم الواقعي هل يكون مُغْنِيًا عن إجراء البراءة عن الحكم الظاهري أو غير مُغْني ؟

إذا قال الشارع إذا شككت بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال فأنت في براءة ، ولكن إذا شككت في وجوبه وكانت عندك أمارة مشكوكة على الحجية فهل يقول المولى بالبراءة أو بالاحتياط ؟

الجواب :

إذا أجرينا البراءة عن الاحتمال البسيط فلا يلزم منه إجراء البراءة عن الاحتمال المركب ، وعلى هذا نحتاج إلى إجراء براءتين لأن الحكم الواقعي وإن حصل التأمين عنه بما أنه مشكوك ، وهذا هو الشك البسيط ، إلا أن هذا لا يمنع عن عدم المعذرية وثبوت اهتمام المولى به في المرتبة الطولية أي عندما شككنا في الحكم الظاهري ويحتمل أن يجعل حكم ظاهري ، لعل المولى يقول إذا شككت شكا بسيطا في الواقع فتجري البراءة ، وأما إذا شككت في الحكم الواقعي شكا مركبا فقد تجري البراءة وقد تجري الاحتياط لعدم وجود الملازمة بين إجراء البراءة في الشك البسيط وإجراء البراءة في الشك المركب ، فنحتاج إلى براءة ثانية (راجع تقريرات السيد الهاشمي ج ٤ ص ٢١) .

التطبيق على الكتاب :

قد يقال بأننا في المثال المذكور نحتاج إلى براءتين إذ يوجد احتمالان صالحان للتنجيز فنحتاج إلى مؤمن عن كل من الاحتمالين :

الاحتمال الأول :

احتمال التكليف الواقعي ، ولنسمّه بالاحتمال البسيط (كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، والشك في إنقاذ ابن المولى) .

الاحتمال الثاني :

احتمال قيام الحجة على التكليف الواقعي (، وهذه حالة الشك المركب ، فلو كان التكليف ثابتا في الواقع لما رضي المولى بفواته) ، وحيث إن الحجية (على مبنى السيد الشهيد ، فالحجية على مبنى المشهور هي المنجزية والمعذرية أو الطريقية والكاشفية أو جعل الحكم المماثل، وعند السيد الشهيد الحجية) معناها إبراز شدة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك كما عرفنا سابقا عند البحث في حقيقة الأحكام الظاهرية (، فاحتمال وجود الحجة على التكليف الواقعي معناه احتمال وجود تكليف واقعي ، فلو كان التكليف ثابتا في الواقع لما رضي المولى بفواته من المكلف) ، فاحتمال الحجة على الواقع المشكوك يعني احتمال تكليف واقعي متعلق لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويت هذا التكليف الواقعي المحتمَل (، وهذا مؤدى تلك القضية التقديرية ، فالشك في الحكم الظاهري معناه الشك في التكليف الذي لو كان ثابتا هل يرضى المولى بفواته أو لا يرضى بفواته ، فإذا قال بالاحتياط فهو لا يرضى

بفواته، وإذا قال بالبراءة فهو يرضى بفواته ، وإذا شككنا بالحجة الظاهرية معناه أننا نشك بأنه يرضى بفواته أو لا يرضى بفواته ، فهو كالقطع بعدم الرضا بفواته ، وأستطيع أن أقول إنه يرضى بفواته إذا جاء الإذن بالترك من المولى ، ونشك بالإذن بالترك ، وما دام أنه لا يوجد قطع بالإذن بالترك فنحتمل أنه لا يرضى بفواته لو كان ثابتا في الواقع ، وهو مساوق للقطع بعدم فواته ، وهذا من قبيل أن الشك في الحجية كاف للقطع بعدم الحجية ،وهنا الشك في الإذن بالترك كاف للقطع بعدم الإذن) ، ولنسم هذا بالاحتمال المركب ، وعليه فالبراءة عن الاحتمال البسيط لا تكفي (وليس لازمها البراءة عن الاحتمال المركب) بل لا بد من التأمين من ناحية الاحتمال المركب أيضا ببراءة ثانية (، يقول السيد الشهيد في التقريرات ج ٤ ص ٢١ : " ألا ترى أن بإمكان المولى أن يقول للمكلف كلما احتملت تكليفا وأنت تعلم بعدم قيام الحجة عليه فأنت في سعة منه ، وكلما احتملت تكليفا واحتملت قيام الحجة عليه فاحتط بشأنه " ، ولا يوجد تناف بين هذين ، فنحتاج إلى بر اءتين) .

التوضيح :

اعتراض ١ :

يستحيل وجود براءتين على مبنى السيد الشهيد لأن السيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة قال إن الأحكام الظاهرية متنافية في الواقع سواء وصلا إلى المكلف أم لم يصلا خلافا لمبنى المشهور وخاصة مبنى السيد الخوئي الذي قال إن الأحكام الظاهرية تتنافي في حالة وصولهما معا ، وأما مع عدم الوصول فلا تتنافى .

والبراءة حكم ظاهري ، والحجية المشكوكة حكم ظاهري ، وبثبوت أحدهما نعلم بعدم وجود الآخر لأنهما متنافيان ، وعندنا دليل على البراءة عن الحكم الواقعي ، فلا معنى لأن تكون الحجية المشكوكة ثابتة في الواقع ، من قبيل البياض والسواد ، إذا ثبت أن البياض موجود فلا يمكن أن يكون السواد موجودا لأن التنافي الواقعي هذا معناه ، فإذا ثبتت البراءة فلا معنى لجعل الحجية لخبر الثقة لأن الحجية المحتمَلة لخبر الثقة تقول بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، والبراءة تقول بعدم الوجوب ، فالبراءة تقول لا تهتم ، والحجية المشكوكة لخبر الثقة تقول اهتم ، ولا يمكن الجمع بين اهتم ولا تهتم ، فإذا قال المولى لا تهتم فلا يوجد في الواقع اهتم ، فبإجراء

البراءة عن الحكم الواقعي ننفي الحجية المحتمَلة والمشكوكة لخبر الثقة ، فلا نحتاج إلى إجراء براءة ثانية ، فقد يعترض على السيد الشهيد على أساس نفس مبناه .

التطبيق على الكتاب :

اعتراض ١ :

قد يعترض على ذلك بأن الأحكام الظاهرية كما تقدم في القسم الأول من الحلقة الثالثة متنافية بوجوداتها الواقعية (على مبنى السيد الشهيد) ، فإذا جرت البراءة عن الحجية المشكوكة وفرض أن الحجية المشكوكة كانت ثابتة في الواقع يلزم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين (وهو محال ، بل بإجراء البراءة عن الحكم الواقعي ننفي الحجية المشكوكة لأن البراءة والحجية المشكوكة متنافيتان ، فالبراءة حكم ظاهري ، والحجية المشكوكة حكم ظاهري آخر ، ويستحيل اجتماعهما) .

الخلاصة :

هل أن الأصول العملية الشرعية تجري بلحاظ الشك في الأحكام الواقعية فقط أو تجري بلحاظ الشك في الأحكام الواقعية وفي الأحكام الظاهرية أيضا ؟

قد يقال بأنها تجري بلحاظهما معا ، فنحتاج إلى براءة عن الحكم الواقعي ، ونحتاج إلى براءة أخرى عن الحكم الظاهري الذي هو الحجية المشكوكة ، واعترض على هذا القول بأنه لا نحتاج إلى براءتين بل تكفينا براءة واحدة بلحاظ الحكم الواقعي ، والأحكام متنافية بوجوداتها الواقعية كما أن الأحكام الظاهرية متنافية أيضا ، فكما أن حكمين واقعيين على شيء واحد غير معقول كذلك على مبنى السيد الشهيد كما مر في القسم الأول في التنافي بين الأحكام الظاهرية قلنا إن الأحكام الظاهرية متنافية أيضا بوجوداتها الواقعية في لوح الواقع سواء وصلت إلى المكلف أم لم تصل ، وهذا مبني على أن الحكم الظاهري كالبراءة منشؤها عدم الاهتمام ، والاحتياط منشؤه الاهتمام ، ولا يعقل أن المولى في واقعة واحدة يقول براءة واحتياط لأن مرجعه إلى اهتم ولا تهتم ، اعتن بالملاكات الواقعية ولا تعتن بالملاكات الواقعية ، والجمع بينهما جمع بين النقيضين وهو مستحيل .

وهذا بخلافه على مبنى المشهور في حقيقة الحكم الظاهري فإنه يعقل أن المولى يجعل حكمين ظاهريين متنافيين بشرط أن يصل كلاهما إلى المكلف .

هنا قد يعترض معترض ويقول إن الأحكام الظاهرية متنافية بوجوداتها الواقعية ، فالبراءة حكم ظاهري ، والحجية المشكوكة حكم ظاهري ، ولا يعقل جعلهما معا لأنه إن جعلا معا فأصالة البراءة تقول لا تعتن بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، والأمارة المشكوكة كخبر الثقة تقول اعتن بوجوب الدعاء ، وهذان لا يجتمعان .

لذلك قلنا إذا جاءنا أصل أو حكم ظاهري فإننا ننفي حكما ظاهريا آخر بنفس ورود هذا الحكم الظاهري ، إذا جاءتنا البراءة نقول إن الشارع لم يجعل خبر الثقة حجة في هذا المورد لأنه يستحيل أن يجعل الشارع حكمين ظاهريين متنافيين في قضية واحدة ، من قبيل البياض والسواد ، فمع علمنا بوجود البياض ننفي وجود السواد ، وكذلك هنا إذا علمنا بالبراءة عن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ننفي أن خبر الثقة حجة في هذا المورد ، فقد يعترض معترض على ما سبق من أنه يمكن إجراء براءتين : براءة عن الواقع وبراءة عن الظاهر بأن إجراء هاتين البراءتين لا يمكن أن يتم على مبنى السيد الشهيد .

التوضيح :

جواب الاعتراض ١ :

يجيب السيد الشهيد بأنه على مبناه في حقيقة الحكم الظاهري يمكن إجراء براءتين : براءة عن الحكم الواقعي وبراءة أخرى عن الحكم الظاهري الذي هو الحجية المشكوكة ، فالحكمان الظاهريان تارة يكون أحدهما في عرض الآخر ، وتارة أخرى يكون أحدهما في طول الآخر .

أحد الحكمين الظاهريين في عَرْض الآخر :

الدعاء عند رؤية الهلال ، فأصالة البر اءة تقول : " لا تفعل " ، وخبر الثقة المشكوك الحجية لو كان حجة يقول : " افعل " ، والبراءة وخبر الثقة موضوعهما واحد وهو الدعاء عند رؤية الهلال ، فالبراءة حكم ظاهري موضوعه الشك في الواقع ، وخبر الثقة المشكوك الحجية حكم ظاهري موضوعه الشك في الواقع ، فأحدهما في عرض الآخر ، وهنا إذا وجد أحدهما ينتفي الآخر .

أحد الحكمين الظاهريين في طول الآخر :

وأما إذا كان الحكمان الظاهريان أحدهما في طول الآخر فإنهما يجريان ، وفي المقام نريد أن نجري براءة عن الواقع ، وموضوع البراءة الأولى هو الواقع والشك في الواقع ، ونجري براءة ثانية عن الحجية المشكوكة ، وموضوع البراءة الثانية هو الحكم الظاهري والشك في حكم ظاهري ،

والحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي لأن الحكم الظاهري متأخر عن موضوعه ، وموضوعه أُخِذَ فيه الشك في الحكم الواقعي ، والشك متأخر عن الحكم الواقعي ، فالحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بثلاث مراتب ، وهنا البراءة الأولى موضوعها الشك في الواقع ، فهي متأخرة عن الحكم الواقعي ، والبراءة الثانية موضوعها الشك في الحجية المشكوكة التي هي الحكم الظاهري ، فموضوعها ليس الواقع بل الحكم الظاهري ، والحكم الظاهري هنا متأخر رتبة عن ذلك الحكم الظاهري .

وعندما قلنا لا يجتمع حكمان ظاهران متنافيان على شيء واحد إذا كان أحدهما في عرض الآخر ، وأما إذا كانا حكمين ظاهريين أحدهما في طول الآخر فيجريان ولا محذور في جريانهما معا .

إذن :

الاعتراض بأنه على مبنى السيد الشهيد لا يجوز إجراء براءتين ، فالجواب أنه على مبنى السيد الشهيد يجوز إجراء براءتين ولا يوجد أي محذور .

التطبيق على الكتاب :

جواب الاعتراض ١ :

(البراءة الأولى عن الحكم الواقعي متأخرة عن الحكم الواقعي ، وهي في عرض الحجية المشكوكة لأن موضوع الحجية المشكوكة هو الحكم الواقعي أيضا ، والبراءة الثانية التي نريد أن نجريها عن الحكم الظاهري ليست في عرض الحجية المشكوكة بل في طول الحجية المشكوكة) (، وجواب الاعتراض أن) البراءة (الثانية) هنا نسبتها إلى الحجية المشكوكة نسبة الحكم الظاهري إلى الحكم الواقعي لأن البراءة مترتبة على الشك في الحجية (التي هي للأمارة ، فكما أن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كذلك الحكم الظاهري أي البراءة الثانية في طول الحجية المشكوكة لأن موضوعها الشك في الحجية ، والحجية حكم ظاهري آخر) ، فكما لا منافاة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي (لأن أحدهما ليس في عرض الآخر) كذلك لا منافاة بين حكمين ظاهريين طوليين من هذا القبيل ، وما تقدم سابقا (في القسم الأول من الحلقة الثالثة) من التنافي بين الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية ينبغي أن يفهم في حدود الأحكام الظاهرية العَرْضِيَّة أي التي يكون الموضوع فيها نحو واحد من الشك (، وهو الشك في الواقع ، مثل

أصالة البراءة عن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وحجية خبر الثقة في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وموضوع كليهما الشك في الواقع ، فالأحكام الظاهرية إنما تتنافى في الواقع إذا كانت عرضية ، وأما إذا كانت طولية فلا تتنافى ، وفي المقام الأحكام الظاهرية طولية وليست عرضية ، فلا يوجد تناف بينهما ، ويمكن جريانهما معا ، فنحتاج إلى إجراء براءتين) .

التوضيح :

قد يعترض بأننا لا نحتاج إلى براءتين لأننا إذا أجرينا البراءة عن الحجية المشكوكة فنحتاج إلى إجراء البراءة عن الحكم الواقعي ، ولكن لو أجرينا البراءة عن الحكم الواقعي فلا نحتاج إلى إجراء البراءة عن الحجية المشكوكة ، فإذا تم التأمين من جهة الحكم الواقعي فلا يوجد شيء حتى يتم التأمين بإزائه ، قالت البراءة الشرعية : (رفع ما لا يعلمون) ، فوجوب الدعاء عند رؤية الهلال يكون مرفوعا ، فبالبراءة الأولى ثبت رفعها ، فإذا ثبت رفع الوجوب الواقعي فلا يوجد شيء حتى أحتاط بإزائه ، فيكون إجراء البراءة الثانية لغوا بلا أي فائدة .

التطبيق على الكتاب :

اعتراض ٢ :

قد يعترض على إجراء براءة ثانية بأن البراءة الثانية لغو إذ بدون إجراء البراءة الأولى عن نفس الحكم الواقعي المشكوك لا تنفع البراءة الثانية المؤمِّنة عن الحجية المشكوكة (لأننا لم نؤمِّن من جهة الحكم الواقعي) ، ومع إجراء البراءة الأولى عن الحكم الواقعي لا حاجة إلى البراءة الثانية إذ لا يحتمل العقاب إلا من ناحية التكليف الواقعي وقد أمِّن عنه (بواسطة البراءة الأولى لأن الحكم الظاهري ليس له ثواب وعقاب مستقل حتى يحتاج إلى تأمين مستقل ، وإذا تم التأمين من جهة الحكم الواقعي فلا نحتمل العقاب حتى نحتاج إلى تأمين من جهة الحكم الظاهري والحجية المشكوكة ، فالبراءة الثانية لغو على كل حال إذ بدون البراءة الأولى لا فائدة منها ، ومع إجراء البراءة الأولى لا يبقى شيء حتى نحتاج إلى إجراء براءة ثانية) .

التوضيح :

جواب الاعتراض ٢ :

لا توجد ملازمة بين قول الشارع بالترخيص بلحاظ الواقع وقول المولى بالاحتياط بلحاظ الظاهر والحجية المشكوكة .

التطبيق على الكتاب :

جواب الاعتراض ٢ :

احتمال ذات التكليف الواقعي شيء (أي الاحتمال البسيط) واحتمال تكليف واقعي واصل إلى مرتبة من الاهتمام المولوي التي تعبر عنها الحجية المشكوكة شيء آخر (أي الاحتمال المركب ، قد يقول الشارع إذا شككت في الواقع فلا تهتم ، وقد يقول إذا شككت في الواقع شكا لو كان الحكم ثابتا في الواقع لما كنت أرضى بفواته وعليك بالاحتياط ، ولا منافاة بينهما)، والتأمين عن الاحتمال الأول البسيط لا يلازم التأمين عن الاحتمال الثاني المركب (لأنه لا توجد ملازمة بين إجراء البراءة بلحاظ الاحتمال البسيط وإجراء الاحتياط بلحاظ الاحتمال المركب) ، (والشاهد على ذلك) ألا ترى أن بإمكان المولى أن يقول للمكلف : كلما احتملت تكليفا وأنت تعلم بعدم قيام الحجة عليه (وعدم اهتمام المولى به) فأنت في سعة منه ، وكلما احتملت تكليفا واحتملت قيام الحجة عليه (واهتمام المولى به على فرض ثبوته في الواقع) فاحتط بشأنه (، والنتيجة أنه لا بد من إجراء براءتين : براءة بلحاظ الحكم الواقعي ، وبراءة بلحاظ الحكم الظاهري والحجية المشكوكة) .

إذن :

إلى هنا اتضح بأنه يمكن إجراء البراءة الثانية عن الحكم الظاهري ، وموضوع البراءة الثانية موجود ، ولكن هل نحتاج إلى إجراء البراءة الثانية أو لا نحتاج إليه ؟

التوضيح :

تحقيق السيد الشهيد :

بالتوضيح التالي :

يوجد حكم واقعي مشكوك وهو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وتجري البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك بلحاظ الواقع ، والشارع جعل لنا أصالة البراءة في مسألة وجوب الدعاء ولم يجعل الاحتياط فيها ، وإذا جعل لنا أصالة البراءة فبالمدلول الالتزامي لا يوجد عنده في الواقع حجية في خبر الثقة الدالة على الاحتياط ، ولا يمكن أن يوجد الحكمان لأنهما متنافيان

وأحدهما في عرض الآخر لأن موضوعهما شيء واحد وهو الشك في الواقع ، فبنفس الدليل الدال على البراءة ننفي الحجية المشكوكة ، فالشارع لم يجعل خبر الثقة هنا حجة لأن موضوعهما واحد .

إشكال :

البراءة أصل عملي ولا يمكن الأخذ بمدلوله الالتزامي لأن مثبتات الأصول العملية ليست حجة ؟ فكيف نقول إن الشارع لم يجعل خبر الثقة حجة مع أن نفي حجية خبر الثقة مدلول التزامي للأصل العملي ؟

الجواب :

نحن لا ننفي حجية خبر الثقة بالبراءة بل بدليل البراءة ، ودليل البراءة هو أمارة وهو خبر الثقة الذي يقول : " رفع ما لا يعلمون " ، فننفي الحجية المشكوكة بالدليل الدال على البراءة ، والدليل الدال على البراءة دليل اجتهادي لا أصل عملي ، والمدلول الالتزامي للأمارة حجة .

إذن :

بلحاظ الواقع المشكوك وهو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال نجري البراءة بلحاظ الواقع ، وإجراء البراءة بلحاظ الواقع لا يلزم منه أنه لا يوجد احتياط بلحاظ الحكم الظاهري ، فقد يوجد احتياط بلحاظ الحكم الظاهري ، ولا توجد ملازمة بين إجراء البراءة الأولى وإجراء البراءة الثانية ، فقد يقول الشارع براءة بلحاظ الحكم الواقعي ويقول بالاحتياط بلحاظ الحكم الظاهري ، ولكن هذا الحكم الظاهري – وهو حجية خبر الثقة – لا مجال له لأن دليل البراءة ينفيه لا أن البراءة تنفيه ، من دليل البراءة بنفس البراءة نؤمِّن عن الواقع ، وبدليل البراءة ننفي الحكم الظاهري وهو الحجية المشكوكة ، فلا مجال أن نجري البراءة عن الحجية المشكوكة ، والنوبة تصل إلى الأصل العملي بعد عدم وجود الدليل الاجنهادي ، ويوجد دليل اجتهادي لنفي الحجية المشكوكة فلا تصل النوبة إلى البراءة التي هي أصل عملي ، والحجية المشكوكة موضوعها تام للأصل العملي ، ولكن لا تصل النوبة إلى الأصل العملي لأنه يوجد دليل اجتهادي على عدم الحجية المشكوكة ، والدليل الاجتهادي يتقدم على الأصل العملي ، وعند الشك في حجية شيء فالأصل عدم الحجية لعدم وجود الدليل على الحجية ، وهنا أكثر من ذلك يوجد دليل على عدم الحجية ، وفي المقام توجد حجية مشكوكة وهي الأمارة التي هي خبر الثقة ، ولا نجري بلحاظها أصل عملي ، والموضوع تام لإجراء الأصل العملي ، ولكن لا

تصل النوبة إلى الأصل العملي لأنه يوجد دليل على نفي الحجية المشكوكة ، وهكذا يتضح أنه لا نحتاج إلى إجراء براءة ثانية عن الحجية المشكوكة لأن الحجية المشكوكة منفيَّة بدليل اجتهادي، ومع وجود الدليل الاجنهادي لا تصل النوبة إلى الأصل العملي .

التطبيق على الكتاب :

تحقيق السيد الشهيد :

إجراء البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك يغني عن إجراء البراءة عن الحجية المشكوكة (، فلا نحتاج إلى إجراء البراءة الثانية عن الحكم الظاهري مع أن موضوعها موجود محقَّق ولكن لا نحتاج إلى إجرائها ، ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي ، ويكون إجراء البراءة لغوا لا نحتاج إليه) ، وذلك بتوضيح ما يلي :

أولا :

البراءةُ عن التكليفِ الواقعيِّ والحجيةُ المشكوكةُ حكمان ظاهريان عَرْضِيَّان لأن موضوعهما معا الشك في الواقع ، خلافا للبراءة عن الحجية المشكوكة فإنها ليست في درجة الحجية المشكوكة (بل في طول الحجية المشكوكة ، إذن البراءةُ عن الحكمِ الواقعيِّ والحجيةُ المشكوكةُ حكمان ظاهريان أحدهما في عرض الآخر) .

ثانيا :

الحكمان الظاهريان المختلفان متنافيان بوجوديهما الواقعيين (على مبنى السيد الشهيد في حقيقة الحكم الظاهري) سواء وصلا (إلى المكلف) أم لم يصلا (إلى المكلف) كما تقدم في القسم الأول من الحلقة الثالثة .

ثالثا :

البراءة عن التكليف الواقعي منافية ثبوتا (وواقعا) للحجية المشكوكة (لأن البراءة عن التكليف تقول بعدم الاهتمام ، والحجية المشكوكة تقول بالاهتمام ، ولا يمكن أن المولى بالنسبة إلى الدعاء عند رؤية الهلال يقول أهتمُّ به ولا أهتمُّ به ، فمعنى البراءة هو لا أهتمُّ بالتكليف لو كان ثابتا في الواقع ، ومعنى حجية خبر الثقة هو أهتمُّ بالتكليف لو كان ثابتا في الواقع ، ويستحيل أن يكون الدعاء عند رؤية الهلال على فرض ثبوته يهتم به الشارع ولا يهتم به في نفس الوقت) .

رابعا :

مقتضى المنافاة أنها تستلزم عدمَ الحجية واقعا ونفيَ الحجية المشكوكة (، ولا ننفي الحجية المشكوكة بالبراءة ، وإنما يتم نفي الحجية المشكوكة بالدليل الدال على البراءة ، فالبراءة تكون عن الحكم الواقعي المشكوك ، ودليل البراءة ينفي الحجية المشكوكة للأمارة) .

خامسا :

الدليلُ الدال على البراءة عن التكليف الواقعي يدلُّ بالالتزام على نفي الحجية المشكوكة (، ومع نفي الحجية المشكوكة بالدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الأصل العملي والبراءة عن الحجية المشكوكة) .

وهذا يعني :

أننا بإجراء البراءة عن التكليف الواقعي سنثبت بدليل البراءة (- وهو دليل اجتهادي-) نفي الحجية المشكوكة فلا حاجة إلى أصل البراءة عنها وإن كان لا محذور في إجراء البراءة أيضا(، فموضوع البراءة الثانية موجود ، ولكن لا حاجة إليها ، مثلما توجد أمارة - كخبر الثقة - على طهارة الماء فلا نحتاج إلى أصالة الطهارة مع أن موضوع الطهارة موجود ، فمع وجود خبر الثقة يظل الماء مشكوك الطهارة والنجاسة ، وكل شيء طاهر حتى تعلم أنه نجس ، فموضوع الطهارة موجود ، ولكن لا حاجة إلى أصالة الطهارة لأنه إذا وجد الدليل الاجتهادي على إثبات الطهارة فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي لإثبات الطهارة ، كذلك في المقام لا حاجة إلى إجراء البراءة عن الحجية المشكوكة مع أن موضوع البراءة موجود ، فلا يتمسك بأصالة البراءة الثانية لنفي الحجية المشكوكة مع وجود الدليل الاجتهادي ، ومع وجود الدليل على العدم لا يتمسك بعدم الدليل .

إن رواية " رفع ما لا يعلمون "مفادها أصل عملي ، والرواية مطلقة أي سواء وجدت الأمارة - كخبر الثقة - على الخلاف أم لم توجد الأمارة على الخلاف ، وقال الشارع جعلت الأمارة حجة ، فيقيد إطلاق تلك الرواية ، فحجية خبر الثقة تقيد إطلاق "رفع ما لا يعلمون"، من باب التقييد لا من باب الحكومة ولا الورود ولا من باب آخر) .

التوضيح :

(موارد الاستفادة من حكم ظاهري لنفي حكم ظاهري آخر :

سؤال : هل يوجد مورد نستطيع فيه أن نستفيد من حكم ظاهري لنفي حكم ظاهري آخر؟

الجواب :

نعم يمكن ذلك إذا كان أحد الحكمين الظاهريين في طول الآخر) .

التطبيق على الكتاب :

يمكن تصوير وقوع الأحكام الظاهرية (المشكوكة ، كما إذا شككنا أن الشارع نسخ حجية خبر الواحد أو لا) موردا للأصول العملية في الاستصحاب إذ قد يجرى استصحاب الحكم الظاهري لتمامية أركان الاستصحاب في الحكم الظاهري وعدم تمامية أركان الاستصحاب في الحكم الواقعي .

مثال :

إذا علم بالحجية وشك في نسخها فإن المستصحب هنا نفس الحجية (التي هي حكم ظاهري) لا الحكم الواقعي (، علمنا أن الشارع جعل حجية خبر الثقة ، وخبر الثقة قام على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وشككنا بعد ذلك أن الشارع نسخ هذه الحجية أم لم ينسخها ، فهنا يمكن إجراء الاستصحاب ، كنا على يقين سابق من جعل الحجية ، والآن نشك أنه رفع الحجية ونسخت الحجية ، فنستصحب بقاء الحجية ، وأركان الاستصحاب بلحاظ الحجية تامة ، والحجية حكم ظاهري ، وأركان الاستصحاب بلحاظ الحكم الواقعي ليست تامة لأنه لا يوجد عندنا يقين سابق بالحكم الواقعي بل يوجد شك بالحكم الواقعي) .

إذن :

هذا تمام الكلام في المقدمات التي نحتاجها للأصول العملية ، ولحد الآن لم ندخل في الأصول العملية ، وهي أربعة : البراءة ، والاحتياط ، والتخيير ، والاستصحاب ، وهذه هي الأصول العملية الشرعية ، ووقع بحث مفصَّل بين علمائنا أنه لماذا اقتصر في علم الأصول على هذه الأربعة مع أنه توجد أصول عملية شرعية أخرى ؟

مثلا أصالة الطهارة أصل عملي ، وهي ليست نفس أصالة البراءة لأن أصالة البراءة تجري في الشبهات الموضوعية والحكمية ، وأصالة الطهارة قد لا تجري إلا في الشبهات الموضوعية ، فلماذا لا يبحثون أصالة الطهارة في علم الأصول ؟

وأصالة الصحة وأصالة الفراغ أصول عملية ، ويقولون عن أصالة عدم النسخ أنها مستقلة ولا ترتبط بالاستصحاب ، هذه الأصول العملية لماذا لم يبحث عنها في علم الأصول ؟

وما هي النكتة الفنية التي أدت بعلماء الأصول أن يقتصروا على هذه الأصول العملية الأربعة دون غيرها ؟

متن الكتاب :

الوظيفة العملية

في حالة الشك

الأصول العملية

-٢-

١- الوظيفة في حالة الشك البدوي .

٢- الوظيفة في حالة العلم الإجمالي .

٣- الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معا .

٤- الوظيفة عند الشك في الأقل والأكثر .

الوظيفة العملية في حالة الشك

-١-

الوظيفة في حالة الشك البدوي

١ - الوظيفة الأولية في حالة الشك .

٢ - الوظيفة الثانوية في حالة الشك .

الوظيفة الأولية في حالة الشك

كلما شك المكلف في تكليف شرعي ولم يتأت له إقامة الدليل عليه إثباتا أو نفيا فلا بد له من تحديد الوظيفة العملية تجاهه ، ويقع الكلام أولا في تحديد الوظيفة العملية تجاه التكليف المشكوك بقطع النظر عن أي تدخل من الشارع في تحديدها ، وهذا يعني التوجه إلى تعيين الأصل الجاري في الواقعة بحد ذاتها ، وليس هو إلا الأصل العملي العقلي .

ويوجد بصدد تحديد هذا الأصل العقلي مسلكان :

١- مسلك قبح العقاب بلا بيان :

إن مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو المسلك المشهور ، وقد يستدل عليه بعدة وجوه :

الأول : ما ذكره المحقق النائيني " رحمه الله " من أنه لا مقتضي للتحرك مع عدم وصول التكليف ، فالعقاب حينئذ عقاب على ترك ما لا مقتضي لإيجاده ، وهو قبيح .

وقد عرفت في حلقة سابقة أن هذا الكلام مصادرة لأن عدم المقتضي فرع ضيق دائرة حق الطاعة وعدم شمولها عقلا للتكاليف المشكوكة لوضوح أنه مع الشمول يكون المقتضي للتحرك موجودا ، فينتهي البحث إلى تحديد دائرة حق الطاعة .

الثاني : الاستشهاد بالأعراف العقلائية ، وقد تقدم أيضا الجواب بالتمييز بين المولوية المجعولة والمولوية الحقيقية .

الثالث : ما ذكره المحقق الأصفهاني " رحمه الله " من أن كل أحكام العقل العملي مردها إلى حكمه الرئيسي الأولي بقبح الظلم وحسن العدل ، ونحن نلاحظ أن مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن رسم العبودية ، وهو ظلم من العبد لمولاه فيستحق منه الذم والعقاب ، وأن مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم إذ ليس من زي العبودية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر ، فلا يكون ذلك ظلما للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب بل يقبح ، وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان .

والتحقيق أن ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عموما وأنها كلها تطبيقات له وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحققين إلا أنه لا محصَّل له لأننا إذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقه ، وهذا يعني افتراض ثبوت حق في المرتبة السابقة ، وهذا الحق بنفسه من مدركات العقل العملي ، فلولا أن للمنعم حق الشكر في المرتبة السابقة لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره ، فكون شيء ظلما وبالتالي قبيحا مترتب دائما على حق مدرك في المرتبة السابقة ، وهو في المقام حق الطاعة ، فلا بد أن يتجه البحث إلى أن حق الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي أو يختص بما كان واصلا بالوصول القطعي بعد الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرد ثبوته واقعا ولو لم يصل بوجه .

الرابع : ما ذكره المحقق الأصفهاني أيضا تعميقا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان على أساس مبنى له في حقيقة التكليف حاصله :

أن التكليف إنشائي وحقيقي ، فالإنشائي : ما يوجد بالجعل والإنشاء ، وهذا لا يتوقف على الوصول ، والتكليف الحقيقي : ما كان إنشاؤه بداعي البعث والتحريك ،

وهذا متقوم بالوصول إذ لا يعقل أن يكون التكليف بمجرد إنشائه باعثا ومحركا ، وإنما يكون كذلك بوصوله ، فكما أن بعث العاجز غير معقول كذلك بعث الجاهل ، وكما يختص التكليف الحقيقي بالقادر كذلك يختص بمن وصل إليه ليمكنه الانبعاث عنه ، فلا معنى للعقاب والتنجز مع عدم الوصول لأنه يساوق عدم التكليف الحقيقي ، فيقبح العقاب بلا بيان لا لأن التكليف الحقيقي لا بيان عليه بل لأنه لا ثبوت له مع عدم الوصول .

ويرد عليه :

أولا : أن حق الطاعة إن كان شاملا للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي فباعثية التكليف ومحركيته مولويا مع الشك معقولة أيضا ، وذلك لأنه يحقق موضوع حق الطاعة ، وإن لم يكن حق الطاعة شاملا للتكاليف المشكوكة فمن الواضح أنه ليس من حق المولى أن يعاقب على مخالفتها لأنه ليس مولى بلحاظها بلا حاجة إلى هذه البيانات والتفصيلات، وهكذا نجد مرة أخرى أن روح البحث يجب أن يتجه إلى تحديد دائرة حق الطاعة .

وثانيا : أن التكليف الحقيقي الذي ادعي كونه متقوما بالوصول إن أراد به الجعل الشرعي للوجوب مثلا الناشئ من إرادة ملزمة للفعل ومصلحة ملزمة فيه فمن الواضح أن هذا محفوظ مع الشك أيضا حتى لو قلنا بأنه غير منجز وأن المكلف الشاك غير ملزم بامتثاله عقلا لأن شيئا من الجعل والإرادة والمصلحة لا يتوقف على الوصول ، وان أراد به ما كان مقرونا بداعي البعث والتحريك فلنفترض أن هذا غير معقول بدون وصول إلا أن ذلك لا ينهي البحث لأن الشك في وجود جعل بمبادئه من الإرادة والمصلحة الملزمتين موجود على أي حال حتى ولو لم يكن مقرونا بداعي البعث والتحريك ، ولا بد أن يلاحظ أنه هل يكفي احتمال ذلك في التنجيز أو لا ، وعدم تسمية ذلك بالتكليف الحقيقي مجرد اصطلاح ولا يغني عن بحث واقع الحال .

٢- مسلك حق الطاعة :

وهكذا نصل إلى المسلك الثاني وهو مسلك حق الطاعة المختار ، ونحن نؤمن في هذا المسلك بأن المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالا ، وهذا من مدركات العقل العملي ، وهي

غير مبرهنة ، فكما أن أصل حق الطاعة للمنعم والخالق مدرك أولي للعقل العملي غير مبرهن كذلك حدوده سعة وضيقا ، وعليه فالقاعدة العملية الأولية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص الجاد في ترك التحفظ على ما تقدم في مباحث القطع ، فلا بد من الكلام عن هذا الترخيص وإمكان إثباته شرعا ، وهو ما يسمى بالبراءة الشرعية.

التوضيح :

الوظيفة الأولية في حالة الشك

المقصود من الوظيفة الأولية هو حكم العقل ، والمقصود من الوظيفة الثانوية هو حكم الشرع .

انتهينا من المقدمات التي نحتاج إليها للدخول في الأصول العملية ، ثم ندخل في الأصول العملية ، وأول بحث هو أصالة البراءة .

فيما يرتبط بأصالة البراءة نعلم أن المشهور في العصر الثالث من عصور علم الأصول ذهبوا إلى وجود البراءة العقلية في قبال البراءة الشرعية ، ومما سبق اتضح الفرق جيدا بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية ، فالبراءة العقلية أصل عملي عقلي ، والبراءة الشرعية أصل عملي شرعي ، ووضحنا الفرق بينهما حينما بحثنا في الفروق بين الأصول العملية العقلية والأصول العملية الشرعية ، لذلك فالسيد الشهيد يدخل أولا في بحث البراءة العقلية ، وذكرنا فيما سبق بأنه ما من واقعة إلا ويوجد فيها أصل عملي عقلي لأن الأصول العملية العقلية دائرة بين النفي والإثبات ، ومن هنا ذكر المشهور من علماء الأصول أنه كلما شككنا في جواز شيء وعدم جوازه ولم يقم عندنا دليل من الشارع على الجواز أو عدم الجواز ماذا يدرك العقل من وظيفة المكلف بإزاء تلك الواقعة ، هل وظيفة المكلف في الحرمة الاقتحام أو عدم الاقتحام ، وهل وظيفته في الوجوب الفعل أو الترك وعدم الاعتناء بالفعل .

مثال :

شككنا أن الدعاء عند رؤية الهلال واجب أو لا ، بحثنا في الأدلة ولم نجد ما يدل على الحكم من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما ، وهنا نرجع إلى العقل ، يحتمل وجود الوجوب ، ويحتمل وجود الحرمة ، فماذا يقول العقل : أعتني أو لا أعتني ؟

المشهور من علماء الأصول يقول إن العقل يقول لا تعتنِ لأنه توجد قاعدة عقلية بديهية – لا نظرية – يدركها العقل العملي للإنسان ، وهي أنه كل ما لم يقطع به من تكاليف المولى فهو مرخَّص في الترك ، ولو خالف الواقع فإنه يقبح أن يعاقبه المولى ، وهذا هو مضمون قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وهي أنه يقبح العقاب مع عدم القطع بالتكليف ، هذه القاعدة العقلية البديهية عند علماء الأصول استنتجوا منها قاعدة عقلية أخرى ، وهي يحسن العقاب مع وجود القطع بالتكليف ، فعلى مسلك المشهور توجد قاعدتان متضايفتان : قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وقاعدة حسن العقاب مع البيان والتي هي حجية القطع وأن القطع حجة ذاتا ، وهذه الذاتية جاءت من حسن العقاب ، والعقاب منشؤه المنجزية ، والمنجزية تكون ذاتية للقطع ، ومع عدم القطع لا توجد منجزية ، ونتيجة هاتين القاعدتين أن الظن ليس بحجة ذاتا ، وجعل الحجية للظن يحتاج إلى جاعل ، بخلاف القطع الذي لا يحتاج إلى جعل جاعل ، وخبر الثقة يفيد الظن ، ويقبح العقاب مع الظن ، وهذا معناه أن خبر الثقة ليس بحجة ولا يمكن الاعتماد عليه في الاستنباط ، ومعظم الفقه مبني على خبر الثقة ، لذلك دخلت نظريات لحل المشكلة ، منها جعل الكاشفية والطريقية للأمارة للمحقق النائيني ، فخبر الثقة ينجِّز لأنه منزَّل منزلة القطع أو لأنه تَخَصُّصٌ من القاعدة لا تَخْصِيصٌ للقاعدة لأن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص ، وقبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية لا شرعية ، فلا تقبل التخصيص ، فالشارع جعل خبر الثقة علما ، ولكنه علم ادعائي لا واقعي وجداني .

ومن هنا فكل القسم الثاني من علم الأصول – والذي يبحث في القطع والظن والشك – مبني على هاتين القاعدتين : قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وقاعدة حسن العقاب مع البيان ، والمقصود من البيان هو القطع واليقين ولا يشمل الظن بقرينة أن القطع حجيته ذاتية ، لذلك لا

بد أن يقع البحث في أن هاتين القاعدتين تامتان أو غير تامتين .

ويقول السيد الشهيد أن هذا البحث غير فني وغير منطقي ، ما معنى أن القطع حجته ذاتية ؟ ما معنى أنه مع عدم القطع يقبح العقاب ؟

هل مقصود المشهور هو القطع مطلقا أو القطع بتكليف من يوجب العقل طاعته ؟

هل إذا قطع بأمر البقال وخالفه فهو مستحق للعقاب ؟

فقولهم القطع حجيته ذاتية ليس تاما لأن القطع حجيته ليست ذاتية ، فلا بد أن نرجع من الأول ونسأل :

لماذا أن العقل يدرك حق الطاعة لمن قطعنا بتكليفه ؟

فقبل الدخول في بحث أن القطع حجة أو ليس بحجة لا بد أن ندخل في بحث أن الذي قطعنا بتكليفه تجب طاعته أو لا تجب طاعته ؟

فإن وجبت طاعته حينئذ نسأل :

هل القطع بتكليف من تجب طاعته تجب طاعته ؟

وهذا السؤال ليس له معنى ، وذكر السيد الشهيد في الحلقة الثانية بأن (القطع حجة) قضية بشرط المحمول لأن ليس مطلق القطع حجة ، وإنما القطع بتكليف من تجب طاعته ، ومعنى حجة أنه تجب طاعته ، والقول بأن القطع حجة ترجع إلى قولنا : (القطع بتكليف من تجب طاعته تجب طاعته) ، وهذا مثل قولنا : (زيد القائم قائم) ، ولا يوجد شيء إضافي في المحمول ، ودخول علماء الأصول في هذه المسألة كان معكوسا ، كان ينبغي أن يدخلوا المسألة من باب أن الذي قطعنا بتكليفه وأمره هل له حق الطاعة أو ليس له حق الطاعة ؟

هذا أولا ، وثانيا أنه إذا كان له حق الطاعة فما هو مقدار وحدود دائرة حق الطاعة ؟

ومن هنا لا بد أن نرجع إلى علم الكلام قبل الدخول في علم الأصول لنرى أن الله الذي قطعنا بأمره وحكمه تجب طاعته علينا أو لا ، ولنفرض أنه تجب طاعته فما هي حدود دائرة حق الطاعة له ؟ فهل دائرة حق الطاعة له مختصة بالمقطوعات أو تشمل أيضا المظنونات والمشكوكات والموهومات أو أقل أو أكثر ؟

لذلك يقول السيد الشهيد إن الأصوليين تصوروا أنه يوجد فصل بين بابين ، باب حق الطاعة وباب المنجزية ، فتصوروا بأن البابين غير مرتبطين ، فبحثوا مسألة المنجزية منعزلة عن مسألة حق الطاعة مع أن المنجزية مرتبطة بحق الطاعة ، فلا بد في مرتبة سابقة أن نبحث ما هو حق الطاعة ؟ وما هي حدود دائرة حق الطاعة ؟

وحينذاك يمكن القول بأن المنجزية ضيقة أو واسعة ، ولنفرض أننا بحثنا في بحث الطاعة ووجدنا أن دائرتها مختصة بالمقطوعات فنعبِّر عن القاعدة بـ (قبح العقاب بلا مولوية) لا (قبح العقاب بلا بيان) ، فيقبح العقاب لعدم وجود حق للمولى لا لعدم البيان ، ففي دائرة غير المقطوع لا يوجد حق للمولى ليعاقب المكلف ، فالعقاب وعدم العقاب يدور مدار وجود حق

للمولى وعدم وجود حق للمولى ، في الدائرة التي يوجد فيها حق للمولى وخالف المكلف يستحق العقاب ، وفي الدائرة التي لا يوجد فيها حق للمولى وخالف لا يستحق العقاب ، ولا معنى لأن نقول : القطع بما هو قطع حجة ، فأولا لا بد أن نحدد حدود دائرة المولوية ودائرة حق الطاعة للمولى ، فإذا كانت دائرة المولوية في المقطوعات فقط فإنه في هذه الدائرة تجب طاعة المولى ، وخارج هذه الدائرة – أي في المظنونات والمشكوكات والموهومات – لا تجب طاعته ، وإذا كانت دائرة المولوية أوسع – أي في دائرة المقطوعات والمظنونات والمشكوكات والموهومات – فتجب طاعته في هذه الدائرة ، فالحجية ذاتية لانكشاف أمر المولى لا لمطلق الانكشاف ، فإذا كانت دائرة المولوية لا تختص بالمقطوعات فإن الحجية ليست من لوازم القطع فقط بل من لوازم القطع والظن والشك والوهم ، ولكن الحجية لا تشمل حالات القطع بعدم التكليف لأنه في هذه الحالات لا توجد مولوية ولا يوجد حق الطاعة للمولى .

والمشهور قالوا بأن هذه القاعدة عقلية ، ويذكرون بعض المنبهات والمؤيدات لكون هذه القاعدة عقلية ، والقاعدة ليست نظرية حتى تحتاج إلى استدلال بل المدَّعى أنها وجدانية من بديهيات العقل العملي ، والسيد الشهيد يذكر أربعة وجوه من هذه المنبهات لإثبات صحة قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

التطبيق على الكتاب :

الوظيفة الأولية في حالة الشك

مقدمة :

كلما شك المكلف في تكليف شرعي ولم يتأت له إقامة الدليل عليه إثباتا أو نفيا فلا بد له من تحديد الوظيفة العملية تجاه ذلك التكليف الشرعي (، فالفقيه عندما يأتي في واقعة يبحث عن القطع ، فإن لم يجد ينتقل إلى الظن المعتبر ، فإن لم يجد ينتقل إلى الأصل العملي) ، ويقع الكلام أولا في تحديد الوظيفة العملية تجاه التكليف المشكوك بقطع النظر عن أي تدخل من الشارع في تحديد تلك الوظيفة (، فنرى بأن العقل ماذا يقول في الوظيفة العملية ، هل يقول بالاحتياط العقلي أو بالبراءة العقلية) ، وهذا يعني التوجه إلى تعيين الأصل الجاري في الواقعة بحد ذاتها (بغض النظر عن حكم الشرع) ، وليس هذا الأصل الجاري إلا الأصل العملي العقلي .

(سؤال : ما الفائدة من معرفة حكم العقل مع أن حكم الشرع موجود وهو البراءة الشرعية أو الاحتياط الشرعي والحكم الشرعي مقدَّم على الحكم العقلي والحكم العقلي معلَّق على عدم ورود حكم شرعي ؟

الجواب :

الأصول العملية الشرعية غير موجودة في كل واقعة ، فإذا وجد أصل عملي شرعي في واقعة فلا نأخذ بالأصل العملي العقلي لأن الأصل العملي العقلي معلَّق على عدم ورود حكم من الشارع ، ولكن إذا لم يوجد أصل عملي شرعي في واقعة فنرجع إلى الأصل العملي العقلي ، فلا بد أن نبحث عن الأصل العملي العقلي الذي نرجع إليه ما هو ، هل هو الاشتغال العقلي أو البراءة العقلية ، ولا بد من تحديد حكم العقل الذي يكون مرجعنا في حالة عدم وجود الحكم الشرعي) .

مسالك تحديد الأصل العملي العقلي :

ويوجد بصدد تحديد هذا الأصل العقلي مسلكان :

١- مسلك قبح العقاب بلا بيان :

إن مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو المسلك المشهور ، وقد يستدل عليه بعدة وجوه (، وهذه الوجوه ليست استدلالا بل هي منبهات لذلك الأمر الوجداني لأنه إذا كانت قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية من مدرَكات العقل الوجداني فلا يمكن إقامة البرهان عليها ، وكل مدرَكات العقل العملي هكذا ، مثلا العدل حسن ، لا يوجد دليل عليه ، ولكن الإنسان يدرك ذلك بوجدانه ، مثلا الله تعالى تجب طاعته ، ويستدل عليه : لأنه خالق ، وما هو الدليل على أن كل خالق تجب طاعته ؟ ، فيقول : أنا أدرك ذلك لأنه منعم علي وهو رازقي ، فكل مدرَكات العقل العملي لا يمكن الاستدلال عليها ، وإنما تذكر منبِّهات لذلك الأمر الوجداني ، وهذا هو المراد من قول السيد الشهيد : " يستدل عليه ") :

التوضيح :

الوجه الأول للمحقق النائيني :

الكبرى : لا مقتضي للتحرك مع عدم وصول التكليف .

مثال تكويني :

نوضح بمثال من الأمور التكوينية ثم نطبق على الأمور التشريعية ، هل الإنسان يهرب من الأسد الموجود في الواقع وإن لم يعلم بوجوده أو من الأسد الذي تعلم بوجوده ؟

من الواضح أن الإنسان يهرب من الأسد لا لوجوده الواقعي بل لعلمه بوجوده الواقعي .

فهل يوجد مقتضٍ للتحرك تكوينيا مع عدم الوصول أو لا يوجد مقتضٍ للتحرك مع عدم الوصول ؟

هذا في الهروب ، وكذلك في الطلب ، إذا كان الإنسان عطشانا فهل وجود الماء الواقعي يحركه أو علمه بوجود الماء يحركه ؟

فقد يكون الماء موجودا بقربه ولا يعلم به فيموت عطشانا ، فليس الوجود الواقعي للشيء هو المحرك بل المحرك هو الوجود الواقعي الواصل .

سؤال : لماذا نقول الوجود الواقعي الواصل ولا نقول الوصول هو المحرك ؟

الجواب :

الإنسان يرى دائما أن علمه مطابق للواقع ، وهذا من توهمات الإنسان ، والذي يحرك الإنسان ليس هو الواقع بل هو علمه وهو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض ، والمعلوم الذات هو الصورة والعلم ، والمعلوم بالعرض هو الخارج ، والإنسان يعتقد دائما أن معلومه بالذات مطابق للمعلوم بالعرض ، فيقول إن الذي يحرك هو الواقع الواصل لا الواقع على ما هو عليه ، وهذا في الأمور التكوينية واضح ولا يحتاج إلى دليل .

في الأمور التشريعية :

نأتي إلى الأمور التشريعية ، الله عز وجل شرَّع أحكاما في لوح الواقع ونفس الأمر ، وإذا لم يصل الحكم إلى المكلف فإنه لا يتحرك ، وإذا لا يوجد مقتضٍ للتحرك فالمولى لا يعاقب المكلف بحكم العقل لعدم وجود حق الطاعة للمولى في حالة عدم وصول الحكم إلى المكلف ، والمقتضي لتحرك المكلف هو وصول الحكم إليه ، ومع عدم وصول الحكم إليه لا يوجد مقتضٍ لتحركه ، ومع عدم المقتضي لا استحقاق للعقاب ، ومع عدم استحاق المكلف للعقاب يقبح عقابه من قِبَلِ المولى ، لذلك يقال : (قبح العقاب بلا بيان واصل) ، فلا يكفي وجود بيان في الواقع بدون الوصول إلى المكلف .

إذن :

القاعدة التي يستند إليها المحقق النائيني هي أن الأحكام الواقعية بوجوداتها من غير وصول لا مقتضي فيها للتحرك ، ومع عدم وجود المقتضي للتحرك لا يوجد استحقاق العقاب ، ومع عدم استحقاق المكلف للعقاب يكون العقاب قبيحا .

سؤال للمحقق النائيني :

المقتضي للوصول هو الوصول ، فما هو المراد من الوصول : الوصول التام أو الوصول الناقص أيضا ؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من الرجوع إلى حق الطاعة للمولى لنرى أن العقل يدرك اقتضاء التحرك من أمر المولى الواصل إلى المكلف قطعا أو من الأمر الواصل إلى المكلف ولو وصولا احتماليا ، أي منهما ؟

فالقضية ترجع إلى مدركات العقل العملي لنرى أن العقل العملي يدرك حق الطاعة للمولى ويقول باقتضاء التحرك من أمر المولى إذا وصل وصولا تاما أي مقطوعا به وهو مسلك المشهور أو إذا وصل وصلا ناقصا أي احتماليا وهو مسلك السيد الشهيد ، فما يتم اختياره في حق الطاعة يكون الأساس لما يتم اختياره في تلك القضية ، المحقق النائيني ذكر شقين فقط : الوصول القطعي وعدم الوصول ، ولم يذكر شيئا عن الشق الثالث وهو : الوصول الاحتمالي ، والرد أنه لا بد من الرجوع إلى حق الطاعة لنرى أن الوصول الاحتمالي هل يراه العقل مقتضيا للتحرك أو لا يراه العقل مقتضيا للتحرك ، فهل الوصول الاحتمالي يقتضي التحرك من المكلف أو لا يقتضي التحرك ؟

فإن كان الوصول الاحتمالي لا يقتضي فكلام المحقق النائيني تام ، وإن كان الوصول الاحتمالي يقتضي التحرك فكلامه غير تام .

فمرجع هذه القضية أنه لا مقتضي للتحرك مع عدم الوصول ، فنسأل ماذا تقصدون بعدم الوصول ؟ هل تقصدون عدم الوصول مطلقا أي حالة القطع بالعدم فكلام المحقق تام لأن المكلف إذا قطع بالعدم وكان الشيء ثابتا بالواقع فلا يستحق المؤاخذة لأن الحكم لم يصل إليه ولو باحتمال ضعيف من الوصول ، والأمور النفس أمرية لا مقتضي للتحرك من قِبَلِها مع عدم الوصول .

ومن هنا قال السيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة إن دائرة حق الطاعة للمولى تمتد إلى حد القطع بالعدم ، فلا يوجد حق طاعة للمولى في حالات القطع بالعدم .

فلا بد من الرجوع إلى مدركات العقل العملي ، فهل العقل العملي يحكم بتحرك المكلف من الوصول القطعي فقط أو من الوصول القطعي والاحتمالي ؟

فإذا حكم بالوصول القطعي فقط فيكون عندنا مسلك قبح العقاب بلا بيان ، وإن حكم بالوصول القطعي والاحتمالي فيكون عندنا مسلك حق الطاعة ، فنرجع إلى تحديد دائرة حق الطاعة للمولى .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الأول للمحقق النائيني :

لا مقتضي للتحرك مع عدم وصول التكليف (، وهذه الكبرى تامة ، ولكن أي وصول ؟ هل الوصول القطعي فقط أو الوصول الاحتمالي أيضا ؟ ، وهذا مرتبط بتحديد دائرة حق الطاعة للمولى) ، فالعقاب حينئذ (أي مع عدم وصول التكليف) عقاب على ترك ما لا مقتضي لإيجاده (والتحرك من قِبَلِهِ) ، وهو قبيح ، فيقبح العقاب بلا بيان واصل .

رد السيد الشهيد على الوجه الأول :

وقد عرفت في الحلقة الثانية أن هذا الكلام مصادرة لأن عدم المقتضي (للتحرك) فرع ضيق دائرة حق الطاعة (للمولى) وعدم شمول هذه الدائرة عقلا للتكاليف المشكوكة لوضوح أنه مع شمول الدائرة للتكاليف المشكوكة يكون المقتضي للتحرك موجودا ، فينتهي البحث إلى تحديد دائرة حق الطاعة (سعة وضيقا ، لو كان المقصود الوصول القطعي فيكون حق الطاعة للمولى في دائرة المقطوعات فقط ، ومع عدم الوصول القطعي لا مقتضي للتحرك ، وإذا كانت دائرة حق الطاعة أعم من القطع فيوجد وصول التكليف ، ومع الوصول الاحتمالي يوجد المقتضي للتحرك ، فإذا خالف يستحق العقاب ، والمشهور يقول بضيق دائرة حق الطاعة ، والسيد الشهيد يقول بسعة دائرة حق الطاعة ، وهذا سببه الفصل بين حق الطاعة وبين المنجزية ، ولو ربط الأصوليون بين المنجزية وبين حق الطاعة لما وقعوا في هذا الإشكال) .

الوجه الثاني للوحيد البهبهاني وشريف العلماء والشيخ الأنصاري والمحقق الأصفهاني :

الاستشهاد بالأعراف العقلائية (، وقد تقدم التفصيل في الحلقة الثانية ، عند العقلاء علاقات الموالي والعبيد قائمة على أساس أن المأمور إذا وصله أمر المولى ولم يعمل به فإنه يستحق العقاب ، وإذا لم يصله لا يستحق العقاب ، والعقلاء يعتبرون الملاك للعقاب هو

الوصول القطعي أو الاطمئناني على الأقل ، وإذا سأل السيد العبد عن عدم عمله بالأمر فيعتذر بعدم وصول الأمر إليه ، وإذا سأله عن احتمال صدور الأمر من السيد ؟ ، فيعتذر العبد بأن احتمال صدور الأمر ليس سببا للعمل ، القطع بصدور الأمر من السيد فقط هو ملاك العمل بالأمر ، الوصول القطعي للأمر فقط هو ملاك العمل به ، وأما الوصول الاحتمالي فليس ملاكا للعمل ، وبالرجوع إلى السيرة العقلائية في علاقات الآمرين بالمأمورين نرى أنه يقبح العقاب بلا قطع ، والشارع سيد العقلاء فلا يخرج عن طريقة العقلاء ولا يخالف السيرة العقلائية ، فنحكم بقبح العقاب بلا بيان لأن السيرة العقلائية قائمة على ذلك) .

رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :

وقد تقدم أيضا الجواب بالتمييز بين المولوية المجعولة والمولوية الحقيقية (، وهذا الاستدلال قياس مع الفارق لأن كلامنا في المولوية الحقيقية الذاتية ، والسيرة العقلائية قائمة علي أساس المولوية الجعلية ، والمولوية الجعلية تابعة لجاعلها ودائرة جعلها سعة وضيقا ، والمولوية الحقيقية ليست قابلة للجعل من قِبَلِ أحد بل هي ذاتية لله تعالى لأن الله ليس كمثله شيء ، فالاستدلال بالسيرة العقلائية ليس تاما) .

رد على رد السيد الشهيد :

(قد يقول القائل بالوجه الثاني : الارتكاز العقلائي والسيرة العقلائية قائمان على قبح العقاب بلا بيان ، والشارع أمضى هذه السيرة العقلائية ولم يردع عنها ، ولو لم يرتضِ الشارع لردع ، ولو ردع لوصل إلينا الردع ، وحيث لم يصل الردع فمعناه أنه لم يردع ، وحيث لم يردع فمعناه أنه أمضى وارتضى هذه السيرة ، فتثبت قاعدة قبح العقاب بلا بيان بإمضاء الشارع وعدم ردعه) .

رد السيد الشهيد على الرد :

نحن نقبل بقبح العقاب بلا بيان الشرعي ، ولا نقبل بقبح العقاب بلا بيان العقلي ، والاستدلال بإمضاء الشارع استدلال شرعي على قبح العقاب بلا بيان ، فتكون القاعدة شرعية لا عقلية ، فالبراءة شرعية ، ويكون الكلام في الوظيفة العملية الثانوية في حالة الشك ونحن كلامنا في الوظيفة العملية الأولية في حالة الشك أي عن البراءة العقلية وأنها من مدركات العقل العملي ، وسنأتي فيما بعد في بحث الوظيفة العملية الثانوية وسنثبت بالدليل البراءة الشرعية أي قبح العقاب بلا بيان الشرعي لا العقلي .

التوضيح :

الوجه الثالث للمحقق النائيني :

كل أحكام ومدركات العقل العملي ترجع إلى مدركين أساسيين وهما : حسن العدل وقبح الظلم ، نسأل :

إذا قامت حجة من المولى على عبده فماذا تقتضي العبودية عقلا من العبد الامتثال أو عدم الامتثال ؟

تقتضي الامتثال والطاعة ، ولو لم يمتثل فإنه خارج عن رسم العبودية ، والخروج عن رسم العبودية ظلم للمولى ، والظلم قبيح ، وهذا كله إذا وصلت حجة للعبد ، ولو لم تصل الحجة من المولى إلى العبد وكان الحكم في الواقع ونفس الأمر ولم يمتثل فإنه لم يخرج عن رسم العبودية ، وإذا لم يخرج عن رسم العبودية فهو لم يَظْلِمْ ، وإذا لم يَظْلِمْ فإنه لا يستحق العقاب ، فإذا عوقب فعقابه قبيح ، وهذا هو قبح العقاب بلا بيان .

رد الوجه الثالث :

توجد مصادرة هنا ، عندما تقول قامت حجة على العبد ماذا تقصد بالحجة ؟

إذا كان المراد الوصول القطعي فهذا أول الكلام وبحثنا فيه وهو أن الوصول القطعي فقط حجة أو الوصول الاحتمالي أيضا حجة ، فلا بد أن نرجع إلى أنه رتبة سابقة توجد ربوبية وعبودية ، وهناك من له حق الطاعة وهناك من عليه حق الطاعة ، فنسأل : من له حق الطاعة ما هي حدود دائرة هذا الحق ؟

ففي رتبة سابقة يدرك العقل أنه عبد فلا بد أن يكون مطيعا لربه ، ويعرف العبد أن الأمر صدر ممن له حق الطاعة ، فيأتي السؤال أن دائرة حق الطاعة للمولى أي مقدار ؟ هل دائرة حق الطاعة له مختصة بالحجة التي وصلت وصولا قطعيا أو تشمل الحجة التي وصلت وصولا قطعيا ووصولا احتماليا ؟

فهم يقولون إن عقولنا تقول إن الحجة هي ما وصلت وصولا قطعيا ، والسيد الشهيد يقول إن عقولنا تقول إن الحجة هي الوصول القطعي والوصول الاحتمالي ، لو نسأل الطرفين عن ما هو الدليل على قوليكم لقالوا لا يوجد عندنا دليل ، ولكن هذا الذي أدركه بأن له حق الطاعة في هذه الدائرة .

وسيأتي فيما بعد أن هذا من مدركات العقل العملي ، وهي غير مبرهنة ، ولكنه أمر وجداني أحس به ، ولا يوجد عندي دليل عليه ، ولكن يمكنني أن أقيم عليه بعض المنبِّهات ، ومن المنبهات أن الذي تريد منه أن يرضى عنك في كل صغيرة وكبيرة تحاول بكل جهدك أن لا تخالفه ولو مخالفة احتمالية ، والإنسان يحاول أن يكون جارحة من جوارح المولى ، ويمكن أن يوجد هذا الأمر بين العبد وسيّده العرفي ، وهذا ما يدركه الوجدان ، فالوجه الثالث غير تام .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثالث للمحقق النائيني :

كل أحكام (ومدركات) العقل العملي مردها إلى حكمه الرئيسي الأولي بقبح الظلم وحسن العدل ، ونحن نلاحظ أن مخالفةَ ما قامت عليه الحجة خروجٌ عن رسم العبودية ، وهو ظلم من العبد لمولاه فيستحق منه الذم والعقاب (لأن للمولى حق الطاعة على عبده وخالف العبد حق المولى) ، وأن مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم إذ ليس من زي العبودية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر ، فلا يكون ذلك ظلما للمولى ، وعلى عدم ظلم المولى فلا موجب للعقاب بل يقبح العقاب ، وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان (،وهم يذكرون قسمين فقط هما : قيام الحجة القطعية ، وعدم قيام الحجة القطعية ، ولكن يوجد قسم ثالث وهو قيام الحجة الاحتمالية ، ولم يتعرضوا لهذا القسم الثالث).

التوضيح :

رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :

ذكر المحقق النائيني كبرى وتطبيق للكبرى ، التطبيق تم الإشكال عليه ، والسيد الشهيد يشكل على الكبرى ، قضية (الظلم قبيح) فيها خطأ منطقي ، نسأل : ما معنى قبيح ؟

القبيح هو ما لا ينبغي فعله ، المحمول هو (ما لا ينبغي فعله) ، والظلم هو ما لا ينبغي فعله ، والسيد الشهيد يقول هذا ليس معنى الظلم ، معنى الظلم يستبطن أن هناك حقًّا وأنه لا بد أن لا يخالف المكلف هذا الحق ، فالظلم هو مخالفة الحق ، فالظلم معناه أنه يوجد حق لا ينبغي مخالفته وتركه أو لا ينبغي سلب الحق من ذي الحق ، فتصير القضية أن الظلم الذي لا ينبغي فعله لا ينبغي فعله ، وهذه القضية بشرط المحمول ، ولا محصَّل من هذه القضية ، وفيها خطأ منطقي لأنها قضية بشرط المحمول ، وهذا مثل قولنا : (زيد القائم قائم) ، فالمحمول لا

يضيف شيئا جديدا على الموضوع ، والصحيح أن نقول : (الكذب قبيح) و (الخيانة قبيحة) ، ولا نقول : (العدل حسن) ، بل نقول : (الصدق حسن) و (الأمانة حسنة) ، ومن أجل عدم تكرار المصاديق جمعوا جميع المصاديق تحت عنوان (الظلم) أو (العدل) .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :

والتحقيق أن ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عموما وأن تلك الأحكام كلها تطبيقات لحكم العقل بقبح الظلم وإن كان هو المشهور والمتداول في كلمات المحقق النائيني وكلمات غيره من المحققين إلا أنه لا محصَّل له لأننا إذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقه ، وهذا يعني افتراض ثبوت حق في المرتبة السابقة ، وهذا الحق بنفسه من مدركات العقل العملي ، فلولا أن للمنعم حق الشكر في المرتبة السابقة لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره ، فكون شيء ظلما وبالتالي قبيحا مترتب دائما على حق مدرك في المرتبة السابقة ، وهو في المقام حق الطاعة للمولى ، فلا بد أن يتجه البحث إلى أن حق الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي أو يختص بما كان واصلا بالوصول القطعي بعد الفراغ عن عدم شمول حق الطاعة للتكليف بمجرد ثبوته واقعا ولو لم يصل بوجه (ولو وصولا احتماليا ، ولا يوجد حق الطاعة في حالات القطع بعدم التكليف) .

التوضيح :

الوجه الرابع للمحقق الأصفهاني :

الأحكام التكليفية تنقسم إلى قسمين ، التكليف تارة هو حكم إنشائي ، وتارة أخرى هو حكم حقيقي ، فالتكليف إنشائي أو حقيقي ، فالتكليف الإنشائي هو التكليف الذي لم يؤخذ فيه بعث وتحريك للمكلف ، والإنشاء منشؤه الملاك والإرادة ولم يؤخذ فيه البعث والتحريك ، والتكليف الحقيقي هو التكليف الذي أخذ فيه بعث وتحريك المكلف ، وإذا لا يوجد بعث وتحريك للمكلف ففي الواقع لا يوجد تكليف لا أنه يوجد تكليف والمكلف غير مسؤول عنه ، والبعث والتحريك يوجد مع وصول التكليف ، ومع عدم الوصول لا يوجد حكم حقيقي ، فالحكم الحقيقي هو الحكم الذي يصل إلى المكلف ، وإذا لم يصل الحكم فلا يوجد

حكم لا أنه يوجد حكم والمكلف معذور عنه ، فالوصول قيد في تحقق الحكم الحقيقي ، ومع عدم الوصول لا يوجد حكم حقيقي .

رد السيد الشهيد :

المصادرة واضحة ، نسأل : أي وصول ؟ هل الوصول القطعي فقط أو الوصول الاحتمالي أيضا ؟

إذا قلنا إن الوصول القطعي فقط هو الملاك فيكون عندنا مسلك قبح العقاب بلا بيان ، وإن قلنا الوصول القطعي والاحتمالي فيكون عندنا مسلك حق الطاعة .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الرابع للمحقق الأصفهاني :

ما ذكره المحقق الأصفهاني أيضا تعميقا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان على أساس مبنى له في حقيقة التكليف حاصله :

أن التكليف إنشائي وحقيقي ، فالإنشائي : ما يوجد بالجعل والإنشاء (ولا يوجد فيه تحريك للمكلف) ، وهذا لا يتوقف على الوصول (، ويتوقف فقط على وجود الملاك والإرادة)، والتكليف الحقيقي : ما كان إنشاؤه بداعي البعث والتحريك للمكلف ، وهذا متقوم بالوصول إذ لا يعقل أن يكون التكليف بمجرد إنشائه باعثا ومحركا للمكلف ، وإنما يكون باعثا ومحركا بوصوله ، فكما أن بعث العاجز غير معقول كذلك بعث الجاهل غير معقول ، وكما يختص التكليف الحقيقي بالقادر كذلك يختص بمن وصل إليه ليمكنه الانبعاث عن ذلك التكليف الواصل (، وتكليف العاجز تكليف بغير المقدور ، وهو محال ، فالجاهل والعاجز لا يوجد في حقهما تكليف لا أنه يوجد تكليف وهما معذوران عنه) ، وعليه فلا معنى للعقاب والتنجز مع عدم الوصول لأن عدم الوصول يساوق عدم (وجود) التكليف الحقيقي ، فيقبح العقاب بلا بيان لا لأن التكليف الحقيقي(موجود ، ولكن) لا بيان عليه بل لأنه لا ثبوت للتكليف الحقيقي مع عدم الوصول .

ردود السيد الشهيد على الوجه الرابع :

الرد الأول :

حق الطاعة إن كان شاملا للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي فباعثية التكليف ومحركيته مولويا مع الشك معقولة أيضا ، وذلك لأنه يحقق موضوع حق الطاعة (، فلا بد أن نرجع أولا

إلى تحديد دائرة حق الطاعة لنرى أنه يشمل الوصول القطعي فقط أو الوصول الاحتمالي أيضا)، وإن لم يكن حق الطاعة شاملا للتكاليف المشكوكة فمن الواضح أنه ليس من حق المولى أن يعاقب على مخالفتها لأنه ليس مولى بلحاظها بلا حاجة إلى هذه البيانات والتفصيلات ، وهكذا نجد مرة أخرى أن روح البحث يجب أن يتجه إلى تحديد دائرة حق الطاعة .

الرد الثاني :

سؤال : التكليف الحقيقي الذي ادعي كونه متقوِّما بالوصول ما هو مراد المحقق الأصفهاني منه ؟

الجواب :

إن أراد بالتكليف الحقيقي الجعل والإنشاء الشرعي للوجوب الناشئ من إرادة ملزِمة للفعل ومصلحة ملزِمة في الفعل فمن الواضح أن هذا الجعل الشرعي محفوظ مع الشك أيضا حتى لو قلنا بأنه غير منجَّز وأن المكلف الشاك غير ملزم بامتثاله عقلا لأن شيئا من الجعل والإرادة والمصلحة لا يتوقف على الوصول (وكون المكلف معذورا عن امتثال الحكم شيء وعدم وجود الحكم شيء آخر ، والجعل والإنشاء هو العنصر الثالث من مقام الثبوت ، والجعل والإنشاء موجود حتى لو لم يصل الحكم إلى المكلف ، فالجعل غير متقوِّم بالوصول ، وحقيقة الحكم بمبادئه لا بإنشائه فقط) .

وإن أراد بالتكليف الحقيقي ما كان مقرونا بداعي البعث والتحريك فلنفترض أن هذا غير معقول بدون وصول إلا أن ذلك لا ينهي البحث لأن الشك في وجود جعل بمبادئه من الإرادة والمصلحة الملزمتين موجود على أي حال حتى ولو لم يكن التكليف مقرونا بداعي البعث والتحريك (، ومع عدم وجود البعث والتحريك لا يوجد تكليف حقيقي ، ولكن هل لا توجد مبادؤه أيضا أو توجد مبادؤه) ، ولا بد أن يلاحظ أنه هل يكفي احتمال وجود مبادئ الحكم في التنجيز أو لا يكفي ، وعدم تسمية ذلك بالتكليف الحقيقي مجرد اصطلاح من المحقق الأصفهاني ولا يغني عن بحث واقع الحال (، فليس المهم هو الاصطلاح ، ولكن المهم هل مبادؤه موجودة أو غير موجودة ، ومبادئ الحكم وروحه في الملاك والإرادة لا في الإنشاء والجعل والاعتبار ، والعنصر الثالث للثبوت ليس عنصرا مهما ، فقد يوجد وقد لا يوجد ، واحتمال مبادئ الحكم كافٍ في تنجيز الحكم حتى لو لم نطلق عليه مصطلح (التكليف)) .

إذن :

الوجه الرابع للتنبيه على صحة قاعدة قبح العقاب بلا بيان غير تام ، فتلخص من رد الوجوه الأربعة أنه لا يوجد دليل على صحة قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومسلك البراءة العقلية، فنأتي إلى مسلك حق الطاعة ومسلك الاشتغال العقلي .

٢- مسلك حق الطاعة للسيد الشهيد :

وهكذا نصل إلى المسلك الثاني وهو مسلك حق الطاعة المختار عند السيد الشهيد ، ونحن نؤمن في هذا المسلك بأن المولوية الذاتية (هامش : قيد "الذاتية" قيد احترازي - لا توضيحي - لأن المولوية قسمان : مولوية وجعلية) الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالا (مركَّبا لأن الاحتمال نعتني به إذا كان على فرض الثبوت يهتم المولى به ولا يرضى بفواته ، ونكتشف الاحتمال المركب من عدم ورود الترخيص من قِبَلِ الشارع) ، وهذا من مدركات العقل العملي ، وهي غير مبرهنة ، فكما أن أصلَ حق الطاعة للمنعم والخالق مُدْرَكٌ أوّلي للعقل العملي غير مبرهن كذلك حدود حق الطاعة سعة وضيقا (، فأصل حق الطاعة غير مبرهن ، كذلك حدود دائرة حق الطاعة غير مبرهنة) ، وعليه فالقاعدة العملية الأولية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص الجاد [١] في ترك التحفظ (والاحتياط) على ما تقدم في مباحث القطع من القسم الأول من الحلقة الثالثة ، فلا بد من الكلام عن هذا الترخيص الجاد وإمكان إثباته شرعا ، وهو ما يسمى بالبراءة الشرعية .

(ومن هنا لا بد أن ننتقل إلى المقام الثاني من البحث ، وهو أنه هل ورد دليل من الشارع يثبت الترخص والبراءة الشرعية ، وفائدة ذلك أن إدراك العقل لحق الطاعة للمولى حكم معلَّق على عدم ورود الترخيص من الشارع ، فهل ورد الترخيص من الشارع أو لم يَرِد ؟ ، فندخل في أدلة البراءة الشرعية ، وأدلة البراءة على قسمين : البراءة التي تثبت ترخيصا شرعيا على مستوى

---

[١] قيد "الجاد" لأنه يمكن أن يرد ترخيص ، ولكنه ليس جادا ، فيمكن أن يأتي ترخيص على خلاف المقطوع والمشكوك ، ولكن الفرق بين الترخيصين أنه في التكليف المشكوك يحتمل الشاك بالتكليف وجود الترخيص وأنه مشمول لهذا الترخيص ، وفي القطع يحتمل الترخيص ، ولكن القاطع بالتكليف يقول بأنه غير مشمول لهذا الترخيص لأن القاطع يرى دائما أن مقطوعه ثابت في الواقع ومطابق للواقع .

قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فلو كانت قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة وورد دليل على الاحتياط فأيهما يتقدم ؟ هل يبدِّل عدم البيان إلى بيان أو لا يبدِّل ؟ وهل يرتفع موضوع قاعدة قبح القعاب بلا بيان ؟ ، يرتفع موضوع القاعدة بالورود ، والقائل بالاحتياط لا يمكن مواجهته بقاعدة قبح العقاب بلا بيان) .

متن الكتاب :

الوظيفة الثانوية في حالة الشك

والقاعدة العملية الثانوية في حالة الشك التي ترفع موضوع القاعدة الأولى هي البراءة الشرعية ، ويقع الكلام عن إثباتها في مبحثين :

أحدهما : في أدلتها .

والآخر : في الاعتراضات العامة التي قد توجه إلى تلك الأدلة بعد افتراض دلالتها :

- ١ -

أدلة البراءة الشرعية

وقد استدل عليها بالكتاب الكريم والسنة .

أدلة البراءة من الكتاب :

أما من الكتاب الكريم فقد استدل بعدة آيات :

منها : قوله سبحانه وتعالى : (لا يكلف الله نفسا إلا ما اتاها) (الطلاق ٧) بدعوى أن اسم الموصول يشمل التكليف بالإطلاق كما يشمل المال والفعل ، فيدل على أنه لا يكلف بتكليف إلا إذا آتاه ، وإيتاء التكليف معناه عرفا وصوله إلى المكلف ، فتدل الآية على نفي الكلفة من ناحية التكاليف غير الواصلة .

وقد اعترض الشيخ الأنصاري " رحمه الله " على دعوى إطلاق اسم الموصول باستلزامه استعمال الهيئة القائمة بالفعل والمفعول في معنيين لأن التكليف بمثابة المفعول المطلق والمال والفعل بمثابة المفعول به ، ونسبة الفعل إلى مفعوله المطلق مغايرة لنسبته إلى المفعول به ، فكيف يمكن الجمع بين النسبتين في استعمال واحد ؟

وهناك جوابان على هذا الاعتراض :

الأول : ما ذكره المحقق العراقي " رحمه الله " من أخذ الجامع بين النسبتين ، ويرد عليه أنه إن أريد الجامع الحقيقي بينهما فهو مستحيل لما تقدم في مبحث المعاني الحرفية من امتناع انتزاع الجامع الحقيقي بين النسب ، وإن أريد بذلك افتراض نسبة ثالثة مباينة للنسبتين إلا أنها تلائم المفعول المطلق والمفعول به معا فلا معين لإرادتها من الكلام على تقدير تصور نسبة من هذا القبيل .

الثاني : وهو الجواب الصحيح ، وحاصله أن مادة الفعل في الآية هي الكلفة بمعنى الإدانة ، ولا يراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك بل لذات الحكم الشرعي الذي هو موضوع للإدانة ، فهو إذن مفعول به ، فلا إشكال .

ثم إن البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة إن كانت بمعنى نفي الكلفة بسبب التكليف غير المأتي فلا ينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط إذا تم الدليل عليه ، فلا تنفع في معارضة أدلة وجوب الاحتياط ، وإن كانت البراءة بمعنى نفي الكلفة في مورد التكليف غير المأتي فهي تنفي وجوب الاحتياط وتعارض مع ما يدعى من أدلته ، والظاهر هو الحمل على الموردية لا السببية لأن هذا هو المناسب بلحاظ الفعل والمال أيضا ، فالاستدلال بالآية جيد .

وبالنسبة إلى مدى الشمول فيها لا شك في شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية معا ، بل للشبهات الحكمية والموضوعية معا لأن الإيتاء ليس بمعنى إيتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكمية بل بمعنى الإيتاء التكويني لأنه المناسب للمال وللفعل ، كما أن الظاهر عدم الإطلاق في الآية لحالة عدم الفحص لأن إيتاء التكليف تكفي فيه عرفا مرتبة من الوصول ، وهي الوصول إلى مظان العثور بالفحص .

ومنها : قوله سبحانه وتعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمة رسول على المثال للبيان .

وقد يعترض على ذلك تارة بأن الآية الكريمة إنما تنفي العقاب لا استحقاقه ، وهذا لا ينافي تنجز التكليف المشكوك إذ لعله من باب العفو ، وأخرى بأنها ناظرة إلى العقاب الرباني في الدنيا للأمم السالفة ، وهذا غير محل البحث .

والجواب على الأول : أن ظاهر النفي في الآية أنه هو الطريقة العامة للشارع التي لا يناسبه غيرها كما يظهر من مراجعة أمثال هذا التركيب عرفا ، وهذا معناه عدم الاستحقاق.

ومنه يظهر الجواب على الاعتراض الثاني لأن النكتة مشتركة مضافا إلى منع نظر الآية إلى العقوبات الدنيوية ، بل سياقها سياق استعراض عدة قوانين للجزاء الأخروي إذ وردت في سياق (لا تزر وازرة وزر أخرى) ، فإن هذا شأن عقوبات الله في الآخرة لا في الدنيا ، ولا منشأ لدعوى النظر المذكور إلا ورود التعبير بصيغة الماضي في قوله (وما كنا) ، وهذا بنكتة إفادة الشأنية والمناسبة ، ولا يتعين أن يكون بلحاظ النظر إلى الزمان الماضي خاصة.

ولكن يرد على الاستدلال بالآية الكريمة ما تقدم في الحلقة السابقة من أن الرسول إنما يمكن أخذه كمثال لصدور البيان من الشارع لا للوصول الفعلي ، فلا تنطبق الآية في موارد صدوره وعدم وصوله .

ثم إن البراءة إذا استفيدت من هذه الآية فهي براءة منوطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط لأن هذا الدليل بمثابة الرسول أيضا .

ومنها : قوله تعالى : (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم) إذ دل على أن عدم الوجدان كاف في إطلاق العنان .

ويرد عليه :

أولا : أن عدم وجدان النبي فيما أوحي إليه يساوق عدم الحرمة واقعا .

وثانيا : أنه إن لم يساوق عدم الحرمة واقعا فعلى الأقل يساوق عدم صدور بيان من الشارع إذ لا يحتمل صدوره واختفاؤه على النبي ، وأين هذا من عدم الوصول الناشئ من احتمال اختفاء البيان .

وثالثا : أن اطلاق العنان كما قد يكون بلحاظ أصل عملي قد يكون بلحاظ عمومات الحل التي لا يرفع اليد عنها إلا بمخصِّص واصل .

ومنها : قوله تعالى : (وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون إن الله بكل شئ عليم) .

وتقريب الاستدلال كما تقدم في الحلقة السابقة ، وما يتقى إن أريد به ما يتقى بعنوانه انحصر بالمخالفة الواقعية للمولى ، فتكون البراءة المستفادة من الآية الكريمة منوطة بعدم بيان الواقع ، وإن أريد به ما يتقى ولو بعنوان ثانوي ظاهري كعنوان المخالفة الاحتمالية كان دليل وجوب الاحتياط واردا على هذه البراءة لأنه بيان لما يتقي بهذا المعنى .

أدلة البراءة من السنة :

واستدل من السنة بروايات :

منها : ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله : "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي" .

وفي الرواية نقطتان لا بد من بحثهما :

الأولى : أن الورود هل هو بمعنى الوصول ليكون مفاد الرواية البراءة بالمعنى المقصود أو الصدور لئلا يفيد في حالة احتمال صدور البيان من الشارع مع عدم وصوله ؟

الثانية : أن النهي الذي جعل غاية هل يشمل النهي الظاهري المستفاد من أدلة وجوب الاحتياط أو لا ؟

فعلى الأول تكون البراءة المستفادة ثابتة بدرجة يصلح دليل وجوب الاحتياط للورود عليها ، وعلى الثاني تكون بنفسها نافية لوجوب الاحتياط .

أما النقطة الأولى : فقد يقال بتردد الورود بين الصدور والوصول ، وهو موجب للإجمال الكافي لإسقاط الاستدلال ، وقد تعين إرادة الوصول بأحد وجهين :

الأول : ما ذكره السيد الأستاذ من أن المغيى حكم ظاهري ، فيتعين أن تكون الغاية هي الوصول لا الصدور لأن كون الصدور غاية يعني أن الإباحة لا تثبت إلا مع عدم الصدور واقعا ، ولا يمكن إحرازها إلا بإحراز عدم الصدور ، ومع إحرازه لا شك ، فلا مجال للحكم الظاهري .

فإن قيل لماذا لا يفترض كون المغيى إباحة واقعية ، كان الجواب منه أن الإباحة الواقعية والنهي الواقعي الذي جعل غاية متضادان ، فإن أريد تعليق الأولى على عدم الثاني حقيقة فهو محال لاستحالة مقدمية عدم أحد الضدين للضد الآخر ، وإن أريد مجرد بيان أن هذا الضد ثابت حيث لا يكون ضده ثابتا فهذا لغو من البيان لوضوحه .

ويرد على هذا الوجه : أن النهي عبارة عن الخطاب الشرعي الكاشف عن التحريم وليس هو التحريم نفسه ، والتضاد نفسه لا يقتضي تعليق أحد الضدين على عدم الضد الآخر ولا على عدم الكاشف عن الضد الآخر ، ولكن لا محذور في أن توجد نكتة أحيانا تقتضي إناطة حكم بعدم الكاشف عن الحكم المضاد له ، ومرجع ذلك في المقام إلى أن تكون فعلية الحرمة بمبادئها منوطة بصدور الخطاب الشرعي الدال عليها ، نظير ما قيل من أن العلم بالحكم من طريق مخصوص يؤخذ في موضوعه .

الثاني : أن الورود يستبطن دائما حيثية الوصول ، ولهذا لا يتصور بدون مورود عليه ، ولكن هذا المقدار لا يكفي أيضا إذ يكفي لإشباع هذه الحيثية ملاحظة نفس المتعلق موروداً عليه .

فالاستدلال بالرواية إذن غير تام ، وعليه فلا أثر للحديث عن النقطة الثانية .

ومنها : حديث الرفع المروي عن النبي صلى الله عليه وآله ، ونصه : " رفع عن أمتي تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطيرة ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة " .

والبحث حول هذا الحديث يقع على ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : في فقه الحديث على وجه الإجمال ، والنقطة المهمة في هذه المرحلة تصوير الرفع الوارد فيه فإنه لا يخلو عن إشكال لوضوح أن كثيرا مما فرض رفعه في الحديث أمور تكوينية ثابتة وجدانا ، ومن هنا كان لا بد من بذل عناية في تصحيح هذا الرفع ، وذلك إما بالتقدير بحيث يكون المرفوع أمرا مقدَّرا قابلا للرفع حقيقة كالمؤاخذة مثلا ، وإما بجعل الرفع منصبًّا على نفس الأشياء المذكورة ولكن بلحاظ وجودها في عالم التشريع بالنحو المناسب من الوجود لموضوع الحكم ومتعلقه في هذا العالم ، فشرب الخمر المضطر إليه يرفع وجوده التشريعي بما هو متعلق للحرمة ، وروح ذلك رفع الحكم ، وإما بصبِّ الرفع على نفس الأشياء المذكورة بوجوداتها التكوينية ، ولكن يفترض أن الرفع تنزيلي وليس حقيقيا ، فالشرب المذكور نُزِّلَ منزلة العدم خارجا فلا حرمة ولا حد .

ولا شك في أن دليل الرفع على الاحتمالات الثلاثة جميعا يعتبر حاكما على أدلة الأحكام الأولية باعتبار نظره إليها ، وهذا النظر إما أن يكون إلى جانب الموضوع من تلك الأدلة كما هو الحال على الاحتمال الثالث ، فيكون على وزان (لا ربا بين الوالد وولده) ، أو يكون إلى جانب المحمول أي الحكم مباشرة كما هو الحال على الاحتمال الأول إذا قدرنا الحكم ، فيكون على وزان (لا ضرر) ، أو يكون إلى جانب المحمول ولكن منظورا إليه بنظر عنائي كما هو الحال على الاحتمال الثاني لأن النظر فيه إلى الثبوت التشريعي للموضوع ، وهو عين الثبوت التشريعي للحكم فيكون على وزان (لا رهبانية في الإسلام).

والظاهر أن أبعد الاحتمالات الثلاثة الاحتمال الأول لأنه منفي بأصالة عدم التقدير .

فإن قيل : كما أن التقدير عناية كذلك توجيه الرفع إلى الوجود التشريعي مثلا ، كان الجواب : أن هذه عناية يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أن الرفع صادر منه بما هو شارع وبما هو إنشاء لا إخبار ، بخلاف عناية التقدير فإنها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل ، كما أن الظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب من الثالث لأن بعض المرفوعات مما ليس له وجود خارجي ليتعقل في شأنه رفعه بمعنى تنزيل وجوده الخارجي منزلة العدم كما في (ما لا يطيقون) .

فالمتعين اذن هو الاحتمال الثاني .

وتترتب بعض الثمرات على هذه الاحتمالات الثلاثة ، فعلى الأول يكون المقدر غير معلوم ، ولا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن من الآثار ، خلافا للآخرين إذ يتمسك بناء عليهما بإطلاق الرفع لنفي تمام الآثار ، كما أنه على الثالث قد يستشكل في شمول حديث الرفع لما إذا اضطر إلى الترك مثلا لأن نفي الترك خارجا عبارة عن وضع الفعل ، وحديث الرفع يتكفل الرفع لا الوضع ، وخلافا لذلك ما إذا أخذنا بالاحتمال الثاني إذ لا محذور حينئذ في تطبيق الحديث على الترك المضطر إليه لأن المرفوع ثبوته التشريعي فيما إذا كان موضوعا أو متعلقا لحكم ، ورفع هذا النحو من ثبوته ليس عبارة عن وضع الفعل إذ ليس معناه إلا عدم كونه موضوعا أو متعلقا للحكم ، وهذا لا يعني جعل الفعل موضوعا كما هو واضح .

وعلى أي حال فحديث الرفع يدل على أن الانسان إذا شرب المسكر اضطرارا أو أكره على ذلك فلا حرمة ولا وجوب للحد ، كما أنه إذا أكره على معاملة فلا يترتب عليها مضمونها ، نعم يختص الرفع بما إذا كان في الرفع امتنان على العباد لأن الحديث مسوق مساق الامتنان ، ومن أجل ذلك لا يمكن تطبيق الحديث على البيع المضطر إليه لإبطاله لأن إبطاله يعني إيقاع المضطر في المحذور ، وهو خلاف الامتنان ، بخلاف تطبيقه على البيع المكره عليه فإن إبطاله يعني تعجيز المكره عن التوصل إلى غرضه بالإكراه .

المرحلة الثانية : في فقرة الاستدلال وهي (رفع ما لا يعلمون) ، وكيفية الاستدلال بها :

وتوضيح الحال في ذلك : أن الرفع هنا إما واقعي وإما ظاهري .

وقد يقال : إن الاستدلال على المطلوب تام على التقديرين لأن المطلوب إثبات إطلاق العنان وإيجاد معارض لدليل وجوب الاحتياط لو تم ، وكلا الأمرين يحصل بإثبات الرفع الواقعي أيضا كما يحصل بالظاهري .

ولكن الصحيح عدم اطراد المطلوب على تقدير حمل الرفع على الواقعي إذ كثيرا ما يتفق العلم أو قيام دليل على عدم اختصاص التكليف المشكوك – على تقدير ثبوته – بالعالم ، ففي مثل ذلك يجب الالتزام بتخصيص حديث الرفع مع الحمل على الواقعية خلافا لما إذا حمل على الرفع الظاهري ، نعم يكفي للمطلوب عدم ظهور الحديث في الرفع الواقعي إذ حتى مع الإجمال يصح الرجوع إلى حديث الرفع في الفرض المذكور لعدم إحراز وجود المعارض أو المخصص لحديث الرفع حينئذ .

وعلى أي حال فقد يقال : إن ظاهر الرفع كونه واقعيا لأن الحمل على الظاهري يحتاج إلى عناية : إما بجعل المرفوع وجوب الاحتياط تجاه ما لا يعلم –لا نفسه – ، وهو خلاف الظاهر جدّا ، وإما بتطعيم الظاهرية في نفس الرفع بأن يفترض أن التكليف له وضعان ورفعان : واقعي وظاهري ، فوجوب الاحتياط وضع ظاهري للتكليف الواقعي ، ونفي هذا الوجوب رفع ظاهري له ، وكل ذلك عناية فيتعين الحمل على الرفع الواقعي .

والجواب على ذلك بوجهين :

الوجه الأول : ما عن المحقق العراقي (قدس الله روحه) من أن الحديث لما كان امتنانيًّا ، والامتنان يرتبط برفع التكليف الواقعي المشكوك ببعض مراتبه أي برفع وجوب الاحتياط من ناحيته سواء رفعت المراتب الأخرى أو لا ، فلا يكون الرفع في الحديث شاملا لتلك المراتب ، فالامتنان قرينة محددة للمقدار المرفوع .

ويمكن الاعتراض على هذا الوجه بأن الامتنان وإن كان يحصل بنفي إيجاب الاحتياط ولا يتوقف على نفي الواقع ، ولكن لما كان نفي إيجاب الاحتياط بنفسه قد يكون بنفي الواقع رأسا أمكن أن تكون التّوسعة الممتن بها مترتبة على نفي الواقع ولو بالواسطة ، ولا يقتضي ظهور الحديث في الامتنان سوى كون مفاده منشأ للتوسعة والامتنان ولو بالواسطة.

الوجه الثاني : أن الرفع إذا كان واقعيا فهذا يعني أخذ العلم بالتكليف فيه ، فإن كان بمعنى أخذ العلم بالتكليف المجعول قيدا فيه فهو مستحيل ثبوتا كما تقدم ، وإن كان بمعنى

أخذ العلم بالجعل قيدا في المجعول فهو ممكن ثبوتا ، ولكنه خلاف ظاهر الدليل جدّا لأن لازم ذلك أن يكون المرفوع غير المعلوم لأن الأول هو المجعول ، والثاني هو الجعل مع ظهور الحديث في أن العلم والرفع يتبادلان على مصبّ واحد ، وهذا بنفسه كاف لجعل الحديث ظاهرا في الرفع الظاهري ، وبذلك يثبت المطلوب .

المرحلة الثالثة : في شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية ، إذ قد يتراءى أنه لا يتأتى ذلك لأن المشكوك في الشبهة الحكمية هو التكليف ، والمشكوك في الشبهة الموضوعية الموضوع ، فليس المشكوك فيهما من سنخ واحد ليشملهما دليل واحد.

والتحقيق أن الشمول يتوقف على أمرين :

أحدهما : تصوير جامع مناسب بين المشكوكين في الشبهتين ليكون مصبا للرفع .

والآخر : عدم وجود قرينة في الحديث على الاختصاص .

أما الأمر الأول : فقد قدم المحققون تصويرين للجامع :

التصوير الأول : أن الجامع هو الشيء باعتباره عنوانا ينطبق على التكليف المشكوك في الشبهة الحكمية والموضوع المشكوك في الشبهة الموضوعية .

وقد اعترض صاحب الكفاية على ذلك بأن إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي ، وإسناده إلى الموضوع مجازي ، ولا يمكن الجمع بين الإسنادين الحقيقي والمجازي .

وحاول المحقق الأصفهاني أن يدفع هذا الاعتراض بأن من الممكن أن يجتمع وصفا الحقيقية والمجازية في إسناد واحد باعتبارين ، فبما هو إسناد للرفع إلى هذه الحصة من الجامع حقيقي ، وبما هو إسناد له إلى الأخرى مجازي .

وهذه المحاولة ليست صحيحة إذ ليس المحذور في مجرد اجتماع هذين الوصفين في إسناد واحد ، بل يدعى أن نسبة الشيء إلى ما هو له مغايرة ذاتا لنسبة الشيء إلى غير ما هو له، فإن كان الإسناد في الكلام مستعملا لإفادة إحدى النسبتين اختص بما يناسبها ، وإن كان مستعملا لإفادتهما معا فهو استعمال لهيئة الإسناد في معنيين ، ولا جامع حقيقي بين النسب لتكون الهيئة مستعملة فيه .

والصحيح أن يقال : إن إسناد الرفع مجازي حتى إلى التكليف لأن رفعه ظاهري عنائي وليس واقعيا .

التصوير الثاني : أن الجامع هو التكليف ، وهو يشمل الجعل بوصفه تكليفا للموضوع الكلي المقدر الوجود ، ويشمل المجعول بوصفه تكليفا للفرد المحقق الوجود ، وفي الشبهة الحكمية يشك في التكليف بمعنى الجعل ، وفي الشبهة الموضوعية يشك في التكليف بمعنى المجعول ، وهذا تصوير معقول أيضا بعد الإيمان بثبوت جعل ومجعول كما عرفت سابقا .

وأما الأمر الثاني : فقد يقال بوجود قرينة على الاختصاص بالشبهة الموضوعية من ناحية وحدة السياق ، كما قد يدعى العكس ، وقد تقدم الكلام عن ذلك في الحلقة السابقة ، واتضح أنه لا قرينة على الاختصاص ، فالإطلاق تام .

وهناك روايات أخرى استدل بها للبراءة تقدم الكلام عن جملة منها في الحلقة السابقة وعن قصور دلالتها أو عدم شمولها للشبهات الحكمية فلاحظ .

كما يمكن التعويض عن البراءة بالاستصحاب ، وذلك بإجراء استصحاب عدم جعل التكليف أو استصحاب عدم فعلية التكليف المجعول ، وزمان الحالة السابقة بلحاظ الاستصحاب الأول بداية الشريعة ، وبلحاظ الاستصحاب الثاني زمان ما قبل البلوغ مثلا، بل قد يكون زمان ما بعد البلوغ أيضا كما إذا كان المشكوك تكليفا مشروطا وتحقق الشرط بعد البلوغ فبالإمكان استصحاب عدمه الثابت قبل ذلك .

التوضيح :

الوظيفة الثانوية في حالة الشك

انتهينا في البحث السابق من أن مقتضى الأصل العملي العقلي في كل واقعة مشكوكة ما لم يقطع بعدم التكليف فيها هي أصالة الاشتغال العقلي أو الاحتياط العقلي ، ومدركات العقل العملي حيث إنها مرتبطة بحق الطاعة لا يمكن أن تكون أحكاما قطعية تنجيزية بل هي أحكام معلَّقة لصاحب الحق لأن العقل يدرك أن هذا حق للمولى ، وإذا أراد صاحب الحق أن يتنازل عن حقّه فله ذلك .

إذن :

العقل عندما يقول إن لله تعالى حقًّا عليه ، ولكن العقل يقول أيضا إن صاحب الحق له أن يُعْمِلَ حقّه وله أن يُسْقِطَ حقّه ، وهذا معنى أن مدرَكات وأحكام العقل العملي معلَّقة وليست منجَّزة ، فإذا كانت معلَّقة يأتي السؤال التالي :

هل المعلَّق عليه ورد من الشارع أم لم يَرِدْ من الشارع ؟

بمعنى :

أن العقل قال إن لله عليك حق الطاعة ما لم يسقط صاحب الحق حقَّه عنك ، فلا بد أن نرجع إلى صاحب الحق لنرى أنه أسقط حقَّه أو لم يسقط حقَّه ، فإذا أسقط حقَّه فهذه هي البراءة الشرعية ، فإن جعل المولى البراءة الشرعية فمعناه أنه أسقط حقَّه ، وإن جعل الاحتياط الشرعي فمعناه أنه لم يسقط حقَّه ، فنرجع إلى الشرع لنرى أن الشارع أسقط حقّه أو لم يسقط حقَّه .

والمدَّعى أن الشارع أسقط حقَّه في الأمور المشكوكة ما لم يقم دليل على إرادتها ، وإذا وجد الدليل الاجتهادي فإن النوبة لا تصل إلى الأصل العملي ، ومع عدم وجود الدليل الاجتهادي نرجع إلى الأصل العملي لنرى أن الشارع أسقط حقه أو لم يسقط حقه ، والآن ندخل في الآيات والروايات التي قيل إنها تفيد إسقاط الشارع حقه الذي قال العقل به ، وإسقاط الحق يكون في حالات الشك ، وأما في حالات القطع بالتكليف فإن الترخيص ليس جادا لأن القاطع يرى أن قطعه مطابق للواقع فلا يأخذ بالترخيص ، وينحصر دائرة الأصل العملي المرخِّص بالمشكوك والموهوم والمظنون إلا الظن الذي قال الشارع بأنه لم يسقط حقه فيه ، كما في خبر الثقة .

إذن :

في حالة القطع بالحكم لا مجال للترخيص ، وفي حالة القطع بعدم الحكم يكون الترخيص تحصيلا للحاصل لأنه لا يوجد حق للشارع حتى نحتاج إلى ترخيص من الشارع ، وفي حالة الظن الذي لم يسقط الشارع حقه فيه لا يؤخذ بالترخيص ، فتنحصر دائرة إسقاط الحق في الشك والوهم وفي الظن الذي أسقط الشارع حقه فيه كما في خبر الثقة ، يأتي السؤال :

ما هي العلاقة بين حجية خبر الثقة والأصل العملي المرخص ؟

الجواب :

حجية خبر الثقة يخصص إطلاق الأصل العملي المرخِّص ، الأصل العملي يقول لا يوجد حق هنا للمولى مطلقا سواء كان ظنا أم شكا أم وهما ، وخبر الثقة يقول إلا في الظن المقرون بخبر الثقة ، فيخصص إطلاق أدلة الأصل العملي .

أدلة البراءة الشرعية

وقد استدل على البراءة الشرعية بالكتاب الكريم والسنة .

أدلة البراءة الشرعية من الكتاب الكريم :

الآية الأولى :

(لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) (الطلاق ٧) .

قلنا في الحلقة الثانية أن (ما الموصولة) فيها أربعة احتمالات :

الاحتمال ١ :

المراد من (ما الموصولة) هو المال ، فيكون المعنى : (لا يكلف الله نفسا مالاً إلا بالمقدار الذي أعطاه) ، وقد يكون هذا الاحتمال هو المراد لأن الآية واردة في نفقة الزوج على زوجته .

الاحتمال ٢ :

المراد من (ما الموصولة) هو الفعل ، فيكون المعنى : (لا يكلف الله نفسا بفعل إلا ما أقدره عليه) ، ويرجع إلى بحث (قبح واستحالة التكليف بغير المقدور) .

الاحتمال ٣ :

المراد من (ما الموصولة) هو الحكم الشرعي ، فيكون المعنى : (لا يكلف الله نفسا بحكم شرعي إلا إذا أوصله إليه) ، وعلى هذا الاحتمال يتم الاستدلال لأن المولى لا يعاقب إلا على الحكم الذي وصل إلى المكلف ، وفي حالة الشك لم يصل الحكم إلى المكلف ، فلا يعاقبه ، وهذا هو معنى قبح العقاب بلا بيان .

الاحتمال ٤ :

المراد من (ما الموصولة) هو الجامع بين الاحتمالات الثلاثة السابقة حيث يجري في (ما الموصولة) الإطلاق ومقدمات الحكمة ، فيكون المعنى : (لا يكلف الله نفسا شيئا إلا ما آتاه)، فيكون (شيئا) شاملا لما مر في الاحتمالات الثلاثة السابقة .

التطبيق على الكتاب :

الوظيفة الثانوية في حالة الشك

والقاعدة العملية الثانوية في حالة الشك التي ترفع موضوع القاعدة الأولى والأصل العملي الأولي العقلي هذه القاعدة العملية الثانوية هي البراءة الشرعية ، ويقع الكلام عن إثبات القاعدة العملية الثانوية في مبحثين :

المبحث الأول :

في أدلة البراءة الشرعية .

المبحث الثاني :

في الاعتراضات العامة التي قد توجه إلى تلك الأدلة بعد افتراض دلالتها على البراءة الشرعية (، وأهم تلك الاعتراضات هي أدلة القائلين بالاحتياط الشرعي في موارد الشك ، يقولون بأنه في موارد الشك ليست القاعدة الثانوية هي الترخيص بل هي القاعدة الموافقة للقاعدة الأولية ، والقاعدة العملية الثانوية هي الاحتياط الشرعي) .

– ١ –

أدلة البراءة الشرعية

وقد استدل على البراءة الشرعية بالكتاب الكريم والسنة .

أدلة البراءة الشرعية من الكتاب :

أما من الكتاب الكريم فقد استدل بعدة آيات :

الآية الأولى :

قوله تعالى : (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) (الطلاق ٧) .

الاستدلال :

اسم الموصول يشمل التكليف بالإطلاق (وقرينة الحكمة) كما يشمل المال والفعل (، والإتيان يختلف من مورد إلى آخر ، وكل إيتاء يكون بحسب مصداقه ، ففي المال يكون المعنى: إلا المال الذي أعطاه ، وفي الفعل يكون المعنى : إلا الفعل الذي أقدر عليه ، وفي التكليف يكون المعنى : إلا التكليف الذي أوصله) ، فيدل على أنه لا يكلف بتكليف إلا إذا آتاه ،

وإيتاء التكليف معناه عرفا وصول التكليف إلى المكلف ، فتدل الآية على نفي الكلفة من ناحية التكاليف غير الواصلة إلى المكلف (، فيتم الاستدلال على الترخيص في موارد الشك والظن والوهم) .

التوضيح :

اعتراض الشيخ الأنصاري :

لا يمكن استعمال (ما الموصولة) في الجامع لأن نسبة اسم الموصول إلى المفعول في بعض المصادبق نسبة المفعول المطلق ، وفي بعض المصاديق نسبة المفعول به ، والنسبتان مختلفتان ، نسبة الفعل إلى المفعول به هي نسبة المغاير إلى المغاير ، فالفعل شيء والمفعول به شيء آخر ، مثل : " ضربت زيدا " ، فالضرب شيء ، وزيد شيء آخر ، وزيد له وجود مستقل عن الضرب ، فزيد موجود سواء كان الضرب موجودا أم لم يكن موجودا ، ونسبة الفعل إلى المفعول المطلق ليست نسبة الشيء إلى مغايره بل نسبة الشيء إلى شأن من شؤونه ، مثل : " ضربت ضربا " ، والمفعول المطلق ليس له وجود مستقل عن وجود فعله ، وليس له وجود قبل وجود فعله ، والنسبة معنى حرفي ، ومر في المعنى الحرفي أن النسب متغايرة ذاتا ، ولا يوجد بين النسب المتغايرة ذاتا جامع ، واستعمال اللفظ في معنيين غير معقول ، لذلك استعمال النسبة في معنيين مستحيل عقلا ، وإن لم يكن مستحيلا عقلا وثبوتا فهو ممكن عقلا وثبوتا ولكنه خلاف مقام الإثبات ومقام الظهور العرفي لأن الظهور العرفي يقول بجواز استعمال اللفظ في معنى واحد فقط ، فلا يمكن استعمال اللفظ – أي اسم الموصول – في الجامع لوجود محذور استعمال اللفظ في معنيين ، وهو محال ، والإطلاق يجري في مورد قابل للإطلاق ، وهنا يستحيل الإطلاق ، وما دام أن الإطلاق مستحيل فلا معنى لأن نجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق .

التطبيق على الكتاب :

اعتراض الشيخ الأنصاري :

اعترض الشيخ الأنصاري " رحمه الله " على دعوى إطلاق اسم الموصول باستلزام الإطلاق استعمال الهيئة (والنسبة) القائمة بين الفعل والمفعول (هذا الاستعمال) في معنيين لأن التكليف

بمثابة المفعول المطلق والمال والفعل بمثابة المفعول به ، ونسبة الفعل إلى مفعوله المطلق مغايرة لنسبة الفعل إلى المفعول به ، ولا يمكن الجمع بين النسبتين في استعمال واحد .

التوضيح :

جوابان على الاعتراض :

الجواب الأول للمحقق العراقي :

نسبة الفعل إلى المفعول به ونسبة الفعل إلى المفعول المطلق متغايرتان ، ولكن يوجد بينهما جامع بين النسبتين ، والجامع بين النسبتين هو نسبة الفعل إلى المفعول ، والجامع له مصداقان: نسبة الفعل إلى المفعول به ، ونسبة الفعل إلى المفعول المطلق ، ومن باب التنظير الحصان والبقر، بما هما حصان وبقر هما اثنان ، ولكن بما هما حيوانان هما واحد لوجود الجامع بين الحصان والبقر ، وهنا النسبتان من حيث هما نسبتان متغايرتان ، ولكن من حيث الجامع هما واحد لوجود الجامع بينهما وهو نسبة الفعل إلى المفعول ، وفي الجامع نجري الإطلاق وقرينة الحكمة .

إشكال على الجواب الأول :

مر في القسم الأول من الحلقة الثالثة أنه لا يوجد جامع حقيقي بين النسب والمعاني الحرفية ، المعنى الحرفي ما به امتيازه عين ما به اشتراكه ، ليس له جهة امتياز وجهة اشتراك حتى نقول بأننا نأخذ جهة الاشتراك ، وتكون جهة الاشتراك هي الجامع ، والمعنى الحرفي حقيقته قائمة بطرفيها ، وإذا تغير الطرفان تغيرت الحقيقة ، وإذا سُلِبَ ما به الامتياز فلا يبقى هذا المعنى الحرفي ، فلا يوجد جامع حقيقي بين النسب التي هي معان حرفية .

رد الإشكال :

قد يقال بأن المراد ليس هو الجامع الحقيقي بين النسب ، بل المراد الجامع المفهومي ، ويوجد بين النسبتين جامع مفهومي وهو نسبة الفعل إلى المفعول ، وهذا الجامع المفهومي نجري فيه الإطلاق وقرينة الحكمة .

رد الرد :

لو كان عندنا كلمة بحسب المفهوم لها معنيان ، وبحسب الصدق الخارجي أحد المعنيين أعم من الآخر ، مثلا الدّابّة كل ما يدبّ على الأرض ، وفي العرف الدابة هي الحيوان ، بحسب

المفهوم للدابة معنيان لأن مفهوم الدابة بالمعنى الأول غير مفهوم الدابة بالمعنى الثاني ، والمفاهيم بينها دائما تباين ، ولكن بحسب المصاديق نرى أن مصاديق المعنى الأول أعم من مصاديق المعنى الثاني ، فبحسب المفهوم بينهما تباين ، وبحسب الصدق بينهما عموم وخصوص مطلق .

لو شككنا أن المولى يريد الدابة بالمعنى الأول أو يريد الدابة بالمعنى الثاني فهل يستطيع الإطلاق أن يقول إن المولى يريد الدابة بالمعنى الأول لأنه الأوسع صدقا لأنه لو كان يريد الأضيق صدقا لبيّن وطالما أنه لم يبيّن فهو يريد الأوسع صدقا ؟

الإطلاق لا يستطيع أن يقول هذا القول لأن نسبة الكلمة إلى المعنيين متساوٍ ولا يوجد مرجّح لأحدهما على الآخر ، ونسأل : الإطلاق أين يأتي ؟

الإطلاق يأتي في مورد يكون معنى اللفظ معيَّنا ولكن لا نعلم أنه يريد المعنى مع الخصوصية أو بدون الخصوصية ، والإطلاق لا يأتي في مورد يكون المعنى غير معيّن ونريد أن نعيِّن المعنى بالإطلاق .

مثال :

لفظ (العالم) معناه معيَّن ، ولكن لا نعلم أنه يريد العالم مع قيد العدالة أو بدون قيد العدالة ، فبالإطلاق وقرينة الحكمة نقول لا يريد قيد العدالة .

وفي المقام المعنى غير معيَّن لأننا لا نعلم أنه يريد المعنى الأول أو يريد المعنى الثاني ، فبالإطلاق لا نستطيع أن نعيِّن أحد المعنيين في قبال المعنى الآخر .

نأتي إلى محل الكلام الإطلاق في الجامع يحدِّد الدائرة الأوسع ، وفي هذا أو ذاك توجد الدائرة الأضيق ، ولا نعلم أن المولى استعمله في الدائرة الأوسع أو في الدائرة الأضيق ، ولا نستطيع بالإطلاق وقرينة الحكمة أن نثبت أنه استعمله في الدائرة الأوسع ، يقول نأخذ الجامع المشترك ، هذا مفعول به ، وذاك مفعول مطلق ، ونحذف الخصوصيات الفردية ، وما دام أنه لم يبيِّن فيريد المعنى الأوسع من هذا وذاك ، وهذا المعنى الأوسع معنى ثالث في قبال المعنيين لأن المفاهيم متباينة ، المفعول به مفهوم أول ، والمفعول المطلق مفهوم ثانٍ ، والجامع مفهوم ثالث أوسع منهما بحسب الصدق ، فلو شككنا أنه يريد المعنى الضيق أو يريد المعنى الواسع فلا يمكن بالإطلاق وقرينة الحكمة أن نقول إنه يريد المعنى الواسع لأن الإطلاق يأتي في مورد عُيِّنَ المعنى ولكن لم تُعَيَّنِ الخصوصية والقيد للمعنى ، ولا يأتي الإطلاق في مورد فيه ثلاثة معاني : معنيين ضيقين ومعنى يشملهما ، ولا يمكن تعيين المعنى الأوسع بقرينة الحكمة ، فهذا ليس

موردا لجريان الإطلاق وقرينة الحكمة .

التطبيق على الكتاب :

جوابان على الاعتراض :

الجواب الأول للمحقق العراقي :

ما ذكره المحقق العراقي " رحمه الله " من أخذ الجامع بين النسبتين .

إشكال على الجواب الأول :

يرد على الجواب الأول أنه :

١- إن أريد الجامع الحقيقي بينهما فهو مستحيل لما تقدم في مبحث المعاني الحرفية من امتناع انتزاع الجامع الحقيقي بين النسب (لأن النسبة معنى حرفي) .

٢- إن أريد بذلك افتراض نسبة ثالثة مباينة للنسبتين (لأن المفاهيم متباينة والجامع جامع مفهومي ماهوي لا جامع حقيقي مصداقي، والجامع مفهوم في قبال المفهومين ولكنه أوسع منهما من حيث المصاديق) إلا أن هذه النسبة الثالثة تلائم المفعول المطلق والمفعول به معا فلا معيّن لإرادتها من الكلام على تقدير تصور نسبة من هذا القبيل (لأن الإطلاق وقرينة الحكمة لا تجري هنا لأن قرينة الحكمة تجري في مَوْرِدِ تَعَيُّنِ المعنى والشّكّ في وجود القيد فتجري قرينة الحكمة لنفي القيد ، فالإطلاق وقرينة الحكمة لا تعيّن المعنى المستعمل فيه ، وإنما تنفي القيد الزائد على المعنى المستعمل فيه ، وفي مقامنا يقع الشك في المعنى المراد وأنه المعنى الضيق أو المعنى الواسع ، ويشير السيد الشهيد بقوله : " على تقدير تصور نسبة من هذا القبيل " إلى إشكال آخر وهو أنه لا يمكن تصور جامع مفهومي بين النسبتين) .

التوضيح :

الجواب الثاني :

وهو الجواب الصحيح ، نرجع إلى التمييز بين المفعول المطلق والمفعول به وسنرى أنه في المقام لا توجد نسبتان واستعمال للفظ في معنيين لنحتاج إلى افتراض الجامع ، بل توجد نسبة واحدة واستعمال للفظ في معنى واحد ولا نحتاج إلى افتراض الجامع ، فالنسبة نسبة واحدة لا نسبتان ، لنتصور النسبتين أولا ، الآية تقول : " لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " ، (ما الموصولة) مفعول لـ " يكلف " ، فإذا أخذنا المال والفعل يكون من باب نسبة المغاير إلى

المغاير ، فيكون نسبة المفعول به ، وإذا أخذنا نسبة التكليف إلى تكليفا كان من باب نسبة الشيء إلى طور من أطواره ، لذلك ذكر الشيخ الأنصاري أن يكلف و " ما " مستعملة في نسبتين : نسبة الفعل إلى المفعول به ، ونسبة الفعل إلى المفعول المطلق ، والسيد الشهيد يقول إن نسبة الفعل إلى " ما " بمعنى التكليف ليست نسبة الفعل إلى المفعول المطلق بل هي نسبة المغاير إلى المغاير ، فتكون النسبة في الآية واحدة وهي نسبة الفعل إلى المفعول به .

والذي أوهم للوقوع في هذه الشبهة أنه " ما " إذا كانت بمعنى التكليف هي نفس المعنى المراد في يكلف مع أن "ما" بمعنى التكليف هي غير معنى يكلف الذي جاء في الفعل يكلف ، فلا يكلف الله نفسا إلا التكليف الذي آتاها ، والتكليف بمعنى الحكم الشرعي والجعل الشرعي، والفعل يكلف هو بالمعنى اللغوي أي الله لا يدين أحدا بحكم شرعي لم يوصله إليه ، فنسبة يدين إلى الحكم نسبة المغاير إلى المغاير ، والحكم لا بد أن يكون موجودا قبل الإدانة ، فالحكم له وجود مستقل عن الفعل يكلف ، وهذا هو ضابط المفهول به ، فلا توجد في الآية نسبتان ومعنيان بل توجد نسبة واحدة ومعنى واحد ، وهي نسبة الفعل إلى المفعول به ، وهذا هو الجواب الصحيح .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الثاني :

وهو الجواب الصحيح ، وحاصله أن مادة الفعل في الآية هي الكلفة بمعنى الإدانة (أي المعنى اللغوي) ، ولا يراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك (المعنى اللغوي) بل لذات الحكم الشرعي الذي (هو المعنى الاصطلاحي و) هو موضوع للإدانة (، والموضوع له وجود مستقل عن الإدانة وموجود قبل وجود الفعل ، فهي نسبة المغاير إلى المغاير) ، فهو إذن مفعول به ، فلا إشكال (من هذه الجهة) .

(والجواب الثاني جاء في كلمات المحقق العراقي ، قال المحقق العراقي في كتاب نهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الثالث صفحة ٢٠٣ بتقرير الشيخ محمد تقي البروجردي ، وله بحث مفصَّل يقول : فلا محيص حينئذ من جعل التكليف في الآية عبارة عن المشقة ، والموصول عبارة عن الحكم والتكليف المبرز بالإنشاء ، فيكون الموصول حينئذ مُمَحَّضًا بالمفعول به أو المفعول منه ، ولا يتصور فيه كونه المفعول المطلق لعدم كونه من جنس الفعل المذكور في الكلام) .

التوضيح :

سؤال : البراءة الشرعية التي ثبتت هنا هل هي بمستوى قبح العقاب بلا بيان أو هي أعلى مرتبة من قبح العقاب بلا بيان ؟

الجواب :

قبح العقاب بلا بيان كان معناها معلَّقا على عدم ورود بيان من الشارع ، فنسأل : هل البراءة الشرعية معلَّقة على عدم ورود بيان آخر من الشارع أو غير معلَّق على شيء ؟

البراءة الشرعية معلَّقة على عدم ورود وجوب الاحتياط من الشارع ، فالاحتياط الشرعي يتقدَّم على البراءة الشرعية ، وكذلك قبح العقاب بلا بيان إذا جاء الاحتياط الشرعي فإن موضوع قبح العقاب بلا بيان يرتفع ، فلا بد أن نعرف أن هذه الآية الكريمة التي دلّت على البراءة الشرعية هل يتعارض مع وجوب الاحتياط أو يتقدم الاحتياط عليه ؟

والأدلة الدالة على وجوب الاحتياط هل يوجد معارض لها أو لا يوجد معارض لها ؟

إذا كانت الآية بمستوى قبح العقاب بلا بيان فلا يوجد دليل يعارض دليل الاحتياط لأن الاحتياط وارد على على قبح العقاب بلا بيان .

وإذا كانت الآية أعلى من مستوى قبح العقاب بلا بيان فيتعارض مع دليل وجوب الاحتياط .

لذلك لا بد أن نرى أن الآية الكريمة هل بمستوى قبح العقاب بلا بيان أو أعلى مستوى من قبح العقاب بلا بيان .

بعبارة مختصرة :

هل البراءة منجَّزة أو معلَّقة ؟

فإن قلنا إن البراءة منجَّزة فإنها تعارض وجوب الاحتياط في موارد الشك .

وإن قلنا إن البراءة معلَّقة فإن دليل وجوب الاحتياط يتقدَّم على البراءة .

الخلاصة :

كان الكلام في البراءة الشرعية وأنه هل وَرَدَ ترخيص وإذن من الشارع صاحب الحق في مورد الحكم المشكوك أو لم يَرِدْ ، وقلنا إن الآية الكريمة (لا يكلف الله نفسا إلى ما آتاها) تدل على البراءة الشرعية والترخيص الشرعي في مورد عدم إتيان الحكم ، وتوجد هنا عدة أسئلة لا بد أن نجيب عنها :

السؤال الأول :

هذه البراءة الشرعية هل مفادها مفاد البراءة العقلية أو مفادها أعلى مستوى من البراءة العقلية ؟

بعبارة أخرى :

إن مفاد البراءة الشرعية المستفادة من هذه الآية هل هي براءة معلَّقة على عدم الدليل على وجوب الاحتياط أو براءة منجَّزة فلو دل دليل على وجوب الاحتياط يقع التعارض بينهما ؟

السؤال الثاني :

هذه البراءة الشرعية هل هي في الشبهات التحريمية والوجوبية معا أو مختصة بإحداهما دون الأخرى ؟

السؤال الثالث :

هذه البراءة الشرعية هل هي في الشبهات الحكمية والموضوعية معا أو مختصة بالحكمية دون الموضوعية ؟

السؤال الرابع :

هذه البراءة الشرعية هل هي بعد الفحص عن الدليل وعدم وجود الدليل أو هي براءة حتى قبل الفحص عن الدليل ؟

نأتي إلى الإجابة عن الأسئلة :

جواب السؤال الأول : هل البراءة الشرعية معلَّقة أو منجَّزة ؟

لا بد أن نشخص أن النسبة بين التكليف وهو الفعل في الآية وبين المفعول به هل هي نسبة السببية أو نسبة الموردية ؟

فإن كانت النسبة نسبة السببية فيكون مفاد الآية قبح العقاب بلا بيان أي معلَّقة على عدم ورود الاحتياط ، فإذا ورد الاحتياط فإن الاحتياط يرفع موضوع قبح العقاب بلا بيان .

وإن كانت النسبة نسبة الموردية فإن الاحتياط لا يرفع موضوع البراءة بل يقع التعارض بين البراءة وبين دليل وجوب الاحتياط .

سؤال : ما معنى السببية والموردية ؟

الجواب :

إذا أمر المولى عبده بإنفاق مبلغ على فقير فهل نسبة الكلفة من المولى للعبد نسبة السببية أو الموردية ؟ الكلفة في عهدة العبد سببها المولى أو موردها المولى ؟

نسبة السببية لأن المولى سبب للكلفة .

وأما الفقير الذي أمر المولى بإعطائه مبلغا فنسبة الكلفة إلى الفقير نسبة الموردية لأن الفقير مورد للكلفة .

سؤال :

في قوله تعالى : " لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " النسبة بين يكلف وما الموصولة التي هي المفعول به هل النسبة نسبة السببية أو نسبة الموردية ؟

إن كانت النسبة نسبة السببية فالآية تريد أن تقول إن الله لا يكلف العبد بسبب حكم غير واصل إليه ، فلو أن المولى كلف العبد بسبب وجوب الاحتياط الذي هو حكم ظاهري واصل، فدليل وجوب الاحتياط يتقدم على دليل البراءة لأن الاحتياط يرفع موضوع البراءة ، فتكون البراءة معلقة على عدم وجوب الاحتياط ، فإذا دل دليل على وجوب الاحتياط فإن موضوع الآية يرتفع .

وإن كانت النسبة نسبة الموردية فالآية تريد أن تقول في المورد المشكوك الذي لم يصلك حكمي فأنت بريء أي لا تهتم ، والاحتياط هو احتمال الحكم لا وصول الحكم لأن الاحتياط قد يكون مطابقا للواقع وقد يكون مخالفا للواقع ، والاحتياط يقول اهتم ، فيقع التعارض بين البراءة والاحتياط لأنه تعارض بين اهتم ولا تهتم ، وعلى الموردية تكون الآية أعلى رتبة من قبح العقاب بلا بيان أي لا يرتفع موضوع البراءة بدليل وجوب الاحتياط .

سؤال : هل الآية من قبيل نسبة السببية أو نسبة الموردية ؟

الجواب :

السيد الشهيد يختار نسبة الموردية بقرينة الفعل والمال لأنه الفعل والمال ليسا سببا بل موردا ، فليس معنى الآية إن الله لا يكلف مالا إلا بسبب مال ، ولكن المعنى إن الله لا يكلف تكليفا ماليا إلا في المورد الذي عندك مال ، فلو دل دليل على وجوب الاحتياط فإن دليل الاحتياط يكون معارضا للآية لا رافعا لموضوع الآية ، وأدلة القائلين بالاحتياط تكون معارضة للآية الشريفة .

إذن :

جواب السؤال الأول أن النسبة نسبة الموردية لا النسبة السببية ، لذلك فالبراءة المستفادة من الآية المباركة براءة أعلى من قبح العقاب بلا بيان العقلي .

التطبيق على الكتاب :

ثم إن البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة إن كانت بمعنى نفي الكلفة بسبب التكليف غير المأتي (فالنسبة نسبة السببية) فلا ينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط إذا تم الدليل على وجوب الاحتياط (لأن نسبة السببية تجعل الآية بمستوى قبح العقاب بلا بيان أي معلقة على عدم وجوب الاحتياط) ، فلا تنفع في معارضة أدلة وجوب الاحتياط .

وإن كانت البراءة بمعنى نفي الكلفة في مورد التكليف غير المأتي (فالنسبة نسبة الموردية) فهي تنفي وجوب الاحتياط وتعارض مع ما يُدَّعَى من أدلة وجوب الاحتياط (، فتقع أدلة وجوب الاحتياط على فرض تماميتها طرفا لمعارضة الآية الكريمة) .

رأي السيد الشهيد :

الظاهر هو الحمل على الموردية لا السببية لأن هذا الحمل على الموردية هو المناسب بلحاظ الفعل والمال أيضا (، فبقرينة وحدة السياق نثبت أن النسبة نسبة الموردية) .

النتيجة :

الاستدلال بالآية جيد .

جواب السؤال الثاني : البراءة الشرعية هل هي في الشبهات التحريمية والوجوبية معا أو مختصة بإحداهما دون الأخرى ؟

في (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) ما الموصولة هل مختصة بالشبهات الوجوبية أو التحريمية أو تشملهما معا ؟

الجواب :

الإطلاق وقرينة الحكمة تجري لإثبات أن الشبهات شاملة للشبهات الوجوبية والتحريمية معا .

جواب السؤال الثالث : البراءة الشرعية هل هي في الشبهات الحكمية والموضوعية معا أو مختصة بالحكمية دون الموضوعية ؟

ما الموصولة في الآية الكريمة هل تختص بالشبهات الحكمية أو الموضوعية أو تشملهما معا ؟

سؤال : من أين نشأ هذا السؤال ؟

الجواب :

لأن الشارع من حيث هو شارع وظيفته بيان الحكم لا بيان الموضوع ، والشارع له حيثيات أخرى ، مثلا من حيث إنه خالق ومكوِّن قد يبيِّن الموضوع ، فالإيتاء في الآية هو الإيتاء التشريعي لا الأعم من التشريعي والتكويني ، والإيتاء التشريعي هو بيان الحكم ، لذلك يقال إن الآية الكريمة مختصة بالشبهات الحكمية ، ولا تشمل الشبهات الموضوعية .

الرد :

هذا الكلام غير تام لأنه توجد قرينة في الآية الكريمة ، القول بأن الإيتاء إما مختص بالتكويني وإما أعم من التكويني والتشريعي ، وليس مختصا بالتشريعي فقط ، القرينة هي المال لأن الإيتاء في المال تكويني لا تشريعي ، فتكون الآية مختصة بالشبهات الموضوعية دون الحكمية ، أو نجري الإطلاق وقرينة الحكمة ويكون كل شيء بحسبه فتشمل التكويني والتشريعي، فتجري الآية في الشبهات الموضوعية والحكمية معا .

جواب السؤال الرابع : البراءة الشرعية هل هي بعد الفحص عن الدليل وعدم وجود الدليل أو هي براءة حتى قبل الفحص عن الدليل ؟

التأمين في حال الشك هل هو بلحاظ بعد الفحص أو بلحاظ قبل الفحص أيضا ؟

مثلا قبل البحث في كتاب جواهر الكلام والوسائل وكتب الروايات شككت أن الخمر نجس أو طاهر فهل الآية تريد أن تقول احكم بطهارته قبل الفحص والبحث في الأدلة أو تقول احكم بطهارته بعد الفحص والبحث ؟

قد يقال إن الآية تقول احكم بالطهارة قبل الفحص والبحث في الأدلة ، فتكون شاملة لما قبل الفحص ولما بعد الفحص .

وقد يقال إن الآية لا تقول بالبراءة والتأمين قبل الفحص بل تقول بالبراءة والتأمين بعد الفحص ولا يوجد تأمين قبل الفحص ، ولكن بأي قرينة ؟

(لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) أي إلا ما أوصلها إليه ، وإذا لا توجد كتب الروايات عندي وأنا لم أبحث فالتكليف غير واصل فلا يوجد تكليف من الله في حالة الحكم غير الواصل، وقبل الفحص الحكم لم يصل فأجري البراءة ، فتكون شاملة لما قبل الفحص والبحث.

والقائلون بأن الآية مختصة بما بعد الفحص لأن الإيتاء بمعنى الإيتاء العرفي لا الإيتاء لكل فرد فرد ، والإيتاء العرفي هو جعل الحكم في معرض الوصول وإمكان الوصول إليه لو بحث عنه المكلف ، وليس المعنى الإيصال إلى كل فرد فرد بنحو القضية الانحلالية ، فالبراءة لا تشمل ما قبل الفحص والبحث لأن قبل الفحص أوتي الحكم ما دام الحكم في معرض الوصول ، يبحث فإن لم يجد فينطبق عليه لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها وجعلها في معرض الوصول .

إذن :

الآية من جهة المؤردية يقول لا تعارض ، ولكن إذا عارضت أدلة وجوب الاحتياط فهل هي أعم أو أدلة وجوب الاحتياط أعم أو بينهما عموم وخصوص من وجه ؟

فالآية قد تكون معارِضة مطلقا ، ويكون دليل وجوب الاحتياط مقيَّدا ، فيقدَّم دليل وجوب الاحتياط لأن خبر الواحد يقيِّد ظاهر القرآن ، ويمكن تقديم القرآن على دليل وجوب الاحتياط إما أن تكون الآية أخص من دليل وجوب الاحتياط وإما بينهما عموم وخصوص من وجه ، في مورد التصادق والاتفاق يتقدم القرآن إذا تعارض مع خبر الواحد ، بخلاف ما إذا تعارض خبران في مورد التصادق فإنهما يتعارضان ويتساقطان .

وفي مقامنا الآية فيها جهتا عموم وهما شمول الشبهات التحريمية والوجوبية وشمول الشبهات الحكمية والموضوعية ، وفيها جهة خصوص وهي أنها شاملة لما بعد الفحص فقط .

وأدلة وجوب الاحتياط فيها جهة عموم وجهة خصوص ، جهة العموم هي أنها شاملة لما قبل الفحص ولما بعد الفحص ، وجهة الخصوص هي أنها مختصة بالشبهات الحكمية والتحريمية.

فتكون النسبة بين الآية الكريمة وأدلة الاحتياط هي نسبة العموم والخصوص من وجه ، وفي مورد التعارض يتقدم القرآن الكريم لأن سنده قطعي ، وهذه إحدى الوجوه التي نبطل بها أدلة القائلين بوجوب الاحتياط على فرض تمامية أدلة وجوب الاحتياط .

التطبيق على الكتاب :

وبالنسبة إلى مدى الشمول في الآية الكريمة لا شك في شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية معا (ودليل الشمول الإطلاق في ما الموصولة) ، بل للشبهات الحكمية والموضوعية معا (ودليله) لأن الإيتاء ليس بمعنى إيتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكمية (لأنه بما هو شارع وظيفته بيان الحكم فيعم الشيهات الحكمية والموضوعية ، وهاتان جهتا عموم) بل بمعنى الإيتاء

التكويني لأن الإيتاء التكويني هو المناسب للمال وللفعل (، فإما مختص بالإيتاء التكويني أو أعم من التكويني والتشريعي) ، كما أن الظاهر عدم الإطلاق في الآية لحالة عدم الفحص لأن إيتاء التكليف تكفي فيه عرفا مرتبة من الوصول ، وهي الوصول إلى مظان العثور بالفحص (، فلو فحص لوجد ، وهذه جهة الخصوص) .

إذن :

السيد الشهيد يقبل الاستدلال بالآية الكريمة على البراءة الشرعية ، وهي تامة عنده .

التوضيح :

الآية الثانية :

قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

الاستدلال :

هذه الآية الكريمة مهمة هنا وفي بحث العقائد ، الاستدلال بالآية هو أنه لا يعذب الله حتى يبيّن ، المراد من الرسول في الآية مطلق البيان ، والرسول أوضح مصداق للبيان ، والآية ليست مختصة بالرسول ، ويكون الرسول من باب المثال الأوضح للبيان ، والبيان أعم من الرسول ، ولا يعذب أي لا يعاقب ، فيكون المعنى لا عقاب بلا بيان ، فالآية تدل على قبح العقاب بلا بيان بالدليل الشرعي .

الاعتراض الأول على الاستدلال :

الآية الكريمة لا تنفي استحقاق العقاب بل تنفي فعلية العقاب ، قالت الآية إن الله لا يعذب ، فلعل الإنسان الذي عمل خلاف الاحتياط يستحق العقاب ، ولكن الله لا يعذبه من باب العفو ، فعدم فعلية العقاب لا يلازم عدم استحقاق العقاب ، والنزاع بين الأصولي والإخباري ليس في الفعلية وعدم الفعلية بل في الاستحقاق وعدم الاستحقاق ، بمعنى أنه في مورد الشك في الشبهية الحكمية التحريمية لو ارتكب العمل هل يستحق العقاب أو لا يستحق العقاب ، الأصولي يقول لا يستحق العقاب ، والإخباري يقول يستحق العقاب ، فالنزاع في الاستحقاق وعدم الاستحقاق ، والآية الكريمة أعم لأنها تنفي الفعلية ، ونفي الفعلية أعم من نفي الاستحقاق ، فيمكن أن يكون الاستحقاق موجودا ، ولكن الفعلية لم تقع بسبب العفو من الله تعالى .

الاعتراض الثاني على الاستدلال :

(كنا) من (كان) وهو فعل ماض يدل على المضي ، فالآية تتكلم عن الأمم السابقة ، وأن الله لم يكن يعذب الأمم السابقة قبل أن يبعث إليهم رسولا ، والعذاب هو العذاب الدنيوي، فالله لم يكن يعذب في الدنيا قبل إرسال الرسل ، وهذا خارج عن محل البحث لأن أولا بحثنا ليس في الشرائع السابقة بل في شريعة الإسلام ، وثانيا بحثنا عن العذاب الأخروي لا العذاب الدنيوي ، فالآية الكريمة أجنبية عن محل البحث .

التطبيق على الكتاب :

الآية الثانية :

قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

الاستدلال :

وتقريب الاستدلال واضح (بالنظر إلى الحلقة الثانية) بعد حمل كلمة رسول على المثال للبيان (، فلا توجد موضوعية للرسول بل الرسول على نحو الطريقية ، وهو من قبيل (يا أيها الذين آمنوا) في بعض الآيات والذي وردت الروايات بأن المراد منه أمير المؤمنين عليه السلام مع أنه بتعبير العلامة الطباطبائي صاحب الميزان بأنه من باب الجري والتطبيق لا من باب انحصار المصداق بل من باب بيان المثال الأوضح) .

الاعتراض الأول على الاستدلال :

الآية الكريمة إنما تنفي (فعلية) العقاب لا استحقاق العقاب ، وهذا لا ينافي تنجز التكليف المشكوك إذ لعله من باب العفو (، فتنفي فعلية العقاب من باب العفو لا من باب عدم الاستحقاق ، فالآية أعم من المدعى لأن المدعى نفي الاستحقاق والآية الكريمة تثبت عدم الفعلية ، وعدم الفعلية أعم من نفي الاستحقاق) .

الاعتراض الثاني على الاستدلال :

الآية الكريمة ناظرة إلى العقاب الرباني في الدنيا للأمم السالفة ، وهذا غير محل البحث (، البحث ليس عن الأمم السالفة وعن العقاب الدنيوي ، وبحثنا في الأمة المرحومة أولا ، والعقاب الأخروي ثانيا ، فالآية خارجة عن محل الاستدلال) .

التوضيح :

جواب الاعتراض الأول :

تارة قد يقال إن الله لا يعذب حتى يبعث رسولا ، وتارة أخرى قد يقال وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، ويوجد فرق كبير بين التعبيرين ، التعبير الأول ينسجم مع استحقاق العقاب ولكن لا يعذبه من باب الرحمة والعفو ، فينسجم مع نفي الفعلية ، والتعبير الثاني ليس معناه لا أعذب بل معناه ليس من شأني أن أعذب ، فلا يناسبني أن أعذب ، ونفي الشأنية يلازم عدم الاستحقاق لأنه إذا كان يستحق العقاب والله عذبه فهذا ليس خلاف شأن الله تعالى ، يكون مخالفا لشأن الله إذا عذب في حالة عدم الاستحقاق ، فعدم الشأنية يلازم عدم الاستحقاق ، ولا يناسب شأن الله لأن العقل يدرك أن من يحتاج إلى الظلم هو الضعيف ، والله غني قوي قادر فلا يحتاج إلى الظلم ويستحيل أن يصدر منه الظلم ، وهذه الشأنية هي التي تقول لا يمكن أن يدخل الله الصالحين إلى النار ، وهذه الشأنية تقول وما كان ربك بظلام للعبيد ، وهذه الشأنية تقول بمجموعة من الأحكام ، وهذا ما يدركه العقل من شانية الله ، فالعقل يدرك بأن بعض الأمور تصدر من الله عز وجل لأنها تتناسب مع شأنيته تعالى ، وبعض الأمور لا تصدر منه لأنها لا تتناسب مع شأنيته تعالى ، فالله بالإمكان العقلي يمكن أن يدخل المؤمنين إلى النار، ولكنه في عالم الوقوع لا يفعل بل تقول أكثر من ذلك تقول لا يتناسب مع شأنه تعالى ، فالآية تقول ليس من شأننا أن نعذب قبل البيان ، فيلازم عدم الاستحقاق ، فاندفع الاعتراض الأول .

جواب الاعتراض الثاني :

وبذلك يندفع الاعتراض الثاني لأنه لا يوجد فرق بين الأمم السالفة والأمة المرحومة ولا يوجد فرق بين العذاب الدنيوي والعذاب الأخروي ، فليس من شأن الله تعالى أن يعذب في الدنيا بلا بيان ، وكذلك ليس من شأنه تعالى أن يعذب في الآخرة بلا بيان ، ومسألة الشأنية حكم عقلي والحكم العقلي لا يقبل التخصيص .

سؤال : كيف تقولون بأن قبح العقاب بلا بيان ليست قاعدة عقلية مع أنه ثبت الآن بالآية الكريمة أنها قاعدة عقلية فالعقل لو عرف شأن الله لأدرك أنه لا يعاقب بلا بيان وهذه هي قاعدة قبح العقاب بلا بيان ؟

الجواب :

إنكار قبح العقاب بلا بيان يكون بعد ورود الشريعة لا قبل ورود الشريعة ، تارة نشك أن الشارع صدر منه تشريع أو لم يصدر منه تشريع ، وهذا الشك شك في أصل الصدور لا في الوصول بعد الصدور ، وإنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان يكون في المورد الثاني لا في المورد الأول ، ففي المورد الأول القاعدة مقبولة ، فالعقل إذا عرف بوجود الدين والشريعة وجاء إلى واقعة وبحث عن حكم الواقعة ولم يجد عليها دليلا فالمشهور يقول بالبراءة والسيد الشهيد يقول بالاحتياط ، والآية الكريمة تثبت قبح العقاب بلا بيان في حالة الشك في أصل الصدور لا في حالة الشك في الوصول بعد الصدور ، ففي حالة الشك في أصل الصدور السيد الشهيد يقبل قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

من كلمات السيد الشهيد في تقريراته غير المطبوعة الموجودة عند السيد كمال الحيدري : "ومن الواضح أن مع فرض عدم الصدور يقبح العقاب من المولى لأنه بلا بيان ، ونحن وإن كنا قد ناقشنا في قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لكن كان رفضنا لها في مورد صدور البيان مع عدم وصوله ، وأما مع فرض عدم صدور البيان مطلقا فنلتزم أن العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، وبعبارة أخرى لو فرض أن الله سبحانه وتعالى لم يرسل الأنبياء لهداية البشر ولم يتصدَّ لبيان أحكامه فهذا يكشف عن عدم وجود أغراض لزومية محركة له في مقام حفظها " .

فإذا لم يصدر معناه أنه لا يوجد حكم من الله تعالى فنحتاط بإزاء ماذا ؟

وقلنا إن الشك المنجِّز هو الشك الذي على فرض وجوده لا يرضى بفواته ، وهذا الشك يرضى بفواته لأنه لم يتصدَّ لبيانه ، والعقل يحكم بحق الطاعة والمولوية بالنسبة إلى أغراضه التي يهتم بها ولا يرضى بفواتها ، وحينئذ يتحرك لحفظها بالطرق المناسبة لها ، وأما لو كان صاحب الحق لا يهتم بأغراضه الواقعية فهنا لا يوجد حق الطاعة بمقتضى حكم العقل ، فالسيد الشهيد ينكر قبح العقاب بلا بيان في فرض وجود البيان وعدم وصوله ، ويقبله في فرض عدم صدور البيان .

إذن :

الآية الكريمة : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) دالة على قبح العقاب بلا بيان ، والاعتراضان على الاستدلال بالآية مدفوعان .

التطبيق على الكتاب :

جواب الاعتراض الأول :

ظاهر النفي في الآية (أي " وما كنا ") أنه هو الطريقة العامة للشارع (بل للمولى أعم من عالم التكوين وعالم التشريع) التي لا يناسبه غير هذه الطريقة (لأنها تتناسب مع شأنه ومقامه تعالى) كما يظهر من مراجعة أمثال هذا التركيب عرفا (وعقلا أيضا لأن هذه التراكيب تريد أن تشير إلى تلك الحقيقة التي أشرنا إليها وقرأنا بعض الروايات [1]) ، وهذا معناه عدم الاستحقاق(، فعدم الشأنية يلازم عدم الاستحقاق ، فلو كان استحقاق العقاب موجودا لما كان العقاب قبيحا ولما كان خلاف الشأن) .

جواب الاعتراض الثاني :

من جواب الاعتراض الأول يظهر الجواب على الاعتراض الثاني (الاعتراض الثاني كان يقول تختص بالأمم السالفة ، ولكن إذا ثبت أن هذه هي الطريقة العامة التي لا يناسب الشارع غيرها فلا تختص بالأمم السالفة بل تشمل الأمة المرحومة أيضا ، ولا فرق بين العقوبات الدنيوية والعقوبات الأخروية) لأن النكتة مشتركة (بين الأمم السالفة والأمة المرحومة) مضافا إلى منع نظر الآية إلى العقوبات الدنيوية ، بل سياق الآية سياق استعراض عدة قوانين للجزاء الأخروي إذ وردت في سياق " لا تزر وازرة وزر أخرى " ، فإن هذا شأن عقوبات الله في الآخرة لا في الدنيا (، من قوانين الدنيا واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ، ففي الدنيا الوزر يصيب من لم يقم بالوزر ، فالآية الكريمة وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بصدد بيان العقوبات الأخروية ، وقوانين عالم الآخرة تختلف عن قوانين عالم الدنيا) ، ولا منشأ لدعوى النظر المذكور إلا ورود التعبير بصيغة الماضي في قوله " وما كنا " (لذلك ربطها بالأمم السالفة، ولكن "كان " حينما تستعمل مع الله سبحانه فإنها تكون منسلخة عن الزمان لأنه لا يوجد زمان مع الله لا ماضي ولا حاضر ولا مستقبل) ، وهذا (أي ورود التعبير بصيغة الماضي) بنكتة

---

[1] ، هامش : وفي القرآن عدة آيات بهذا التعبير ، منها : وما كان الله ليذر المؤمنين ، وما كان الله معذبهم وأنت فيهم ، وما كنت متخذ المضلين عضدا ، وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم ، وهذه الآيات تريد أن تشير إلى أن هذه سنة الله في خلقه ، ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا ، أي هذه القوانين لا تتغير ولا تتبدل ، الله أوجد هذه السنن وهو تعالى لا يخالفها لأنه كتب على نفسه أن لا يخالف ما أوجده من سنن وقوانين في الوجود .

إفادة الشأنية والمناسبة ، ولا يتعين أن يكون بلحاظ النظر إلى الزمان الماضي خاصة .

التوضيح :

إشكال على الاستدلال :

هذه الآية لا تفيدنا في الاستدلال لأن الآية قالت : "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" ، وعلى فرض قبول أن الرسول مثال للبيان ، فمعنى الآية وما كنا معذبين حتى نبيّن ، ومعنى البيان هو صدور البيان ، فهي تفيد قبح العقاب بلا بيان قبل الصدور ، ونحن بحثنا عن البراءة الشرعية بعد صدور البيان وعدم وصوله ، فالآية خارجة عن محل النزاع ، فلا يمكن الاستدلال بها ، فمحل النزاع هو العلم بالصدور وعدم الوصول ، والآية تتحدث عن حالة عدم الصدور .

التطبيق على الكتاب :

إشكال على الاستدلال :

يرد على الاستدلال بالآية الكريمة ما تقدم في الحلقة السابقة من أن الرسول إنما يمكن أخذه كمثال لصدور البيان من الشارع لا للوصول الفعلي ، فلا تنطبق الآية في موارد صدور البيان وعدم وصوله .

التوضيح :

سؤال : لو تنازلنا عن الإشكالات السابقة وفرضنا أن الآية تدل على البراءة الشرعية فهل تدل على البراءة الشرعية بنحو تعارض الاحتياط أو بنحو يكون الاحتياط رافعا لموضوع البراءة ؟

الجواب :

يكون الاحتياط رافعا لموضوع البراءة لأن بيان الحكم الواقعي بمنزلة الرسول كذلك الاحتياط بمنزلة الرسول لأنه بيان للحكم والآية لم تقل بيان الحكم الواقعي ، فالبيان أعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، والحكم الظاهري هو وجوب الاحتياط ، فلو دل دليل على وجوب الاحتياط فيكون رافعا لموضوع الآية الكريمة ، فلا تفيدنا الآية في الاستدلال لأن أدلة القائلين بوجوب الاحتياط قائمة على حالها والآية الكريمة لا تعارضها .

التطبيق على الكتاب :

ثم إن البراءة إذا استفيدت من هذه الآية فهي براءة منوطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط لأن هذا الدليل (الدال على وجوب الاحتياط) بمثابة الرسول أيضا (، فيكون رافعا لموضوع البراءة الشرعية ، ولكن يمكن الاستدلال بالآية في حالة واحدة وهي عدم تمامية أدلة وجوب الاحتياط) .

التوضيح :

الآية الثالثة :

قوله تعالى : (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم) .

الاستدلال :

هذه الآية الكريمة تقدَّم الاستدلال بها في الحلقة الثانية ، فالآية بصدد تعليم النبي صلى الله عليه وآله كيف يحاجج اليهود الذين حرّموا على أنفسهم بعض ما أحل الله لهم ، المنطق العقلائي لمن لا يقبل الرسالة أن النبي صلى الله عليه وآله يناقشهم ويحتج عليهم لا أن يقول تريد أن تقبل فاقبل وإذا لا تريد أن تقبل فإلى جهنم ، والمحاججة تكون بأمور مسلَّم بها بين الطرفين ، والنقاش يكون بالأدلة العقلية لا بالآية والرواية ، والمتكلم هو رسول الله صلى الله عليه وآله المعصوم الذي لا يخطئ ولا يشتبه ولا ينسى ولا يسهو ، ولكن مع ذلك الله عز وجل يعلمه صلى الله عليه وآله كيف يحاجج ، والمحاججة لا تكون مع من يقبل بصحة كل ما يقوله النبي صلى الله عليه وآله بل تكون مع من لا يصدق كل ما يقوله النبي صلى الله عليه وآله ، والمحاججة تكون بالطريقة العقلائية والعقلية المتفق عليها بين كل البشر ، والمنطق العقلائي الذي علمه الله لنبيه صلى الله عليه وآله هو أن عدم الوجدان دال على عدم الوجود ، الرسول صلى الله عليه وآله في الطعام الذي حرمه اليهود على أنفسهم وكان الله قد أحلَّها لهم يقول أنا فيما أوحي إليّ لم أجد أن هذا محرَّم ، ومن هنا حاول علماء الأصول أن يستفيدوا من هذه الآية الكريمة بأن عدم الوجدان كافٍ في التأمين الشرعي ، وهو البراءة الشرعية ، فعلماء الأصول وسَّعوا الدائرة فقالوا إن عدم وجدان الحكم دال على عدم وجود الحكم مع أن عدم

الوجدان أعم من عدم الوجود ، فعدم الوجدان سبب للتأمين الشرعي والبراءة الشرعية والرخصة الشرعية ، وهذا ليس مختصا بالنبي صلى الله عليه وآله لأنه استدلال عقلائي ، وهي طريقة عقلائية عامة في المحاججة ، لذلك في كل مورد لم نجد دليلا على الحكم وشككنا في الحرمة وعدم الحرمة أو في الوجوب وعدم الوجوب فنحكم بالتأمين والبراءة .

الإشكال الأول على الاستدلال :

قد يقال إن الآية الكريمة وإن استدلت بعدم الوجدان على التأمين لأن عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله يحصل منه علم بعدم الوجود ، ولكن بالنسبة لنا لا يمكن أن نقول إن عدم الوجدان يدل على العلم بعدم الوجود لأن عدم الوجدان بالنسبة لنا أعم من عدم الوجود ، فقد يكون موجودا ونحن لم نجده .

وإذا قلنا بأن المورد – والمورد هو الرسول صلى الله عليه وآله – لا يخصِّص الوارد ، ولكن هناك قرينة في الرسول ، فعدم الوجدان الذي يدل على العلم بعدم الوجود يمكن الأخذ به ، فلا يمكن الاستدلال على محل الكلام ، ونحتمل أن المولى اعتمد على هذه القرينة لبيان هذه النكتة ، ويطلق عليها قرينية الموجود ، تارة نشك بوجود القرينة أو عدم وجودها فننفيها بأصالة عدم القرينة ، وتارة أخرى نحتمل وجود شيء ولكن لا نعلم أنه قرينة أو ليس قرينة ، فنشك في قرينية الموجود ، ولا يمكن نفيها بأصالة عدم القرينة ، فيوجد شيء في الآية الكريمة ونحتمل أن المولى اعتمد عليها كقرينة لبيان أن عدم الوجدان لا يكفي للتأمين ، وإنما عدم الوجدان الذي يؤدي إلى العلم بعدم الوجود يكون كافيا للتأمين ، فقرينية الموجود تمنع من الاستدلال بالآية الكريمة ، وهذا ليس إنكارا لكون المورد لا يخصِّص الوارد ، ولكن في الرسول توجد خصوصية ، وهذه الخصوصية لعلّ المولى اعتمد عليها ، وفي مقام المحاججة العقلائية يحق الاعتماد على عدم الوجدان في الاستدلال في حالة حصول العلم بعدم الوجود ، وأما في حالة حصول الشك فعدم الوجدان غير كافٍ في الاستدلال .

الإشكال الثاني على الاستدلال :

الآية الكريمة بصدد بيان الصدور وعدم الصدور لا بيان الوصول وعدم الوصول ، فيقول : "لا أجد فيما أوحي إلي" ، فمرتبط بدائرة الوحي ، وهي دائرة تختص بصدور البيان وعدم صدور البيان ، وهذا خارج عن محل البحث لأن بحثنا عن ما بعد الصدور وأنه وصل أو لم يصل ، وليس البحث عن الصدور وعدم الصدور .

الإشكال الثالث على الاستدلال :

لعلّ الرسول صلى الله عليه وآله عندما قال إن عدم الوجدان دال على عدم الوجود كان نظره إلى " أحل الله الطيبات " أي كان نظره إلى دليل اجتهادي ، فحكم بالإباحة لا من باب الأصل العملي بل من باب الدليل الاجتهادي ، فلا يكون دليلا على محل الكلام ، فحينما قال هو مباح لا لأنه لم أجد بل لوجود دليل اجتهادي على الإباحة ولم أجد المخصِّص فنأخذ بإطلاق " أحل الله الطيبات " ، فلا يمكن الاستدلال بالآية الكريمة على محل الكلام ، فهذا المورد مورد للدليل الاجتهادي لا مورد للأصل العملي .

التطبيق على الكتاب :

الآية الثالثة :

قوله تعالى : (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم) .

الاستدلال :

الآية الكريمة تدل على أن عدم الوجدان كاف في إطلاق العنان (أي البراءة الشرعية) .

الإشكال الأول عل الاستدلال :

عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله فيما أوحي إليه يساوق عدم الحرمة واقعا (، وقد يقال إن المورد لا يخصِّص الوارد ، فيشمل الجميع ، ولكن القرينية هي قرينية الموجود ، فلعلّ المولى اعتمد عليها حتى يقول إن عدم الوجدان لا يؤمِّن دائما ، وإنما عدم الوجدان الذي يلازم العلم بالعدم يؤمِّن ، ويمكن الرد على هذا الإشكال بأن الإنسان إذا علم بالعدم فلا يحتاج إلى تأمين لأنه قطع بالعدم ، ومع وجود القطع لا يوجد شك حتى نحتاج إلى تأمين ظاهري) .

الإشكال الثاني على الاستدلال :

(لو تنزَّلنا وقلنا بعدم وجود الإشكال الأول وقلنا إن) عدم وجدان النبي فيما أوحي إليه إن لم يساوق عدم الحرمة واقعا فعلى الأقل يساوق عدم صدور بيان من الشارع إذ لا يحتمل صدور البيان واختفاؤه على النبي صلى الله عليه وآله ، وأين هذا من عدم الوصول الناشئ من احتمال اختفاء البيان (، فبحثنا في الوصول وعدم الوصول بعد صدور البيان ، وليس بحثنا في

صدور البيان وعدم صدوره).

الإشكال الثالث على الاستدلال :

إطلاق العنان كما قد يكون بلحاظ أصل عملي قد يكون بلحاظ عمومات الحل التي لا يرفع اليد عن تلك العمومات إلا بمخصِّص واصل (، فإذا كان يوجد إطلاق في " أحل الله الطيبات " وشككنا بوجود مخصِّص صدر ولم يصل أو لا يوجد مخصِّص فنتمسك بالإطلاق ، والنبي صلى الله عليه وآله حينما قال بالحلية لا من باب الأصل العملي بل من باب إطلاق أدلة الحل التي هي أدلة اجتهادية ، وهذا الإشكال يخرج الآية الكريمة عن المحاججة بالطريقة العقلائية) .

إذن :

السيد الشهيد لا يرى حجية هذه الآية الكريمة أو أنها لا تفي بإثبات البراءة الشرعية من القرآن الكريم .

التوضيح :

الآية الرابعة :

قوله تعالى : (وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون إن الله بكل شئ عليم) .

الاستدلال :

معنى " ما كان الله ليضلّ " إما عدم تسجيلهم في ديوان الضالين لأن ليس من شأن الله عز وجل أن يجعل أسماء الذين لم يتقوه بسبب عدم البيان في قائمة الضالين وإما عدم خذلان الذين لم يتقوه بسبب عدم البيان ، والخذلان نوع من الضلال ، والحرمان من الرحمة الخاصة الإلهية نوع من الضلال ، فالذين بيّن لهم الله ولم يتقوا يضلهم بأن يحرمهم عن رحمته الخاصة ، ومن هنا يتبين أن الضلال يرجع إلى أمر عدمي لا أمر وجودي ، فالإضلال صفة سلبية ترجع إلى عدم الهداية لا أن الله يأخذ بيد المهتدي ويدخله إلى طريق الضلال ، الله سبحانه لا يفعل ذلك ، فالإنسان حينما يسير على الصراط المستقيم فهو في كل لحظة لحظة يحتاج إلى هداية ورعاية من الله تعالى بأن ينبهه أنه سيخرج عن الصراط ، يقول الله تعالى : " ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون " ، فتوجد رحمة لكل البشر ، ورحمة خاصة للمتقين .

وسواء كان المعنى هو الأول أو الثاني فالآية تريد أن تقول إنه ليس من شأن الله سبحانه أن يضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبيّن ، ولو كانت الآية بهذاالمقدار لكان مفادها قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وهذا لا يكون مفيدا هنا ، ولكن الآية قالت حتى يبيّن لهم ، فبقرينة " لهم " الآية تتكلم عن وصول البيان لا عن صدور البيان ، ثم قالت الآية " ما يتقون " ، إذا أراد أن يتقي الله فلا بد أن يحذر فيترك الحرام الواقعي ويأتي بالواجب الواقعي ، لا أنه يترك الحرام المحتمل ويأتي بالواجب المحتمل ، والمتقي هو من ينتهي عن المحرمات الواقعية ويأتي بالواجبات الواقعية ، فيبين لهم الأحكام الواقعية لهم حتى يكونوا من المتقين ، فالمدار في التقوى هو الحرام الواقعي والواجب الواقعي لا الحرام الاحتمالي والواجب الاحتمالي ، فالحكم الظاهري لا يدخل في "يبين لهم" ، فإذا لم يبين الأحكام الواقعية فليس من شأن الله أن يسجلهم ضالين أي براءة ، فإذا دل دليل في حالة عدم بيان الواقع على وجوب الاحتياط فيعارض الآية لا أنه يرفع موضوع الآية ، ولكن إذا قلنا بأن المراد من " يبين لهم " هو الأعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، في هذه الحالة إذا دل دليل على وجوب الاحتياط فإنه يكون رافعا لموضوع الآية ، ولكن بقرينة " يتقون " الآية تتكلم عن الأحكام الواقعية لا الأعم من الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية ، فإذا بيّن الواقع ولم يتقوا فإنه يسجلهم ضالين ، وإذا لم يبيّن الواقع ولم تتقوا بحسب الواقع فإنه لا يسجلهم ضالين أي براءة ، وإذا دل دليل على وجوب الاحتياط يكون معارضا للآية الكريمة لأن الاحتياط يقول يسجلهم ضالين والآية تقول لا يسجلهم ضالين فيقع التعارض بينهما .

إذن :

إذا دلت الآية على الأعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري فدليل وجوب الاحتياط يكون مقدَّما على البراءة ، وإذا دلت الآية على الحكم الواقعي فدليل وجوب الاحتياط يكون معارضا للبراءة ، والثاني هو المختار لأن التقوى تتناسب مع الأحكام الواقعية .

الكتاب :

الآية الرابعة :

قوله تعالى : (وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبيّن لهم ما يتقون إن الله بكل شيء عليم) .

الاستدلال :

وتقريب الاستدلال (هو) كما تقدم في الحلقة السابقة ، وما يتقى :

١-إن أريد بـ (ما يتقى) ما يتقى بعنوانه (لأن مدار التقوى هو الأحكام الواقعية) انحصر بالمخالفة الواقعية للمولى ، فتكون البراءة المستفادة من الآية الكريمة منوطة بعدم بيان الواقع (فقط لا الأعم من الواقع والظاهر ، فإذا لم يبيّن لهم الحكم الواقعي فتكون براءة شرعية ، فإذا دل دليل على وجوب الاحتياط فإنه يتعارض مع الآية الكريمة لأن الآية تقول لا يسجلهم ضالين والاحتياط يقول يسجلهم ضالين فيقع التعارض) .

٢-إن أريد بـ (ما يتقى) ما يتقى ولو بعنوان ثانوي ظاهري كعنوان المخالفة الاحتمالية كان دليل وجوب الاحتياط واردا (أي رافعا لموضوع الآية حقيقة) على هذه البراءة لأن الاحتياط بيان لما يتقي بهذا المعنى (الثاني الأعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري) .

إذن :

المطلب الأول أن الآية الكريمة لو تمت دلالتها - وهي تامة الدلالة لأن السيد الشهيد لم يشكل على الاستدلال بها ، فلا توجد مشكلة الصدور لأن الكلام هنا عن الوصول لا الصدور ، ولا توجد مشكلة قرينية المورد لأن الآية السابقة فيها كلمة " رسول " وهنا لا توجد كلمة " رسول " ، فالآية هنا تامة الدلالة ، وتبقى مشكله وهي أنها تعارض أو لا تعارض - وتمت أدلة الاحتياط فإنها تعارض الآية لأن التقوى تتناسب مع بيان الواقع .

سؤال : هل الآية تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية أو تختص بالشبهات الحكمية دون الموضوعية ؟

الجواب :

تختص بالشبهات الحكمية دون الموضوعية لأن الآية قالت : " حتى يبيِّن " ، والبيان مرتبط بالشبهات الحكمية ، وفي آية " لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " الإيتاء أعم من التكويني والتشريعي بقرينة المال والفعل .

سؤال : هل الآية تشمل الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية أو مختصة بإحداهما دون الأخرى ؟

الجواب :

الآية قد يقال بأنها تختص بالشبهات الحكمية التحريمية لأنها ذكرت التقوى ، والتقوى عادة ما تكون مرتبطة بالمحرمات ، والأصل في التقوى هو الابتعاد عن المحرمات ، وهذا ما ينصرف الذهن إليه عندما يسمع الآية ، وقد يقال بأنها تشمل الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية لأن التقوى مرتبطة بالابتعاد عن المحرمات وفعل الواجبات ، ولكن ارتباط التقوى بالتحريم أقوى من ارتباطها بالوجوب يجعل الآية مختصة بالتحريمية .

سؤال : هل الآية تختص بما قبل الفحص أو تشمل ما قبل الفحص وما بعد الفحص ؟

الجواب :

تختص الآية بما بعد الفحص ، ولا تشمل ما قبل الفحص لأنها قالت : " حتى يبين لهم " أي يجعل الحكم في معرض الوصول ، فإذا كان الحكم في معرض الوصول فلا تجري البراءة قبل الفحص .

إذن :

ولو تمت دلالة الآية الكريمة – وهي تامة – فالآية لا فقط تكون معارضة لأدلة وجوب الاحتياط بالعموم من وجه بل تكون أخص من أدلة وجوب الاحتياط فتتقدم الآية على أدلة وجوب الاحتياط ، على عكس الآية السابقة : " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " .

فالآية الكريمة تكون أولا مختصة بالشبهات الحكمية وثانيا مختصة بالشبهات الحكمية التحريمية وثالثا مختصة بما بعد الفحص .

ودليل وجوب الاحتياط أولا مختص بالشبهات الحكمية وثانيا مختص بالشبهات الحكمية التحريمية وثالثا شاملة لما قبل الفحص وما بعد الفحص .

والنتيجة أن الآية تتقدم على دليل وجوب الاحتياط بالأخصية لأن الخاص يتقدم على العام وخاصة إذا كان الخاص سنده قطعيا وهو القرآن الكريم .

بخلاف آية : " لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " ، قلنا تتقدم على أدلة وجوب الاحتياط من باب أنه في مورد التعارض يتقدم على مورد التصادم .

التوضيح :

إلى هنا اتضح أنه توجد أدلة من القرآن الكريم على البراءة الشرعية ، فالدليل الأول : "لا

يكلف الله نفسا إلا ما آتاها" ، والدليل الثاني : " وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم " .

أدلة البراءة من السنة :

واستدل من السنة بروايات :

الرواية الأولى :

ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله : "كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي " .

الاستدلال :

تقدم في الحلقة الثانية ، فراجع هناك ، ولكن الذي نريد أن نبحثه هنا هو البحث في نقطتين :

النقطة الأولى :

" حتى يرد " ما هو المراد من الورود ؟ هل المراد منه الصدور بمعنى حتى يصدر فيه نهي أو الوصول بمعنى حتى يصل فيه نهي ؟

والفائدة من تحديد المراد من الورود لأن محل النزاع هو الوصول وعدم الوصول لا الصدور وعدم الصدور .

التطبيق على الكتاب :

أدلة البراءة من السنة :

واستدل من السنة بروايات :

الرواية الأولى :

ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله : "كل شيء مطلق حتى يَرِدَ فيه نهي " .

الرواية ضعيفة السند لأنها من مرسلات الشيخ الصدوق .

وفي الرواية نقطتان لا بد من بحثهما :

النقطة الأولى :

هل الورود بمعنى الوصول ليكون مفاد الرواية البراءة بالمعنى المقصود (، فنحن نعلم بوجود الشريعة والأحكام ونشك أنها ضاعت أو أنها لم تَضِعْ ، فيكون الشك في الوصول وعدم الوصول ، وفرض الكلام في حالة عدم الوصول فهل تجري البراءة الشرعية أو لا تجري ، فإن كانت الورود بمعنى الوصول فالرواية تفيد البراءة بالمعنى المقصود) أو الصدور لئلا يفيد في حالة

احتمال صدور البيان من الشارع مع عدم وصوله (التي هي حالتنا ، فنحتمل أنه صدر من الشارع ولكن لم يصل إلينا بسبب ضياع الأدلة ، ومحل كلامنا أنه نحتمل الصدور من الشارع ولم يصل ، وأما إذا علمنا بعدم الصدور فيكون مجرى للبراءة العقلية والبراءة الشرعية ، وإن كانت الرواية بمعنى الصدور فلا تفيد الرواية البراءة بالمعنى المقصود) ؟

التوضيح :

النقطة الثانية :

" حتى يرد فيه نهي " ، النهي الوارد هو الغاية ، هل المراد من النهي النهي الواقعي أو الأعم من النهي الواقعي والنهي الظاهري الذي هو وجوب الاحتياط ؟

والثمرة كبيرة وهي أنه إن كان المراد أنه حتى يرد فيه نهي واقعي ولم يصلك النهي الواقعي فأنت في براءة وسعة فإذا دل دليل على وجوب الاحتياط وأنك لست في سعة فيقع التعارض بينهما .

وأما إن كان المراد من النهي الأعم من النهي الواقعي والنهي الظاهري الذي هو وجوب الاحتياط فإذا دل دليل على وجوب الاحتياط يرتفع موضوع البراءة حقيقة أي يكون دليل الاحتياط واردا على البراءة .

ومن هنا لا بد أن نثبت أولا أن الورود في الرواية بمعنى الوصول لا الصدور ، وثانيا أن النهي الوارد بمعنى الحكم الواقعي لا الحكم الظاهري .

التطبيق على الكتاب :

النقطة الثانية :

أن النهي الذي جعل غاية هل يشمل النهي الظاهري المستفاد من أدلة وجوب الاحتياط أو لا يشمل ؟

فعلى الأول (أي شمول النهي الظاهري) تكون البراءة المستفادة ثابتة بدرجة يصلح دليل وجوب الاحتياط للورود عليها (أي يرفع موضوع البراءة حقيقة) ، وعلى الثاني (أي عدم شمول النهي الظاهري) تكون بنفسها نافية لوجوب الاحتياط (فيقع التعارض بين الرواية ودليل وجوب الاحتياط) .

التوضيح :

الخلاصة :

البحث في الرواية يقع في سند الرواية ودلالتها ، وسندها ضعيف لأن الرواية من مرسلات الشيخ الصدوق ، ومرسلاته ليست حجة ، وأما دلالتها فلكي يتم الاستدلال بهذه الرواية لا بد أن نثبت أن المراد من الورود هو الوصول لأن الوصول وعدم الوصول هو محل النزاع ، ولو كان المراد من " الورود " هو الصدور فإنه خارج عن محل الكلام .

من هنا حاول البعض أن يقول بأن هذه الرواية حيث إن الورود فيها مردَّد بين الوصول الذي هو محل الكلام وبين الصدور الذي هو خارج عن محل الكلام فتكون الرواية مجملة ، وإذا كانت مجملة فلا يمكن الاستدلال بها .

والمحققون حاولوا أن يدفعوا هذا الإجمال عن الرواية بإثبات أن المراد من الورود هو الوصول لا الصدور ، وذلك بالتقريب التالي بأحد وجهين :

الوجه الأول للسيد الخوئي :

نسأل : "كل شيء مطلق " هل الإطلاق بمعنى الإباحة الواقعية أو الأعم من الإباحة الواقعية والإباحة الظاهرية التي هي أصالة البراءة والإباحة في حالة الشك ؟

يوجد احتمالان في الإباحة :

الاحتمال الأول :

المراد من الإباحة هو الإباحة الواقعية .

الاحتمال الثاني :

المراد من الإباحة هو الأعم من الإباحة الواقعية والإباحة الظاهرية .

وما هو المراد من النهي الوارد في الغاية ؟ هل المراد النهي الواقعي أو الأعم من النهي الواقعي والنهي الظاهري الذي هو وجوب الاحتياط ؟

السيد الشهيد لم يتعرض لهذا البحث ، ولكن المراد من النهي هو النهي الواقعي والحرمة الواقعية بقرينة موجودة في نفس الرواية يبحث عنها في محل آخر .

والآن كلامنا عن المغيَّ "كل شيء مطلق " هل هو الإطلاق الواقعي أو الأعم من الإطلاق الواقعي والإطلاق الظاهري ؟

السيد الخوئي قدس سره يقول إن الإطلاق هنا هو الإطلاق الظاهري والإباحة الظاهرية ، فإذا كانت الإباحة ظاهرية فلا بد أن يكون المراد من " الورود " هو الوصول دون الصدور ، فعليه أن يُبْطِلَ أنّ المرادَ من الإباحةِ الإباحةُ الواقعية فقط لأن الإباحة الواقعية تنسجم مع كون الورود بمعنى الصدور ، ويثبت أن المراد من الإطلاق هو الإباحة الظاهرية ، وإذا ثبت أن المراد من الإطلاق هو الإباحة الظاهرية فلا بد أن يكون المراد من الورود في الرواية هو الوصول دون الصدور .

إن قلتم بأن المراد من الإباحة هنا الإباحة الواقعية يكون المعني : "كل شيء مباح واقعا حتى يرد فيه نهي واقعي " فنسأل : ما هو المراد من أن هذا يتوقف على ذاك ؟

الإباحة الواقعية والحرمة الواقعية متضادان ، ومر علينا في الجزء الأول من الحلقة الثالثة أنه لا يعقل أن يتوقف أحد الضدين على عدم الضد الآخر ، فيستحيل أن يكون عدم أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر ، وهنا إذا قلنا إن الإباحة الواقعية تتوقف على عدم الحرمة الواقعية يلزم توقف أحد الضدين على عدم الضد الآخر ، وهو محال .

إذن :

لا يمكن أن يراد من الإباحة الإباحة الواقعية لأن الإباحة الواقعية تتوقف على عدم الحرمة الواقعية ، فيلزم أن يكون عدم أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر ، هذا إن كان مرادكم التوقف والتعليق والمقدمية .

وإن قلتم إنه ليس المراد التوقف والتعليق والمقدمية ، وإنما من باب البيان ، فهو يريد أن يبيِّن أنه إذا لم توجد الحرمة الواقعية فتوجد الإباحة الواقعية فهذا لغو في الكلام وتحصيل للحاصل لأنه إذا لم يوجد ملاك الحرمة الواقعية فإن ملاك الإباحة موجود ، وهذا من قبيل قولنا إذا لم يكن الجسم متحركا فهو ساكن ، وهذا أمر طبيعي لأنه إذا لم يكن متحركا فمن الطبيعي أنه يكون ساكنا لأنهما ضدان لا ثالث لهما ، فهذا القول لغو لأنه تحصيل للحاصل ، وفي المقام إذا لم يوجد ملاك الحرمة الواقعية فمن الطبيعي أن يوجد ملاك الإباحة الواقعية .

إذن :

إن قلتم إن المراد من الإباحة هنا هي الإباحة الواقعية إن أريد أن الإباحة الواقعية متوقفة على عدم الحرمة الواقعية فيلزم أن وجود أحد الضدين متوقف على عدم وجود الضد الآخر ، وهو محال .

وإن قلتم إنه مجرد بيان فهو لغو من الكلام لا حاجة إليه لأنه تحصيل للحاصل .

النتيجة :

الإباحة المرادة هي الإباحة الظاهرية ، وإذا كان المراد هو الإباحة الظاهرية فيكون المراد من الورود هنا الوصول لا الصدور ، فيكون المعنى : "كل شيء مباح ظاهرا ما لم يصل نهي" لا "ما لم يصدر نهي" ، ولو قلنا بعدم الصدور فالإباحة الظاهرية لكي تتم لا بد أن نحرز عدم صدور بيان الحرمة الواقعية ، فالإباحة الظاهرية تتم ما لم يصدر بيان الحرمة الواقعية ، وإذا أحرزنا عدم صدور بيان الحرمة الواقعية فلا يوجد شك حتى نحتاج إلى الإباحة الظاهرية ، فالإباحة الظاهرية نحتاجها في مورد الشك في الصدور وأنه وصل أو لم يصل ، وأما إذا أحرزنا عدم الصدور فلا شك في الصدور حتى نحتاج إلى الإباحة الظاهرية ، ومن هنا لا بد أن يكون المراد من "الورود" هو الوصول لا الصدور لأنه يمكن أن يصدر الحكم ويصل أو لا يصل ، فالرواية تريد أن تقول: إذا شككت في حكم أنه صدر أو لم يصدر وأنه وصل إليك أو لم يصل فتجري الإباحة الظاهرية ، وهذه هي البراءة الشرعية .

التطبيق على الكتاب :

تفصيل النقطة الأولى :

قد يقال بتردد الورود بين الصدور والوصول ، وهذا التردد موجب للإجمال الكافي لإسقاط الاستدلال .

سؤال : هل يمكن تعيين أحد المعنيين بقرائن من الرواية ؟

الجواب :

وقد تُعَيَّنُ إرادة الوصول بأحد وجهين :

الوجه الأول :

ما ذكره السيد الأستاذ من أن المغيَّ (أي الإطلاق في قوله عليه السلام : "كل شيء مطلق ") حكم ظاهري ، فيتعين أن تكون الغاية (أي الورود من " حتى يرد ") هي الوصول لا الصدور لأن كون الصدور غاية يعني أن الإباحة لا تثبت إلا مع عدم الصدور واقعا ، ولا يمكن إحراز الإباحة إلا بإحراز عدم الصدور ، ومع إحراز عدم الصدور لا يوجد شك (حتى نحتاج إلى إباحة ظاهرية لأن الإباحة الظاهرية هي ما أخذ في موضوعها الشك) ، فلا مجال للحكم

الظاهري (، وإن قيل بأن الغاية هي الوصول فالقضية واضحة لأنه في كل مورد تشك في صدور الحكم وأنه وصل أو لم يصل فتجري البراءة) .

فإن قيل لماذا لا يفترض كون المغيى إباحة واقعية ، كان الجواب منه أن الإباحة الواقعية والنهي الواقعي الذي جعل غاية متضادان ، فإن أريد تعليق الأولى (أي الإباحة الواقعية) على عدم الثاني (أي عدم النهي الواقعي) حقيقة فهو محال لاستحالة مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر ، وإن (لم يُرَدِ التعليق الحقيقي و) أريد مجرد بيان أن هذا الضد (أي الإباحة) ثابت حيث لا يكون ضده (أي الحرمة) ثابتا فهذا لغو من البيان لوضوحه .

التوضيح :

إشكال على الوجه الأول :

كان في كلام السيد الخوئي أن الإباحة الواقعية والنهي الواقعي متضادان ، فنسأل :

هل التضاد بين الإباحة الواقعية والنهي الواقعي أو بين الإباحة الواقعية والحرمة الواقعية ؟

ويأتي السؤال التالي :

وهل يوجد فرق بين النهي الواقعي والحرمة الواقعية حتى نسأل السؤال السابق ؟

الجواب :

النهي ليس هو الحرمة لأن النهي هو الخطاب الكاشف عن الحرمة ، فلا يوجد تضاد بين الإباحة الواقعية والنهي الواقعي ، نعم يوجد تضاد بين الإباحة الواقعية والحرمة الواقعية ، لذلك ذكر السيد الشهيد في بداية الحلقة الأولى عندما تم تعريف الحكم بأنه الخطاب الصادر من الله رد السيد الشهيد بأن الحكم ليس هو الخطاب بل الحكم هو الجعل الذي يكشف عنه الخطاب، والحكم هو العنصر الثالث من مقام الثبوت ، والخطاب كاشف عن الحكم .

إذن :

لا يوجد تضاد بين الإباحة الواقعية والنهي الواقعي ، وإذا تم توقفت الإباحة الواقعية على عدم الحرمة الواقعية يرد إشكال السيد الخوئي باستحالة مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر ، وفي الرواية الإباحة الواقعية معلَّقة على عدم وجود الخطاب الكاشف عن الحرمة الواقعية ، ويوجد فرق بين الأمرين ، ولا محذور في تعليق الإباحة الواقعية على عدم وجود النهي الكاشف عن الحرمة الواقعية لعدم وجود الاستحالة ، المولى لو كان عنده حكم واقعي بمعنى أن

عنده ملاك وإرادة وجعل ولم يكن للمولى خطاب فهل يقول العقل بالتزام المكلف بالحكم لو اكتشف الملاك والإرادة والجعل بطريق آخر ؟

المسألة خلافية بين الأصوليين :

البعض يقول لعل المولى الملاك عنده تام ولكن لوجود المصلحة أو المانع لم يبيّن الحكم بواسطة الخطاب ، فالعقل لا يدرك وجوب الطاعة لأن المولى لو أراد الحكم لبيَّنه بالخطاب ، فالخطاب متمِّم للملاك ولحق الطاعة ، وإذا لم يوجد الخطاب لا يوجد حق الطاعة للمولى .

والبعض الآخر يقول إذا اكتشف المكلف الملاك بأي طريق حتى لو لم يوجد خطاب فتجب الطاعة للمولى .

سؤال : هل الاستحالة واللغو يكونان في حالة عدم الحرمة الواقعية أو في حالة عدم وجود الخطاب الدال على الحرمة الواقعية ؟

الجواب :

الاستحالة واللغو يكونان في الحالة الأولى ، ولا يكونان في الحالة الثانية ، وهذا مبني على أن الخطاب الشرعي متمِّم لملاك وجوب الطاعة ، وما لم يأتِ الخطاب الشرعي الكاشف عن الحرمة فلا يوجد ملاك وجوب الطاعة .

من باب التنظير :

ما ذكره الشيخ الأنصاري في الرسائل توجيها لكلام الإخباريين ، فقال إن الذين يقولون إن الدليل العقلي ليس حجة معناه أن الملاك لا يكون تاما إلا إذا بُيِّنَ بخطاب شرعي ، وهذا معقول ، فملاك الوجوب لا يتم إلا بالخطاب الشرعي ، فما يحكم به العقل لا يحكم به الشرع إلا إذا أتى خطاب من الشارع به ، لعل ما كشفه العقل به جزء آخر وهو أن يبيّنه الشرع ، وإذا لم يبيّنه الشرع فالمولى لا يريده ، وهذا ممكن ، فمقولة الإخباري ترجع إلى أنه قيَّد تنجيز الحكم وفعليته بأن يكون الحكم قد ثبت بالخطاب الشرعي ، وتكون النتيجة أن ليس كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ، فالعقل يكتشف الملاك ، ولكن متمِّم الملاك المنجزية والفعلية على المكلف أن يأتي خطاب شرعي كاشف عن الملاك على الحرمة أو الوجوب .

إذن :

نلتزم بأن الإباحة هنا واقعية ، فإذا صارت الإباحة واقعية فالاستدلال على أن الإباحة ظاهرية وأن الورود بمعنى الوصول غير تام .

التطبيق على الكتاب :

إشكال على الوجه الأول :

النهي عبارة عن الخطاب الشرعي الكاشف عن التحريم وليس (النهي) هو التحريم نفسه ، والتضاد نفسه لا يقتضي تعليق أحد الضدين على عدم الضد الآخر (فإذا كانت الإباحة الواقعية والحرمة الواقعية ضدين فهذا لا يعني توقف أحدهما على عدم الضد الآخر ، فوجود الضد لا يتوقف على عدم وجود الضد الآخر) ، ولا (يقتضي تعليق أحد الضدين) على عدم الكاشف عن الضد الآخر (، فوجود الضد لا يتوقف على عدم الكاشف عن الضد الآخر ، فيمكن أن يوجد تضاد واقعي بين الحرمة والإباحة وأن تكون الإباحة متوقفة على عدم الكاشف عن الحرمة) ، ولكن لا محذور في أن توجد نكتة أحيانا تقتضي إناطة حكم (كالإباحة) بعدم الكاشف عن الحكم المضاد له (كالنهي الكاشف عن الحرمة) ، ومرجع ذلك في المقام إلى أن تكون فعلية الحرمة بمبادئها منوطة بصدور الخطاب الشرعي الدال عليها (، وهذه النكتة هي أن يكون الخطاب الشرعي متمِّم للمنجزية والفعلية ، وما لم يأتِ الخطاب الشرعي فوجود الملاك والإرادة والجعل ليس كافيا للتنجيز والفعلية حتى لو اكتشفه العقل ، فيمكن أن يقول الشارع أنا جعلت لك الإباحة الواقعية إذا لم يصدر مني خطاب كاشف عن الحرمة الواقعية ، فتكون الإباحة في الرواية إباحة واقعية ، ويكون الورود بمعنى الصدور،) ، نظير ما قاله الشيخ الأنصاري في الرسائل توجيها لكلام الإخباريين وتوجيهه هو أن العلم بالحكم من طريق مخصوص يؤخذ (قيدا) في موضوع الحكم (، فإذا حصل العلم عن غير ذلك الطريق فينتفي الموضوع ، وإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم ، فما لم يأت الحكم عن طريق الخطاب الشرعي فالموضوع ليس محقَّقا ، وإذا الموضوع ليس محقَّقا فالحكم لا يتحقَّق) .

التوضيح :

الوجه الثاني :

انتهينا من الوجه الأول الذي أراد إثبات أن المراد من الورود هو الوصول لا الصدور ، والوجه الثاني تقدم في الحلقة الثانية وهو أن الورود لغة يستبطن حيثية الورود على شيء وأن يصل إلى شيء ، فقالوا في كتب اللغة إن الورود والصدور متقابلان ، ورود ماء مدين لا يقال عنه صدر ماء مدين ، فالصدور مأخوذ فيه جنبة الفاعل ، والورود مأخوذ فيه جنبة القابل أي

المورود عليه ، والرواية تقول : " حتى يَرِدَ " ، والورود والمورود عليه من المتضايفين ، المورود عليه هو المكلف ، فيكون المراد من الورود هو الوصول ، فالورود يستبطن حيثية شيء مورود عليه .

قد يقال إن المورود عليه هو متعلَّق الورود وهو متعلق الحكم ، حتى يرد على الصلاة والصوم والحج ، والمتعلق فيه حيثية الورود .

ويوجد جواب آخر لم يذكر في الحلقة الثانية وهو أنه نسلم أن الورود يستلزم المورود عليه ، وقبلنا أن المورود عليه ليس متعلَّق الحكم بل الأمّة ، نسأل :

هل المراد من الأمّة وجودها المجموعي أو وجودها الاستغراقي ؟

والذي يفيدنا هو العموم الاستغراقي للأمّة ، وأما بالنسبة للعموم المجموعي فلعلّه صدر إلى الأمّة مرة واحدة في بداية الشريعة ولم يصل إلينا وليس في معرض الوصول ، والعموم المجموعي فيه حيثية الورود .

إذن :

هذا الاستدلال غير تام .

ومع سقوط الاستدلال في النقطة الأولى لا تصل النوبة إلى النقطة الثانية لنرى أنها تعارض أدلة وجوب الاحتياط أو لا تعارض ، ولو غضضنا النظر عن النقطة الأولى فإنها تعارض أدلة وجوب الاحتياط لأن النهي نهي واقعي لا الأعم من الواقعي والظاهري .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

الورود يستبطن دائما حيثية الوصول ، ولهذا لا يتصور بدون مورود عليه ، ولكن هذا المقدار لا يكفي أيضا إذ يكفي لإشباع هذه الحيثية ملاحظة نفس المتعلق مورودا عليه .

النتيجة :

الاستدلال بالرواية إذن غير تام (دلالة كما أنها غير تامة سندا) ، وعليه فلا أثر للحديث عن النقطة الثانية ، والكلام كل الكلام في الرواية الثانية .

التوضيح :

الرواية الثانية :

رواية الرفع ، وفيها كلام مفصَّل بين الأصوليين ، وأفضل من حقّقها هو السيد الشهيد .

التطبيق على الكتاب :

الرواية الثانية :

حديث الرفع المروي عن النبي صلى الله عليه وآله ، ونصّه : " رفع عن أمتي تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أُكْرِهُوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضْطُرُّوا إليه ، والحسد ، والطَّيْرَة ، والتّفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة " .

التوضيح :

والبحث حول هذا الحديث يقع على ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى :

النقطة المهمة في هذه المرحلة تصوير الرفع الوارد فيها ، الرفع من الألفاظ المتضايفة فيحتاج إلى مرفوع ، ففيما يرتبط بـ " رُفِعَ " فإن بعض الأمور يمكن تعقلها وتصورها كرفع ما لا يعلمون وما لا يطيقون ، ولكن بعض الأمور كيف رفعت ، مثلا رفع الخطأ مع أن الخطأ متحقق في العالم ولم يرتفع ، ورفع النسيان مع أن النسيان متحقق ولم يرتفع ، ورفع ما أكرهوا عليه مع أن الإكراه متحقق ولم يرتفع ، ورفع ما اضطروا إليه مع أن الاضطرار متحقق ولم يرتفع ، فكيف الرواية تقول : " رفع " ؟ فكيف نقول عن بعض هذه الأمور مرفوعة مع أنها موجودة ؟

لذلك بحث الأصوليون في الرواية لبيان أن هذا الرفع هل هو رفع حقيقي تكويني ، وظاهر الرفع أنه رفع حقيقي ، وإذا كان الرفع حقيقيا فلا تكون الرواية مطابقة للواقع لأن هذه الأمور موجودة في الأمة ولم ترتفع ، والمرفوع هل هو مرفوع حقيقي أو أن كليهما مجازي أو بعضه حقيقي وبعضه مجازي ، وظاهر المرفوع أنه مرفوع حقيقي ، فما هو الأمر المرفوع الذي تعلق به الرفع ؟ فهل تعلق الرفع بهذه الأمور التكوينية مع أن الرفع الحقيقي لا يطابق الواقع ؟

لذلك وجدت نظريات متعددة لبيان كيفية هذا الرفع وأن المرفوع ما هو .

نأتي إلى هذه النظريات والاحتمالات :

الاحتمال الأول :

الرفع حقيقي والمرفوع حقيقي ، والمراد أن آثار هذه الأمور المذكورة في الرواية وأحكامها مرفوعة حقيقة ، وهذه الأمور ليست مرفوعة تكوينا بل بلحاظ أحكامها وآثارها المترتبة عليها ، فالمرفوع أمر محذوف مقدَّر لا يوجد في الكلام ، ويُقَدَّر المرفوع بمناسبات الحكم والموضوع ، من

قبيل " حرم عليكم الميتة " أي حرم عليكم أكل الميتة ، فما يتناسب مع التحريم والميتة هو الأكل ، فيقدر الأكل بمناسبات الحكم والموضوع ، والرفع لم يتعلق بهذه الأمور المذكورة في الرواية بل تعلق بالحكم والآثار المترتبة على هذه الأمور ، ويسميه الشيخ الأنصاري في الرسائل رفع المؤاخذة والعقاب والحكم ، مثلا شرب الخمر له حكم ، وحكمه الحد وهو متعلق الرفع ، والرفع يكون لحد شرب الخمر ، فالرفع حقيقي والمرفوع حقيقي ، فليس نفس شرب الخمر مرفوعا بل مرفوع بلحاظ الحكم المترتب عليه .

الاحتمال الثاني :

الرفع حقيقي ، ولكن المرفوع ليس هو الوجود التكويني لهذه الأمور المذكورة في الرواية ، هذه الأمور لها وجود عيني خارجي وهو المعلوم بالعَرَض كالإكراه الخارجي ، والشارع عندما يريد أن يضع حكما لموضوع خارجي فإنه أولا يتصور الموضوع ، ونسبة الحكم والمحمول إلى الموضوع نسبة المعلول إلى العلة ، ويستحيل أن يوجد المحمول بلا موضوع ، فيتصور المولى وجود هذه الموضوعات فرتّب عليها أحكامها الخاصة ، فكل موضوع له نحوان من الوجود : وجود خارجي تكويني ، ووجود تشريعي في لوح التشريع ، والوجود التشريعي يترتب عليه الحكم ، من قبيل الاستطاعة ، فالاستطاعة لها وجود خارجي وهو أن يملك ألف دينار ، وهذه استطاعة خارجية، ولها وجود فَرْضِي في لوح التشريع ، من يملك ألف دينار ، وهذا الموضوع مفروض ، مفروض أي له نحو من الوجود ، وهو الوجود المناسب للوح التشريع لا الوجود الذي يتناسب مع لوح التكوين .

سؤال : إذا كان الرفع حقيقيا فما هو المرفوع ؟

الجواب :

المرفوع ليس أمرا حقيقيا تكوينيا بل المرفوع هو الوجود التشريعي لهذه الموضوعات ، وهذا خلاف الظهور في المرفوع لأن لفظ "المرفوع" ظاهر في المعنى الحقيقي له وهو الوجود الحقيقي الخارجي التكويني ، وحمله على الوجود التشريعي خلاف الظهور ، ويحتاج هذا الحمل إلى عناية.

ونلاحظ في كل احتمال أنه لا بد من إعمال عناية وإعمال خلاف الظهور ، وفي الاحتمال الأول إعمال خلاف الظهور كان التقدير ، والأصل هو عدم التقدير ، وهنا في الاحتمال الثاني المرفوع حقيقة هو الوجود الخارجي لهذه الأمور المذكورة في الرواية ، ولكن في الاحتمال

الثاني المرفوع هو الوجود التشريعي لهذه الأمور ، فرفع النسيان يحمل على رفع حكم النسيان ، والاحتمال الثاني خلاف الظهور الأولي وليس خلاف الظهور التشريعي ، ويوجد امتياز للاحتمال الثاني على الاحتمال الأول لأن التقدير خلاف الظهور مطلقا أي خلاف الظهور الأولى وخلاف الظهور عند الشارع ، وعلى الاحتمال الثاني يكون خلاف الظهور الأولي لا خلاف الظهور عند الشارع .

الاحتمال الثالث :

المرفوع حقيقي ، ولكن التجوّز وارتكاب خلاف الظهور يكون في الرفع ، فالرفع تنزيلي تعبدي اعتباري ، ويوجد فرق دقيق بين التنزيل والاعتبار ، فإذا اضطر إلى شرب الخمر يكون قد شرب الخمر حقيقة ، والشارع يقول أعتبرك وأفرضك كأنك لم تشرب الخمر ، ومن لم يشرب الخمر لا يترتب عليه شيء ، فينزِّل الشارعُ فعلَ المكلَّف منزلة العدم ، كأنّ المكلَّف لم يفعل ، فهذا الوجود بحكم العدم في عالم التشريع ، ولا يمكن أن يكون الوجود بحكم العدم في عالم التكوين ، وهذا التصرف يكون في الرفع ، فالرفع تنزيلي لا حقيقي .

إذن :

الاحتمال الأول :

الرفع حقيقي ، والمرفوع حقيقي ، ومتعلَّق الرفع أمر مقدَّر ، ونظيره من قبيل "لا ضرر" ، ويوجد بحث مفصَّل في "قاعدة لا ضرر" ، لا ضرر لا يعني أنه لا يوجد ضرر ، مثلا شخص يتوضأ ويوجد ضرر فيقال لا ضرر مع أن الضرر موجود ، فتوجد ستة أقوال أو سبعة في المرفوع، قول بأن المرفوع هو حكم الضرر ، وقول آخر بأن المرفوع هو الوجود التشريعي للضرر، والشيخ الأنصاري اختار أنه لا حكم ضرري بمعنى أيها الناس أنا المشرّع لم أجعل في حقكم حكما ضرريا ، فإذا لزم من الوضوء ضرر فلم أشرع في حقكم وجوب الوضوء ، فالاحتمال الأول يكون من قبيل " لا ضرر " بناء على مختار الشيخ الأنصاري قدس سره .

الاحتمال الثاني :

الرفع حقيقي ، والمرفوع عنائي أي الوجود التشريعي لا الوجود الخارجي للموضوعات ، ونظيره من قبيل " لا رهبانية في الإسلام " مع أنه يوجد مسلمون مترهّبون ، ويقول القرآن الكريم : " ورهبانية ابتدعوها " ، ومعنى " لا رهبانية في الإسلام " أن الرهبانية كموضوع لا توجد في التشريع الإسلامي ، فهذا الموضوع رفعته من التشريع ، الوجود التشريعي للرهبانية غير

موجود في لوح التشريع، والوجود الخارجي للرهبانية موجود ، ويقال يهذا القول بقرينة " في الإسلام " لأن الإسلام هو تلك التشريعات في لوح التشريع ، فالاحتمال الثاني يكون من قبيل " لا رهبانية في الإسلام " .

الاحتمال الثالث :

المرفوع حقيقي ، والرفع تنزيلي ، ونظيره من قبيل " لا ربا بين الوالد وولده " ، الربا الخارجي بين الأب وابنه موجود ، ولكن الشارع يقول جعلت الربا الموجود بين الأب وابنه كأنه غير موجود ، أي تنزيل هذا الوجود منزلة العدم ، كأن هذا الربا ليس بربا بحكم التشريع أي لا أرتب عليه الأحكام الخارجية .

سؤال : هل هذه الرواية " رفع ما لا يعلمون " ناظرة إلى الأدلة الأولية أو غير ناظرة إلى الأدلة الأولية ؟

الجواب :

لا شك أنها ناظرة إلى الأدلة الأولية لأنه توجد أحكام شرعية ، فشرب الخمر له حكم في الشريعة ، فإذا اضطر إلى شرب الخمر يقول " رفع ما اضطروا إليه " فيكون نظره إلى حكم الخمر ، فتكون رواية الرفع حاكمة على الأدلة الأولية ، والدليل الحاكم يكون نظره إلى الدليل المحكوم ، فشرب الخمر حرام إلا ما اضطررتم إليه ، فلا يحرم ولا يترتب عليه الحد ، والدليل الحاكم ناظر إما إلى عقد الوضع أي موضوع القضية المحكومة وإما إلى عقد الحمل أي محمول القضية المحمول ، فيتصرف الدليل الحاكم إما في موضوع القضية المحكومة أو في محمول القضية المحكومة .

سؤال : أي الاحتمالات يتصرف في الموضوع وأيها يتصرف في المحمول ؟

الجواب :

الاحتمال الثالث :

يتصرف في موضوع القضية لأنه من قبيل " لا ربا بين الوالد وولده " .

الاحتمال الأول والاحتمال الثاني :

يتصرفان في محمول القضية على خلاف بينهما ، فالاحتمال الأول يتصرف في المحمول مباشرة ، يقول لا حكم ، والحكم محمول ، من قبيل " لا ضرر " ، والاحتمال الثاني يتصرف في المحمول من خلال التصرف في الموضوع ، من قبيل " لا رهبانية في الإسلام " ، فنظره إلى

رفع الحكم من خلال رفع الموضوع ، ويرفع الوجود التشريعي للموضوع ، وإذا رُفِعَ الموضوع لا يبقى الحكم ، فأولا بالذات نظره إلى رفع الحكم والمحمول ، ولكن لا يفعل ذلك مباشرة بل يفعل ذلك من خلال رفع الوجود التشريعي للموضوع ، فيرتفع الحكم ، فكلا الاحتمالين الأول والثاني ناظر إلى رفع المحمول ، ولكن الاحتمال الأول يرفع المحمول مباشرة ، والاحتمال الثاني يرفع المحمول بالعناية من خلال رفع الوجود التشريعي للموضوع .

التطبيق على الكتاب :

والبحث حول هذا الحديث يقع على ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : في فقه الحديث على وجه الإجمال :

النقطة المهمة في هذه المرحلة تصوير الرفع الوارد في الحديث فإنه لا يخلو عن إشكال (لأنه لا بد من إعمال عناية لأنه لا يمكن التحفظ على ظهور الرفع في المعنى الحقيقي وظهور المرفوع في المعنى الحقيقي) لوضوح أن كثيرا مما فرض رفعه في الحديث أمور تكوينية ثابتة (وواقعة) وجدانا (فلا يمكن أن تكون مرفوعة حقيقة)، ومن هنا كان لا بد من بذل عناية في تصحيح هذا الرفع (، وهذه العناية لا بد منها ، ولكن لا بد أن نرى أيها أقل عناية وأيها أكثر عناية) ، وذلك :

الاحتمال الأول :

بالتقدير بحيث يكون المرفوع أمرا مقدَّرا قابلا للرفع حقيقة كالمؤاخذة مثلا (، وهنا الرفع حقيقي والمرفوع حقيقي ، والأمور التكوينية ليست مرفوعة حقيقة ، بل المرفوع أمر مقدَّر) .

الاحتمال الثاني :

بجعل الرفع منصبًّا على نفس الأشياء المذكورة ولكن (لا بلحاظ وجودها التكويني بل)بلحاظ وجودها في عالم التشريع بالنحو المناسب من الوجود لموضوع الحكم ومتعلق الحكم في عالم التشريع (، عندما يريد المولى أن يحرِّم شرب الخمر ، فيقول : " شرب الخمر حرام " ، فالحرمة حكم ، وموضوعه شرب الخمر ، أو يقول : " لا تشرب الخمر " ، فيوجد نهي والنهي دال ظاهرا على الحرمة ، ومتعلق النهي هو شرب الخمر ، ولا بد أن يكون هناك لشرب الخمر وجود في عالم التشريع حتى يكون موضوعا ومتعلَّقا للحرمة ، وأما شرب الخمر التكويني فإنه يؤدي إلى ذهاب العقل) ، فشرب الخمر المضطر إليه يُرْفَعُ وجوده التشريعي بما هو (هو أي

الوجود التشريعي) متعلق للحرمة ، وروح ذلك رفع الحكم (فهو رفع للحكم بتوسط رفع الموضوع بوجوده التشريعي ، وأما الوجود التكويني الخارجي لشرب الخمر فتحقَّق ويستحيل أن يُرْفَعَ حقيقة) .

الاحتمال الثالث :

بصبِّ الرفع على نفس الأشياء المذكورة بوجوداتها التكوينية ، ولكن يفترض أن الرفع تنزيلي وليس حقيقيا (لأن الأشياء المذكورة موجودة حقيقة بوجوداتها التكوينية) ، فالشرب المذكور نُزِّلَ منزلة العدم خارجا فلا حرمة ولا حدّ (، ونُزِّل منزلة العدم حتى تترتب على المنزَّل آثار المنزَّل عليه ، فيشترط في التنزيل وجود الآثار ، وبدون وجود الآثار لا يمكن التنزيل لأن التنزيل يكون بلحاظ آثار المنزَّل عليه ، وأما في الاعتبار فلا يشترط فيه وجود الآثار ، وهذا هو الفرق بين التنزيل والاعتبار ، لذلك فالمحقق النائيني في جعل الكاشفية لخبر الواحد لا يقول نزَّله منزلة القطع بل يقول اعْتَبَرَهُ فردًا من أفراد القطع) .

سؤال : هل هذه الرواية " رفع ما لا يعلمون " ناظرة إلى الأدلة الأولية أو غير ناظرة إلى الأدلة الأولية ؟

الجواب :

لا شك في أن دليل الرفع على الاحتمالات الثلاثة جميعا يعتبر حاكما على أدلة الأحكام الأولية باعتبار نظر دليل الرفع إلى أدلة الأحكام الأولية .

سؤال : أي الاحتمالات يتصرف في الموضوع وأيها يتصرف في المحمول ؟

الجواب :

على الاحتمال الثالث :

النظر إلى أدلة الأحكام الأولية يكون إلى جانب الموضوع من تلك الأدلة كما هو الحال على الاحتمال الثالث ، فيكون على وزان (لا ربا بين الوالد وولده) .

على الاحتمال الأول :

النظر إلى أدلة الأحكام الأولية يكون إلى جانب المحمول أي الحكم مباشرة كما هو الحال على الاحتمال الأول إذا قدرنا الحكم ، فيكون رافعا للمحمول مباشرة لأن الحكم هو المحمول، فيكون على وزان (لا ضرر) (، وأما إذا قدرنا المؤاخذة أو العقوبة أو الآثار فلا توجد هذه النتيجة) .

على الاحتمال الثاني :

النظر إلى أدلة الأحكام الأولية يكون إلى جانب المحمول ولكن منظورا إلى هذا المحمول بنظر عنائي كما هو الحال على الاحتمال الثاني لأن النظر فيه إلى الثبوت التشريعي للموضوع، وهو عين الثبوت التشريعي للحكم (، فينظر إليه بنظر عنائي لا بطريق مباشر ، فيرفع الموضوع فيرتفع المحمول والحكم) ، فيكون على وزان " لا رهبانية في الإسلام " .

(وهذه الاحتمالات الثلاثة جميعا فيها عناية ، فقد يقال بأن الاحتمالات الثلاثة تتعارض وتتساقط ، ويكون الحديث مجملا لأنه يأتي التقدير في الاحتمال الأول ، وعدم الظهور في المرفوع في الاحتمال الثاني ، وعدم الظهور في الرفع في الاحتمال الثالث ، ولكن أصالة عدم التقدير تنفي الاحتمال الأول ، وأصالة الظهور في المرفوع تنفي الاحتمال الثاني لأن المرفوع ليس الوجود التشريعي بل أصالة الظهور تقول الوجود التكويني ، وأصالة الظهور في الرفع تنفي الاحتمال الثالث لأنه يقول إن الرفع حقيقي وأنتم قلتم إن الرفع تنزيلي ، فيأتي السؤال التالي :

أيها يقدم على أي ؟

الجواب :

أصالة عدم التقدير خلاف الظهور ، والاحتمالان الثاني والثالث خلاف الظهور ، فكلها خلاف الظهور فتتعارض وتتساقط ، لذلك توجد مسألتان :

المسألة الأولى :

أن نقول بأن الاحتمالين الثاني والثالث فيهما عناية أقل من الاحتمال الأول ، فيتقدمان على الاحتمال الأول فيسقط الأول .

المسألة الثانية :

في دوران الأمر بين الاحتمالين الثاني والثالث لا بد أن نقيم قرينة على تأييد الاحتمال الثاني في قبال الاحتمال الثالث حتى نخرج من الإجمال إلى الوضوح ، فالرواية ليست مجملة بل لها ظهور في الاحتمال الثاني .

لذلك لا بد أن يقع الكلام في المسألتين .)

الخلاصة :

كان الكلام في فقه حديث الرفع ، وقلنا إن الاحتمالات في المقام ثلاثة ، الاحتمال الأول يصطدم مع أصالة عدم التقدير ، والاحتمال الثاني يصطدم مع أصالة الظهور في المرفوع ،

والاحتمال الثالث يصطدم مع أصالة الظهور في الرفع ، ومن هنا قد يقال بأن الاحتمالات الثلاثة تتعارض فتتساقط ، فيكون الحديث مجملا ، وقلنا لا بد من البحث في مسألتين :

المسألة الأولى :

ترجيح الاحتمالين الثاني والثالث على الاحتمال الأول .

المسألة الثانية :

ترجيح الاحتمال الثاني على الاحتمال الثالث .

نأتي إلى المسألتين :

المسألة الأولى :

ترجيح الاحتمالين الثاني والثالث على الاحتمال الأول ، أصالة عدم التقدير خلاف الظهور مطلقا سواء كان المتكلم شارعا أم غير شارع لأن الحذف والتقدير في الكلام لا ينبغي أن يرتكبه حتى الشارع بما هو مستعمل لهذه الألفاظ ، وأصالة عدم التقدير تنفي الاحتمال الأول مطلقا .

وأما الاحتمالان الثاني والثالث فأصالة الظهور تنفيهما ، ولكن إذا كان المتكلم شارعا فأصالة الظهور لا تنفي لأن المتكلم إذا كان شارعا فقرينية الشارعية تقول إنه يرفع ما يرتبط بلوح التشريع ولا يتكلم بما يرتبط بلوح التكوين ، فكون المتكلم شارعا هو قرينة مؤيِّدة للاحتمال الثاني ، صحيح أن الاحتمال الثاني خلاف الظهور ، ولكن ليس خلاف الظهور مطلقا بل هو خلاف الظهور في غير الشارع ، وأما في الشارع فهو ليس خلاف الظهور لأن الشارع يتكلم بلحاظ شارعيّته وبلحاظ لوح التشريع لا بلحاظ لوح التكوين ، ولو أراد أن يتكلم بلحاظ لوح التكوين لا يكون بما هو شارع بل بما هو خالق ومكوِّن ، ولحاظ شارعيته قرينة على أن المراد هنا ليس هو المرفوع التكويني بل هو المرفوع التشريعي ، وهنا تم التصرف في المرفوع .

ونفس هذا الكلام يأتي في الرفع التنزيلي حيث تم التصرف في الرفع ، الشارع بما هو شارع لا يرفع تكوينا بل يرفع تعبدا وتنزيلا واعتبارا ، وإذا أراد أن يرفع تكوينا فلا يكون شارعا بل يكون مكوِّنا ، وهذا خلاف فرض أنه مشرّع .

صحيح أن التقدير على خلاف الظهور ، والاحتمال الثاني على خلاف الظهور ،

والاحتمال الثالث على خلاف الظهور ، ولكن يوجد فرق واضح بين ما هو خلاف الظهور في الاحتمال الأول وفي الاحتمالين الثاني والثالث ، ففي الاحتمال الأول يكون خلاف الظهور مطلقا ، وفي الاحتمالين الثاني والثالث خلاف الظهور بما هو مكوِّن لا خلاف الظهور بما هو مشرّع ، فهذه قرينة مؤيِّدة للاحتمالين الثاني والثالث في قبال الاحتمال الأول ، هذا تمام الكلام في المسألة الأولى ، وهي ترجيح الاحتمالين الثاني والثالث في قبال الاحتمال الأول .

المسألة الثانية :

ترجيح الاحتمال الثاني على الاحتمال الثالث ، عندما نأتي إلى الحديث نجد أنه يرفع ، ومعنى الرفع لغة هو الأمر الموجود ويراد أن يرفع ، بخلاف الدفع الذي يمنع من الوجود ، وهذا هو الفرق بين الرفع والدفع ، الرفع يكون للوجود البقائي ، والدفع يكون للوجود الحدوثي ، والرواية تقول : " رُفِعَ " ، يعني أن ذلك الشيء موجود واقع ، والحديث يريد أن يرفع شيئا موجودا ، فمتعلَّق الرفع أمور موجودة حتى يتعلَّق بها الرفع ، ولكن من فقرات الحديث " ما لا يطيقون " ، و" ما لا يطيقون " لا يقع لأنه خلاف طاقة الإنسان ، وهو شيء معدوم غير موجود ، فلا يوجد رفع لما لا يطيقون لأن الرفع يكون لشيء موجود ، ورفع المعدوم وضع لا رفع لأن عدم العدم وضع ، والرواية تقول رُفِعَ ، وفي ما لا يطيقون ينبغي أن يكون وُضِعَ ، وهذا المقطع لو كان غير موجود في الرواية لكان الاحتمال الثالث مناسبا ، لذلك لا يمكن أن يكون المراد من الرفع الرفع التنزيلي لأن الرفع التنزيلي معناه أن الشيء الموجود يرفعه ، فهذا الذي وُجِدَ كأنه غير موجود ، ولا يقول إن الذي عُدِمَ كأنه موجود ، لذلك إذا بنينا على الاحتمال الثالث فإن الرفع في ما لا يطيقون ينقلب إلى وضع ، وهذه عناية زائدة ، بخلاف ما إذا حملنا الرفع على الاحتمال الثاني فإنه يرفع الوجود التشريعي لعدم الإطاقة ، ولا محذور فيه لأن الوجود التشريعي يشمل الأمور الموجودة والأمور المعدومة ، مثلا كفارة النذر موضوعها عدم الإتيان بالنذر ، فكفارة النذر حكم موضوعه عدمي ، فالعدم يمكن أن يقع موضوعا ، وهنا يتم رفع الوجود التشريعي للموجود وللمعدوم ، وفي قبال الاحتمالين الثاني والثالث يرجح الاحتمال الثاني على الاحتمال الثالث لأنه في الثالث تلزم مؤونة وعناية جديدة وهي أنه في ما لا يطيقون يلزم أن يكون الرفع وضعا ، وهذا لا يأتي في الاحتمال الثاني ، لذلك يرجَّح الاحتمال الثاني على الاحتمالين الأول والثالث .

رأي السيد الشهيد في ترجيح الاحتمالين الثاني والثالث على الاحتمال الأول :

الظاهر أن أبعد الاحتمالات الثلاثة الاحتمال الأول (- هذه هي المسألة الأولى وهي ترجيح الاحتمالين الثاني والثالث على الاحتمال الأول -) لأنه منفي بأصالة عدم التقدير .

إشكال :

كما أن التقديرَ عنايةٌ كذلك توجيهُ الرفعِ إلى الوجود التشريعي مثلا عناية أيضا (، فإن قيل إن هذا الأصل معارض بأصالة الظهور في المرفوع في الاحتمال الثاني ومعارض بأصالة الظهور في الرفع في الاحتمال الثالث فالجواب أنه لا توجد معارضة لأن المؤونة في الاحتمال الأول أشد من المؤونة في الاحتمالين الثاني والثالث ، فلا تقع المعارضة) .

الجواب :

هذه (أي توجيه الرفع إلى الوجود التشريعي على الاحتمال الثاني) عناية يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أن الرفع صادر من الشارع بما هو شارع وبما هو إنشاء لا بما هو إخبار(، لذلك إذا وردت جملة خبرية في كلام الشارع فإننا نحملها على الإنشاء لأن وظيفة الشارع هو إنشاء الأحكام) ، بخلاف عناية التقدير فإنها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمِل (، والعناية في الاحتمال الثاني ليست خلاف الأصل حتى في كلام الشارع ، نعم هي خلاف الأصل بحسب الطبع الأولي ، وليست خلاف الأصل من حيث إن المتكلم شارع) .

رأي السيد الشهيد في الاحتمالين الثاني والثالث :

(نأتي إلى المسألة الثانية وهي ترجيح الاحتمال الثاني على الاحتمال الثالث ،) فكما أن الظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب من الاحتمال الثالث لأن بعض المرفوعات مما ليس له وجود خارجي ليتعقل في شأنه رفعه ، ورفعه بمعنى تنزيل وجوده الخارجي منزلة العدم كما في " ما لا يطيقون " (، فهو أمر عدمي وليس له وجود خارجي حتى ننزِّله منزلة العدم ، راجع هامش السيد الهاشمي ١٢ ص ٤١٥) .

(يوجد مطلب مهم لا بد من مراعاته في مقام الاستنباط ، وهو أنه بعض فقرات الحديث تغيِّر معنى الحديث ، مثلا في هذا الحديث فقرة : " رفع ما لا يطيقون " تغيِّر الحديث من احتمال إلى احتمال آخر ، فلو أن الرواي لم يقل هذه الفقرة لما التفتنا إلى هذا المطلب ولكان للرفع معنى آخر ، وبعض مصنفي كتب الروايات جاء إلى الروايات الطويلة التي فيها يتحدث

الإمام عليه السلام عن أبواب مختلفة من الفقه جاء وقطّعها وقسّمها على الأبواب المختلفة ، فالقرائن السياقية كلها ضاعت علينا ، والحصول على مصادر كتب الروايات مهم جدا في مقام الاستنباط حتى يمكن تحصيل هذه القرائن ، ولا يمكن الآن الوصول إلى الأصول الأربعمائة للروايات ، نعم وصل العلماء إلى بعضها ، وبعض روايات هذه الأصول موزعة في كتب الحديث ولكن مع تقطيعها على الأبواب المختلفة ، وفقه الحديث مرتبط بالسياق الموجود بين فقراته ، فهذه الفقرة لو لم تكن موجودة لكان للرواية معنى آخر) .

مختار السيد الشهيد :

المتعين اذن هو الاحتمال الثاني .

التوضيح :

ثمرات الاحتمالات الثلاثة :

على الاحتمال الأول :

الاحتمال الأول هو ما ذكره الشيخ الأنصاري وهو رفع الحكم ، الحكم ليس متعيّنا بل هو أحد المقدَّرات ، يوجد احتمال رفع المؤاخذة واحتمال رفع العقاب واحتمال رفع الآثار ، ولا يوجد معيِّن لبعض هذه المقدَّرات على البعض الآخر ، ولكن قد يقال إن حذف المتعلَّق يدل على العموم ، فلو كان يريد واحدا منها بالخصوص لبيَّن ، وطالما أنه لم يبيِّن فهو يريدها جميعا ، وهنا المولى لم يبيّن المتعلَّق ، ولكن هذا لا يؤخذ به لأن حذف المتعلَّق يدل على العموم فيما لو كان المتعلَّق معيَّنا ولكن لا نعلم أنه يريد الدائرة الضيقة أو الدائرة الواسعة من المعيَّن ، فنقول يريد الدائرة الواسعة ، ولكن هنا المحذوف غير معيَّن ، فبالإطلاق لا نستطيع أن نعيِّنه لأن مقدمات الحكمة لا تعيِّن المفهوم بل تثبت عدم القيد في المفهوم الموجود ، وعليه فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقَّن ، لذلك في بحث الإطلاق لا بد أن نعرف بدقة موضوع الإطلاق.

التطبيق على الكتاب :

ثمرات الاحتمالات الثلاثة :

تترتب بعض الثمرات على هذه الاحتمالات الثلاثة :

على الاحتمال الأول :

يكون المقدَّرُ غيرَ معلوم ، (فإذا كان المقدَّر محذوفا) فلا بد من الاقتصار فيه على القَدَرِ المتيقَّن من الآثار (لأن حذف المتعلَّق لا يدل على العموم في المقام لأن المتعلّق يدور أمره بين المفهوم الأعم والمفهوم الأخص ، والإطلاق لا يعيِّن الأعم في قبال الأخص) ، خلافا للآخَرَيْن (أي الاحتمالان الثاني والثالث) إذ يتمسك بناء عليهما بإطلاق الرفع لنفي تمام (وجميع) الآثار(، فتجري الإطلاق وقرينة الحكمة) .

التوضيح :

على الاحتمالين الثاني الثالث :

لا يوجد شيء محذوف ، ويوجد مفهوم معيَّن ، في الاحتمال الثاني يوجد وجود تشريعي ، وهذا مفهوم معيَّن ، وفي الاحتمال الثالث يوجد رفع تنزيلي ، وهذا مفهوم معيَّن ، ولا نعرف أنه رفع بعض آثار الموضوع أو جميع آثار الموضوع ، فنجري الإطلاق ومقدمات الحكمة لإثبات أنه رفع جميع آثار الموضوع ، فالاحتمالان الثاني والثالث يكونان مجرى للإطلاق وقرينة الحكمة .

إذن :

على الاحتمال الأول لا يجري الإطلاق لإثبات نفي ورفع جميع الآثار ، وعلى الاحتمالين الثاني والثالث يجري الإطلاق لإثبات نفي ورفع جميع الآثار .

سؤال : ما هو الفرق بين الاحتمال الثاني والاحتمال الثالث ؟

الجواب :

بناء على الاحتمال الثالث تستطيع الرواية أن ترفع ولا تستطيع أن تضع إلا بعناية والعناية منفية ، لذلك فالمحقق النائيني قال بأن هذا الحديث إنما يجري في الأمور الوجودية ولا يجري في الأمور العدمية ، إذا وصل إلى ماء الفرات وكان قد نذر أن يشرب الماء ومنعه مانع أو اضطر لعدم الشرب أو نسي أن يشرب فحديث الرفع لا يرفع لأنه إذا رفع فإنه يضع وضعا تكوينيا ويقول كأنك شربت الماء ووفيت بنذرك مع أنه لم يشرب ، ولكن حديث الرفع لا يقول كأنك شربت الماء ، فحديث الرفع بناء على الاحتمال الثالث يختص بالأمور الوجودية ، والرفع التكويني يستلزم الوضع التكويني لأن التكوين لا يخلو من أنه إما أن يكون مرفوعا وإما أن

يكون موضوعا ، ولا يرتفع النقيضان معا ، والرفع التكويني إن كان الأمر عدميا فرفع العدم يلزم منه الوضع التكويني .

وبناء على الاحتمال الثاني حديث الرفع يشمل الأمور الوجودية والأمور العدمية معا لأنه يرفع الوجود التشريعي للموضوع سواء كان أمرا وجوديا أم أمرا عدميا ، والعدم يقع موضوعا ، فله نحو من الثبوت التشريعي ، وما دام أن العدم يقع موضوعا فلا بد أن يكون له نحو من الثبوت التشريعي ، فيرفع الوجود التشريعي للأمور الوجودية ، ويرفع الوجود التشريعي للأمور العدمية ، وهنا لا يستلزم حديث الرفع أنه إذا رفع الوجود التشريعي للأمور العدمية فإنه يضع لأن الرفع التشريعي لا يستلزم الوضع التشريعي لأن الرفع التشريعي وإن كان الموضوع عدميا لا يلزم منه وضع تشريعي .

وهذه هي الثمرة والفرق بين الاحتمال الثاني والاحتمال الثالث .

التطبيق على الكتاب :

على الاحتمالين الثاني الثالث :

على الاحتمال الثالث قد يستشكل في شمول حديث الرفع لما إذا اضطر إلى الترك مثلا (كما إذا نذر أن يشرب من ماء الفرات ونسي أو اضطر إلى عدم الشرب) لأن نفي الترك خارجا (أي تكوينا) عبارة عن وضع الفعل ، وحديث الرفع يتكفل الرفع لا الوضع ، وخلافا لذلك ما إذا أخذنا بالاحتمال الثاني إذ لا محذور حينئذ في تطبيق الحديث على الترك المضطر إليه (أي إلى الترك) لأنّ المرفوعَ ثبوتُهُ (الضمير يرجع إلى الترك) التشريعي فيما إذا كان موضوعا أو متعلقا لحكم (شرعي ، والأمور العدمية تقع موضوعا للأحكام في لوح التشريع ، مثلا عدم الوفاء بالنذر موضوع لوجوب الكفارة ، وترك الطواف الواجب في الحج موجب لبطلان الحج ووجوب الحج مرة ثانية ، فعدم الوفاء بالنذر وترك الطواف أمران عدميا وقعا موضوعا لحكم شرعي ، وهذا الترك ترك تشريعي وله نحو من الوجود التشريعي ، فيرفع المولى هذا الموضوع الذي هو أمر عدمي ولكن لا يلزم من هذا الرفع الوضع) ، ورفع هذا النحو من ثبوته (أي الثبوت التشريعي للترك) ليس عبارة عن وضع الفعل إذ ليس معنى الثبوت التشريعي للترك إلا عدم كونه موضوعا أو متعلقا للحكم (في لوح التشريع ، فالمقدار الذي يقوله هو أنه لم يخالف نذره ، وإذا كان يوجد قضاء للنذر فيجب عليه أن يقضيه إذا لم يكن معيّنا بيوم معيَّن ، ولو قال : " إن هذا الترك جعلته كأنك فعلت " فهذا لا يوجد فيه قضاء لأن الشارع اعتبره كأنه

فعله فلا يحتاج إلى قضاء) ، وهذا لا يعني جعل الفعل موضوعا كما هو واضح (، فلا يعني أن المولى جعله كأنه فعل ، والرفع التشريعي للترك لا يستلزم الوضع التشريعي للفعل ، بخلاف رفع العدم الخارجي التكويني فإنه يستلزم الوضع الخارجي التكويني ، وإلى هنا اتضح أن الاحتمال الثاني هو الصحيح وأن هناك ثمرات عملية تترتب على كل احتمال من الاحتمالات الثلاثة).

وعلى أي حال فحديث الرفع يدل على أن الإنسان إذا شرب المسكر اضطرارا أو أكره على ذلك فلا حرمة ولا وجوب للحد (، وفي هذين المثالين لا فرق بين الاحتمالين الثاني والثالث لأن الاحتمال الثاني يقول بأن الوجود التشريعي للموضوع كأنه عدم ، والاحتمال الثالث يقول بالرفع التنزيلي أي فعله كأنه عدم ، ولا يظهر الفرق بين الاحتمالين في هذين المثالين ، والفرق بين الاحتمالين الثاني والثالث يظهر فيما لو أكره على الترك أو اضطر إلى الترك أو نسي الفعل) ، كما أنه إذا أكره على معاملة فلا يترتب عليها مضمونها .

نعم يختص الرفع بما إذا كان في الرفع امتنان على العباد لأن الحديث مسوق مساق الامتنان(، والامتنان قد يكون بقرينة لفظية أو قرينة سياقية) ، ومن أجل ذلك لا يمكن تطبيق الحديث على البيع المضطر إليه لإبطال البيع لأن إبطال البيع يعني إيقاع المضطر في المحذور ، وهو خلاف الامتنان ، بخلاف تطبيقه على البيع المكره عليه فإن إبطال البيع يعني تعجيز المكرِه عن التوصّل إلى غرضه بالإكراه (، مثلا إذا أكره على شرب الخمر أو اضطر إلى شرب الخمر يرتفع حكم الإكراه وحكم الاضطرار أي يرتفع الحد ولا يستحق الحدّ ، وإذا أكره على معاملة يرتفع أثر المعاملة ، وأما إذا اضطر إلى إجراء معاملة فإن أثر المعاملة لا يرتفع ، ومنشأ هذا التفصيل في كلمات الفقهاء هو وجود نكتة في الحديث ، وهي أن هذا الحديث سيق مساق الامتنان على الأمة ، ورفع حكم الاضطرار في المعاملة ضرر لا امتنان ، فهذا خلاف تلك النكتة المستفادة من الحديث ، ورفع حكم الإكراه امتنان ، فهذه النكت أدت بالفقهاء إلى التفريق بين حكم الإكراه وحكم الاضطرار في المعاملة ، والنكتة الامتنانية هي إما "رفع عن أمتي" فحرف الجر "عن" تفيد وجود شيء ثقيل على ظهر الأمة فرفعه وأزاله المولى عن الأمة ، وهذه قرينة لفظية ، وإما أن الحديث سياقه سياق الامتنان ، فالرسول صلى الله عليه وآله يمتنّ على الأمة بهذا ، وهذه قرينة سياقية) .

التوضيح :

المرحلة الثانية : في فقرة الاستدلال وهي (رفع ما لا يعلمون) ، وكيفية الاستدلال بها :

كان الكلام في المرحلة الأولى في فقه الحديث إجمالا ، فحديث الرفع يدل على أن المكلف إذا فعل فعلا اضطرارا أو إكراها فلم يرتكب حراما وإذا كان يوجد عليه حدّ فلا حدّ عليه ، وإذا أكره على معاملة فلا يترتب مضمون المعاملة ، والرفع يختص بما إذا كان في الرفع امتنان على العباد لأن الحديث مسوق مساق الامتنان .

وفي هذه المرحلة الثانية يدور البحث حول كيفية الاستدلال بفقرة " ما لا يعلمون " فما هو المراد من الرفع هل هو الرفع الظاهري أو الرفع الواقعي ؟

والاستدلال بالحديث على البراءة يتوقف على أن يكون الرفع هو الرفع الظاهري لا الرفع الواقعي .

المراد من الرفع الواقعي هو رفع التكليف واقعا عند الشك ، فإذا شك في وجوب شيء فإن الوجوب الواقعي يرتفع ، فتكون الأحكام مختصة بالعالم ، وهو باطل لأن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل ، وتغيّر الواقع يستلزم القول بالتصويب .

والمراد من الرفع الظاهري هو أن الوجوب الواقعي موجود ولا يتغيّر الواقع ، ولكن المكلف معذور ولا يجب عليه الاحتياط .

قد يقال :

إن الاستدلال على البراءة تام سواء قلنا بالرفع الظاهري أم بالرفع الواقعي لأن غرض الأصولي من إثبات البراءة هو تحصيل المؤمّن في حالة الشك ، وحديث الرفع حاكم على أدلة الأحكام الأولية ، فيرفع الأحكام الأولية واقعا في صورة الشك وعدم العلم ، وهذا يكفي في التأمين سواء قلنا بالرفع الظاهري أم بالرفع الواقعي .

رد السيد الشهيد :

الاستدلال غير تام لو قلنا بالرفع الواقعي ، نعم البراءة تحصل بالحمل على الرفع الواقعي ، ولكن لا يتم الحصول على تمام المطلوب لأنه في كثير من الموارد يقوم دليل قطعي على أن التكليف الواقعي شامل للعالم والجاهل ، فإذا بنينا على الرفع الواقعي فيلزم تخصيص حديث الرفع في غير موارد اشتراك العالم والجاهل في الحكم ، وهي موارد قليلة جدا .

وعندنا أدلة قطعية على أن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل ، فلو شككنا في حكم -كوجوب شيء - فإنه لا يمكن التمسك بحديث الرفع لإثبات البراءة لأنه إذا قلنا بالرفع الواقعي فإنه يدل على أن الحكم مختص بالعالم ، وهذا يخالف الأدلة القطعية الدالة على أن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل .

وأما إذا قلنا بالرفع الظاهري فتثبت البراءة حتى في الموارد التي فيها قطع باشتراك العالم والجاهل في الحكم لأن معنى البراءة هو عدم وجوب الاحتياط ، وعدم وجوب الاحتياط ثابت سواء كان الحكم مختصا بالعالم أم شاملا للعالم والجاهل ، فعلى القول بالرفع الظاهري الدليل القطعي الذي يدل على اشتراك الحكم بين العالم والجاهل لا يكون مخصِّصا لحديث الرفع لعدم وجود التعارض بينهما لأن حديث الرفع موضوعه الحكم الظاهري والدليل القطعي الدال على اشتراك العالم والجاهل في الحكم موضوعه الحكم الواقعي ، ولا يقع التعارض بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي .

والنتيجة أن الذي يثبت البراءة هو حمل الحديث على الرفع الظاهري ، لذلك لا بد من البحث في أن حديث الرفع هل يدل على الرفع الظاهري أو الرفع الواقعي ، ونحتاج إلى بحثين :

البحث الأول : دلالة الحديث على التأمين ولو كان مجملا :

إذا كان الرفع رفعا واقعيا فلا يمكن التمسك بحديث الرفع في موارد اشتراك العالم والجاهل في الحكم ، وأما إذا كان الرفع رفعا ظاهريا فيمكن التمسك بحديث الرفع لإثبات البراءة ، ولكن لو فرضنا أن الحديث مجمَل - أي مردَّد بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري - فيأتي السؤال التالي:

هل يمكن إثبات البراءة أو لا يمكن ؟

الجواب :

نعم يمكن إثبات البراءة لأنه يرجع إلى الشك في تخصيص الرفع وعدم تخصيصه ، وفي حالة الشك نرجع إلى العموم ، فلو كان الرفع واقعيا فإنه يتم تخصيص الرفع في غير موارد الاشتراك بين العالم والجاهل ، وأما إذا كان الرفع ظاهريا فلا يخصَّص الرفع بالعالم ، ولو شككنا أن الرفع واقعي أو ظاهري فإن الشك يرجع إلى الشك في أن حديث الرفع هو هو مخصَّص في غير موارد الاشتراك ، والقاعدة أنه إذا كان الشك في تخصيص الحديث فإنه يتمسَّك بأصالة عموم الحديث وعدم تخصيصه ، وبذلك تثبت البراءة .

مثال :

إذا قطعنا أن وجوب الصوم مشترك بين العالم والجاهل وشككنا في ثبوت أصل وجوب الصيام فيمكن التمسك بحديث الرفع لنفي وجوب الصوم ، ونفي وجوب الصوم معناه البراءة ، وإذا كان حديث الرفع مجمَلا مردَّدا بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري فهذا معناه الشك في المخصِّص في العالم بالحكم ، فإذا كان الرفع واقعيا فحديث الرفع مخصِّص في غير موارد الاشتراك بين العالم والجاهل ، وإذا كان الرفع ظاهريا فالحديث عام وغير مخصِّص ، وعند الشك وعدم إحراز المخصِّص نرجع إلى العموم ، فيتمسك بعموم حديث الرفع وعدم تخصيصه ، وهكذا يتّضح أنه في حالة كون الرفع مجملا تكون النتيجة هي البراءة ، وهي نفس نتيجة الرفع الظاهري .

بعبارة أخرى :

إذا لم نحرز المخصِّص للرفع فإننا نتمسك بعموم الحديث ، وإطلاق الأدلة الأولية تدل على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل بالحكم ، وهذا معناه أن الرفع ليس واقعيا ، ولازم عدم كون الرفع واقعيا هو الرفع الظاهري ، وبإسقاط الرفع الواقعي يثبت لازمه وهو الرفع الظاهري ولا نحتاج إلى دليل خاص يدل على الرفع الظاهري .

البحث الثاني : أدلة القائلين بالرفع الواقعي دون الظاهري :

قالوا بأن الرفع في الحديث هو الرفع الواقعي لا الظاهري لأن حمل الحديث على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية زائدة ، والعناية الزائدة خلاف الأصل ، فيحمل الرفع في الحديث على الرفع الواقعي .

والعناية في الرفع الظاهري يكون على نحوين :

النحو الأول :

إذا قلنا بالرفع الظاهري فنحتاج إلى تقدير ، " رفع ما لا يعلمون " أي رفع الحكم الظاهري أي رفع وجوب الاحتياط في حالة عدم العلم بالواقع ، ففي حالة عدم العلم بالواقع جعل الشارع حكما ظاهريا وهو عدم وجوب الاحتياط ، فمصب الرفع هو الحكم الظاهري ، ومصب " ما لا يعلمون " هو الحكم الواقعي ، ومع اختلاف المصبين نحتاج إلى تقدير ، والتقدير هو رفع وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك ، ولكن التقدير خلاف الأصل ، لذلك يحمل الرفع على الرفع الواقعي حتى لا نقع في مخالفة الأصل .

التطبيق على الكتاب :

المرحلة الثانية : في فقرة الاستدلال وهي (رفع ما لا يعلمون) ، وكيفية الاستدلال بها :

وتوضيح الحال في ذلك : أن الرفع هنا إما واقعي وإما ظاهري .

قد يقال :

إن الاستدلال على المطلوب تام على التقديرين لأن المطلوب إثبات إطلاق العنان وإيجاد معارض لدليل وجوب الاحتياط لو تم ، وكلا الأمرين يحصل بإثبات الرفع الواقعي أيضا كما يحصل بالظاهري .

رد السيد الشهيد :

الصحيح عدم اطراد المطلوب على تقدير حمل الرفع على الواقعي إذ كثيرا ما يتفق العلم أو قيام دليل على عدم اختصاص التكليف المشكوك – على تقدير ثبوته – بالعالم ، ففي مثل ذلك يجب الالتزام بتخصيص حديث الرفع مع الحمل على الواقعية خلافا لما إذا حمل على الرفع الظاهري ، نعم يكفي للمطلوب عدم ظهور الحديث في الرفع الواقعي إذ حتى مع الإجمال يصح الرجوع إلى حديث الرفع في الفرض المذكور لعدم إحراز وجود المعارض أو المخصص لحديث الرفع حينئذ (، فعندنا إطلاق أدلة الأحكام الواقعية وشمولها للعالم والجاهل ، وإذا كان الرفع واقعيا فإنه يعارض إطلاقات أدلة الأحكام الواقعية) .

وعلى أي حال فقد يقال :

إن ظاهر الرفع كونه واقعيا لأن الحمل على الظاهري يحتاج إلى عناية (على نحوين) :

النحو الأول :

جعل المرفوع (حكما ظاهريا وهو) وجوب الاحتياط تجاه ما لا يعلم (أي تجاه التكليف المشكوك) – لا نفسه (لا أن المرفوع هو نفس ما لا يعلم أي الرفع الواقعي) – ، وهو خلاف الظاهر جدّا (، فالرفع الظاهري خلاف الأصل لأن مصب الرفع ومصب ما لا يعلمون لا بد أن يكون شيئا واحدا ، وهو الواقع ، أي الرفع الواقعي وما لا يعلم واقعا ، وحمل الرفع على الرفع الظاهري خلاف الأصل لأنه يحتاج إلى تقدير) .

الشرح :

كان الكلام في القرائن التي يمكن إقامتها لإثبات أن الرفع في الرواية واقعي ، وذلك بإبطال

أن يكون الرفع ظاهريا .

النحو الأول :

أشرنا إليها ودفعناها بأصالة عدم التقدير .

النحو الثاني :

الوضع وضعان ، والحكم الواقعي له وضعان ، وهناك رفع في مقابل كل وضع ، فيوجد رفعان ، نأتي إلى الوضعين والرفعين :

الوضع الواقعي والرفع الواقعي :

هو وضع الحكم الواقعي على عهدة المكلَّف سواء علم به أم لم يعلم به ، فالمولى قال إن الصلاة واجبة على المكلف سواء علم بوجوب الصلاة أم لم يعلم ، وهذا وضع واقعي ، وفي مقابله يوجد رفع واقعي ، والرفع الواقعي هو أنه إذا لم يعلم فلا يوجد وجوب واقعي للصلاة .

الوضع الظاهري والرفع الظاهري :

الوضع الظاهري مثلما لو شككت في وجوب الصلاة وعدم وجوبها فالمولى يجعل على المكلف وجوب الاحتياط ، وضع عليه شيئا وهو وجوب الاحتياط ، وفي مقابله يوجد رفع ظاهري ، والرفع الظاهري هو رفع وجوب الاحتياط .

وصاحب الكفاية يريد أن يقول إن الرفع هنا رفع بلحاظ الظاهر لا بلحاظ الواقع ، المولى حينما يقول : " رفع " نعرف بالظهور الأولي أنه يريد الرفع الواقعي في مقابل الوضع الواقعي ولا يريد الرفع الظاهري ، وإذا أراد الرفع الظاهري فلا بد أن يقيم قرينة ، والقرينة غير موجودة أي نرجع إلى أصالة عدم القرينة ، فحمل الرفع على الرفع الظاهري – في مقابل الوضع الظاهري – يحتاج إلى قرينة وعناية ، والقرينة منفيّة بأصالة عدم القرينة .

إذن :

المستدل يقول إنْ حُمِلَ الرفع على الرفع الواقعي فلا توجد أي عناية ، وأما لو أردنا أن نحمل الرفع على الرفع الظاهري فلا بد من وجود عناية وقرينة ، فإما عناية التقدير وإما عناية حمل الرفع في قبال الوضع الظاهري ، والعناية منفية بأصالة عدم القرينة وعدم وجود العناية فلا بد أن يكون الرفع رفعا واقعيا .

التطبيق على الكتاب :

النحو الثاني :

بتطعيم الظاهرية في نفس الرفع بأن يفترض أن التكليف له وضعان ورفعان : واقعي وظاهري (، فيوجد وضع واقعي ورفع واقعي ، ووضع ظاهري ورفع ظاهري ، فوجوب الصلاة في الواقع حتى مع الشك وضع واقعي) ، ووجوب الاحتياط (في حالة الشك) وضع ظاهري للتكليف الواقعي (، ونفي الواقع هو رفع واقعي) ، ونفي وجوب الاحتياط رفع ظاهري للتكليف الواقعي ، وكل ذلك عناية (والعناية على خلاف الظهور) فيتعين الحمل على الرفع الواقعي (، وهذا دليل القائلين بأن الرفع واقعي ، وإذا ثبت أن الرفع واقعي فيسقط الاستدلال بحديث الرفع ، ويمكن أن نأخذ بالحديث إذا تم إثبات أن الرفع ظاهري أو الاكتفاء بالإجمال).

الجواب :

والجواب على ذلك بوجهين :

الوجه الأول للمحقق العراقي :

الحديث لما كان امتنانيًّا والامتنان يرتبط برفع التكليف الواقعي المشكوك ببعض مراتبه أي برفع وجوب الاحتياط من ناحيته (وهو الرفع الظاهري) سواء رفعت المراتب الأخرى (أي الواقع) أو لم ترفع المراتب الأخرى (أي كان هناك وضع في الواقع) ، فلا يكون الرفع في الحديث شاملا لتلك المراتب (، فالامتنان لا يتوقف على الرفع الواقعي بل يكفي رفع الظاهر)، فالامتنان قرينة محدِّدة للمقدار المرفوع (والمقدار المرفوع هو وجوب الاحتياط ، فالقرينة لا تثبت الرفع الواقعي بل توجد قرينة مقابلة تثبت أن الرفع ظاهري ، والقرينة هي أن الحديث جاء للامتنان على الأمة إما بالقرينة اللفظية وإما بالقرينة السياقية ، والامتنان يتحقق برفع وجوب الاحتياط وهو الرفع الظاهري ، وتحقق الامتنان يكفي فيه الرفع الظاهري ، والضرورات تُقَدَّرُ بقدرها ، ولا يتوقف تحقق الامتنان على الرفع الواقعي لأن الرفع الواقعي لا يؤثر على المكلف شيئا ، لنفرض أن الواقع موجود ولكنه في الظاهر يوجد ترخيص ، فالواقع الموجود لا يؤثر على المكلف ، هذه القرينة هي أن الامتنان يتم برفع وجوب الاحتياط أي يكفي أن يكون المرفوع هو الظاهر ولا يتوقف الامتنان على أن يكون المرفوع هو الواقع ، والرفع الذي ينسجم مع قرينة الامتنان هو ما يكون بلحاظ الحكم الظاهري وهو رفع وجوب الاحتياط) .

إذن :

الامتنان يتحقق برفع وجوب الاحتياط أي بالرفع الظاهري ، ولا يتوقف الامتنان على الرفع الواقعي ، فلا ضرورة لرفع الواقع .

اعتراض على الوجه الأول :

سلَّمنا بأن الامتنان لا يتوقف على رفع الواقع بل يكفي في تحقق الامتنان رفع الظاهر وهو رفع وجوب الاحتياط ، فنسأل :

هل رفع وجوب الاحتياط يكون دائما بملاك السالبة بانتفاء المحمول أو يمكن أن يكون بملاك السالبة بانتفاء الموضوع ؟

السالبة بانتفاء المحمول أي يوجد واقع ولكن حكمه في حالة الظاهر غير موجود ، والسالبة بانتفاء الموضوع أي لا يوجد واقع .

تقولون إن الامتنان لا يتوقف على رفع الواقع أيضا بل يكفي في الامتنان رفع الظاهر وهو رفع وجوب الاحتياط ، ولكن نريد أن نرى أن رفع وجوب الاحتياط هل هو بملاك أن الواقع موجود ولا شيء عليه في الظاهر أو أنه لا يوجد واقع ؟

وكلا الاحتمالين موجود ، والامتنان لا يقول إنه لا بد أن يكون بلحاظ السالبة بانتفاء المحمول ، فلعله بلحاظ السالبة بانتفاء الموضوع ، فلعله بلحاظ أن الواقع موجود ولكن لا تلحظ أهميته حتى يحفظ في حالة الشك ، يعني لا يجب الاحتياط ، ولعله لا يجب الاحتياط لأنه لا يوجد واقع حتى يجب عليك الاحتياط ، وقرينة الامتنان لا تعيِّن أن رفع وجوب الاحتياط يكون بأي لحاظ .

إذن :

الامتنان يقول يكفي رفع وجوب الاحتياط ، ولكن لا يقول إن رفع وجوب الاحتياط يكون بأي ملاك ولحاظ ، والامتنان لا يعيِّن الملاك ، فرفع وجوب الاحتياط قد يكون بملاك أنه لا يوجد واقع فلا وجوب للاحتياط من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، وقد يكون بملاك أن الواقع موجود ولكن لا أهمية له في حالة الشك من باب السالبة بانتفاء المحمول ، والامتنانية لا تقول إن رفع وجوب الاحتياط يكون بأي لحاظ ، فيكون الحديث مجملا من هذه الناحية ، والوجه الأول يقول بوجود قرينة على الرفع الظاهري ، فالرد عليه أنه لا توجد قرينة على الرفع الظاهري ، ولا توجد قرينة على الرفع الواقعي ، فالرفع يكون مردَّدا ومجملا بين الرفع الظاهري

والرفع الواقعي ، وهذا يكفي للرد على الوجه الأول .

التطبيق على الكتاب :

اعتراض على الوجه الأول :

يمكن الاعتراض على الوجه الأول بأن الامتنان وإن كان يحصل بنفي إيجاب الاحتياط (ونسلم بنفي إيجاب الاحتياط) ولا يتوقف (تحقق الامتنان) على نفي الواقع (بل يكفي فيه نفي وجوب الاحتياط) ، ولكن لما كان نفي إيجاب الاحتياط بنفسه (ملاكه) قد يكون بنفي الواقع رأسا (أي سالبة بانتفاء الموضوع ، فالشارع لم يوجب الاحتياط لأنه لا يوجد عنده واقع حتى يحتاط بإزائه ، وليس سالبة بانتفاء المحمول أي أن عنده واقع ولا يهتم به في مرحلة الظاهر) أمكن أن تكون التّوسعة الممتن بها مترتبة على نفي الواقع ولو بالواسطة (، فلعل الامتنان بعدم وجوب الاحتياط ، ومنشأ عدم وجوب الاحتياط هو عدم وجود الواقع ، ولا يقول الامتنان بأن منشأ عدم وجوب الاحتياط هو وجود الواقع ولكن رفع وجوب الاحتياط يكون بلحاظ رفع الظاهر ، فالامتنان قرينةٌ لا بشرط فيما يرتبط بملاك رفع وجوب الاحتياط ، ونفي الواقع لا يكون بلسان نفي الواقع بل بلسان نفي إيجاب الاحتياط) ، ولا يقتضي ظهور الحديث في الامتنان سوى كون مفاد الحديث منشأً للتوسعة والامتنان ولو بالواسطة (، ولكن منشأ هذا الامتنان برفع وجوب الاحتياط هل هو بلحاظ رفع الواقع أو بلحاظ رفع الظاهر فقرينة الامتنان ساكتة عن اللحاظ ، فظهور الحديث في الامتنان لا يعيِّن أن رفع وجوب الاحتياط يكون بأي ملاك بل يقول هذا المقدار يكفي ، ولكن لا يقول إن هذا المقدار يكفي بهذا الملاك أو بذاك الملاك ، فهذا ساكت عنه) .

إذن :

الوجه الأول للمحقق العراقي لبيان أن الرفع ظاهري في قبال الوجه الذي تقدَّم بأن الرفع واقعي ، وتبين بأن الوجه الأول غير تام .

التوضيح :

الوجه الثاني :

قال المستدل إنه إذا حملنا الرفع على الرفع الظاهري فهناك عناية ، ومفهومه أنه إذا كان الرفع رفعا واقعيا فلا توجد عناية ، والسيد الشهيد يقول إنه سيثبت أنه إذا كان الرفع واقعيا فإن

فيه عناية أيضا ، فيكون الحديث مجملا .

" رفع واقعا ما لا يعلمون " لازمه " وُضِعَ واقعا ما يعلمون " أي أن الأحكام الواقعية مقيَّدة بالعالم بها ، ويستحيل تقييد الأحكام بالعالمين بها ، فنحتاج إلى عناية لتوجيه هذا الحديث ، فيكون حمل الحديث على الرفع الواقعي متوقفا على عناية .

إذن :

حمل الحديث على الرفع الظاهري فيه عناية ، وحمل الحديث على الرفع الواقعي فيه عناية .

والعناية في الرفع الواقعي على مبانيهم لا يمكن بيانها ، ولكن على مباني السيد الشهيد يمكن بيان العناية دفاعا عنهم ويمكن التوجيه ، ما الذي رُفِعَ ؟

الذي رُفِعَ ليس هو الواقع بل رُفِعَ الحكم المجعول أي فعلية الحكم أي رفع وجوب الاحتياط ، "رفع ما لا يعلمون" لا يُعْلَمُ الجعل أو المجعول ؟

لا بد أن نقول لا يُعْلَمُ الجعل حتى نتخلص من الإشكال الثبوتي ، ولا بد أن يقولوا رُفِعَ المجعول في حالةِ لا يُعْلَمُ الجعل ، فاختلف المصبّ ، وهذا نفس الإشكال الذي ذكروه على العناية الأولى في الرفع الظاهري ، ولكي يصح هذا الكلام لا بد من أن تجعلوا مصب الرفع هو المجعول أي الوجوب الظاهري أي الاحتياط ومصب العلم هو الجعل حتى تتخلصوا من الإشكال الثبوتي الذي ذكرناه في القسم الأول من الحلقة الثالثة .

إذن :

الرفع الظاهري فيه عناية ، والرفع الواقعي فيه عناية ، اللهم إلا أن يقال أننا نجعل نفس هذه القرينة بأن المصبّ واحد نقول إن المراد من الحكم هو الرفع الظاهري ، وإذا استطعنا أن نثبِّت الرفع الظاهري فبها ونعمت ، ولكن لا يهمنا أن يثبت الرفع الظاهري ، فسواء كان الرفع ظاهريا أو مجملا فإن النتائج المطلوبة تثبت عندنا .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

أن الرفع إذا كان واقعيا فهذا يعني أخذ العلم بالتكليف في التكليف (أي في موضوع التكليف) ، فإن كان بمعنى أخذ العلم بالتكليف المجعول (أي فعلية الحكم) قيدا في المجعول (أي في موضوع المجعول) فهو مستحيل ثبوتا (لأنه يلزم الدور) كما تقدم (في الحلقة الثانية وفي الحلقة

الثالثة) ، وإن كان بمعنى أخذ العلم بالجعل قيدا في المجعول (أي في فعلية الحكم) فهو ممكن ثبوتا ، ولكنه خلاف ظاهر الدليل جدّا (لمن يقول بالرفع الواقعي لأن مصب الرفع هو المجعول، ومصب العلم هو الجعل) لأن لازم ذلك أن يكون المرفوع غير المعلوم لأن المرفوع هو المجعول (، والمجعول هو وجوب الاحتياط ، وهو رفع ظاهري ، ولا علاقة له بالواقع) ، والمعلوم هو الجعل(، فصار مصب المرفوع غير مصب المعلوم) مع ظهور الحديث في أن العلم والرفع يتبادلان على مصبّ واحد ، وهذا بنفسه كاف لجعل الحديث ظاهرا في الرفع الظاهري ، وبذلك يثبت المطلوب (، وإذا لم يمكننا تثبيت هذا فنثبت بالقرينة أن الرفع ظاهري ، ويكفينا إجمال الحديث بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري لإثبات النتائج المطلوبة ، ولا نحتاج إلى إثبات أن الرفع ظاهري) .

إذن :

تحصّل إلى هنا أنه لم يثبت أن الرفع واقعي ، فإما أن الرفع ظاهري وإما أن الرفع مجمل مردَّد بين الظاهري والواقعي ، وكلاهما صالح للاستدلال بهذا الحديث الشريف لإثبات البراءة الشرعية.

التوضيح :

المرحلة الثالثة :

المرحلة الثالثة مهمة لأن المطلوب هو البراءة في الشبهات الحكمية ، والبراءة في الشبهات الموضوعية موجود بأدلة أخرى كأصالة الطهارة وأصالة الإباحة ، المشكلة الموجودة هي في الشبهات الحكمية ، فإذا شك المكلف في حكمٍ وجوبًا أو حرمةً فهل تجري أصالة البراءة الشرعية أو أصالة الاشتغال والاحتياط الشرعي ؟

فإذا لم نستطع أن نثبت أن الحديث شامل للشبهات الحكمية والموضوعية فلا يفيدنا في مقامنا ، فلا بد من أن نقوم بعمل آخر لإثبات أن البراءة الشرعية هنا شاملة لكلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية .

معنى الشبهة الحكمية :

الشبهة الحكمية هي الشك في الحكم مع معلومية الموضوع ، أي الشك في الوجوب وعدم الوجوب ، أو الشك في الحرمة وعدم الحرمة ، مع وجود العلم بالموضوع ، فنعلم أن هذا أرنب ،

ولكن نشك أنه يحرم أكل لحمه أو لا يحرم ، فيوجد علم بالموضوع وشك في حكمه .

معنى الشبهة الموضوعية :

الشبهة الموضوعية هي الشك في الموضوع مع معلومية الحكم ، نعلم بحلية الخل وحرمة الخمر ، ولكن نشك أن هذا السائل الموجود أمامنا خل أو خمر .

فيأتي السؤال :

هل حديث الرفع والتأمين الموجود فيه شامل للشبهتين الحكمية والموضوعية معا أو مختصة بإحداهما دون الأخرى ؟

تحقيق السيد الشهيد :

لكي نثبت شمولية الحديث للشبهتين معا لا بد من أن نثبت أمرين :

الأمر الأول :

وجود جامع يشمل الحكم والموضوع معا ، وهذا الجامع هو المرفوع ، ونثبت الإمكان فقط أي يوجد في عالم الثبوت جامع بين الحكم والموضوع أو لا يوجد .

والثمرة هي أنه إذا ثبت الإمكان فنذهب إلى القرائن في مقام الإثبات والدلالة لنرى أنه توجد قرينة على الشمول في الحديث أو لا توجد قرينة ، وأما إذا ثبت الامتناع في الأمر الأول فمع وجود القرينة على الشمول فلا بد من أن نتصرف في القرينة ، ففي المرحلة الأولى نبحث الإمكان في عالم الثبوت ، وفي المرحلة الثانية نبحث الوقوع في عالم الإثبات والدلالة .

التطبيق على الكتاب :

المرحلة الثالثة :

في شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية ، إذ قد يتراءى أنه لا يتأتى ذلك (الشمول) لأن المشكوك في الشبهة الحكمية هو التكليف ، والمشكوك في الشبهة الموضوعية الموضوع ، فليس المشكوك فيهما من سنخ واحد ليشملهما دليل واحد (لأنه يلزم منه استعمال اللفظ في معنيين) .

تحقيق السيد الشهيد :

الشمول يتوقف على (إثبات) أمرين :

الأمر الأول :

تصوير جامع مناسب بين المشكوكَيْنِ في الشبهتين (في مقام الثبوت) ليكون مصبا للرفع (، وإذا أمكن تصوير الجامع نبحث عن القرينة في مقام الإثبات والدلالة لنرى أنها تقوم بالشمول للشبهتين أو تقول بالاختصاص لإحدى الشبهتين دون الأخرى).

الأمر الثاني :

عدم وجود قرينة في الحديث على الاختصاص (بإحدى الشبهيتن دون الأخرى في مقام الإثبات والدلالة).

نأتي إلى الأمرين :

الأمر الأول : تصوير جامع مناسب بين المشكوكين في الشبهتين ليكون مصبا للرفع :

قدم المحققون تصويرين للجامع :

التوضيح :

التصوير الأول لصاحب الكفاية :

الرواية قالت : " رُفِعَ ما لا يعلمون " ، المرفوع هو " ما " الذي هو أمر مُبْهَم ، " ما " من الأسماء الموصولة ، وهي تفيد معنى " الشيء " ، فيكون المعنى "رُفِعَ الشَّيْءُ الذي لا يعلمون" ، والشيء شامل للتكليف وللموضوع ، وشامل للحكم الكلي والحكم الجزئي ، فالتكليف حكم كلي ، والموضوع أمر جزئي لأنه يحقق المجعول وهو فعلية الحكم ، فالأمر المبهم ينطبق على التكليف وعلى الموضوع .

اعتراض صاحب الكفاية على التصوير الأول :

التصوير الأول غير تام لأن الشيء الذي بمعنى الحكم يختلف عن الشيء الذي بمعنى الموضوع ، الرفع بالنسبة إلى الشيء بمعنى التكليف إسناد للشيء إلى ما هو له ، فالحكم بيد الشارع يضعه أو يرفعه ، وأما إسناد الرفع إلى الموضوع من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له لأن الموضوع لا يرتفع برفع الشارع بل يبقى على حاله ، وإذا اختلف الإسناد فهذا استعمال للفظ في معنيين وهو إما محال عقلا وإما غير عرفي لأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى خلاف الظهور العرفي .

التطبيق على الكتاب :

التصوير الأول لصاحب الكفاية :

(ذكره صاحب الكفاية ، وهو أن) الجامع هو الشيء باعتبار أن الشيء عنوانا ينطبق على التكليف المشكوك في الشبهة الحكمية وعلى الموضوع المشكوك في الشبهة الموضوعية .

اعتراض صاحب الكفاية على التصوير الأول :

إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي (لأنه إسناد إلى ما هو له) ، وإسناد الرفع إلى الموضوع مجازي (لأنه إسناد إلى غير ما هو له) ، ولا يمكن الجمع بين الإسنادين الحقيقي والمجازي (في استعمال واحد) .

التوضيح :

جواب المحقق الأصفهاني على الاعتراض :

المولى رفع الشيء ، وهذا الشيء في مقام الانطباق تارة ينطبق على حقيقي وتارة أخرى ينطبق على مجازي ، ولا محذور في ذلك لأن الحقيقية والمجازية ليست من الأوصاف التكوينية بل من الأوصاف الاعتبارية ، مثلا البياض والسواد من الأوصاف الحقيقية التي لا يختلف حكمها باختلاف الاعتبار ، فالجسم أبيض سواء اعتبرته أسود أم لم تعتبره أسود ، وأما الحقيقة والمجاز فهما من الأمور الاعتبارية ، فهذا الشيء باعتبارٍ إسناده حقيقي ، وباعتبارٍ آخر إسناده مجازي ، فلا يوجد إلا إسناد واحد فقط ، وهو إسناد الرفع إلى الشيء ، ولكن الشيء في مقام الانطباق ينحل إلى حكم وإلى موضوع ، فالحكم يكون من مصاديقه الحقيقية ، والموضوع يكون من مصاديقه المجازية .

رد السيد الشهيد على الجواب :

لو كان صاحب الكفاية يقول إن الإسناد واحد ويتعدَّد بلحاظ المسنَد إليه في مقام الانحلال لأمكن الاعتراض ، ولكن صاحب الكفاية يقول إن الإسناد متعدِّد ، ومن الواضح أن مرحلة الإسناد والاستعمال أسبق من مرحلة التصديق والانحلال ، وهو يقول إن إسناد الرفع إلى الشيء بمعنى الحكم إسناد حقيقي ، وإسناد الرفع إلى الشيء بمعنى الموضوع إسناد مجازي ، فيوجد إسنادان ، وهو استعمال للفظ في أكثر من معنى ، وهو إما محال عقلا وإما غير عرفي لأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى خلاف الظهور العرفي .

التطبيق على الكتاب :

جواب المحقق الأصفهاني على الاعتراض :

من الممكن أن يجتمع وصفا الحقيقية والمجازية في إسناد واحد باعتبارين (في مقام الانحلال والانطباق) ، فبما هو إسناد للرفع إلى هذه الحصة (والمصداق) من الجامع إسناد حقيقي ، وبما هو إسناد له إلى الحصة الأخرى (والمصداق الآخر) إسناد مجازي .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على الجواب :

هذه المحاولة ليست صحيحة لأن مرحلة الاستعمال والإسناد قبل مرحلة التطبيق والانحلال ، وصاحب الكفاية يقول إنه في مرحلة الاستعمال والإسناد يوجد إسنادان : إسناد حقيقي وإسناد آخر مجازي ، فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

إذن :

كان الكلام في أنه هل يمكن أن نصوِّر جامعا يشمل الشبهة التكليفية والشبهة الموضوعية معا ، ذكر صاحب الكفاية تصويرا وهو أن المراد من " ما " الموصولة هو الشيء ، ثم أشكل صاحب الكفاية بإشكال وهو أن إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي ، وإسناد الرفع إلى الموضوع مجازي ، ولا يمكن الجمع بين الإسنادين الحقيقي والمجازي في استعمال واحد ، وأجاب المحقق الأصفهاني عن الإشكال أنه من الممكن أن يجتمع وصفا الحقيقية والمجازية في إسناد واحد باعتبارين ، فبما هو إسناد للرفع إلى هذه الحصة من الجامع إسناد حقيقي ، وبما هو إسناد له إلى الحصة الأخرى إسناد مجازي ، ورد السيد الشهيد بأن جواب المحقق الأصفهاني على الإشكال غير تام لأن المحقق الأصفهاني فرض أن الإسناد واحد وهو إسناد الرفع إلى الشيء ، والشيء له حصص متعدِّدة ، حصة منه تكليف ، وحصة أخرى منه موضوع ، ولكن صاحب الكفاية يقول بأن الإسناد متعدِّد ، فإسناد الرفع إلى الشيء بمعنى التكليف هو غير إسناد الرفع إلى الشيء بمعنى الموضوع ، وإذا تعدَّد الإسناد فيلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، وهو إما محال عقلا وإما هو غير عرفي لأن استعمال اللفظ في أكثر من معنى خلاف الظهور العرفي .

رأي السيد الشهيد :

الجواب الصحيح هو أن الإسناد هنا كلاهما عنائي ، فرضتم أن نسبة الشيء إلى التكليف نسبة حقيقية ، وأن نسبة الشيء إلى الموضوع نسبة مجازية ، والإشكال نشأ من هذا التفريق في نسبة الشيء إلى التكليف وإلى الموضوع ، والجواب أن نسبة الرفع إلى الشيء تكليفا وموضوعا كلتاهما نسبة مجازية بدليل أنه ثبت فيما سبق أن الرفع رفع ظاهري أو على الأقل أنه ليس رفعا واقعيا ، فإذا ثبت أن الرفع ظاهري فالمرفوع هو الواقع فالرفع عنائي ، فسواء كان " ما لا يعلمون " تكليفا فهو عنائي ، أو كان موضوعا فهو عنائي ، فلا يصح أن نقول إن نسبة الرفع إلى الشيء في التكليف نسبة حقيقية إن الرفع إلى الشيء بمعنى الموضوع نسبة مجازية ، بل هو فيهما معا عنائي ، فالنسبة نسبة واحدة ، وهذه النسبة الواحدة في التكليف مصداقها شيء ، وفي الموضوع مصداقها شيء آخر ، فلا يوجد إسنادان أحدهما حقيقي والآخر مجازي ، بل هو إسناد مجازي مطلقا ، ونوافق صاحب الكفاية أن المراد من " ما " الموصولة هو الشيء ، والمراد من الشيء أعم من أن يكون تكليفا أو موضوعا ، أي أن المصاديق مختلفة ، والعناية واحدة في رفع التكليف أو في رفع الموضوع .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على الجواب :

محاولة المحقق الأصفهاني ليست صحيحة إذ ليس المحذور في مجرد اجتماع هذين الوصفين في إسناد واحد ، بل يُدَّعَى (أي أن صاحب الكفاية يمكنه أن يرد على المحقق الأصفهاني) أن نسبة الشيء إلى ما هو له مغايرة ذاتا لنسبة الشيء إلى غير ما هو له ، فإن كان الإسناد في الكلام مستعمَلا لإفادة إحدى النسبتين اختص بما يناسبها (، وهذا هو البحث في المقام الثاني، وهو أنه مستعمَل إما في الشبهة الحكمية وإما في الشبهة الموضوعية) ، وإن كان مستعمَلا لإفادتهما معا فهو استعمال لهيئة الإسناد في معنيين ، ولا جامع حقيقي بين النسب (والمعاني الحرفية) لتكون الهيئة مستعمَلة في ذلك الجامع .

رأي السيد الشهيد :

الصحيح أن يقال إن إسناد الرفع (إلى الشيء) إسناد مجازي حتى إلى التكليف (فضلا عن الموضوع) لأن رفعه رفع ظاهري عنائي وليس رفعا واقعيا (، وقلنا إن ظاهر الرفع كونه رفعا واقعيا

لأن الحمل على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية ، وأثبتنا هنا أن الرفع ظاهري فيحتاج إلى عناية سواء كان " ما لا يعلمون " تكليفا أم موضوعا ، فالرفع مجازي مطلقا سواء كان رفع التكليف أم رفع الموضوع) .

إذن :

هذا هو التصوير الأول الذي ارتضاه السيد الشهيد ، وهو أن يكون المراد من " ما " الموصولة هو الشيء ، والشيء يشمل التكليف والموضوع على حدّ سواء ، فالتكليف مصداق للشيء ، والموضوع مصداق آخر للشيء ، ونسبة الرفع إلى الشيء نسبة مجازية مطلقا أي تكليفا وموضوعا .

التوضيح :

التصوير الثاني للمحقق العراقي :

الجامع هو التكليف ، " رفع ما لا يعلمون " ، المراد من " ما " هو التكليف ، والتكليف على نحوين : إما تكليف كلّيّ وإما تكليف جزئي ، والتكليف بمعنى الجعل ، فبناء على مبنى المحقق النائيني فإن الجعل لا يكون إلا كلّيّا والمجعول يكون جزئيا ، والجعل لا يتوقف إلا على إرادة المشرّع ، فالمشرّع بمجرد ما يقول : " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " فقد تحقق الجعل الكلي ، فكلما تحقق الموضوع وُجِدَ ذاك الحكم ، وهذا هو التكليف الكلي ، وهو بمعنى الجعل ، ويوجد تكليف جزئي وهو بمعنى المجعول أي فعلية الحكم ، فإذا وُجِدَ شخص في الخارج وتتوفر فيه الشروط من الاستطاعة وتخلية السرب وصحة البدن فيكون الحج واجبا في ذمته ، ووجوب الحج الموجود في ذمة المكلف يختلف عن وجوب الحج المذكور في الآية الكريمة ، ففي الآية الكريمة الجعل كلي ، والجعل في ذمة المكلف جعل جزئي بمعنى فعلية الحكم ، وإذا تحققت فعلية الحكم فإن الحكم الكلي لا يتحقق على جميع المكلفين بل يتحقق في المكلف الذي تحققت فيه الشروط ، وهذا كله على مباني المحقق النائيني حيث قال بأن الجعل والمجعول أمران حقيقيان ، والسيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة قال بعدم قبول أن الجعل والمجعول أمران بل المجعول هو الجعل وليس شيئا آخر .

إذن :

التصوير الثاني صحيح وتام ولا إشكال فيه بناء على وجود الجعل والمجعول ، ولكن السيد

الشهيد في أبحاث أخرى يقول بأنه لا داعي للتصوير الثاني بعد تمامية التصوير الأول ، والترجيح يكون للتصوير الأول على التصوير الثاني لأن حمل "ما" الموصولة على المعنى اللغوي وهو "الشيء" أولى من حملها على التكليف لأنه لا توجد قرينة على أن المراد من "ما" الموصولة هو التكليف .

التطبيق على الكتاب :

التصوير الثاني :

الجامع هو التكليف ، والتكليف يشمل الجعل بوصفه تكليفا للموضوع الكلي المقدر الوجود (، والموضوع يحتاج إلى تقدير في لوح التشريع حتى يترتب عليه الحكم) ، والتكليف يشمل أيضا المجعول (أي فعلية الحكم كوجوب الحج على زيد ووجوب الحج على عمرو) بوصفه تكليفا للفرد المحقق الوجود (خارجا) .

وفي الشبهة الحكمية يشك في التكليف بمعنى الجعل ، وفي الشبهة الموضوعية يشك في التكليف بمعنى المجعول (وفعلية الحكم مع علمه بالجعل ، فهو يعلم الحكم الشرعي بأن الخمر حرام ، ولكن لا يعلم أن هذا السائل أمامه خمر أو ليس بخمر ، ونحن نعلم أن الشارع شرَّع وجوب الحج ، ولكن لا أعلم أن الحج واجب علي أو ليس واجبا علي ، فهناك شبهة تحريمية ، وهنا شبهة موضوعية ، ونحن في مقامنا نشك في التكليف الكلي والتكليف الجزئي ، والتكليف الكلي هو الشبهة الحكمية ، والتكليف الجزئي هو الشبهة الموضوعية وهو أنه يجب على زيد أو لا يجب عليه) ، والتصوير الثاني معقول أيضا بعد الإيمان بثبوت جعل ومجعول كما عرفت سابقا (في الحلقات الثلاثة) .

التوضيح :

الأمر الثاني : عدم وجود قرينة في الحديث على الاختصاص :

لكي نثبت الشمول للشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية نحتاج للبحث في مرحلتين : مرحلة الثبوت ، ومرحلة الإثبات ، ففي مرحلة الثوت نسأل هل يمكن أن تكون " ما " الموصولة شاملة للشبهتين أو لا يمكن ، وثبت أنه يمكن ، ولكن الإمكان غير كافٍ ، لا بد أن نرى أنه توجد قرينة على الاختصاص أو لا توجد ، فإن وجدت قرينة على الاختصاص عملنا بها ، وإن لم توجد قرينة على الاختصاص أجرينا الإطلاق ومقدمات الحكمة لإثبات أن "ما" الموصولة

تشمل الشبهتين الحكمية والموضوعية معا .

وفي المقام توجد دعويان متقابلتان :

الدعوى الأولى :

توجد قرينة على أن الرفع مختص بالشبهات الموضوعية .

الدعوى الثانية للمحقق العراقي :

توجد قرينة على أن الرفع مختص بالشبهات الحكمية .

نأتي إلى الدعويين :

الدعوى الأولى : الاختصاص بالشبهة الموضوعية :

السيد الشهيد لا يتكلم عن قرينة الاختصاص في الشبهة الموضوعية ولا عن قرينة الاختصاص في الشبهة الحكمية لأن البحث تقدم في الحلقة الثانية فلا يعيد هنا ، ولكن توجد بعض النكات المرتبطة بالقرينة التي تدل على الاختصاص بالشبهة الموضوعية .

والقرينة التي تدل على الشبهة الموضوعية فهي قرينة وحدة السياق ، قد يقال إن جملة من الأمور التي ذكرت في حديث الرفع هي أمور موضوعية مثل " ما اضطروا إليه " أي ذلك الفعل الذي اضطروا إليه ، وهكذا " ما لا يطيقون " و " ما أكرهوا عليه " ، فالبحث في الفعل الخارجي أن له حكما أو ليس له حكم ، والشارع قال رُفِعَ حكمه ، فالحديث مرتبط بالشبهة الموضوعية الخارجية ، وهي الأفعال الخارجية بقرينة المرفوع في الأمور الأخرى ، فالقرينة هي وحدة السياق ، فكل الأمور جاءت في سياق واحد ، فيكون المراد من " ما " في " ما لا يعلمون " هو الشبهة الموضوعية .

ويوجد عدم وضوح في كلمات الأعلام عن وحدة السياق وأنه متى نتمسك بوحدة السياق ومتى لا مجال للتمسك بوحدة السياق ، توجد ثلاث مراحل لا بد أن نشخِّص أن وحدة السياق في أي مورد تكون حجة ولا يمكن مخالفتها ، وفي أي مورد قرينة وحدة السياق ليست بحجة ويمكن مخالفتها لأنها خلاف الظهور ، وهذه المراحل هي :

المرحلة الأولى : مرحلة الإرادة الاستعمالية .

المرحلة الثانية : مرحلة الإرادة الجدية .

المرحلة الثالثة : مرحلة الانطباق والانحلال الخارجي على المصاديق الخارجية .

تارة هذه المراحل الثلاث تكون متطابقة ، فالمولى في مرحلة الاستعمال وفي مرحلة الإرادة الجدية وفي مرحلة الانطباق على المصاديق الخارجية يريد شيئا واحدا ، ومن هنا لا يمكن المخالفة لأنه خلاف ظهور وحدة السياق جزما بلا إشكال ، ولم يقع خلاف في هذا المطلب بين العلماء .

وإنما الكلام فيما لو فرضنا أن المولى ذكر كلاما ، وهنا موارد :

المورد الأول : الاختلاف في المراد الاستعمالي :

ينشأ الاختلاف بين الجمل من أول الأمر ولا يوجد تطابق في مرحلة المدلول الاستعمالي ، وبطريق أولى لا يوجد تطابق في مرحلة الإرادة الجدية ولا في مرحلة المصاديق الخارجية .

مثال :

" أكرم الإمام ، وأطع الإمام " ، ويكون المراد الاستعمالي من الإمام في الجملة الأولى إمام الجماعة ، وفي الجملة الثانية إمام المسلمين ، وهنا المراد الاستعمالي مختلف ولا يوجد تطابق بينهما ، وهذا خلاف وحدة السياق ولا يمكن ارتكابه ، فوحدة السياق تدل على أن المعنى واحد في الجملتين .

المورد الثاني : الاختلاف في المراد الجدي :

يكون الاختلاف في مرحلة الإرادة الجدية .

مثال :

" أكرم كل عالم ، وقلِّد كل عالم " ، ومراده من العالم في الجملتين في مرحلة المدلول الاستعمالي معنى واحد ، ولكن إرادته الجدية في الجملة الأولى العالم مطلقا أي العادل والفاسق معا ، والمراد الجدي في الجملة الثانية خصوص العادل أي العالم العادل ، فلا يوجد اختلاف هنا في المراد الاستعمالي ، وإنما الاختلاف في المراد الجدي ، فيأتي السؤال التالي :

هل هذا خلاف ظهور وحدة السياق أو لا ؟

بعبارة أخرى :

هل يمكن أن نتمسك بقرينة وحدة السياق لنقول أن المعنى فيهما واحد أو لا ؟

وهذا هو منشأ الخلاف بين الفقهاء ، فبعض يقول بأنه يمكن التمسك بقرينة وحدة السياق هنا لإثبات معنى واحد ، وبعض يقول بأنه لا يمكن التمسك بقرينة وحدة السياق هنا ،

والتمسك بوحدة السياق لإثبات أن المراد الاستعمالي واحد يكون في المورد الأول فقط حينما يوجد اختلاف في المراد الاستعمالي .

المورد الثالث : الاختلاف في المصداق الخارجي :

يوجد تطابق في المراد الاستعمالي وفي المراد الجدي ، ولكن يوجد اختلاف في المصداق الخارجي .

مثال :

"لا تغصب ما تأكله ، ولا تغصب ما تطالعه ، ولا تغصب ما تنام عليه" ، فما معنى "ما" في هذه الجمل الثلاثة ؟

" ما " مصداقها في الجملة الأولى هو الطعام ، وفي الجملة الثانية هو الكتاب ، وفي الجملة الثالثة هو الفراش .

وهذا ليس خلاف وحدة السياق لأن السياق واحد في الجميع ، والمراد من " ما " هو الشيء ، والطعام والكتاب والفراش مصاديق لـ " الشيء " ، ووحدة السياق لا تقول إن المصاديق لا بد أن تكون واحدة ، وحدة السياق تعني وحدة المراد الاستعمالي ولا تعني وحدة المصاديق .

وبناء على ما اختاره السيد الشهيد من الجامع الأول أن " ما " بمعنى " الشيء " ، و" ما " مستعملة في كل هذه الموارد بمعنى واحد ، فالمراد الاستعمالي واحد ، والمراد الجدي واحد ، ولكن الاختلاف في المصاديق ، واختلاف المصاديق الخارجية لا يَثْلِمُ وحدة السياق لأن وحدة السياق لا تعني وحدة المصاديق .

وهناك مقدار تم بيانه في الحلقة الثانية ، ولكن لا بهذا الوضوح ، فلا بد من معرفة أننا حينما نريد أن نتمسك بظهور وحدة السياق فالكلام يكون في المراد الاستعمالي أو في المراد الجدي أيضا ، ولم يقل أحد من العلماء إنه لا بد أن تكون المصاديق الخارجية على نحو واحد ، والرواية التي نحن بصددها مرتبطة بالنحو الثالث وهو الاختلاف في المصاديق الخارجية ، "الشيء" بعض مصاديقه التكليف ، وبعض مصاديقه الموضوع ، فيكون من قبيل الأمر الثالث، فبعض مصاديقه المأكول ، وبعض مصاديقه الكتاب ، وبعض مصاديقه الفراش ، والمراد الاستعمالي واحد ، والمراد الجدي واحد ، لو أردنا أن نقول بالشمول فهذا ليس مخالفا لقرينة وحدة السياق .

إذن :

ثبت أنه لا توجد قرينة على الاختصاص بالشبهة الموضوعية .

التوضيح :

الدعوى الثانية : الاختصاص بالشبهة الحكمية :

ثبت في الحلقة الثانية أنه لا توجد قرينة تدل على الاختصاص بالشبهة الحكمية .

النتيجة :

الإمكان موجود ولا توجد قرينة على الاختصاص بإحدى الشبهتين دون الأخرى ، فنجري الإطلاق وقرينة الحكمة لإثبات أن الرواية شاملة للشبهتين الموضوعية والحكمية معا .

التطبيق على الكتاب :

الدعوى الثانية : الاختصاص بالشبهة الحكمية :

النكات المرتبطة بالقرينة التي تدل على الشبهة الحكمية تقدم جوابها مفصَّلا في الحلقة الثانية .

التطبيق على الكتاب :

الأمر الثاني : عدم وجود قرينة في الحديث على الاختصاص بالشبهة الموضوعية :

قد يقال بوجود قرينة على الاختصاص بالشبهة الموضوعية من ناحية وحدة السياق ، كما قد يدعى العكس (، وهو مدَّعى المحقق العراقي بأنه توجد قرينة على الاختصاص بالشبهة الحكمية)، وقد تقدم الكلام عن ذلك في الحلقة السابقة ، واتضح أنه لا قرينة على الاختصاص (لا بالشبهة الموضوعية ولا بالشبهة الحكمية ، وقد أثبتنا الإمكان في المرحلة الأولى، وفي المرحلة الثانية أثبتنا أنه لا توجد قرينة على الاختصاص) ، فالإطلاق تام (بقرينة الحكمة ، فيكون الحديث شاملا للشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية معا) .

(ملاحظة هامة :

يأتي الكلام في سند هذه الرواية ، والكلام في سند هذه الرواية كلام طويل بين الأعلام ، ولكن المشكلة في الرواية التي فيها : "ما لا يعلمون" ، والروايات الصحيحة فيها "ما لا يطيقون" و "ما أكرهوا عليه" و "ما اضطروا إليه" و . . . ، والرواية التي فيها "ما لا يعلمون"

ضعيفة السند مع أن الاستدلال قائم على " ما لا يعلمون " ، وتصحيح هذه الرواية موكول إلى دراسات أخرى) .

روايات دالة على البراءة :

وهناك روايات أخرى استدل بها للبراءة (- منها رواية الحجب -) تقدم الكلام عن جملة منها في الحلقة السابقة وعن قصور دلالتها (أولا) أو (ثانيا) عدم شمولها للشبهات الحكمية (في مقابل القائلين بالاحتياط) ، فلاحظ (الحلقة الثانية).

إذن :

إلى هنا ثبت أن الأدلة من الكتاب تثبت البراءة الشرعية ، والأدلة من السنة تثبت أيضا البراءة الشرعية ، فيأتي السؤال :

هل يمكن البراءة الشرعية بالأصول العملية أو لا يمكن ؟

وهذا البحث أشرنا إليه في أول القسم الأول من الحلقة الثالثة ، قلنا إن الأصول العملية هل تجري فقط بلحاظ الأحكام الواقعية أو تجري بلحاظ الأعم من الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية ، والآن نريد أن نثبت البراءة الشرعية - التي هي حكم ظاهري - بالاستصحاب الذي هو حكم ظاهري آخر ، فنثبت حكما ظاهريا بتوسط حكم ظاهري آخر ، والاستصحاب في المقام فيه ثلاثة تقريبات :

التقريب الأول :

هذا الخمر حرام أو نشك بأن الخمر حُرِّمَ أو لم يُحَرَّمْ على نحو الشبهة الحكمية ، وفي بداية الشريعة عندنا يقين بأن حرمة الخمر غير مشرَّعة ، فعندنا يقين سابق بعدم التشريع والآن نشك فنستصحب عدم التشريع .

التقريب الثاني :

استصحاب عدم التكليف وعدم الحكم قبل البلوغ لأنه رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ، ونشك بأن هذا حرام عليه أو ليس بحرام ، وقبل البلوغ لم يكن حراما عليه ، ونشك في الحرمة بعد البلوغ فنستصحب عدم الحرمة إلا أن يقال بأنه اختلف الموضوع ، فقبل البلوغ يوجد موضوع ، وبعد البلوغ يوجد موضوع آخر ، وهذا يأتي في بحث الاستصحاب .

التقريب الثالث :

هذا يأتي في الموارد التي فيها شروط للوجوب ، مثل وجوب الحج فيه شرط الاستطاعة ،

فقبل أن يبذل لي زيد مالا كنت أعلم بعدم الاستطاعة وعدم الوجوب ، وبعد البذل – مع عدم وجود الدليل الخاص الذي يدل على أن البذل يحقق الاستطاعة – أشك بأن البذل – لا الاستطاعة الذاتية – يحقق شرط الموضوع حتى يجب الحج علي فأستصحب عدم الموضوع فينتفي الوجوب .

التعويض عن البراءة بالاستصحاب :

كما يمكن التعويض عن البراءة بالاستصحاب (لإثبات التأمين الشرعي ، فبدل البراءة نأتي إلى الاستصحاب ، فلا نحتاج إلى إجراء البراءة) ، وذلك بإجراء استصحاب عدم جعل التكليف أو استصحاب عدم فعلية التكليف المجعول ، وتوجد ثلاثة تقريبات :

التقريب الأول :

زمان الحالة السابقة بلحاظ الاستصحاب الأول بداية الشريعة .

التقريب الثاني :

زمان الحالة السابقة بلحاظ الاستصحاب الثاني زمان ما قبل البلوغ .

التقريب الثالث :

زمان الحالة السابقة بلحاظ الاستصحاب الثالث زمان ما بعد البلوغ ، كما إذا كان المشكوك تكليفا مشروطا وتحقق الشرط بعد البلوغ فبالإمكان استصحاب عدمه – أي عدم التكليف – الثابت قبل تحقق ذلك الشرط (كما في الحج والاستطاعة والبذل) .

إذن :

إلى هنا اتضح أنه يوجد دليل من الكتاب والسنة والأصول العملية للتأمين شرعا ، وبهذا نرفع اليد عن القاعدة الأولية في حالة الشك ، والقاعدة الأولية هي حق الاشتغال والاحتياط المعلَّق على عدم ورود إذن وترخيص من قِبَلِ صاحب الحق ، وقد ورد الإذن والترخيص من صاحب الحق كتابا وسنة وأصلا عمليا ، وتبقى عندنا الاعتراضات التي تذكر في المقام ، فإذا دفعنا الاعتراضات فإن المقتضي موجود والمانع مفقود ، فتكون البراءة الشرعية ثابتة .

إلى هنا أثبتنا في القاعدة الأولية أصالة الاشتغال ، وفي القاعدة الثانوية أثبتنا المقتضي لرفع اليد عن أصالة الاشتغال ، وبقي المانع أمام هذا المقتضي ، فإذا استطعنا أن ندفع أدلة القائلين بوجوب الاحتياط في بعض الموارد فيكون الطريق سالكا ، فالمقتضي تام والمانع مفقود .

متن الكتاب :

الاعتراضات العامة

ويعترض على أدلة البراءة المتقدمة باعتراضين أساسيين :

أحدهما : أنها معارضة بأدلة تدل على وجوب الاحتياط بل هذه الأدلة حاكمة عليها لأنها بيان للوجوب وتلك تتكفل جعل البراءة في حالة عدم البيان .

والاعتراض الآخر : أن أدلة البراءة تختص بموارد الشك البدوي ، والشبهات الحكمية ليست مشكوكات بدوية بل هي مقرونة بالعلم الاجمالي بثبوت تكاليف غير معينة في مجموع تلك الشبهات .

أما الاعتراض الأول فنلاحظ عليه عدة نقاط :

الأولى : أن ما استدل به على وجوب الاحتياط ليس تاما كما يظهر باستعراض الروايات التي ادعيت دلالتها على ذلك ، وقد تقدم في الحلقة السابقة استعراض عدد مهم منها مع مناقشة دلالتها ، نعم جملة منها تدل على الترغيب في الاحتياط والحث عليه ولا كلام في ذلك .

الثانية : أن أدلة وجوب الاحتياط المدعاة ليست حاكمة على أدلة البراءة المتقدمة لما اتضح سابقا من أن جملة منها تثبت البراءة المنوطة بعدم وصول الواقع ، فلا يكون وصول وجوب الاحتياط رافعا لموضوعها بل يحصل التعارض حينئذ بين الطائفتين من الأدلة .

الثالثة :إذا حصل التعارض بين الطائفتين فقد يقال بتقديم أدلة وجوب الاحتياط لأن ما يعارضها من أدلة البراءة القرآنية الآية الأولى على أساس الإطلاق في اسم الموصول فيها للتكليف ، وهذا الإطلاق يقيد بأدلة وجوب الاحتياط ، وما يعارضها من أدلة البراءة في الروايات حديث الرفع ، وهي أخص منه أيضا لورودها في الشبهات الحكمية وشموله للشبهات الحكمية والموضوعية ، فيقيد بها .

ولكن التحقيق أن النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط والآية الكريمة هي العموم من وجه لشمول تلك الأدلة موارد عدم الفحص واختصاص الآية بموارد الفحص كما تقدم عند الكلام عن دلالتها ، فهي كما تعتبر أعم بلحاظ شمولها للفعل والمال كذلك تعتبر أخص بلحاظ ما ذكرناه ، ومع التعارض بالعموم من وجه يقدم الدليل القرآني لكونه قطعيا ، كما

أن النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط وحديث الرفع العموم من وجه أيضا لعدم شموله موارد العلم الاجمالي وشمول تلك الأدلة لها ، ويقدم حديث الرفع في مادة الاجتماع والتعارض لكونه موافقا لإطلاق الكتاب ومخالفه معارض له .

ولو تنزلنا عما ذكرناه مما يوجب ترجيح دليل البراءة وافترضنا التعارض والتساقط أمكن الرجوع إلى البراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان وأمكن الرجوع إلى دليل الاستصحاب كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة .

وأما الاعتراض الثاني بوجود العلم الإجمالي فقد أجيب عليه بجوابين :

الجواب الأول : أن العلم الاجمالي المذكور منحل بالعلم الإجمالي بوجود التكاليف في دائرة أخبار الثقات وفقا لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير لتوفر كلا شرطي القاعدة فيها ، فإن أطراف العلم الصغير بعض أطراف الكبير ، ولا يزيد عدد المعلوم بالعلم الكبير على عدد المعلوم بالعلم الصغير ، ومع الانحلال تكون الشبهة خارج نطاق العلم الصغير بدوية ، فتجري البراءة في كل شبهة لم يقم على ثبوت التكليف فيها أمارة معتبرة من أخبار الثقات ونحوها ، وهذا هو المطلوب .

وهذا الجواب ليس تاما إذ كما يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الامارات المعتبرة من اخبار الثقات ونحوها ، كذلك يوجد علم اجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الامارات غير المعتبرة إذ لا يحتمل عادة وبحساب الاحتمالات كذبها جميعا ، فهناك إذن علمان اجماليان صغيران ، والنطاقان وان كانا متداخلين جزئيا لان الامارات المعتبرة وغير المعتبرة قد تجتمع ، ولكن مع هذا يتعذر الانحلال لان المعلومين بالعلمين الاجماليين الصغيرين إن لم يكن من المحتمل تطابقهما المطلق فهذا يعني ان عدد المعلوم من التكاليف في مجموع الشبهات أكبر من عدد المعلوم بالعلم الاجمالي الصغير المفترض في دائرة اخبار الثقات ، وبذلك يختل الشرط الثاني من الشرطين المتقدمين لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالصغير ، وان كان من المحتمل تطابقهما المطلق فشرطا القاعدة متوفران بالنسبة إلى كل من العلمين الاجماليين الصغيرين في نفسه ، فافتراض ان أحدهما يوجب الانحلال دون الآخر بلا موجب .

الجواب الثاني : ان العلم الاجمالي الذي تضم أطرافه كل الشبهات يسقط عن المنجزية

باختلال الركن الثالث من الأركان الأربعة التي يتوقف عليها تنجيزه ، وقد تقدم شرحها في الحلقة السابقة ؛ وذلك لان جملة من أطرافه قد تنجزت فيها التكاليف بالامارات والحجج الشرعية المعتبرة من ظهور آية وخبر ثقة واستصحاب مثبت للتكليف ، وفي كل حالة من هذا القبيل تجري البراءة في بقية الأطراف ، ويسمى ذلك بالانحلال الحكمي كما تقدم .

وقد قيل في تقريب فكرة الانحلال الحكمي في المقام – كما عن السيد الأستاذ – بان العلم الاجمالي متقوم بالعلم بالجامع والشك في كل طرف ، ودليل حجية الامارة المثبتة للتكليف في بعض الأطراف لما كان مفاده جعل الطريقية فهو يلغي الشك في ذلك الطرف ويتعبد بعدمه ، وهذا بنفسه إلغاء تعبدي للعلم الاجمالي .

ويرد على هذا التقريب أن الملاك في وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي هو التعارض بين الأصول في أطرافه كما تقدم ، وليس هو العلم الاجمالي بعنوانه ، فلا اثر للتعبد بإلغاء هذا العنوان ، وانما يكون تأثيره عن طريق رفع التعارض ، وذلك باخراج موارد الامارات المثبتة للتكليف عن كونها موردا لأصالة البراءة لان الامارة حاكمة على الأصل ، فتبقى الموارد الأخرى مجرى لأصل البراءة بدون معارض ، وبذلك يختل الركن الثالث ويتحقق الانحلال الحكمي من دون فرق بين ان نقول بمسلك جعل الطريقية والغاء الشك بدليل الحجية أو لا .

تحديد مفاد البراءة :

وبعد ان اتضح ان البراءة تجري عند الشك لوجود الدليل عليها وعدم المانع يجب ان نعرف ان الضابط في جريانها أن يكون الشك في التكليف لان هذا هو موضوع دليل البراءة ، واما إذا كان التكليف معلوما والشك في الامتثال فلا تجري البراءة ، وانما تجري أصالة الاشتغال لان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، وهذا واضح على مسلكنا المتقدم القائل بان الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف بل من أسباب انتهاء فاعليته ؛ إذ على هذا المسلك لا يكون الشك في الامتثال شكا في فعلية التكليف ، فلا موضوع لدليل البراءة بوجه ، واما إذا قيل بان الامتثال من مسقطات التكليف فالشك فيه شك في التكليف لا محالة ، ومن هنا قد يتوهم تحقق موضوع البراءة واطلاق أدلتها لمثل ذلك ، ولابد للتخلص من ذلك اما من دعوى انصراف أدلة البراءة إلى الشك

الناشئ من غير ناحية الامتثال أو التمسك بأصل موضوعي حاكم وهو استصحاب عدم الامتثال .

ثم بعد الفراغ عن الفرق بين الشك في التكليف والشك في الامتثال – اي المكلف به – باتخاذ الأول ضابطا للبراءة والثاني ضابطا لأصالة الاشتغال يقع الكلام في ميزان التمييز الذي به يعرف كون الشك في التكليف لكي تجري البراءة ، وهذا الميزان انما يراد في الشبهات الموضوعية التي قد يحتاج التمييز فيها إلى دقة دون الشبهات الحكمية التي يكون الشك فيها عادة شكا في التكليف كما هو واضح .

وتوضيح الحال في المقام : ان الشبهة الموضوعية تستبطن دائما الشك في أحد أطراف الحكم الشرعي ؛ إذ لو كانت كلها معلومة فلا يتصور شك الا من أصل حكم الشارع ، وتكون الشبهة حينئذ حكمية ، وهذه الأطراف هي عبارة عن قيد التكليف ، ومتعلقه ، ومتعلق المتعلق له المسمى بالموضوع الخارجي ، فحرمة شرب الخمر المشروطة بالبلوغ قيدها (البلوغ) ، ومتعلقها (الشرب) ، ومتعلق متعلقها (الخمر) ، وخطاب (أكرم عالما إذا جاء العيد) قيد الوجوب فيه (مجيء العيد) ، ومتعلقه (الاكرام) ، ومتعلق متعلقه (العالم) .

فإن كان الشك في صدور المتعلق مع احراز القيود والموضوع الخارجي فهذا شك في الامتثال بلا اشكال وتجري أصالة الاشتغال لان التكليف معلوم ولا شك فيه لبداهة أن فعلية التكليف غير منوطة بوجود متعلقه خارجا وانما الشك في الخروج عن عهدته فلا مجال للبراءة .

واما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي كما إذا لم يحرز كون فرد ما مصداقا للموضوع الخارجي فإن كان اطلاق التكليف بالنسبة إليه شموليا جرت البراءة لان الشك حينئذ يستبطن الشك في التكليف الزائد ، كما إذا قيل (لا تشرب الخمر) و (أكرم الفقراء) ، وشك في أن هذا خمر وفي أن ذاك فقير ، وان كان اطلاق التكليف بالنسبة إليه بدليا لم تجر البراءة ، كما إذا ورد (أكرم فقيرا) وشك في أن زيدا فقير فلا يجوز الاكتفاء باكرامه لان الشك المذكور لا يستبطن الشك في تكليف زائد بل في سعة دائرة البدائل الممكن امتثال التكليف المعلوم ضمنها .

وعلى هذا الضوء يعرف أن لجريان البراءة اذن ميزانين :

أحدهما : أن يكون المشكوك من قيود التكليف الدخيلة في فعليته .

والآخر : أن يكون اطلاق التكليف بالنسبة إليه شموليا لا بدليا .

فإن قيل : إن مرد الشك في الموضوع الخارجي إلى الشك في قيد التكليف لان الموضوع قيد فيه ، فحرمة شرب الخمر مقيدة بوجود الخمر خارجا ، فمع الشك في خمرية المائع يشك في فعلية التكليف المقيد وتجري البراءة ، وبهذا يمكن الاقتصار على الميزان الأول فقط كما يظهر من كلمات المحقق النائيني (قدس الله روحه) .

كان الجواب : انه ليس من الضروري دائما أن يكون متعلق المتعلق مأخوذا قيدا في التكليف سواء كان ايجابا أو تحريما ، وانما قد تتفق ضرورة ذلك فيما إذا كان امرا غير اختياري كالقبلة مثلا ، وعليه فإذا افترضنا ان حرمة شرب الخمر لم يؤخذ وجود الخمر خارجا قيدا فيها على نحو كانت الحرمة فعلية حتى قبل وجود الخمر خارجا صح مع ذلك اجراء البراءة عند الشك في الموضوع الخارجي لان اطلاق التكليف بالنسبة إلى المشكوك شمولي .

ولكن بتدقيق أعمق نستطيع ان نرد الشك في خمرية المائع إلى الشك في قيد التكليف لا عن طريق افتراض تقيد الحرمة بوجود الخمر خارجا ، بل بتقريب : ان خطاب (لا تشرب الخمر) مرجعه إلى قضية شرطية مفادها : كلما كان مائع ما خمرا فلا تشربه ، فحرمة الشرب مقيدة بان يكون المائع خمرا سواء وجد خارجا أو لا ، فإذا شك في أن الفقاع خمر أو لا مثلا جرت البراءة عن الحرمة فيه ، وبهذا صح القول بان البراءة تجري كلما كان الشك في قيود التكليف ، وأن قيود التكليف تارة تكون على وزان مفاد كان التامة بمعنى اناطته بوجود شئ خارجا فيكون الوجود الخارجي قيدا ، وأخرى يكون على وزان مفاد كان الناقصة بمعنى اناطته باتصاف شيء بعنوان فيكون الاتصاف قيدا ، فإذا شك في الوجود الخارجي على الأول أو في الاتصاف على الثاني جرت البراءة وإلا فلا .

وعلى هذا الضوء نستطيع ان نعمم فكرة قيود التكليف التي هي على وزان مفاد كان الناقصة على عنوان الموضوع وعنوان المتعلق معا ، فكما أن حرمة الشرب مقيدة بأن يكون المائع خمرا كذلك الحال في حرمة الكذب فان ثبوتها لكلام مقيد بان يكون الكلام كذبا ، فإذا شك في كون كلام كذبا كان ذلك شكا في قيد التكليف .

وهكذا نستخلص : ان الميزان الأساسي لجريان البراءة هو الشك في قيود التكليف ، وهي تارة على وزان مفاد كان التامة كالشك في وقوع الزلزلة التي هي قيد لوجوب صلاة الآيات ، وأخرى على وزان مفاد كان الناقصة بالنسبة إلى عنوان الموضوع كالشك في خمرية المائع ، وثالثة على وزان كان الناقصة بالنسبة إلى عنوان المتعلق كالشك في كون الكلام الفلاني كذبا .

استحباب الاحتياط :

عرفنا سابقا عدم وجوب الاحتياط ، ولكن ذلك لا يحول دون القول بمطلوبيته شرعا واستحبابه لما ورد في الروايات من الترغيب فيه ، والكلام في ذلك يقع في نقطتين :

النقطة الأولى : في امكان جعل الاستحباب المولوي على الاحتياط ثبوتا إذ قد يقال بعدم امكانه فيتعين حمل الامر بالاحتياط على الارشاد إلى حسنه عقلا ، وذلك لوجهين :

الأول : انه لغو لأنه ان أريد باستحباب الاحتياط الالزام به فهو غير معقول ، وان أريد ايجاد محرك غير الزامي نحوه فهذا حاصل بدون جعل الاستحباب إذ يكفي فيه نفس التكليف الواقعي المشكوك بضم استقلال العقل بحسن الاحتياط واستحقاق الثواب عليه فإنه محرك بمرتبة غير الزامية .

الثاني : ان حسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية واقع في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي ، وقد تقدم المسلك القائل بأن الحسن والقبح الواقعين في هذه المرحلة لا يستتبعان حكما شرعيا .

وكلا الوجهين غير صحيح .

اما الأول : فلان الاستحباب المولوي للاحتياط اما أن يكون نفسيا لملاك وراء ملاكات الاحكام المحتاط بلحاظها واما أن يكون طريقيا بملاك التحفظ على تلك الأحكام .

وعلى كلا التقديرين لا لغوية ، أما على النفسية فلان محركيته مغايرة سنخا لمحركية الواقع المشكوك فتتأكد إحداهما بالأخرى ، واما على الطريقية فلان مرجعه حينئذ إلى ابراز مرتبة من اهتمام المولى بالتحفظ على الملاكات الواقعية في مقابل ابراز نفي هذه المرتبة من الاهتمام أيضا ، ومن الواضح ان درجة محركية الواقع المشكوك تابعة لما يحتمل أو يحرز من مراتب اهتمام المولى به .

واما الوجه الثاني : فلو سلم المسلك المشار إليه فيه لا ينفع في المقام إذ ليس المقصود استكشاف الاستحباب الشرعي بقانون الملازمة واستتباع الحسن العقلي للطلب الشرعي لِيَرِدَ ما قيل ، بل هو ثابت بدليله ، وانما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوته ، ولهذا فان متعلق الاستحباب عبارة عن تجنب مخالفة الواقع المشكوك ولو لم يكن بقصد قربي ، والعقل انما يستقل بحسن التجنب الانقيادي والقربى خاصة .

النقطة الثانية : ان الاحتياط متى ما أمكن فهو مستحب كما عرفت ، ولكن قد يقع البحث في امكانه في بعض الموارد .

وتوضيح ذلك : انه إذا احتمل كون فعل ما واجبا عباديا فان كانت أصل مطلوبيته معلومة أمكن الاحتياط بالاتيان به بقصد الامر المعلوم تعلقه به وإن لم يعلم كونه وجوبا أو استحبابا فان هذا يكفي في وقوع الفعل عباديا وقربيا ، واما إذا كانت أصل مطلوبيته غير معلومة فقد يستشكل في امكان الاحتياط حينئذ لأنه ان أتى به بلا قصد قربي فهو لغو جزما ، وان أتى به بقصد امتثال الامر فهذا يستبطن افتراض الامر والبناء على وجوده مع أن المكلف شاك فيه ، وهو تشريع محرم ، فلا يقع الفعل عبادة لتحصل به موافقة التكليف الواقعي المشكوك .

وقد يجاب على ذلك بوجود أمر معلوم ، وهو نفس الامر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط ، فيقصد المكلف امتثال هذا الامر ، وكون الامر بالاحتياط توصليا لا تتوقف موافقته على قصد امتثاله لا ينافي ذلك لان ضرورة قصد امتثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحية عبادية نفس الامر بالاحتياط بل من عبادية ما يحتاط فيه .

ولكن التحقيق عدم الحاجة إلى هذا الجواب لان التحرك عن احتمال الامر بنفسه قربي كالتحرك عن الامر المعلوم ، فلا يتوقف وقوع الفعل عبادة على افتراض امر معلوم بل يكفي الاتيان به رجاء .

التوضيح :

الاعتراضات العامة

وهي الاعتراضات العامة التي تَرِدُ على القاعدة الثانوية في حالة الشك ، وهي البراءة

الشرعية .

نأتي إلى الاعتراضات :

الاعتراض الأول :

قلنا إن البراءة لها أحد لسانين : إما لسانها بمفاد في مفاد قبح العقاب بلا بيان وإما لسانها بمفاد أعلى من مفاد قبح العقاب بلا بيان ، ومفاد قبح العقاب بلا بيان هو (إذا لم يأتك بيان لا على الحكم الواقعي ولا على الحكم الظاهري) ، ودليل وجوب الاحتياط – لو تم – فهو بيان على الحكم الظاهري ، فيرفع موضوع قبح العقاب بلا بيان العقلي وما هو بمستواه من الشرعي ، فمثل هذه الأدلة لا تفيدنا بشيء ، وتبقى الطائفة الثانية من الأدلة وهي التي قالت بقبح العقاب بلا بيان وأرادت من البيان عدم وجود البيان على الحكم الواقعي لا على الأعم من الواقعي والظاهري ، فإذا جاء دليل على وجوب الاحتياط يقع طرفا للمعارضة مع هذه الأدلة ، وثبت عندنا على الأقل الآية الأولى والآية الرابعة .

إذن :

لا بد أن نبحث أولا أنه هل يوجد دليل على وجوب الاحتياط أو لا يوجد ، وإذا تم فماذا نفعل ؟

التطبيق على الكتاب :

ويعترض على أدلة البراءة المتقدمة باعتراضين أساسيين :

الاعتراض الأول :

أدلة البراءة (كتابا وسنة) معارَضة بأدلة تدل على وجوب الاحتياط (وهذه طائفة من أدلة البراءة) بل أدلة الاحتياط حاكمة على أدلة البراءة لأن أدلة الاحتياط بيان لوجوب الاحتياط وأدلة البراءة تتكفل جعل البراءة في حالة عدم البيان (والمراد من البيان هو الأعم من الحكم الواقعي والظاهري ، وهذه طائفة أخرى من أدلة البراءة ، وهذه إشارة إلى طائفتين من أدلة البراءة الشرعية ، فبعضها بمفاد قبح العقاب بلا بيان ، وبعضها أعلى من مفاد قبح العقاب بلا بيان ، والذي يفيدنا هو الأعلى) .

التوضيح :

الاعتراض الثاني :

أدلة البراءة تختص بموارد الشك البدوي ، وأما الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فلا تجري البراءة فيها كما تقدم في الحلقة الثانية وسيأتي فيما بعد في الحلقة الثالثة أيضا ، ويأتي السؤال التالي :

في موارد العلم الإجمالي هل أدلة البراءة الشرعية لها مقتضي أو ليس لها مقتضي ؟

يوجد قولان في المسألة :

القول الأول :

أدلة البراءة الشرعية في موارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي لها مقتضي ، ولكن يوجد مانع ، فهنا براءة ، وهناك براءة ، فتتعارضان وتتساقطان .

القول الثاني :

مفاد أدلة البراءة الشرعية لا يشمل موارد العلم الإجمالي ، فالمقتضي غير موجود .

التطبيق على الكتاب :

الاعتراض الثاني :

أدلة البراءة تختص بموارد الشك البدوي (إما ابتداء وإما بعد التعارض والتساقط) ، والشبهات الحكمية ليست مشكوكات بدوية بل هي شبهات مقرونة بالعلم الإجمالي ، ومنشأ هذا العلم الإجمالي هو ثبوت تكاليف غير معينة في مجموع تلك الشبهات (ومنها الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ، فمنشأ العلم الإجمالي هو ثبوت الشريعة والشريعة فيها واجبات ومحرمات وأن الإنسان لم يترك سدى) .

التوضيح :

رد الاعتراضات :

السيد الشهيد يتدرج مع هذه الشبهة ، فأولا أن الأدلة التي استدل بها القائل بوجوب الاحتياط لا تدل على وجوب الاحتياط ، فلا يوجد معارض ، فالأدلة الدالة على البراءة المقتضي فيها موجود تام والمانع مفقود ، فتجري البراءة سواء كان مفادها مفاد قبح العقاب بلا بيان أم كان مفادها أرقى وأعلى من مفاد قبح العقاب بلا بيان .

رد الاعتراض الأول :

الرد الأول :

اسْتُدِلَّ على وجوب الاحتياط شرعا بعدد كبير من الروايات ، ولكن لا يوجد فيها حديث واحد تام السند ، فكل الروايات التي استدل بها العلماء على وجوب الاحتياط غير تام من حيث السند ، والدلالة نأتي إليها واحدة واحدة ، فالإشكال الأول على أدلة القائلين بوجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية هو أن جميع الروايات ضعيفة السند ، ويمكن تقسيم جميع الروايات إلى ثمان طوائف ، وكل طائفة تكون ضمن مطلب معيَّن ، ويردّ السيد الشهيد على كل طائفة من هذه الطوائف من حيث دلالتها :

الرد على الطائفة الأولى :

جملة من تلك الروايات ليس فيها إلزام أصلا ، هذا إن ثبت أنها واردة في محل الكلام موضوعا ومحمولا ، ومن تلك الروايات : " من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه " ، وهذه هي الصغرى ، ولا توجد عندنا الكبرى وهي : وكل استبراء للدين واجب ، نعم الاحتياط حسن على كل حال ، ويوجد اتفاق على استحباب الاحتياط عقلا ونقلا ، ولكن يوجد خلاف على وجوب الاحتياط .

ورواية أخرى أن أمير المؤمنين ع قال لكميل بن زياد : يا كميل ! أخوك دينك ، فاحتط لدينك بما شئت " .

ووردت هذه الرواية في الحلقة الثانية ، وتعليق الاحتياط على المشيئة يدل على عدم وجوب الاحتياط ، ومن باب التنظير إذا كان المولى يريد وجوب الصلاة فلا يقول للمكلف : " صل إن شئت " ، والمشيئة دالة على التخيير أي أنه مخير أن يفعل أو أن لا يفعل .

الرد على الطائفة الثانية :

جملة من الروايات واردة في مقام بيان تحكيم الأئمة عليهم السلام وعدم جواز الاستقلال عنهم كما هو شأن من لم يكن مؤمنا بأهل البيت عليهم السلام حيث كانوا يعتمدون في الأحكام على آرائهم الشخصية وأذواقهم الخاصة ، وليس النزاع بين العلماء في حاكميتهم ، فهناك اتفاق على الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام ، وإنما النزاع فيما حكموا به ، هل قال أهل البيت عليهم السلام بالبراءة أو الاحتياط ، فجملة من الروايات التي استدل بها على الاحتياط محورها في الخلاف بين من يؤمن بحاكميتهم ومن لا يؤمن بحاكميتهم .

ومن هذا القبيل ما ورد في حديث جابر من قوله عليه السلام : " والصحيح أن الله لم يكلفهم اجتهادا لأنه نصب لهم أدلة وأقام لهم أعلاما وأثبت عليهم الحجة ، فمحال أن يضطرهم إلى ما لا يطيقون بعد إرساله إليهم الرسل بتفصيل الحلال والحرام " .

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام حيث عرض شخص عليه بعض خطب أبيه عليهما السلام ، فلما بلغ موضعا قال عليه السلام : "كف واسكت " . ثم قال الإمام الصادق عليه السلام : لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبّت والردّ إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على الحق ويُجَلُّوا فيكم عنه العمى ويُعَرِّفُوكُمْ فيه الحق ، قال الله تعالى : " واسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " .

فهذه الطائفة الثانية من الروايات في مقام حصر المرجعية في بيان الحلال والحرام في الأئمة عليهم السلام وعدم وجود مرجع آخر من استحسان أو ذوق شخصي وغير ذلك ، وهذا خارج عن محل الكلام .

الرد على الطائفة الثالثة :

جملة من هذه الروايات واردة في حال وجود الإمام عليه السلام والتمكن من مراجعته ، فلو فرض أنها دلت على نفي البراءة لما كان هذا يضرّنا فإنه لا يدّعي أحد جريان البراءة مع التمكن من الفحص وتحصيل العلم مع وجود الإمام عليه السلام ، وإنما شرط البراءة أن لا يظفر بالدليل ، ومن هذا القبيل مقبولة عمر بن حنظلة حيث جاء فيها : "ارجئه حتى تلقى إمامك" ، فموردها هو التمكن من لقاء الإمام عليه السلام ، فتكون خارجة عن محل الكلام .

الرد على الطائفة الرابعة :

بعض الروايات مسوقة مساق وجوب الفحص فتأمر بالتعلم وأن الجاهل لا يسعه أن يقول لا أعلم إذ يقال له لماذا لا تتعلم ، ولكن لو فحص ولم يجد فماذا يفعل فهذه الروايات ساكتة عن ذلك .

الرد على الطائفة الخامسة :

بعض الروايات مسوقة مساق تحريم القول بلا علم والالتزام بشيء من دون العلم به ، والأصولي لا يقول شيئا بلا علم ولا يلتزم بشيء بلا علم ، فيقول ألتزم بالبراءة لوجود الدليل عليها .

الرد على الطائفة السادسة :

بعض الروايات تدل على حرمة الجري والحركة بلا علم ، من قبيل قوله عليه السلام : " من هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه " ، وليس معناه من هجم على أمر مشكوك ، وإنما المراد منه أن من لم يستند هجومه إلى علم وركن وثيق فقد جدع أنف نفسه لأنه عرّضها للخطر والضرر ، وهذا تنبيه إلى ما يستقل به العقل ، ولا نزاع في أن الإنسان في حركته يجب أن يستند إلى العلم دائما ، والأصولي عندما يقول بالبراءة فإنه يستند إلى العلم لا إلى عدم العلم .

الرد على الطائفة السابعة :

بعض الروايات لم يؤخذ في موضوعها عنوان الشك والشبهة في التكليف ، من قبيل مطلقات قوله عليه السلام : " دع ما يريبك إلى ما لا يريبك " ، فتكون أجنبية عن محل الكلام لأن كلامنا في مورد الشك ، وهذه ليست في مورد الشك .

وكثير من الروايات تخرج على هذا الأساس ، وهذه الروايات ليست متواترة ولا مستفيضة .

وهذا هو الرد على الطوائف من الروايات ، فيضعف الاستدلال بأكثر الروايات المذكورة في المقام .

وبقيت هناك طوائف أخرى من الروايات يمكن أن يقال إن لها دلالة على وجوب الاحتياط ، وهي أحسن حالا مما سبق .

منها قوله عليه السلام : " الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة " .

تقدم في الحلقة الثانية بأنه في هذه الروايات التي بهذا المضمون هل المراد من الشبهة فيها الشبهة بالاصطلاح الأصولي أو الشبهة بالمعنى اللغوي والمعنى المطروح في الروايات الأخرى ؟

سؤال : ما هو الفرق بين الشبهتين ؟

الجواب :

في اللغة الشبهة بمعنى المحاكي والمثل والشبيه ، وهذا المعنى بعيد عن اصطلاح الأصوليين بأن الشبهة هي الشك في الحكم الواقعي ، ومنشأ التوهم أن علماء الأصول يعبِّرون عن الشك في الحكم الواقعي بالشبهة الحكمية الوجوبية أو التحريمية ، وعن الشك في الموضوع بالشبهة الموضوعية ، فتصوروا أن الشبهة الواردة في الروايات وردت أيضا بمعنى الشك ، ولكن هناك قرائن تشير إلى أن الشبهة في كلمات أهل البيت عليهم السلام لا يراد منها الشبهة بالاصطلاح الأصولي بل يراد المعنى الذي أشاروا عليهم السلام إليه في الروايات الأخرى وهي

تلك الدعوات الباطلة التي لها ظاهر يشبه الحق ولكن باطنها باطل .

من القرائن ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لابنه الحسن عليهما السلام : "وإنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق ، فأما أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى ، وأما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمى" .

ومن القرائن رواية ثانية حيث إن الشبهة أول ما تظهر تخفى والشبهة يكون لها ظاهرٌ حق ولكن حينما تدبر يتبيّن بطلانها كما ذكر في لسان العرب لابن منظور ، لذلك في حديث حذيفة قال : وذكر فتنةً فقال : تشبه مقبلة وتبين مدبرة ، فالفتنة إذا أقبلت شبهت على القوم وأرتهم أنهم على الحق حتى يدخلوا فيها ويركبوا منها ما لا يحل ، فإذا أدبرت بان أمرها فعلم من دخل فيها أنه كان على خطأ .

والنتيجة من هذه الروايات هي أنه يحصل الاطمئنان بأن الشبهة مصطلح بهذا المعنى ، فيكون المراد من الشبهة في هذا الحديث هو هذا المعنى وليس الشبهة بالمعنى الأصولي .

التطبيق على الكتاب :

رد الاعتراضات :

رد الاعتراض الأول :

أما الاعتراض الأول فنلاحظ عليه عدة نقاط :

النقطة الأولى :

ما اسْتُدِلَّ به على وجوب الاحتياط ليس تاما كما يظهر باستعراض الروايات التي ادّعيت دلالتها على ذلك ، وقد تقدّم في الحلقة الثانية استعراض عدد مهم منها مع مناقشة دلالتها ، نعم جملة منها تدل على الترغيب في الاحتياط (وحسنه واستحبابه) والحث عليه ولا كلام في ذلك (، ولا يعترض الأصولي على استحباب الاحتياط لأن استحبابه ثابت عقلا ونقلا ، وإنما الكلام والنقاش في وجوب الاحتياط في الموارد التي قال بها الإخباري) .

النقطة الثانية :

أدلة وجوب الاحتياط المدعاة ليست حاكمة على أدلة البراءة المتقدمة لما اتضح سابقا من أن جملة من تلك الأدلة تثبت البراءة المنوطة بعدم وصول الواقع (- لا أنها تثبت البراءة المنوطة بعدم وصول البيان ، فلو كانت تثبت البراءة المنوطة بعدم وصول البيان لكان دليل وجوب

الاحتياط رافعا لموضوعها لأن وجوب الاحتياط بيان شرعي -) ، فلا يكون وصول وجوب الاحتياط رافعا لموضوعها بل يحصل التعارض حينئذ بين الطائفتين من الأدلة (: الأدلة الدالة على وجوب الاحتياط والأدلة الدالة على البراءة شرعا كتابا وسنة ، فالمستدل قال إن أدلة البراءة معارضة بأدلة تدل على وجوب الاحتياط بل هذه الأدلة حاكمة على أدلة البراءة ، وقد تقدم أن الأدلة الدالة على البراءة الشرعية على طائفتين ومستويين ، مستوى منها على مستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ودليل وجوب الاحتياط يكون رافعا لموضوعها ، والمستوى الثاني من أدلة البراءة لا يمكن لأدلة وجوب الاحتياط أن ترفع موضوعها بل تعارضها كقوله تعالى : " لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها " و " حتى يبيّن لهم ما يتّقون " وحديث الرفع ، هذه كلها تدل على البراءة الشرعية بنحوٍ لو تمّ دليلٌ على وجوب الاحتياط فتكون معارضة له لو تنزّلنا عن النقطة الأولى لأنه في النقطة الأولى قلنا لا يوجد دليل على وجوب الاحتياط ، وفي النقطة الثانية نفرض وجود دليل على وجوب الاحتياط فيقع التعارض بين الأدلة الدالة على البراءة الشرعية في مورد والأدلة الدالة على وجوب الاحتياط في نفس المورد ، وإذا وقع التعارض بينهما ننتقل إلى النقطة الثالثة) .

التوضيح :

النقطة الثالثة :

إذا تعارضت أدلة البراءة وأدلة وجوب الاحتياط هل تتقدم أدلة البراءة أو أدلة وجوب الاحتياط أو يوجد تفصيل أو تتعارضان وتتساقطان ، يقع الكلام في مقامين :

المقام الأول :

التعارض بين الآيات التي استدل بها على البراءة الشرعية وبين الأدلة الدالة على وجوب الاحتياط .

المقام الثاني :

التعارض بين الروايات الدالة على البراءة الشرعية وبين الأدلة الدالة على وجوب الاحتياط .

نأتي إلى المقامين :

المقام الأول : التعارض بين آيات البراءة الشرعية وأدلة وجوب الاحتياط وترجيح أدلة البراءة الشرعية :

في المقام الأول توجد ثلاثة أجوبة :

الجواب الأول :

الادعاء بأن أدلة البراءة الشرعية الثابتة من الكتاب الكريم أخص مطلقا من أدلة وجوب الاحتياط ، كالآية الرابعة : " حتى يبيّن لهم ما يتقون " ، فالآية مختصة بالشبهة الحكمية التحريمية وحالة ما بعد الفحص ، وأما في أدلة وجوب الاحتياط فيوجد خلاف بين نفس القائلين بأدلة وجوب الاحتياط ، فهل أدلة وجوب الاحتياط في عموم الشبهة الحكمية أعم من التحريمية والوجوبية أو هي في خصوص الشبهة الحكمية التحريمية ؟

ويمكن أن نأخذ القدر المتيقَّن وهو الشبهة الحكمية التحريمية ، ولكن لم يقع خلاف بينهم في أنها عامة تشمل ما قبل الفحص وما بعد الفحص ، فإذا كانت عامة من هذه الجهة فإن الآية الرابعة تكون مقدمة على أدلة وجوب الاحتياط بالتخصيص ، وهو من أوضح أنحاء التخصيص لأن المطلق هو خبر الواحد والمخصِّص دليل قرآني ، والدليل القرآني دليل قطعي من حيث السند .

إذن :

الجواب الأول هو أن الآية الكريمة الدالة على البراءة الشرعية تُقَدَّم على أدلة وجوب الاحتياط وتكون أخص مطلقا من أدلة وجوب الاحتياط .

الجواب الثاني :

لو تنزّلنا وقلنا إن أدلة البراءة الشرعية ليست أخص مطلقا من أدلة وجوب الاحتياط حيث يقال بأن المورد لا يخصِّص الوارد وتكون أخص من وجه ، فلو تنزلنا عن الأخصية المطلقة في الآيات الدالة على البراءة الشرعية بالنسبة إلى دليل الاحتياط فلا إشكال أنه توجد بين الآيات والأدلة الدالة على وجوب الاحتياط عموم وخصوص من وجه لأنه ثبت بأن الآية الأولى مختصة بما بعد الفحص بقرينة " ما آتاها " ، والإتيان معناه أن تكون في معرض الوصول ، فلا تجري البراءة قبل الفحص ، وإنما تجري بعد الفحص ، فتلك الآية بها خصوص من تلك الجهة ، ولكن فيها عموم من جهة أخرى ، فهي تشمل المال والفعل والحكم ، وفيها عموم من جهة

ثانية ، فهي تشمل الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية التحريمية والشبهة الحكمية الوجوبية ، ففي الآية جهة خصوص وجهة عموم ، وفي دليل وجوب الاحتياط توجد جهة خصوص وهي الشبهة التحريمية ، وجهة عموم وهي الشمول لما قبل الفحص ولما بعد الفحص ، فيتعارضان في مورد ما بعد الفحص ، الآية تقول براءة ، ودليل وجوب الاحتياط يقول بالاحتياط ، تعارض بين التأمين والاشتغال ، فأيهما يُقَدَّم ؟

المعارض للقرآن ساقط عن الحجية سواء كان تعارضه مع القرآن على نحو التباين أم كان على نحو العموم من وجه ، نعم إذا كان تعارضه غير مستقر يعني كان على نحو الخصوص المطلق فإنه يُقَدَّم على ظاهر القرآن ، وأما إذا كان التعارض بين الآية والرواية أي بين القطعي وغير القطعي على نحو العموم من وجه فإن الرواية تسقط عن الحجية .

الجواب الثالث لم يذكره السيد الشهيد :

الآيات التي ذكرت لسانها يأبى عن التخصيص ، لنفرض أن النسبة هي العموم والخصوص المطلق ، وهذا تنزّل إلى آخر درجة ، فالآيات مطلقة ، ودليل وجوب الاحتياط مخصِّصة ، ولكن لسان " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " لا يقبل التخصيص لأن نفي الشأنية لا ينسجم معه الاستثناء " إلا في هذا المورد " ، " ما كنا " أي ليس من شأننا ، ولا معنى لأن يقول : " إلا في هذا المورد " ، وهذا من قبيل " وما كان ربك بظلام للعبيد " ، وهذا إطلاق لا يقبل التخصيص ، فلا يصح أن نقول : الله ليس بظلام للعبيد إلا في مورد واحد يكون فيه ظلاما للعبيد ، فمن المحال أن الله يكون ظالما ولو في مورد واحد .

إذن :

الجواب الثالث حتى لو سلّمنا أن النسبة هي العموم والخصوص المطلق فإن عموم الآية لا يقبل التخصيص لأن لسان الآيات يأبى التخصيص ، وقولهم : (ما من عام إلا وقد خُصِّصَ) غير تام لأنه توجد عمومات لا تُخَصَّصُ وغير قابلة للتخصيص .

التطبيق على الكتاب :

النقطة الثالثة :

إذا حصل التعارض بين الطائفتين فقد يقال بتقديم أدلة وجوب الاحتياط لأن ما يعارضها من أدلة البراءة القرآنية الآية الأولى على أساس الإطلاق في اسم الموصول في الآية للتكليف ،

وهذا الإطلاق يقيد بأدلة وجوب الاحتياط (، هذا فيما يرتبط بالآية) ، وما يعارض أدلة وجوب الاحتياط من أدلة البراءة في الروايات حديث الرفع ، وأدلة وجوب الاحتياط أخص من حديث الرفع أيضا لورود أدلة الاحتياط في الشبهات الحكمية وشمول حديث الرفع للشبهات الحكمية والموضوعية (، فحديث الرفع عام لأنه يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية ، وأدلة وجوب الاحتياط خاصة لأنها مختصة بالشبهات الحكمية) ، فَيُقَيَّدُ حديث الرفع بأدلة وجوب الاحتياط .

تحقيق السيد الشهيد :

التحقيق أن البحث يقع في مقامين :

المقام الأول : التعارض بين أدلة البراءة الشرعية وأدلة وجوب الاحتياط وترجيح أدلة البراءة الشرعية :

النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط والآية الكريمة (أولا هي العموم والخصوص المطلق ، وثانيا لو تنزلنا فالنسبة) هي العموم من وجه لشمول أدلة وجوب الاحتياط موارد عدم الفحص (لأنها مطلقة تشمل قبل الفحص وبعد الفحص) واختصاص الآية الكريمة بموارد الفحص كما تقدم عند الكلام عن دلالة الآية الكريمة ، فالآية الكريمة كما تُعْتَبَرُ أعمّ بلحاظ شمولها للفعل والمال كذلك تعتبر أخصّ بلحاظ ما ذكرناه (من أنها لا تشمل ما قبل الفحص) ، ومع التعارض بالعموم من وجه يقدم الدليل القرآني لكون الدليل القرآني قطعيا ، كما أن النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط وحديث الرفع العموم والخصوص من وجه أيضا لعدم شمول حديث الرفع موارد العلم الإجمالي (لأن حديث الرفع مختص بالشبهات البدوية ولا يشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي) وشمول أدلة وجوب الاحتياط لموارد العلم الإجمالي (، وحديث الرفع أخص أيضا لأن حديث الرفع يجري بعد الفحص ولا يجري قبل الفحص) ، وَيُقَدَّمُ حديثُ الرفع في مادة الاجتماع والتعارض لكون حديث الرفع موافقا لإطلاق الكتاب الكريم ولكون مخالف حديث الرفع (وهو أدلة وجوب الاحتياط) معارض لإطلاق الكتاب الكريم (، وثالثا لو تنزلنا وقلنا بأن النسبة هي العموم والخصوص المطلق فإن العموم يأبى التخصيص).

المقام الثاني : التعارض بين آيات البراءة الشرعية وأدلة وجوب الاحتياط وتساقطهما :

لو تنزلنا عما ذكرناه (من الأجوبة الثلاثة) مما يوجب ترجيح دليل البراءة الشرعية (على أدلة وجوب الاحتياط) وافترضنا التعارض والتساقط (لعدم وجود مرجحات لدليل البراءة الشرعية ،

ومع عدم المرجحات) أمكن الرجوع إلى البراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان وأمكن الرجوع إلى دليل الاستصحاب كما أوضحنا ذلك في الحلقة الثانية (، فالأدلة المتعارضة نأخذ ببعضها إذا كانت في مرتبة أعلى من مرتبة البعض الآخر ، مثلا لو كان عندنا دليل يقول بالبراءة كما في محل الكلام ، ودليل آخر يقول بالاحتياط ، ولكن الدليل الدال على البراءة له مرتبتان ، مرتبة يكون فيها دليل وجوب الاحتياط حاكما على دليل البراءة الشرعية ، ومرتبة ثانية يكون فيها دليل وجوب الاحتياط معارضا لدليل البراءة الشرعية ، فدليل وجوب الاحتياط يعارض دليل البراءة الشرعية الموجود في رتبته أي في الرتبة الثانية ، ولا يعارضه في الرتبة الأولى لأنه ليس له وجود حتى يعارضه ، وتفصيل هذا الكلام سيأتي في مباحث العلم الإجمالي ، فإذا كان يوجد في طرف أصلان عمليان طوليان – أحدهما في طول الآخر – فإن لم يجر الأصل العملي الأول فيجري الأصل العملي الثاني ، وإن كان يوجد في طرف آخر أصل عملي واحد فيجري بلا أي معارض ، وهذا نقوله في مقامنا ، وهناك جواب آخر مر في الحلقة الثانية ، وهو أن دليل وجوب الاحتياط أخص من دليل الاستصحاب لأن الاستصحاب يجري في الموضوع وفي التكليف الوجوبي والتكليف التحريمي ، والاستصحاب يقضي باستصحاب عدم التكليف، وأحد الأدلة على عدم التكليف هو الاستصحاب ، فإن افترضنا أن دليل وجوب الاحتياط ودليل البراءة الشرعية متكافئان فيتعارضان ويتساقطان ، ويبقى عندنا العموم الذي هو فوق هذين الدليلين ، وهو استصحاب عدم التكليف ، ففي كل الأحوال نسد الطريق على القائلين بوجوب الاحتياط إلا أن يناقشوا هذه المباني ويبيّنوا الخلل فيها) .

التوضيح :

رد الاعتراض الثاني :

قلتم إن البراءة مختصة بغير موارد العلم الإجمالي ولا تجري في موارد العلم الإجمالي ، ونحن ندّعي أنه يوجد علم إجمالي بوجود تكاليف في الشريعة ، فبعد أن علمنا أن الله تعالى أنزل شريعة وأنه توجد في الشريعة واجبات ومحرمات وأنه لم يترك الإنسان سدى ، فيحصل لنا علم إجمالي أطرافه كل ما ورد في الشريعة ، وهذا العلم الإجمالي يكون منجِّزا ، وإذا كان منجِّزا فلا مجال لجريان البراءة ، وقلتم إن حديث الرفع لا يشمل موارد العلم الإجمالي ، والبراءة تجري في موارد الشك البدوي فقط ولا تجري في موارد الشك المقرون بالعلم الإجمالي .

والاعتراض الثاني بوجود العلم الإجمالي أجيب عليه بجوابين :

الجواب الأول للمشهور :

العلم الإجمالي الكبير الذي أطرافه كل الأحكام الواردة في الشريعة منحلّ بعلم إجمالي أصغر منه ، لنفرض أنه يوجد في الشريعة ألف حكم إلزامي ، وإذا حصلنا من خلال روايات الثقات ألف حكم إلزامي فينحل العلم الإجمالي الكبير باعتبار أن أطراف العلم الإجمالي في أخبار الثقات أقل من أطراف العلم الإجمالي الكبير في كل الشريعة ، أطراف العلم الإجمالي في العلم الصغير – أي أخبار الثقات – أقل من أطراف العلم الإجمالي الكبير ، هذا أولا ، وثانيا أن عدد المعلوم في العلم الإجمالي الكبير لا يوجد دليل على أنه يزيد على عدد المعلوم في العلم الإجمالي الصغير ، ولو علمنا – لا فقط احتملنا – أن المعلوم في العلم الإجمالي الكبير يزيد على المعلوم في العلم الإجمالي الصغير فإن الكبير لا ينحل بالصغير ، ومثاله لو كان عندنا علم إجمالي أنه توجد خمس شياه محرمة في هذه الخمسين شاة ، وجاء شخص وقال بأن هذه الخمس في هذه العشرة يقينا ، فينحل العلم الإجمالي الكبير إلى الصغير ، فيكون العلم الإجمالي منجِّزا بلحاظ العشرة لا بلحاظ الخمسين .

ولنفترض أن أطراف الشبهة في العلم الإجمالي الكبير هي ألف ، ولنفترض أن فيها مائة حكم تكليفي ، وإذا استطعنا أن نحصل علما إجماليا آخر أصغر من ذلك العلم الإجمالي الذي أطرافه ألف والمعلوم في هذا العلم الإجمالي الأصغر لا يقل عن ذلك المعلوم في العلم الإجمالي الكبير ، وإذا علمنا أن المعلوم في الكبير أزيد من المعلوم في الصغير فلا ينحل الكبير بالصغير .

فالمدعي في قبال دليل وجوب الاحتياط يدعي أن العلم الإجمالي الكبير ينحلّ بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة الأمارات المعتبرة شرعا أي في أخبار الثقات ، فإذا انحل فلا يبقى عندنا علم إجمالي ، فهذه الأمارات المعتبرة شرعا تبيّن لنا الواجب والمحرم ، وما زاد عليه يكون شبهة بدوية وشكا بدويا غير مقرون بالعلم الإجمالي ، فيكون مجرى لأصالة البراءة .

التطبيق على الكتاب :

رد الاعتراض الثاني :

وأما الاعتراض الثاني بوجود العلم الإجمالي فقد أجيب عليه بجوابين :

الجواب الأول للمشهور :

العلم الاجمالي المذكور منحل بالعلم الإجمالي بوجود التكاليف في دائرة أخبار الثقات وفقا لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير لتوفر كلا شرطي القاعدة فيها :

(الشرط الأول) :

أطراف العلم الإجمالي الصغير هي بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير (لأن الكبير أطرافه ألف ، والصغير أطرافه مائة) .

(الشرط الثاني) :

عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير لا يزيد على عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير (، فالمعلوم في الكبير خمسون مثلا ، والمعلوم في الصغير خمسون) .

(فينحل الكبير بالصغير ،) ومع الانحلال تكون الشبهة خارج نطاق العلم الصغير شبهة بدوية ، فتجري البراءة في كل شبهة لم يقم على ثبوت التكليف فيها أمارة معتبرة من أخبار الثقات ونحوها من غير أخبار الثقات ، وهذا هو المطلوب .

(وهذا المقدار أخذناه في الحلقة الثانية ، وقد أبرز الأصوليون علما إجماليا صغيرا واحدا في قبال العلم الإجمالي الكبير ، ولكن الإضافة في الحلقة الثالثة أن السيد الشهيد في رده يقول إن هذا الكلام غير تام لأنه يوجد علم إجمالي صغير ثانٍ ، والعلمان الإجماليان الصغيران لا يمكن أن نحل بهما العلم الإجمالي الكبير بالصغير لا بالأول دون الثاني ولا بالثاني دون الأول لأنه ترجيح بلا مرجِّح ، وبهما معا يلزم محذور آخر ، فالسيد الشهيد لا يرتضي الجواب الأول ، لذلك ينتقل إلى الجواب الثاني) .

(إذن :

كان الكلام في الاعتراض الثاني الذي وُجِّهَ إلى أدلة البراءة ، فالقائل بوجوب الاحتياط قال لا مجال لجريان البراءة في المقام لأن البراءة تجري في الشبهات البدوية غير المقرونة بالعلم الإجمالي، وفي المقام يوجد عندنا علم إجمالي بوجود تكاليف في الشريعة ، فلا تجري البراءة ، وأجيب بأن العلم الإجمالي منحل بعلم إجمالي أصغر منه ، وعدد المعلوم في الصغير لا يقل عن عدد المعلوم في الكبير ، وأطراف الصغير بعض أطراف الكبير) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على الجواب الأول :

الجواب الأول غير تام لأنه لو كان علم إجمالي كبير وعلم إجمالي صغير واحد بحيث لا يقل عدد المعلوم في الصغير عن عدد المعلوم في الكبير لتم الجواب الأول لتوفر الشرطين المتقدمين ، ولكن عندما نأتي إلى العلم الإجمالي الصغير نجد أنه يوجد علم إجمالي صغير ثانٍ .

لنفرض أنه يوجد عندنا علم إجمالي كبير وأطرافه مائتا شبهة ، ويوجد عندنا علم إجمالي صغير بوجود تكاليف في نطاق أخبار الثقات وأطرافه مائة ، والمعلوم بالإجمال في الكبير عشرة، والمعلوم بالإجمال في الصغير عشرة أيضا ، فينحل الكبير بالصغير لأن المعلوم فيهما واحد والثاني أصغر من الأول .

ويوجد علم إجمالي صغير ثان في غير دائرة أخبار الثقات ، لنفرض أنه توجد عندنا مائة شهرة ، والشهرة من بعد الشيخ الأنصاري ليست بحجة ، فإذا وضعنا يدنا على أي شهرة من الشهرات المائة فهي ليست بحجة ، ولكن يوجد عندنا علم إجمالي بأن بعض هذه الشهرات مطابقة للواقع ، نظرية الاحتمال تقول صحيح أن كل شهرة شهرة نقول بعدم مطابقتها للواقع، ولكن يقينا بعض هذه الشهرات مطابقة للواقع ، فنفس الملاك الذي على أساسه تشكل علم إجمالي في أخبار الثقات نفس ذاك الملاك يوجد في الشهرة ، فيتشكل عندنا علم إجمالي في دائرة الشهرات ، ولنفترض أيضا أن المعلوم مطابقته للواقع من الشهرات عشرة أيضا ، فعندنا عشرة في العلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات ، وعندنا عشرة في العلم الإجمالي الصغير في دائرة الشهرات ، ومن الواضح أنه عندما نرجع إلى الفقه ليس الأمر على أنه كلما وجد خبر لا يوجد فيه شهرة ، وكلما وجدت شهرة لا يوجد فيها خبر ، بل قد يتطابقان ويتداخلان ، فكثير من الشهرات توجد إلى جنبها أخبار ، وكثير من الأخبار توجد إلى جنبها شهرات ، فبين هذين العلمين الإجماليين يوجد عموم وخصوص من وجه ، وفرضنا مجموع الشبهات مائة أخبار ومائة شهرات ، ولما كانت العلاقة بينهما عموم وخصوص من وجه لنفترض أن تسعين من الأخبار والشهرات متداخلة ، ففي تسعين موردا يوجد خبر وشهرة ، ومورد الافتراق يصير عشرة ، عشرة أخبار ثقات لا شهرة فيها ، وعشر شهرات لا خبر فيها ، ويصير مجموع الشبهات مائة وعشرة ، تسعين مشتركة بين أخبار الثقات والشهرات ، وعشرة موارد لأخبار الثقات ، وعشرة موارد للشهرات ، والمعلوم بالعلم الإجمالي الكبير – الذي كان عشرة – هل

هو موجود في مورد الاجتماع أو في مورد الافتراق من جهة الشهرات أو مورد الافتراق من جهة أخبار الثقات ؟

إذا احتملنا أن هذه العشرة المعلومة في العلم الإجمالي الكبير موجودة في مورد الافتراقين فلا ينحل الكبير بواحد منهما لأنه لعل العشرة الموجودة التي انحل بها بواسطة الأخبار لعل واحدا من هذه العشرة الموجودة في افتراق الشهرات تكون أيضا مطابقة للواقع ، فيكون المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير أكثر من عشرة ، ودائرة أخبار الثقات فيها عشرة ، فلا يوجد الشرط الثاني من شرطي الانحلال وهو أن يكون عدد المعلوم في الصغير نفس عدد المعلوم في الكبير .

هذا المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير – وهو عشرة – إذا كان في مورد الاجتماع فالمعلوم مُتَّفَقٌ بين الكبير والصغير ، فينحل الكبير بالصغير ، وإذا كان في مورد الافتراق فالمعلوم غير مُتَّفَقٌ بين الكبير والصغير لأنه يوجد خبر ولا شهرة وتوجد شهرة ولا خبر ، فالمعلوم بالعلم الإجمالي الكبير يصير أكثر من عشرة ، فلا ينحل الكبير بالصغير ، المشهور قالوا ينحل في دائرة الثقات دون دائرة الشهرة ، وهذا ترجيح بلا مرجِّح لأنه يوجد علمان إجماليان صغيران ، فلماذا ينحل في الأول دون الثاني أو في الثاني دون الأول ؟!

إذن :

الجواب الأول غير تام .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على الجواب الأول :

الجواب الأول ليس تاما إذ كما يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الأمارات المعتبرة من أخبار الثقات ونحوها ، كذلك يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الأمارات غير المعتبرة إذ لا يحتمل عادة وبحساب الاحتمالات كذب الأمارات غير المعتبرة جميعا ، (فيحتمل صدق بعضها ومطابقتها للواقع) ، فهناك (إذن علم إجمالي كبير و) علمان إجماليان صغيران ، والنطاقان وإن كان الصغيران متداخلين جزئيا لأن الأمارات المعتبرة وغير المعتبرة قد تجتمع ، ولكن مع هذا يتعذر الانحلال لأن المعلومين بالعلمين الإجماليين الصغيرين إن لم يكن من المحتمل تطابقهما المطلق (بحيث كان المعلومان في موردي الافتراق ولم يكونا في مورد الاجتماع ، وعلى الأقل لا يوجد تطابق في معلوم واحد ، فيصير المعلوم في الكبير أكثر

من عشرة ، فلا ينحل الكبير بالصغير) فهذا يعني أن عدد المعلوم من التكاليف في مجموع الشبهات أكبر من عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير المفترض في دائرة أخبار الثقات ، وبذلك يختل الشرط الثاني من الشرطين المتقدمين لقاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير(، والشرط هو أن يكون عدد المعلوم واحد في الكبير والصغير) ، وإن كان من المحتمل تطابقهما المطلق (في مورد الاجتماع) فشرطا القاعدة متوفران بالنسبة إلى كل من العلمين الإجماليين الصغيرين في نفسه (، نعم الصغير في نفسه إذا كان لوحده ينحل الكبير به ، ولكن هنا يقع تعارض بين الانحلالين) ، فافتراض أن أحدهما يوجب الانحلال دون الآخر بلا موجِب (وسب لأنه يكون ترجيحا بلا مرجِّح) .

التوضيح :

الجواب الثاني :

العلم الإجمالي ينحل حكما ، والانحلال الحكمي في قبال الانحلال الحقيقي ، تارة يخبرني شخص وهو متيقِّن أن المتنجس من بين الأواني هو الآنية الأولى ، فهنا يزول العلم الإجمالي ، فعندنا علم يقيني بالنجاسة في الآنية الأولى ، وشك بدوي في باقي الأواني فتجري البراءة فيها ، فهنا العلم الإجمالي ينحل حقيقة ، وترة أخرى لا ينحل العلم الإجمالي حقيقة ، وإنما ينحل من حيث الحكم ، شخص أخبرنا وهو متيقِّن أنه توجد خمس أواني نجسة ضمن خمسين آنية ، ولكن وجدت عندنا بيِّنة – أي شاهدان عادلان — أن النجسة هي الخمس أواني الأولى ، فهنا ينحل العلم الإجمالي ، وهذا الانحلال تعبدي حكمي لأن الشارع قال إن الأمارة حجة تعبدا ، ولولا الحجية من الشارع لما كنا نقول بانحلال العلم الإجمالي .

الآن نطبق الانحلال الحكمي في المقام ، في الشبهات المائتين لا تجري البراءة في هذه الشبهة لوجود بيِّنة على التكليف والأمارة مقدَّمة على البراءة التي هي أصل عملي ، وفي الشبهة الثانية لا تجري البراءة لوجود ظهور ظهور آية بوجود التكليف هنا ، وفي الشبهة الثالثة لا تجري لوجود خبر ثقة على التكليف ، وفي الشبهة الرابعة لا تجري البراءة لوجود استصحاب التكليف ، وتقدمت قاعدة في الحلقة الثانية وهي أن البراءة لا تجري إذا كان كل طرف في نفسه بغض النظر عن الطرف الآخر مجرى للبراءة ، وعند ذلك جميعها تجري فيها البراءة فتتعارض وتتساقط، وأما إذا كان بعض الأطراف بغض النظر عن المعارضة لا تجري فيه البراءة فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض .

وهنا في موارد وجود الأمارة وظهور الآية وظهور الرواية وأصل استصحاب التكليف لا تجري البراءة في نفسها لأن الأمارة والظهور والاستصحاب مقدَّمان على البراءة ، ولكن تجري البراءة في الأطراف الأخرى بلا معارض لاختلال الركن الثالث من أركان العلم الإجمالي ، والركن الثالث هو أن تكون كل الأطراف بغض النظر عن المعارضة مجرى للبراءة في نفسها حتى يقع التعارض بينها وتتساقط ، وأما إذا كانت بعض الأطراف لا تجري فيه البراءة بسبب غير المعارضة – كخبر الثقة – فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض ، وهذا يطبق في المقام، وهو أن الأمارات المعتبرة شرعا كخبر الثقة والظهور وكذلك أصل الاستصحاب تقول لا مجرى للبراءة لأن الأمارة والاستصحاب مقدمان على البراءة ، وأما الأطراف الأخرى فتجري فيها البراءة بلا معارض ، وهذه الأطراف التي جرت فيها الأمارات أو أصل الاستصحاب إن لم تكن أكثر من المعلوم في العلم الإجمالي الكبير فهي ليست أقل قطعا ، فإن لم تكن أقل فالعلم الإجمالي الكبير ينحل تعبدا وحكما ، وهذا هو الذي يرتضيه السيد الشهيد هنا على مستوى الحلقة الثالثة .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الثاني :

العلم الاجمالي الذي تضم أطرافه كل الشبهات يسقط عن المنجزية (لا عن الوجود فهو موجود ولكنه غير منجِّز فالانحلال انحلال حكمي تعبدي) بسبب اختلال الركن الثالث من الأركان الأربعة التي يتوقف عليها تنجيزه ، وقد تقدم شرح الأركان الأربعة في الحلقة الثانية ؛ وذلك لأن جملة من أطراف العلم الإجمالي قد تنجزت فيها التكاليف بالأمارات والحجج الشرعية المعتبرة من ظهور آية وخبر ثقة وأصل الاستصحاب المثبت للتكليف (، وأصل الاحتياط لا يؤخذ به هنا لأننا نريد ما يكون حاكما على البراءة ، والاحتياط يكون في عرض البراءة) ، وفي كل حالة من هذا القبيل تجري البراءة في بقية الأطراف (لأن بقية الأطراف يكون فيها شك بدوي ، وفي موارد الشك البدوي تجري البراءة)، ويسمى ذلك بالانحلال الحكمي (على مبنى المحقق النائيني) كما تقدم في الحلقة الثانية .

التوضيح :

إشكال على السيد الشهيد :

ويذكر السيد الشهيد هنا تتمة للجواب الثاني ، وهو قول للمحقق الخوئي قدس سره ، فقد قرَّب الانحلال الحكمي بتقريب آخر ، سابقا تم تقريب الانحلال الحكمي بأنه باختلال الركن الثالث من أركان العلم الإجمالي ، قال المحقق الخوئي إن العلم الإجمالي له ركنان :

الركن الأول :

العلم بالجامع .

الركن الثاني :

شكوك بعدد الأطراف .

وعندما تأتي أمارة وتقول إن هذا طاهر فيوجد علم تعبدي بناء على مسلك الطريقية وجعل العلمية ، ففي هذا الطرف يرتفع الشك تعبدا ، فاختل الركن الثاني لأنه لا يوجد شكوك بعدد الأطراف حيث إن طرفا من الأطراف فيه علم تعبدي ، فلا يوجد علم إجمالي ، والذي لا يقبل مسلك الطريقية وجعل العلمية فلا يمكنه قبول الجواب الثاني ، وهذا إشكال يَرِدُ على مبنى السيد الشهيد لأن السيد الشهيد لا يقبل بأن جعل الحجية لخبر الثقة معناه الطريقية والعلمية بل يقبل أن الحجية لخبر الثقة على أساس التزاحم الحفظي ، فالسيد الشهيد لا يمكنه الأخذ بالجواب الثاني لأنه مبني على مسلك الطريقية وجعل العلمية ، لذلك يقول السيد الشهيد : "وقد قيل" ؛ لأنه إشكال على ما اختاره – أي السيد الشهيد – ، بمعنى أنه بعد أن بنى السيد الشهيد على أن الجواب الثاني هو الذي يحل الإشكال على العلم الإجمالي قد يقول قائل بأن هذا لا ينسجم مع مبنى السيد الشهيد لأنه ينسجم مع مبنى المحقق النائيني .

رد السيد الشهيد على الإشكال :

إن الجواب الثاني تام حتى مع إنكار مسلك الطريقية والعلمية ، فالجواب الثاني لا علاقة له بمسلك الطريقية سواء أخذنا بهذا المسلك أم لم نأخذ لأن الجواب الثاني تام في نفسه ، إن الميزان في تأثير العلم الإجمالي وتنجيزه وعدم تأثيره وعدم تنجيزه هو تعارض الأصول المرخِّصة أي – البراءة – وعدم تعارض الأصول المرخِّصة ، ففي كل مورد لم تتعارض الأصول يوجد للعلم الإجمالي أثر ، وفي كل مورد تعارضت الأصول لا يوجد للعلم الإجمالي أثر ، المحقق الخوئي

قال إن الشارع تعبَّدنا بوجود العلم الإجمالي في هذا الطرف الذي قامت فيه الأمارة ، ويردّ السيد الشهيد بأنه سواء تعبدنا الشارع بوجود العلم الإجمالي أم قال بعدم وجود العلم الإجمالي فإنه لا يدور الأمر في الانحلال وعدم الانحلال مدار وجود العلم الإجمالي وعدم وجود العلم الإجمالي ، وإنما يدور مدار وجود التعارض وعدم وجود التعارض ، وفي الجواب الثاني لا يوجد تعارض سواء تعبدنا الشارع بوجود العلم الإجمالي أم لم يتعبدنا ، فلا تأثير له ، ويتبيّن أن الشارع إذا تعبدنا بوجود العلم الإجمالي فهذا لا يؤثر بالتنجيز لأن المؤثر هو تعارض الأصول المؤمِّنة وعدم تعارضها ، والمحقق الخوئي قال إن المؤثر في التنجيز وعدم المؤثر في التنجيز هو أن الشارع تعبدنا بوجود العلم الإجمالي أو قال بعدم وجود العلم الإجمالي ، ففي المكان الذي يوجد فيه العلم الإجمالي يوجد التنجيز ، وفي المكان الذي لا يوجد فيه علم إجمالي لا يوجد التنجيز ، وفي الرد نقول إن المدار ليس على وجود التعبد بالعلم الإجمالي وعدم وجود العلم الإجمالي ، بل المدار على أن التعارض موجود بين أطراف العلم الإجمالي أو غير موجود بين الأطراف حتى لو لم يوجد تعبد بعدم العلم الإجمالي وتعارضت الأصول فالعلم الإجمالي يؤثر ، ولو تعارضت الأصول فالعلم الإجمالي لا يؤثر ، فلا ندور مدار أنه يوجد إلغاء للتعبد بالعلم الإجمالي أو إلغاء لعدم وجود العلم الإجمالي .

إذن :

المحقق الخوئي ربط الانحلال الحكمي بمسلك الطريقية ، والرد أن الانحلال الحكمي مرتبط بتعارض الأصول المؤمِّنة وعدم تعارضها سواء قبلنا مسلك الطريقية أم لم نقبل .

التطبيق على الكتاب :

إشكال على السيد الشهيد :

وقد قيل في تقريب فكرة الانحلال الحكمي في المقام –كما عن السيد الأستاذ – بأن العلم الإجمالي متقوم بالعلم بالجامع والشك في كل طرف ، ودليل حجية الأمارة المثبتة للتكليف في بعض الأطراف لما كان مفاده جعل الطريقية فهو يلغي الشك في ذلك الطرف ويتعبد بعدم وجود العلم الإجمالي (، فيسري العلم بالجامع إلى هذا الطرف) ، وهذا بنفسه إلغاء تعبدي للعلم الإجمالي (، فمسلك الطريقية يقول تعبد بعدم العلم الإجمالي ، وإذا يوجد تعبد بعدم العلم الإجمالي فلا يوجد تأثير ، وإذا يوجد تعبد بالعلم الإجمالي فيوجد تأثير) .

رد السيد الشهيد على الإشكال :

ويَرِدُ على هذا التقريب أن الملاك في وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي (ليس هو التعبد بوجود العلم الإجمالي وعدم وجود العلم الإجمالي بل الملاك) هو التعارض بين الأصول في أطرافه كما تقدم في الحلقة الثانية ، وليس الملاك هو العلم الإجمالي بعنوانه (، فالعلم الإجمالي بعنوانه لا أثر له للتأثير ، والأثر يكون للتعارض ، ومن هنا فلو تعارضت الأصول فيوجد التنجيز حتى لو تعبدنا الشارع بعدم العلم الإجمالي والمفروض أن لا يوجد التنجيز لأنه يوجد تعبد بعدم العلم الإجمالي ، فلا يكون المدار في عدم التأثير بأن يتعبدنا الشارع بعدم وجود العلم الإجمالي بل يكون المدار على التعارض بين الأصول المؤمِّنة وعدم تعارض الأصول المؤمِّنة) ، فلا أثر للتعبد بإلغاء عنوان العلم الإجمالي ، وإنما يكون تأثير التعبد بإلغاء عنوان العلم الإجمالي عن طريق رفع التعارض بين الأصول المؤمِّنة (، فإذا رَفَعَ التعارض فإلغاء التعبد يكون له أثر أي لا يوجد عندنا علم إجمالي ، وأما إذا لم يرفع التعارض فإلغاء التعبد بالعلم الإجمالي لا يؤثر على تنجيز العلم الإجمالي ، فيكون المدار على أنه يوجد تعارض بين الأصول المؤمنة أو لا يوجد تعارض بينها) ، وذلك بإخراج موارد الأمارات المثبتة للتكليف عن كون هذه الموارد موردا لأصالة البراءة لأن الأمارة حاكمة على الأصل ، فتبقى الموارد الأخرى مجرى لأصل البراءة بدون معارض ، وبذلك يختل الركن الثالث ويتحقق الانحلال الحكمي من دون فرق بين أن نقول بمسلك جعل الطريقية وإلغاء الشك بدليل الحجية أو لا نقول بذلك (، فالانحلال الحكمي ليس متوقِّفا على مسلك جعل الطريقية والعلمية) .

إذن :

إلى هنا ثبت لنا أولا أن المقتضي للبراءة الشرعية تام لوجود الدليل من القرآن والسنة على الترخيص الشرعي ، وثانيا أن المانع مفقود باعتبار أن المانع إما هو العلم الإجمالي وإما الأدلة الدالة على وجوب الاحتياط ، وقد تبيَّن عدم تماميّة المانع بكلا وجهيه : العلم الإجمالي والأدلة الدالة على وجوب الاحتياط ، فالمقتضي موجود والمانع مفقود .

التوضيح :

تحديد مفاد البراءة :

وبعد أن اتضح تمامية المقتضي وعدم المانع فالبراءة تجري عند الشك ، ولكن لا بد أن

نبحث عن أن البراءة أين تجري ؟ هل تجري مطلقا سواء كان الشك في التكليف والامتثال أم كان الشك في التكليف فقط دون الامتثال ؟

وهذا هو البحث الثاني المهم في أبحاث البراءة وهو تحديد دائرة جريان البراءة ، وهنا تأتي أهمية الأصول والفقه ، فإذا الأصولي ثَبَّت أن البراءة جارية فلا بد أن يُثَبِّتَ دائرة البراءة : في التكليف والامتثال معا أو في التكليف دون الامتثال ، فإذا ثَبَّتَ لنا أنه إذا كان الشك في التكليف فيكون مجرى للبراءة ، وإذا كان الشك في الامتثال فهو مجرى للاشتغال ، ولكن يبقى هذا البحث وهو أنه متى يكون الشك في التكليف ومتى يكون الشك في الامتثال ، فلا بد أن نبحث عن الضابط ، وبعد ذلك يطبق الفقيه أن هذا المورد من موارد الشك في التكليف فتجري البراءة أو من موارد الشك في الامتثال فيجري الاشتغال والاحتياط لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فإذا علم بأن التكليف فعلي وشك في الامتثال فيكون مجرى لأصالة الاشتغال .

سؤال : لماذا في حالة الشك في الامتثال يجري الاشتغال لا البراءة ؟

الجواب :

على مسلك السيد الشهيد :

إذا شك المكلف أن الشارع أوجب عليه الدعاء عند رؤية الهلال ، هذا شك في أصل التكليف لأنه يشك أن المولى شرَّع الوجوب أو لم يشرّع الوجوب ، شك في أصل وجود الحكم، فتجري أصالة البراءة ، وهذا واضح .

وإذا علم المكلف بأن الشارع أوجب عليه الدعاء عند رؤية الهلال ، ولكنه شك في أنه امتثل أو لم يمتثل فماذا يُجْرِي أصالة البراءة أو أصالة الاشتغال ؟

الجواب :

يجري أصالة الاشتغال .

قد يقول قائل :

بأنه مجرى لأصالة البراءة لأن الشك في الامتثال يرجع إلى الشك في التكليف .

نسأل :

هل الامتثال مسقط أو غير مسقط للتكليف والتكليف بمعنى فعلية الحكم أي المجعول ؟

المكلف شك في أنه امتثل أو لم يمتثل ، أي شك في أن التكليف موجود أو سقط ، فإذا

كان قد امتثل فالوجوب يسقط ، وإذا شك في الامتثال أي شك في أنه مسقط للتكليف أو غير مسقط للتكليف فيكون شكا في أصل التكليف ، فيكون مجرى للبراءة مع أن الفقهاء يجرون أصالة الاشتغال في حالات الشك في الامتثال ، ومع أن موضوع البراءة تام فكيف يجرون أصالة الاشتغال ؟!

الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، وإذا شك أنه امتثل التكليف أو لم يمتثل التكليف لا يوجد عنده يقين باشتغال ذمته بالتكليف بل عنده احتمال باشتغال ذمته ، وإذا احتمل شغل ذمته فمعنى ذلك أنه يشك في أن الوجوب موجود ، وهذا معناه الشك في وجود أصل الوجوب والتكليف ، فيكون مجرى لأصالة البراءة مع ان الفقهاء يجرون أصالة الاشتغال .

في حالات الشك في الامتثال بناء على مبنى السيد الشهيد إجراء أصالة الاشتغال وعدم إجراء أصالة البراءة واضح لأن البراءة لا موضوع لها أي القضية سالبة بانتفاء الموضوع ، وأما على مباني المشهور فلا بد من إجراء أصالة البراءة مع أنهم يجرون أصالة الاشتغال ، فالمشهور يحتاجون إلى تخريج لعدم إجراء البراءة ، فبعد أن احتمل الامتثال فهو احتمل سقوط التكليف، وإذا احتمل سقوط التكليف فمعناه الشك في وجود أصل التكليف ، ووجود أصل التكليف مشكوك فيكون مجرى لأصالة البراءة .

وأحد تخريجاتهم أنه قبل الامتثال يوجد أصل عدم الإتيان فنستصحب بقاء عدم الإتيان فيجري الاشتغال ، ويردّ السيد الشهيد بأن القائلين بعدم جريان البراءة يقولون إن البراءة لا تجري حتى لو لم يجر استصحاب عدم التكليف ، فقولهم لا تجري البراءة لا بسبب حكومة استصحاب عدم التكليف ، فيوجّه إليهم السؤال بأنه لماذا لا تجري البراءة ؟

هذا المطلب مرتبط ببحث تقدّم في الحلقة الثانية وفي الحلقة الثالثة بنحو الإشارة ، في بحث (الجامع بين المقدور وغير المقدور) ، وهو أن الامتثال والعصيان مُسْقِطانِ لفعلية التكليف أو مسقطان لفاعلية التكليف وتحريكه ؟

قال السيد الشهيد هناك إن المشهور يقول إنهما مسقطان للتكليف أي لفعلية التكليف ، ولكن السيد الشهيد قال إنهما مسقطان لفاعلية التكليف ، فإذا شك في الامتثال وعدم الامتثال فهو لا يشك في فعلية التكليف بل يشك في فاعلية التكليف ، فأصل التكليف وفعليته موجود ، وهذا معناه وجود الشغل اليقيني ، والشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فتجري أصالة الاشتغال ولا تجري أصالة البراءة .

وعلى مباني المشهور إذا شك في الامتثال وعدم الامتثال فيشك في أصل وجود التكليف وعدم وجوده أي يشك في فعلية التكليف وعدم فعليته فتجري أصالة البراءة .

التطبيق على الكتاب :

تحديد مفاد البراءة :

وبعد أن اتضح أن البراءة تجري عند الشك لوجود الدليل عليها وعدم المانع (لتماميّة المقتضي وعدم المانع) يجب أن نعرف أن الضابط في جريان البراءة أن يكون الشك في التكليف لأن هذا هو موضوع دليل البراءة ، وأما إذا كان التكليف معلوما (وفعليا) والشك في الامتثال فلا تجري البراءة ، وإنما تجري أصالة الاشتغال لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، وهذا واضح على مسلكنا المتقدم القائل بأن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف بل من أسباب انتهاء فاعلية التكليف ؛ إذ على هذا المسلك لا يكون الشك في الامتثال شَكًّا في فعلية التكليف (بل يكون شكا في فاعلية التكليف مع إحراز فعلية التكليف ، ومع إحراز فعلية التكليف أي اليقين باشتغال الذمة ، والشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني فتجري أصالة الاشتغال ولا تجري أصالة البراءة الشرعية) ، فلا موضوع لدليل البراءة بوجه (أي أن المقتضي غير تام ، ففي عالم الثبوت لا موضوع للبراءة ، فلا تجري البراءة) .

التوضيح :

إذن :

الكلام في تحديد موضوع البراءة ، متى تجري البراءة ؟ ومتى يجري الاشتغال ؟

إذا كان الشك في وجود أصل التكليف وعدم وجود أصل التكليف فيكون مجرى للبراءة ، وإذا كان الشك في امتثال التكليف وعدم امتثاله فيكون مجرى لأصالة الاشتغال ، والضابط في جريان البراءة هو أن يكون الشك شكا في التكليف لا شكا في الامتثال .

وبعض الأحيان قد يقال بأن الشك في الامتثال مرجعه إلى الشك في التكليف لأنه بعد أن بنينا على أن الامتثال مسقط للتكليف فالشك في الامتثال معناه الشك في وجود التكليف وعدم وجود التكليف ، فلا يوجد شغل يقيني حتى يستدعي الفراغ اليقيني ، فلا يكون مجرى للاشتغال والاحتياط لأن الاحتياط يقول "الشغل اليقيني" أي لا بد أن يكون عند المكلف

يقين بالتكليف ، ومع الشك في الامتثال يوجد شك في التكليف ولا يوجد يقين بالتكليف ، فلا يجري الاحتياط والاشتغال .

وهذا الإشكال لا يَرِدُ على مبنى السيد الشهيد لأنه لا يقبل أن الامتثال يسقط فعلية التكليف بل يسقط فاعلية التكليف مع بقاء فعلية التكليف ، الفعلية موجودة ، ولكن الفاعلية غير موجودة ، فالمكلف حينما يأتي بالصلاة فإنه يكون قد استوفى المصلحة لا أنه أسقط المصلحة والإرادة والجعل والوجوب والتكليف ، والمشهور يقولون إن الامتثال يسقط المصلحة ، وهو خلاف الوجدان مضافا إلى البرهان الذي أقامه السيد الشهيد بأنه لا يعقل تقييد فعلية التكليف بعدم الامتثال لأن معنى الامتثال مسقط هو أن فعلية التكليف مقيدة بعدم الامتثال ، ومع الامتثال ينتفي الشرط فينتفي المشروط ، فتنتفي فعلية التكليف ، ويستحيل أن يكون عدم الامتثال قيدا في فعلية التكليف ، وعلى مبني السيد الشهيد لا يوجد إشكال لأن الفعلية محرزة، والشك في الامتثال شك في الفاعلية لا في الفعلية ، فالمكلف يعلم بفعلية التكليف ويشك أن له فاعلية ، وأصالة الاشتغال تقول إن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، وأما على مبنى المشهور فيوجد إشكال لأن الشك في الامتثال مرجعه إلى الشك في أصل التكليف ، فلا بد من إجراء أصالة البراءة مع أنه يجرون أصالة الاشتغال ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو المخرج الذي على أساسه قال المشهور إن البراءة لا تجري في الشك في الامتثال ؟

الجواب :

المخرج من هذا الإشكال يكون على أساس أحد وجهين :

الوجه الأول :

أن يُدَّعَى أن أدلة البراءة منصرفة عن الشك في الامتثال ، فلا يوجد إطلاق في مقام الإثبات والدلالة في أدلة البراءة ، فتجري البراءة بلحاظ الشك في التكليف ولا تجري بلحاظ الشك في الامتثال ، وإذا لا يوجد إطلاق في الدليل فالمقتضي غير تام ، وكلام المشهور في مقام الإثبات ، وأما السيد الشهيد فكلامه في مقام الثبوت وأنه لا موضوع للبراءة في مقام الثبوت ، فعند الشك الشهيد الشك في الامتثال خارج عن دليل البراءة تخصصا وموضوعا ، وأما عند المشهور الموضوع شامل لحالات الشك في الامتثال ولكن لا يوجد إطلاق في الدليل ليشملها ، فلا يشمله من باب الانصراف .

الوجه الثاني :

أن يُـدَّعَى أن الإطـلاق تام بحيـث إن أدلـة الـبراءة تشـمل حـالات الشـك في الامتثـال ، فالمقتضـي تام ، ولكـن يوجـد مـانع ، والمـانع هـو دليـل يُقَـدَّمُ عليـه وهـو استصـحاب عـدم التكليف، دخل وقت صلاة الظهر على المكلف وصار وجوب صلاة الظهر فعليا ، وعادته أنه يصلي في أول الوقت ، وبعد ساعة شك أنه امتثل أو لم يمتثل ، فأصالة البراءة تقول لا يجب الامتثال لأن الشك في الامتثال مرجعه إلى الشك في التكليف ، فهذا المكلف قبل الزوال عنده يقين بعدم وجوب الصلاة ، وبعد الزوال يشك بوجود التكليف فيستصحب عدم التكليف ، والاستصحاب مُقَدَّمٌ على البراءة بالحكومة كما هو مذكور في باب التعارض ، فالاستصحاب إما أن يكون أمارة كما هو عند المحقق الخوئي وإما أصل عملي تنزيلي أو محرِز ، والبراءة أصل عملي محض غير تنزيلي غير محرِز ، والأمارة – التي هي ظن معتبَر – مقدَّمة على الأصل العملي ، والأصل العملي التنزيلي المحرز مقدَّم على الأصل العملي المحض .

التطبيق على الكتاب :

وأما إذا قيل بأن الامتثال من مسقطات التكليف فالشك في الامتثال شك في التكليف لا محالة ، ومن هنا قد يتوهم تحقق موضوع البراءة وإطلاق أدلة البراءة لمثل الشك في الامتثال ، ولا بد للتخلص من ذلك التوهم بوجهين :

الوجه الأول :

دعوى انصراف أدلة البراءة إلى الشك الناشئ من غير ناحية الامتثال (، فأدلة البراءة في مقام الإثبات والدلالة لا إطلاق لها لحالات الشك في الامتثال) .

الوجه الثاني :

التمسك بأصل موضوعي حاكم وهو استصحاب عدم الامتثال (، والاستصحاب مقدَّم على البراءة بالحكومة) .

إذن :

على رأي المشهور وعلى رأي السيد الشهيد تكون حالات الشك في الامتثال مجرى لأصالة الاشتغال ، وحالات الشك في التكليف تكون مجرى لأصالة البراءة .

التوضيح :

ميزان تمييز موارد الشك في التكليف عن موارد الشك في الامتثال :

إلى هنا بنحو الكبرى تم عندنا أن الشك في التكليف مجرى للبراءة وأن الشك في الامتثال مجرى للاشتغال ، ولكن ما هي موارد الشك في التكليف ؟ وما هي موارد الشك في الامتثال ؟ وكيف يمكن التمييز بين الموردين ؟

ومن المعلوم أنه في التكليف توجد شبهة موضوعية وشبهة حكمية لأن التكليف فيه موضوع وحكم ، فهل تجري البراءة في الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية أو في الشبهات الموضوعية فقط أو في الشبهات الحكمية فقط ؟ وفي الشبهات الموضوعية هل تجري البراءة مطلقا أو فيه تفصيل ؟

وهنا نريد أن نبيّن الضابطة والميزان لتمييز موارد الشك في التكليف عن موارد الشك في الامتثال .

وهذا الميزان لا نحتاج إليه في الشبهات الحكمية التي يكون الشك فيها عادة شكا في التكليف ، فعندما نشك أنه يوجد حكم أو لا يوجد حكم مرجعه إلى أنه يوجد تكليف أو لا يوجد تكليف ، فيكون مجرى للبراءة ، فالشبهات الحكمية تكون دائما مجرى للبراءة لأن الشبهة الحكمية سواء كانت وجوبية أم تحريمية عبارة عن الشك في وجود التكليف وعدم وجود التكليف .

وإنما نحتاج إلى الميزان والضابط في الشبهات الموضوعية ، فهل الشبهة الموضوعية من الشك في الامتثال دائما حتى يكون مجرى للاشتغال أو فيه تفصيل ففي بعض الموارد تكون شكا في الامتثال فتكون مجرى للاشتغال وفي بعض الموارد تكون شكا في أصل التكليف فتكون مجرى للبراءة ؟

ولا يقصد بالموضوع ما يكون في قبال المتعلَّق ، وهذا مصطلح للموضوع كما تقول : "أكرم العالم" ، يوجد هنا حكم وهو وجوب الإكرام ، ومتعلق الوجوب هو الإكرام ، وموضوع الحكم هو العالم ، والموضوع هنا هو الموضوع بالمعنى الأخص ، وهو متعلَّق المتعلَّق ، فالموضوع هنا ما يقع في قبال المتعلَّق .

وإنما المراد من الموضوع هو ما يقع في قبال الحكم ، فيكون شاملا لموضوع الحكم ومتعلَّق الحكم وقيود الحكم ، وهذا مصطلح آخر للموضوع ، وهو الموضوع بالمعنى الأعم .

وحينما نقول الشبهة الموضوعية المراد هو ما يكون في قبال الشبهة الحكمية ، والشبهة الحكمية هي أصل الحكم أي الوجوب أو الحرمة ، والموضوع هنا هو المصطلح الثاني للموضوع أي الذي يكون في قبال الحكم لا في قبال متعلَّق الحكم ، والحكم هو نفس الوجوب أو الحرمة، والشك في وجود الوجوب أو وجود الحرمة مجرى لأصالة البراءة ، وهذا لا يوجد فيه اختلاف .

والاختلاف موجود في الشبهة الموضوعية ، والمراد من الموضوع هو الموضوع بالمعنى الأعم من القيود والمتعلَّق ومتعلَّق المتعلَّق كما سيأتي تفصيله فيما بعد .

التطبيق على الكتاب :

ميزان تمييز موارد الشك في التكليف عن موارد الشك في الامتثال :

ثم بعد الفراغ عن الفرق بين الشك في التكليف والشك في الامتثال – أي المكلف به (أي المتعلَّق) – باتخاذ الأول (أي الشك في التكليف) ضابطا للبراءة والثاني (أي الشك في الامتثال) ضابطا لأصالة الاشتغال يقع الكلام في ميزان التمييز الذي به يعرف كون الشك في التكليف لكي تجري البراءة (أو كون الشك في الامتثال لكي يجري الاشتغال) ، وهذا الميزان إنما يراد في الشبهات الموضوعية التي قد يحتاج التمييز فيها (أي الشبهات الموضوعية) إلى دقة دون الشبهات الحكمية التي يكون الشك فيها (أي في الشبهات الحكمية) عادة شكا في التكليف كما هو واضح (لأن مرجعه إلى وجود الحكم وعدم وجوده) .

التوضيح :

توضيح الحال في المقام :

الحكم الشرعي له أطراف ، وأحد أطرافه هو قيود الحكم التي هي شرائط الوجوب ، وشرائط الوجوب على قسمين : إما شرائط عامة وإما شرائط خاصة ، والشرائط العامة ليست مختصة بحكم معيَّن بل شاملة لكل الأحكام مثل العقل والبلوغ ، وهذه قيود فعلية الحكم ، والشرائط الخاصة مختصة بحكم معيَّن مثل الزوال لوجوب صلاة الظهر والاستطاعة لوجوب الحج، هذا طرف من أطراف الحكم الشرعي .

وطرف ثانٍ من أطراف الحكم الشرعي هو متعلَّق الحكم ، مثلا إذا قال الشارع : "صَلِّ" فالحكم هو الوجوب لأن فعل الأمر يدل ظاهرا على الوجوب ، ومتعلَّق الحكم هو الصلاة .

وطرف ثالث من أطراف الحكم الشرعي هو موضوع الحكم ، وهو الموضوع بالمعنى الأخص، وهو الموضوع في قبال المتعلَّق ، وهذا الموضوع يسمى متعلَّق المتعلَّق ، مثل : "أعتق رقبة" ، فالحكم هو الوجوب ، ومتعلَّق الحكم هو العتق ، والموضوع أي متعلَّق المتعلَّق هو الرقبة .

إذن :

أطراف الحكم الشرعي هي : القيود ، والمتعلَّق ، والموضوع الذي يسمى " متعلَّق المتعلَّق " ، والكلام في الشبهة الموضوعية يقع عن هذه الأطراف الثلاثة .

فإذا كان الشك في أصل الحكم فلا إشكال في جريان البراءة ، وإنما الكلام في هذه الأطراف الثلاثة .

أولا : قيود فعلية الحكم :

إذا كان الشك في وجود قيود الحكم فإنها تكون مجرى للبراءة ، إذا شك المكلف أنه مستطيع أو غير مستطيع فلا يجب عليه الحج لأن فعلية الحج متوقِّفة على قيد الاستطاعة ، والشك شك في أصل وجود الاستطاعة فتجري البراءة ، وإذا شك في تحقّق زوال الشمس فلا تجب صلاة الظهر ، وإذا شك أنه بالغ أو غير بالغ فلا تجب عليه الصلاة .

إذن :

إذا كان الشك شكا في قيود الحكم فهو مجرى للبراءة .

ثانيا : متعلَّق الحكم :

إذا شك في متعلَّق الحكم بنحو كان التامة مثلا قال المولى : " يجب إكرام العالم إذا جاءك في بيتك " ، ودخل العالم في بيته فقيد الوجوب تحقق وهو دخوله في البيت ، وأحرز الموضوع وهو العالم ، وإن شك في المتعلق وهو الإكرام فشك أنه أكرمه أو لم يكرمه فأصالة الاشتغال تجري لأنه يعلم بوجود التكليف الفعلي ويشك في الامتثال .

إذن :

إذا كان الشك في إيجاد المتعلَّق بنحو كان التامة وعدم إيجاده فهو مجرى لأصالة الاشتغال ، أي الشك في أصل إيجاد المكلف للمتعلق وعدم إيجاده ، والإيجاد وعدم الإيجاد هو كان التامة، وهنا الشبهة موضوعية ولكنه مجرى لأصالة الاشتغال .

التطبيق على الكتاب :

توضيح الحال في المقام :

أن الشبهة الموضوعية تستبطن دائما الشك في أحد أطراف الحكم الشرعي (، والأطراف هي قيود الحكم ومتعلق الحكم ومتعلق المتعلق) ؛ إذ لو كانت أطراف الحكم الشرعي كلها معلومة فلا يتصور شك إلا من أصل حكم الشارع ، وتكون الشبهة حينئذ حكمية (، والشبهة الحكمية مجرى للبراءة) ، وهذه الأطراف (الثلاثة التي تشكل الشبهة الموضوعية) هي عبارة عن قيد التكليف (والقيد من شرائط الحكم سواء كان قيدا من الشرائط العامة لفعلية التكليف أم من الشرائط الخاصة لفعلية التكليف) ، ومتعلق التكليف ، ومتعلق المتعلق له المسمى بالموضوع الخارجي (حتى نميّزه عن الشبهة الموضوعية الشاملة للأطراف الثلاثة لا للموضوع الخارجي فقط)، فحرمة شرب الخمر المشروطة بالبلوغ قيد هذه الحرمة (– وقيد حرمة شرب الخمر من الشرائط العامة للتكليف –) هو " البلوغ " ، ومتعلق هذه الحرمة هو " الشرب " ، ومتعلق متعلقها – أي موضوعها الخارجي – هو (الخمر) ، وخطاب " أكرم عالما إذا جاء العيد " قيد الوجوب (وشرطه الخاص) في هذا الخطاب هو " مجيء العيد " ، ومتعلق الوجوب هو "الإكرام" ، ومتعلق متعلقه – أي الموضوع الخارجي – هو " العالم " .

أولا : حالة الشك في متعلق الحكم :

فإن كان الشك في صدور المتعلَّق (أي في إيجاد المتعلَّق وعدم إيجاده) مع إحراز قيود الحكم والموضوع الخارجي فهذا شك في الامتثال بلا إشكال وتجري أصالة الاشتغال لأن التكليف معلوم ولا شك فيه لبداهة أن فعلية التكليف غير منوطة بوجود متعلقه خارجا وإنما الشك في الخروج عن عهدته فلا مجال للبراءة (، ومثاله إذا قال المولى : " أكرم العالم " وأحرز قيود الحكم العامة من البلوغ والعقل وغيرهما ، وأحرز موضوعه الخارجي وهو وجود العالم ، وصار الحكم فعليا عليه وشك في صدور الإكرام منه فهذا الشك يكون مجرى لأصالة الاشتغال ، ومثال آخر لو دخل وقت صلاة الظهر والمكلف بالغ عاقل وصارت صلاة الظهر فعلية وشك أنه أتى بصلاة الظهر أو لم يأت بها ، وهذا شك في وجود متعلق الحكم وعدم وجوده ، وهذا مجرى للاشتغال لأن أصالة الاشتغال تقول إن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) .

التوضيح :

ثانيا : حالة الشك في الموضوع الخارجي :

الإطلاق الشمولي :

معناه انحلال الوجوب بعدد الأفراد ، مثل : " أكرم العالم " ، والعالم لم يقيد بقيد ، فيجب إكرام كل من صدق عليه أنه عالم .

الإطلاق البدلي :

مثل : " توضأ " ، فإنه يجب التوضأ بأي ماء من المياه .

تارة يقول : " أَكْرِمِ العلماءَ " ، وتارة ثانية يقول : " تَوَضَّأْ بالماء " ، يأتي السؤال التالي :

ما هو الفرق بين هذين المثالين ؟

الجواب :

المثال الأول الإطلاق فيه شمولي ، فيجب إكرام كل من صدق عليه أنه عالم ، والمثال الثاني الإطلاق فيه بدلي ، فيكفي فيه التوضأ بأي ماء .

إذا كان الشك في الموضوع الخارجي – أي متعلَّق المتعلَّق – وكان شمول الحكم له بنحو الإطلاق الشمولي فإذا شككنا في الموضوع الخارجي فيكون مجرى لأصالة البراءة لأنه يوجد وجوب أول لإكرام العالم الأول ، ووجوب ثان لإكرام العالم الثاني ، ووجوب ثالث لإكرام العالم الثالث ، فَأَكْرَمَ العلماء الثلاثة ، ويشك بأن هذا الشخص الرابع عالم أو غير عالم فتجري البراءة لأن الشك هنا شك في وجود التكليف وعدم وجود التكليف ، فيشك في وجود وجوب الإكرام في حق هذا الشخص الرابع المشكوك بأنه عالم ، وإذا كان يوجد تكليف فتتوسع دائرة التكليف ، والشك شك في التكليف الزائد فتجري أصالة البراءة في التكليف الزائد لأن البراءة تقول رفع ما لا يعلمون ، ولا يعلم بوجود التكليف هنا .

إذن :

إذا كان الفرد المشكوك دليل التكليف يشمله بالإطلاق الشمولي والاستغراقي فيكون مجرى لأصالة البراءة لأنه شك في تكليف زائد ، والشك في التكليف الزائد مجرى لأصالة البراءة ، فالتكليف في الدائرة الصغيرة معلوم وخرج من عهدته ، ويشك في أن التكليف الزائد يوجد أو لا يوجد فتجري أصالة البراءة في التكليف الزائد .

في الإطلاق البدلي قال المولى : " توضأ بالماء " ، تارة يعلم المكلف أن هذا السائل ماء مطلق فأتوضأ به ، وتارة أخرى يشك أن هذا السائل ماء أو ليس بماء فإذا توضأ به فإنه لم يمتثل لأن التكليف الثاني هو نفس التكليف الأول ، فيشك أن التكليف الموجود في عهدته خرج من عهدته أو لم يخرج من عهدته ، فيكون مجرى لأصالة الاشتغال ، فلا يصح التوضأ بالسائل المشكوك بأنه ماء ولا يكون مجزيا عن التوضأ بالماء ، والإطلاق هنا إطلاق بدلي ودخل في عهدته " وضوء بالماء " والوضوء بمشكوك المائية ليس مصداقا للوضوء بالماء ، والتكليف ليس تكليفا زائدا بل هو نفس التكليف السابق ، فيكون مجرى لأصالة الاشتغال .

إذن :

الموضوع الخارجي إذا كان الشك فيه شمول الدليل له بنحو الإطلاق الشمولي فيكون مجرى لأصالة البراءة ، وإذا كان بنحو الإطلاق البدلي فيكون مجرى لأصالة الاشتغال .

التطبيق على الكتاب :

ثانيا : حالة الشك في الموضوع الخارجي :

وأما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي – أي متعلَّق المتعلَّق – كما إذا لم يُحْرَزْ كون فرد ما (–كزيد العالم بالنحو لا أعلم أنه مصداق للعالم الذي أمرت بإكرامه –) مصداقا للموضوع الخارجي فإن كان إطلاق التكليف بالنسبة إلى الفرد المشكوك إطلاقا شموليا جرت البراءة لأن الشك حينئذ يستبطن الشك في التكليف الزائد (، والشك في التكليف الزائد مجرى للبراءة ، وأما الشك في الوضوء بالسائل المشكوك فلا يستتبع تكليفا زائدا بل هو نفس التكليف السابق) ، كما إذا قيل : " لا تشرب الخمر " (في الحرمة) و " أكرم الفقراء " (في الوجوب) ، وشك في أن هذا (السائل) خمر (فلا يجب الاجتناب) وفي أن ذاك (الشخص) فقير (فلا يجب الإكرام لأن الشك في المثالين شك في التكليف الزائد فتجري البراءة فيهما) ، وإن كان إطلاق التكليف بالنسبة إلى الفرد المشكوك إطلاقا بدليًّا لم تجر البراءة ، كما إذا ورد "أكرم فقيرًا" (أو "تَوَضَّأْ بالماء") وشك في أن زيدا فقير فلا يجوز الاكتفاء بإكرامه لأن الشك المذكور لا يستبطن الشك في تكليف زائد بل في سعة دائرة البدائل الممكن امتثال التكليف المعلوم ضمن تلك البدائل (، فدخل في عهدته وجوب إكرام الفقير ، فإذا أكرم زيدا المشكوك بأنه فقير فلا يعلم بأنه خرج التكليف من عهدته ولا يجوز الاكتفاء بالفرد المشكوك ، والشغل اليقيني يستدعي

الفراغ اليقيني ، فتجري أصالة الاشتغال) .

التوضيح :

ميزان جريان البراءة :

يوجد ميزانان لجريان البراءة :

الميزان الأول :

أن يكون الشك في قيود التكليف ، فإذا شك في قيود التكليف فيكون مجرى للبراءة ، فإذا شك في وجود الاستطاعة وعدم وجودها أي شك في أنه مستطيع أو غير مستطيع فإنه تجري البراءة فلا يجب عليه الحج .

الميزان الثاني :

أن يكون الشك في الموضوع بنحو الإطلاق الشمولي في الفرد فيكون مجرى للبراءة .

التطبيق على الكتاب :

ميزان وضابط جريان البراءة :

وعلى هذا الضوء يعرف أن لجريان البراءة إذن ميزانان :

الميزان الأول :

أن يكون المشكوك من قيود التكليف الدخيلة في فعليته (سواء كانت قيود التكليف قيودا عامة أم قيودا خاصة) .

الميزان الثاني :

أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إلى الفرد المشكوك إطلاقا شموليا لا بدليا (، ففي حالة الإطلاق الشمولي يكون مجرى للبراءة ، وفي حالة الإطلاق البدلي يكون مجرى للاشتغال) .

الشرح :

إشكال للمحقق النائيني :

المحقق النائيني دفاعا عن مبناه يقول بأن موضوع جريان البراءة هو الشك في قيود التكليف ، فالميزان الثاني يكون إضافيا ولا نحتاج إليه لأن مرجعه إلى الشك في قيود التكليف ، السيد الشهيد ذكر ضابطين ، فقد يكون الشك في قيود فعلية التكليف ، وقد يكون الشك لا في

قيود فعلية التكليف وبنحو الإطلاق الشمولي ، ولا يوجد تداخل بين الميزانين ، وميزان المحقق النائيني ليس جامعا لكل موارد إجراء البراءة ، والسيد الشهيد يقول بأن هناك موارد ليس من موارد الشك في التكليف ويكون مجرى للبراءة ، فيوجد ميزانان لا ميزان واحد ، والمحقق النائيني يقول يوجد ميزان واحد وأن الميزان الثاني مرجعه إلى الميزان الأول وليس شيئا جديدا .

يقول المحقق النائيني عندما يقول المولى : " لا تشرب الخمر " فهذه قضية حقيقية مرجعها إلى قولنا : " إذا وُجِدَ خمرٌ في الخارج فلا تَشْرَبْهُ " ، فإذا لم يوجد خمر في الخارج فلا يوجد " لا تشربه " لأن الحكم فرع وجود الموضوع خارجا ، والذين قالوا بالشك في أن هذا السائل خمر أو غير خمر قولهم يرجع إلى الشك في وجود الخمر وعدم وجوده ، والشك في وجود الخمر وعدم وجوده يرجع إلى الشك في أن تكليف " لا تشربه " فعلي أو ليس بفعلي ، أي يرجع إلى الشك في فعلية التكليف ، ويكون التكليف " لا تشربه " فعليا عندما يوجد الخمر ونحن نشك أنه وجد أو لم يوجد أي نشك أنه قال : " لا تشربه " أو لم يقل : " لا تشربه " ، فالشك أن هذا السائل خمر أو ليس بخمر مرجعه إلى قيود فعلية التكليف ، وهذا الذي سماه السيد الشهيد إطلاقا شموليا مرجعه إلى الميزان الأول وهو الشك في قيود التكليف .

مرّ في بحث المفاهيم أن الحكم مقيَّد بالمتعلَّق ، مثل "صَلِّ" ، الحكم هو الوجوب ، والمتعلَّق هو الصلاة ، والوجوب مقيَّد بالصلاة ، والمتعلَّق مقيَّد بالموضوع الذي هو متعلَّق المتعلَّق ، إذن فالحكم مقيَّد بالموضوع الخارجي ، فيكون الموضوع الخارجي قيدا في الحكم ، والشك في وجود الخمر يكون شكا في قيد من قيود التكليف ، فالميزان الثاني يرجع إلى الميزان الأول ، فلا نحتاج إلى الميزان الثاني .

التطبيق على الكتاب :

إشكال للمحقق النائيني :

إن مرد الشك في الموضوع الخارجي إلى الشك في قيد التكليف لأن الموضوع قيد في التكليف (لأن الحكم مقيَّد بالمتعلَّق ، والمتعلَّق مقيَّد بالموضوع ، فيكون الحكم مقيَّدا بالموضوع ، فيكون الموضوع قيد من قيود التكليف ، والشك في وجود الموضوع وعدم وجوده شك في وجود التكليف وعدم وجود التكليف ، فيرجع إلى الميزان الأول) ، فحرمة شرب الخمر مقيدة بوجود الخمر خارجا ، فمع الشك في خمرية المائع يشك في فعلية التكليف المقيد (بوجود الخمر خارجا) وتجري البراءة ، وبهذا يمكن الاقتصار على الميزان الأول فقط .

إذن :

الكلام في ميزان جريان البراءة ، وذكر السيد الشهيد ميزانين عَرْضِيَّيْنِ أي أحدهما في عَرْضِ الآخر ، الميزان الأول أن يكون الشك في قيود التكليف ، والميزان الثاني أن يكون الشك في الموضوع الخارجي إذا كان إطلاق الدليل بالنسبة إليه إطلاقا شموليا ، وأما إذا كان بدليا فهو مجرى لأصالة الاشتغال ، ولكن المحقق النائيني قال بأن ما ذُكِرَ في الموضوع الخارجي مرجعه إلى قيود فعلية التكليف ، فالميزان الثاني ليس ضابطا في عَرْضِ الميزان الأول ، بل هو نفس الميزان الأول ولكنه بيانُ مصداقٍ آخر للميزان الأول ، فالمصاديق متعدِّدة ، فتارة يكون المصداق لقيود التكليف هو قيود التكليف المتعارفة وهي الشرائط العامة والشرائط الخاصة ، وتارة أخرى يكون المصداق لقيود التكليف هو الموضوع الخارجي لأن الموضوع الخارجي قيد في فعلية التكليف ، فقول المولى : " يحرم شرب الخمر " مرجعه إلى قضية : " لو وُجِدَ الخمر خارجا فيحرم شربه " ، فيكون وجود الخمر خارجا قيدا في فعلية التكليف ، ومع الشك في أن هذا السائل خمر أو ليس بخمر فهو شك في قيد فعلية التكليف فيكون مجرى لأصالة البراءة .

والسيد الشهيد لا يقبل أن الموضوعات الخارجية جميعا هي قيود لفعلية التكليف ، وإنما تنقسم إلى قسمين : بعض الموضوعات الخارجية قيود في فعلية التكليف ، وبعض الموضوعات الخارجية ليست قيودا في فعلية التكليف .

الموضوعات الخارجية التي هي ليست اختيارية للمكلف تؤخذ قيودا في فعلية التكليف مثل القبلة ، فتجب الصلاة مع استقبال القبلة مع علم المكلف باتجاه القبلة ، وإذا لم يعلم باتجاه القبلة فلا يجب استقبالها في الصلاة ، فإذا تحققت القبلة في علمه فيجب استقبالها ، والقبلة التي هي موضوع قيد في فعلية التكليف .

وأما إذا كان الموضوع الخارجي التي تكون تحت اختيار المكلف أي يمكنه إيجاده ويمكنه إعدامه مثل الخمر فهو موضوع خارجي تحت اختيار المكلف ، فيمكنه أن يصنع من العنب الخمر ، ويمكنه أن يحوِّل الخمر إلى خلّ ، فإذا كان الموضوع الخارجي تحت اختيار المكلف فيمكن أن يكون قيدا في فعلية التكليف ويمكن أن لا يكون قيدا في فعلية التكليف ، فيأتي السؤال التالي :

كيف يمكن أن يكون الموضوع الخارجي الذي يكون تحت اختيار المكلف قيدا في فعلية

التكليف أو لا يكون قيدا في فعلية التكليف ؟

الجواب :

تارة يقول المولى : " إذا وجد خمر في الخارج فلا تشربه " ، فوجود الخمر قيد في فعلية التكليف ، فإذا وجد الخمر توجد الحرمة " لا تشربه " ، وإذا لم يوجد خمر في الخارج فلا توجد الحرمة " لا تشربه " لأنها تكون سالبة بانتفاء الموضوع ، فالحرمة توجد عند المولى عندما يوجد الخمر الخارجي ، فيكون الموضوع الخارجي قيدا في فعلية الحرمة ، وإذا لم يتحقق الموضوع الخارجي فلا توجد حرمة فعلية ، فإذا شك بأن هذا السائل خمر فلا توجد الحرمة الفعلية .

وتارة أخرى يقول المولى : "لا تشرب الخمر" ، فيسألُ المكلَّفُ : "متى لا أشرب الخمر ؟" ، فيجيب المولى : "يحرم عليك شرب الخمر سواء وُجِدَ خمر في الخارج أم لم يوجد خمر في الخارج"، فقبل وجود الخمر في الخارج توجد عندنا فعلية الحرمة ، نعم المكلف يمكن أن يسأل أن وجود خطاب الحرمة "لا تشرب" لغو لأنه مع عدم وجود الخمر في الخارج لا توجد فائدة من وجود حكم حرمة شرب الخمر ، فتشريع حكم حرمة شرب الخمر تكون مفيدة إذا وجد الخمر خارجا، ومع عدم وجود الخمر خارجا لا توجد فائدة من هذا الحكم ، فالمكلف يسأل :

وجود فعلية حرمة شرب الخمر قبل وجود الخمر الخارجي معقول ولكنه أليس لغوا ؟

الجواب :

لا ، ليس لغوا ، لنفترض من باب المثال يعلم المكلف أنه لو وجد خمر لاضطر إلى شربه ، إذا بنينا على القول الأول وهو أن الحرمة فعلية بعد وجود الخمر في الخارج ، والآن قبل وجود الخمر في الخارج لا توجد حرمة فعلية ، ويجوز للمكلف إذا كان عنده خل أن يحوله إلى خمر بسبب عدم وجود الحرمة الفعلية قبل وجود الخمر خارجا ، وإذا اضطر إلى شربه فيجوز له شربه لأن الضرورات تبيح المحظورات ، وإذا بنينا على القول الثاني وهو أن الحرمة فعلية قبل وجود الخمر في الخارج ، وجعل الخل خمرا يكون مقدمة لشرب الخمر ، فلا يجوز له تحويل الخل إلى خمر لأن مقدمة الحرام حرام ، فيكون وجود فعلية حرمة شرب الخمر قبل وجود الخمر الخارجي معقول ولا يلزم منه اللغو ، لذلك نجد في الروايات اللعن في الخمر لعشرة أشخاص مع أن الحرام هو شرب الخمر لأن الشارع يريد أن يغلق الباب على كل مقدمات الحرام .

عن أبي جعفر عليه السلام قال : " لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة : غارسها وحارسها وعاصرها وشاربها وساقيها وحاملها والمحمولة إليه وبايعها ومشتريها وآكل

ثمنها " [1] .

وتكون الحرمة فعلية الآن قبل وجود الخمر في الخارج ، والموضوع الخارجي ليس قيدا في فعلية التكليف .

إذن :

القول بأن كلَّ موضوعٍ خارجيٍّ قيدٌ في فعلية التكليف هذا مبني على تصور أن حرمة شرب الخمر إنما تكون فعلية بعد وجود الخمر خارجا ، وأما إذا بنينا على أن حرمة شرب الخمر تكون فعلية ولو لم يوجد الموضوع الخارجي فلا تكون فعلية الحكم مقيدة بوجود الموضوع الخارجي خارجا ، ومن هنا يأتي الضابط الثاني ، مثلا أعلم أن هذا الخل لو وضعته في هذا المكان فإنه يتحول إلى خمر قطعا فلا يجوز وضعه في هذا المكان بناء على القول الثاني ، ولكن إذا وضعت الخل في هذا المكان المعيَّن وأشك أنه يتحول إلى خمر فتجري البراءة فيجوز وضعه في هذا المكان ، والإطلاق الشمولي للحرمة يكون شاملا لما أعلم بأنه يتحول إلى خمر ، وأما المشكوك فلا تشمله الحرمة بل يكون مجرى لأصالة البراءة ، والنتيجة أن الميزان الثاني لا يمكن إلغاؤه .

التطبيق على الكتاب :

جواب الإشكال :

ليس من الضروري دائما أن يكون متعلَّق المتعلَّق (- أي الموضوع الخارجي -) مأخوذا قيدا في التكليف (أي متعلق المتعلق ينقسم إلى قسمين : قسم قيد في التكليف ، وقسم آخر ليس قيدا في التكليف) سواء كان إيجابا أم تحريما (أي سواء كانت الشبهة شبهة وجوبية أم شبهة تحريمية) ، وإنما قد تتفق ضرورة ذلك (أي ضرورة أن يكون الموضوع الخارجي قيدا في فعلية التكليف) فيما إذا كان (الموضوع الخارجي) أمرا غير اختياري كالقبلة مثلا (، وهذا يكون داخلا في القسم الأول ، وأما إذا كان الموضوع الخارجي أمرا اختياريا فيدخل في القسم الثاني) ، وعليه فإذا افترضنا أن حرمة شرب الخمر لم يؤخذ وجود الخمر خارجا قيدا فيها (- أي في الحرمة -) على نحو كانت الحرمة فعلية حتى قبل وجود الخمر خارجا (هنا مطلب وهو إن قلت بأنه لغو كان الجواب أنه ليس لغوا ويريد أن يسد الطريق أمام من يريد أن يحول الخل إلى خمر) صح مع ذلك (أي مع كون الموضوع ليس قيدا في التكليف ، فحتى في هذا المورد فالموضوع

---

[1] وسائل الشيعة ج ١٢ ص ١٦٥ ح ٤ .

الخارجي ليس قيدا في فعلية التكليف ، فإذا شككنا في الموضوع الخارجي فيكون مجرى للبراءة مع أن الموضوع ليس قيدا ، فالميزان والضابط الأول لا يأتي هنا لأن الموضوع ليس قيدا في التكليف ، وهنا فرضنا أن الموضوع ليس قيدا في التكليف ، فتجري البراءة بلحاظ الضابط الثاني) إجراء البراءة عند الشك في الموضوع الخارجي لأن إطلاق التكليف بالنسبة إلى المشكوك إطلاق شمولي (، ومع كون الإطلاق شموليا فيكون مجرى لأصالة البراءة) .

(والتحقيق إلى هنا أن ما ذكره المحقق النائيني من أن ضابط جريان أصالة البراءة هو الشك في قيود التكليف مطلقا هذا الضابط ليس تاما وليس مجزيا بل يحتاج إلى الضابط الثاني).

التوضيح :

تصحيح الضابط الأول :

ويأتي السيد الشهيد ليصحح الضابط الأول بتدقيق أعمق ، فالضابط الأول كافٍ لشمول حتى هذه الحالة ولكن مع تعديل للضابط الأول ، ميزان المحقق النائيني أنه أرجع الموضوع الخارجي إلى قيود التكليف بأنّ التكليف مقيَّد بالوجود الخارجي للموضوع ، والسيد الشهيد يقول بأن الضابط الأول صحيح ولكن نضيف تعديلا إليه بأن الموضوع الخارجي إذا وُجِدَ يكون قيدا في فعلية التكليف ، المحقق النائيني يقول بأنه (إذا وُجِدَ خمر خارجا فيحرم شربه) ، فهذه القضية التي ظاهرها حملية وهي (يحرم شرب الخمر) نرجعها إلى قضية شرطية ، ومؤدى الشرطية فسرها بأنه (إذا وجد خمر خارجا فلا تشربه) ، يقول السيد الشهيد بأن تفسير القضية الحملية بالقضية الشرطية خاطئ ، لا بد أن نفسر الحملية بنحو آخر من الشرطية ، وهذا النحو الجديد يشمل الموضوع الخارجي أيضا وإن لم يكن موجودا في الخارج ، إذا قال المولى : " لا تشرب الخمر " ، تارة معناه : " إذا وجد خمر خارجا فلا تشربه " ، وتارة أخرى معناه : "كلما كان هناك مائع واتصف بأنه خمر فلا تشربه سواء كان هناك خمر خارجا أم لم يكن هناك خمر خارجا " ، والفرق بين المعنيين واضح ، فالمعنى الأول فيه قيد الوجود الخارجي ، والمعنى الثاني ليس فيه قيد الوجود الخارجي ، والقضية الشرطية صادقة حتى مع عدم وجود طرفيها .

مثلا قوله تعالى : " لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا " ، هذه القضية صادقة مع أن الشرط والجزاء يستحيل وجودهما في الخارج ، فصدق القضايا الشرطية لا يتوقف على تحقق الشرط والجزاء بل ينسجم صدقها حتى مع استحالة تحقق الشرط والجزاء .

وفي مقامنا صدق القضية الشرطية لا يتوقف على وجود الخمر خارجا ، فالحرمة الفعلية موجودة لأن شرطها محقّق وجزاؤها محقَّق .

وإذا كان هكذا فكلما شككنا في أن هذا المائع خمر أو ليس بخمر يكون شكنا في فعلية التكليف ، فيكون الشك في اتصاف المائع بالخمرية لا في الموضوع الخارجي ، والشك في الاتصاف شك في فعلية الحكم ، فيرجع الشك في الموضوع الخارجي إلى الشك في فعلية الحرمة، فيكون الشك في الموضوع الخارجي قيدا من قيود فعلية التكليف .

وإذا فسّرنا الشرطية بهذا المعنى يمكننا أن نقبل أن ضابط جريان البراءة هو الشك في قيود فعلية التكليف .

وقيود فعلية التكليف على ثلاثة أقسام : إما قيود من قبيل الشرائط العامة ، وإما قيد من قبيل المتعلَّق ، وإما قيد من قبيل الموضوع الخارجي .

التطبيق على الكتاب :

تصحيح الضابط الأول :

ولكن بتدقيق أعمق نستطيع أن نرد الشك في خمرية المائع إلى الشك في قيد التكليف (، فالحرمة فعلية وإن لم يوجد خمر خارجي ، وهي نفس النظرية الثانية ،) لا عن طريق افتراض تقيد الحرمة بوجود الخمر خارجا (وهو الطريق الذي ذكره المحقق النائيني وأشكلنا عليه) ، بل بتقريب آخر وهو :

أن خطاب "لا تشرب الخمر" (لا يرجع إلى قولنا : "إن وُجِدَ خمر في الخارج فلا تشربه" ، بل) مرجعه إلى قضية شرطية مفادها : " كلما كان مائع ما خمرا فلا تشربه " (سواء وجد في الخارج أم لم يوجد في الخارج ، أي كلما اتصف مائع بأنه خمر فلا تشربه) ، فحرمة الشرب مقيدة بأن يكون المائع خمرا سواء وجد الخمر خارجا أو لا (أي مقيدة باتصاف المائع بالخمرية سواء وجد الخمر خارجا أو لم يوجد الخمر خارجا) ، فإذا شك في أن الفقاع (متصف بأنه) خمر أو ليس بخمر – مثلا (للشبهة التحريمية ، ويجري نفس الشيء في الشبهة الوجوبية) – (أي تشك في اتصاف الفقاع بأنه خمر أو ليس بخمر) جرت البراءة عن الحرمة في الفقاع (لأنه شك في فعلية التكليف ، فالتكليف فعلي إذا اتصف الفقاع بأنه خمر ، وفي حالة الشك في اتصاف الفقاع بأنه خمر يكون شكا في فعلية التكليف فيكون مجرى لأصالة البراءة) ، وبهذا

(البيان لمفاد الشرطية) صح القول بأن البراءة تجري كلما كان الشك في قيود التكليف (، وقيود التكليف على ثلاثة اقسام) .

أقسام قيود التكليف :

القسم الأول :

قيود التكليف تكون على وزان مفاد كان التامة بمعنى إناطة التكليف بوجود شيء خارجا فيكون الوجود الخارجي قيدا (، ويكون مجرى للبراءة ، مثلا الشك في البلوغ وعدم البلوغ ، والشك في وقوع الزلزلة التي هي قيد لوجوب صلاة الآيات ، والشك في تحقق الزوال الذي هو قيد لوجوب صلاة الظهر) .

القسم الثاني :

قيود التكليف تكون على وزان مفاد كان الناقصة بمعنى إناطة التكليف باتصاف شيء (- الشيء هو الموضوع -) بعنوان فيكون الاتصاف قيدا (، الشك في اتصاف الفقاع بأنه خمر أو ليس بخمر يكون مجرى لأصالة البراءة) .

فإذا شك في الوجود الخارجي بناء على القسم الأول (- أي في قيود التكليف من حيث الشرائط العامة والشرائط الخاصة -) أو شك في الاتصاف بناء على القسم الثاني (أي في المتعلق أو في الموضوع) جرت البراءة وإلا فلا تجري البراءة .

التوضيح :

إذن :

تبيّن أنه عندما نقول الشك في قيود التكليف فليس كله على نحو واحد بمفاد كان التامة أو كله بمفاد كان الناقصة ، بل يوجد تفصيل ، فبعض قيود التكليف الشك فيها بمفاد كان التامة ويكون مجرى للبراءة من قبيل الشرائط العامة كالشك في البلوغ أو الشك في العقل أو الشك في الاستطاعة أو من قبيل الشرائط الخاصة كالشك في حدوث الزوال ، وكان الناقصة في هذه الحالات ليس له معنى لأننا لا نقول إذا حدث الزوال فنشك بأنه حدث الزوال أو لم يحدث الزوال ، وبعض قيود التكليف الشك فيها بمفاد كان الناقصة - أي الاتصاف - ويكون مجرى للبراءة أيضا ، والاتصاف يكون في المتعلق والموضوع ، نأتي إلى المتعلَّق فإذا كان الشك في صدور المتعلَّق أي بنحو كان التامة - أي شككت أني صليت أو لم أصلِّ — فيكون مجرى

للاشتغال لأنه شك في الامتثال ، وأما إذا كان الشك في المتعلَّق بنحو كان الناقصة فتجري أصالة البراءة مثل " لا تمشِ خلف الفاسق " ، وعلمنا أن زيدا فاسق ، فالموضوع الخارجي معلوم وهو زيد الفاسق ، ولكن أشك أن المشي خلفه في الظلام لأنه يدل الطريق هل هذا من مصاديق المشيء أو ليس من مصاديق المشي ، وهنا الشك بمفاد كان الناقصة لأن كان التامة هو المشي وقد تحقق ، ولكن لا أعلم أنه المشي المنهي عنه أو أن المشيء المنهي عنه غير هذه الحصة أي نشك في اتصاف هذا المتعلَّق بأنه مصداق للمشي خلف الفاسق أو أنه ليس مصداقا للمشي خلف الفاسق ، فكان التامة متحققة وهي المشي ، فالشك في المتعلق بمفاد كان الناقصة مرجعه إلى اتصاف المشي بأنه مشي خلف الفاسق أو ليس مشيا خلف الفاسق، مثال آخر : لا تكذب ، متعلَّق النهي هو الكذب ، شخص سئل : " هل فلان عندك ؟ " ، ومصلحته ودفع الضرر عنه كانت تقتضي أن يقول : " هو ليس عندي " ، هذا كذب ، ولكن أشك أن " لا تكذب " شامل لهذه الحصة أو ليس شاملا لهذه الحصة ، وهذا شك بنحو كان الناقصة لأن كان التامة متحققة وهو أنه كذب مخالف للواقع ، ولكن أشك في اتصاف هذه الحصة بأنها مشمولة للكذب المنهي عنه أو غير مشمولة للكذب المنهي عنه .

فتكون القاعدة هي :

في قيود فعلية التكليف بمفاد كان التامة يكون مجرى للبراءة ، وبالنسبة للمتعلق إذا كان الشك في المتعلق بمفاد كان التامة فيكون مجرى للاشتغال ، وإذا كان الشك في المتعلق بمفاد كان الناقصة فيكون مجرى للبراءة ، وبالنسبة للموضوع الخارجي إذا بنحو كان الناقصة فيكون مجرى للبراءة ، وبنحو كان التامة لا يتصوّر لأنه إذا لا يوجد موضوع خارجي فلا توجد فعلية التكليف لأن الحكم فعلي في ذمة المكلف إذا وجد الموضوع الخارجي ، ومع عدم وجود الموضوع الخارجي فلا توجد فعلية تكليف أي سالبة بانتفاء الموضوع ، فالموضوع الخارجي يكون دائما بنحو كان الناقصة ، وهذه الضابطة مهمة في معرفة موارد إجراء البراءة أو الاشتغال ، والضابطة هي :

١- الشك في قيود فعلية التكليف بمفاد كان التامة مجرى للبراءة ، ولا توجد كان الناقصة .

٢- الشك في المتعلق بمفاد كان الناقصة مجرى للبراءة ، وبمفاد كان التامة مجرى للاشتغال .

٣- الشك في الموضوع الخارجي بمفاد كان الناقصة مجرى للبراءة ، وبمفاد كان التامة لا يتصور لأنه مع عدم وجود الموضوع الخارجي فلا توجد فعلية التكليف أي فعلية التكليف سالبة

بانتفاء الموضوع .

التطبيق على الكتاب :

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نعمِّم فكرة قيود التكليف التي هي على وزان مفاد كان الناقصة على عنوان الموضوع (- الموضوع هو متعلق المتعلق -) وعنوان المتعلق معا (، وأما كان التامة للمتعلق فقد تقدم وقلنا إنه مجرى للاشتغال) ، فكما أن حرمة الشرب مقيدة بأن يكون المائع خمرا كذلك الحال في حرمة الكذب فإن ثبوت الحرمة لكلام مقيَّد بأن يكون الكلام كذبا(، فتعلم أنه كذب ولكن لا تعلم أنه من المصاديق المحرمة أو لا) ، فإذا شك في كون كلام كذبا كان ذلك شكا في قيد التكليف (فتجري البراءة) .

الخلاصة :

وهكذا نستخلص :

أن الميزان الأساسي لجريان البراءة هو الشك في قيود التكليف (، وقيود التكليف على ثلاثة اقسام) :

القسم الأول :

قيود التكليف على وزان مفاد كان التامة كالشك في وقوع الزلزلة التي هي قيد لوجوب صلاة الآيات (فتجري البراءة) .

القسم الثاني :

قيود التكليف على وزان مفاد كان الناقصة بالنسبة إلى عنوان الموضوع كالشك في خمرية المائع (فتجري البراءة ، والشك في الموضوع بمفاد كان التامة معناه عدم وجود الموضوع ، ومع عدم وجود الموضوع تكون فعلية التكليف سالبة بانتفاء الموضوع ، فلا يوجد موضوع فلا يوجد تكليف ، وإذا لا يوجد تكليف فلا نقول تجري البراءة أو لا تجري البراءة) .

القسم الثالث :

قيود التكليف على وزان كان الناقصة بالنسبة إلى عنوان المتعلق كالشك في كون الكلام الفلاني كذبا (وأنه من مصاديق الكذب المنهي عنه أو لا ، فتجري البراءة ، وإذا كان بمفاد كان التامة فيجري الاشتغال) .

إذن :

هذا تمام الكلام في ضابط جريان البراءة .

التوضيح :

استحباب الاحتياط :

سؤال : هل الاحتياط الذي قلنا بعدم وجوبه فيما سبق حينما قلنا بأن المانع في قبال أدلة البراءة غير تام فلا يوجد دليل على وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية فهل الاحتياط يوجد دليل شرعي على استحبابه الشرعي أو لا يوجد ؟

فهل الاحتياط مستحب شرعا أو لا ؟

الجواب :

ما تقدم سابقا هو نفي وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية لا نفي أصل مشروعية الاحتياط بحيث إنه لا يكون مستحبا أيضا ، فلم يقم دليل على نفي أصل مطلوبية الاحتياط بل قام الدليل فقط على نفي وجوب الاحتياط ، وأما أنه مستحب أو ليس بمستحب فهذا بحث آخر ، لذلك يأتي بحث آخر وهو أن الاحتياط في الشبهات الوجوبية بالفعل والتحريمية بالترك هل هو مستحب شرعا أو ليس بمستحب شرعا ؟

توجد روايات – مثل " أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت " – دلالتها على الاستحباب الشرعي للاحتياط واضحة إما بصرف الأدلة الدالة على الوجوب إلى الاستحباب بواسطة القرائن وإما إن لم تكن بنفسها دالة على الوجوب فهي ظاهرة في الاستحباب شرعا .

والمقتضي للاستحباب شرعا موجود بالرجوع إلى نفس الأدلة التي أشرنا إليها فيما سبق ، ومن هنا السيد الشهيد يقول لا نبحث في المقتضي ، وإنما الإشكال في وجود المانع ، فهل يوجد مانع عن الالتزام بالمقتضي بالاستحباب الشرعي بالاحتياط أو لا يوجد مانع ؟

ومن هنا يدخل في بحث المانع عن الالتزام بالمقتضي بالاستحباب الشرعي بالاحتياط لأن المقتضي تام في نفسه والروايات ظاهرة فيه ، فما هو المانع ؟

المانع المذكور في كلمات المحقق النائيني أحد وجهين :

الوجه الأول :

الاحتياط حسن عقلا ، لذلك يكون الاستحباب الشرعي للاحتياط لغوا بسبب وجود الحسن العقلي للاحتياط عند الإنسان ، فإذا أراد العبد التحرك فالحسن العقلي للاحتياط كافٍ

لتحريكه ، وإن لم يرد التحرك لأنه مستحب فحتى الاستحباب الشرعي للاحتياط لا يحركه ، فجعل استحباب شرعي للاحتياط يكون لغوا ، وهذا يأتي في كل الأمور التي يحكم بها العقل العملي ، مثلا قلنا في مسألة " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول " إن الأمر إرشادي – لا مولوي – لأن العقل يدرك وجوب طاعة الله ، فإذا أدرك العقل وجوب طاعة الله فلا نحتاج أن يقول الله بوجوب طاعة الرسول لأن الإدراك العقلي بوجوب طاعة الله يحرك العبد إلى طاعة رسوله ، فإن كان الإدراك العقلي كافٍ للتحريك فالأمر المولوي لغو ، وإن لم يكن الإدراك العقلي محرِّكا فهو لا يتحرك حتى عن هذا الأمر المولوي لأنه يريد أن يعصي ، وإذا أراد أن يعصي فلا فائدة من جعل وجوب طاعة الله .

كذلك في المقام العقل يدرك حسن الاحتياط عقلا ، فجعل الاحتياط الشرعي للاحتياط يكون لغوا .

التطبيق على الكتاب :

استحباب الاحتياط :

عرفنا سابقا عدم وجوب الاحتياط (، والذي دل عليه الدليل سابقا ليس نفي أصل مطلوبية الاحتياط ، وإنما نفي وجوب الاحتياط ، وأصل المطلوبية ثابتة) ، ولكن ذلك لا يحول دون القول بمطلوبيته شرعا واستحبابه لما ورد في الروايات من الترغيب فيه (، فالدليل دل على استحباب الاحتياط شرعا مثل : " أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت " ، وقرينة : "بما شئت" دالة على الاستحباب ولا تتلاءم مع وجوب الاحتياط لأن الاحتياط باختيار المكلف ، والاختيار يتناسب مع الاستحباب ولا يتناسب مع الوجوب) ، والكلام في ذلك يقع في نقطتين :

النقطة الأولى :

في إمكان جعل الاستحباب المولوي الشرعي على الاحتياط ثبوتا (–أي هل يمكن أو لا يمكن –) إذ قد يقال بعدم إمكان جعل الاستحباب المولوي الشرعي على الاحتياط ثبوتا (لأن المقتضي موجود ولكن يوجد مانع يمنع من الالتزام بأن الظهور في المولوية لا يمكن الالتزام به لأنه ينافي هذا المانع) فيتعين حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد إلى حسن الاحتياط عقلا ، والبحث هنا في مقام الجعل لا في مقام الإثبات والدلالة ، والجعل مرتبط بمقام الثبوت ، وذلك لوجهين :

الوجه الأول لبيان المانع :

أن جعل الاستحباب المولوي الشرعي على الاحتياط ثبوتا لغو لأنه إن أريد باستحباب الاحتياط الإلزام به (أي الإلزام بالاحتياط في مورد الاحتياط) فهو غير معقول (لأن الإلزام يعني الوجوب وكلامنا في الاستحباب) ، وإن أريد إيجاد محرك غير إلزامي نحوه (أي نحو الاحتياط في مورد الاحتياط) فهذا حاصل بدون جعل الاستحباب إذ يكفي فيه (أي في المحرك غير الإلزامي نحو الاحتياط) نفس التكليف الواقعي المشكوك (حيث نشك بالواقع شبهة بدوية ، فيكفي فيه نفس التكليف الواقعي المشكوك ولكن) بضم استقلال العقل بحسن الاحتياط واستحقاق الثواب عليه فإنه محرك بمرتبة غير إلزامية (، فهو إرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط ، فالاحتياط حسن عقلا ، وهذا هو معنى الانقياد في قبال التجري ، فمن يحتاط بإزاء حكم واقعي مشكوك فهو منقاد ، والانقياد للمولى حسن عقلا ، ولا نحتاج إلى الجعل المولوي باستحباب الاحتياط شرعا ، وهذا هو الوجه الأول للمانع المتصوَّر) .

التوضيح :

الوجه الثاني لبيان عدم تمامية المقتضي :

الوجه الأول كان لبيان المانع بعد تمامية المقتضي ، والوجه الثاني ليس لبيان المانع بل لبيان الإشكال في وجود المقتضي ، وحديثنا الآن في وجود المانع ، والوجه الثاني ليس في عرض الوجه الأول .

المحقق النائيني يتبنى أن " ما حكم به العقل حكم به الشرع " ، بدليل وجود التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعي ، والعقل يحكم بحسن الاحتياط ، وهو حكم غير إلزامي ، وبقاعدة الملازمة يحكم الشرع أيضا بحسن الاحتياط ، وهو حكم غير إلزامي ، فيوجد دليل شرعي على استحباب الاحتياط ، والدليل هو قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وهذا يتمم المقتضي ولا يريد إيجاد المانع .

ورد المحقق النائيني هو أنه لا يمكن الاستفادة من قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هنا ، لذلك يذكر تفصيلا في قاعدة الملازمة ، فيقول ما حكم به العقل حكم به الشرع إذا كان في رتبة العلة فصحيح ، وإذا كان في رتبة المعلول فهو غير صحيح ، فما معنى ذلك ؟

إذا كان الحكم العقلي في مرتبة المعلول للحكم الشرعي فلا يمكن الاستفادة من قانون الملازمة لإثبات الحكم الشرعي ، وأما إذا كان الحكم العقلي في رتبة العلة للحكم الشرعي فهو

يفيدنا لاستكشاف الحكم الشرعي بقانون الملازمة .

مثال ١ :

" حسن العدل وقبح الظلم " يدركهما العقل قبل وجود الحكم الشرعي ، فإدراك العقل لحسن العدل وقبح الظلم ليس معلولا للحكم الشرعي ، وإذا أدرك العقل عدل في مورد معين أو ظلم في مورد معين فإن الشرع يحكم بالعدل فيه أو الظلم فيه ، فنستكشف من إدراك العقل للعدل أو الظلم حكما شرعيا بالوجوب أو الحرمة .

مثال ٢ :

" أطيعوا الله " ، إدراك العقل لوجوب طاعة الله إذا وجد حكم من الشارع ، فالعقل يحكم بوجوب طاعة حكم الله ، فإدراك العقل هنا معلول للحكم الشرعي ، فإذا لا يوجد حكم شرعي فالعقل لا يحكم بوجوب الطاعة .

وإذا لا يوجد حكم واقعي فالعقل لا يقول بحسن الاحتياط بإزاء الحكم الواقعي المشكوك ، فإذا لا يوجد حكم واقعي فالعقل يقول بحسن الاحتياط بإزاء ماذا ؟! ، وإذا المكلف يقطع بعدم وجود حكم واقعي في مورد معيَّن فلا يقول العقل بحسن الاحتياط في هذا المورد .

فالمحقق النائيني يقول إذا وقع الحكم العقلي في رتبة متأخرة عن الحكم الشرعي فلا يمكن أن نستكشف من حكم العقل حكم الشرع لأنه يلزم التسلسل ، وبيان التسلسل يكون في محله المناسب ، فلا نستكشف الحكم الشرعي باستحباب الاحتياط من قانون الملازمة لأن الحكم العقلي في رتبة المعلول للحكم الشرعي لا في رتبة العلة .

وفي الوجه الثاني تم بيان عدم المقتضي لا بيان المانع مع أن بحثنا في المانع لا في المقتضي ، فالسيد الشهيد قال : " لما ورد من الروايات في الترغيب فيه " ، فيكون المقتضي تاما ، فلا بد أن نبحث عن وجود المانع وعدم وجود المانع ، والوجه الأول بحث عن المانع العقلي فلا نحمل الأمر على المولوية بل نحمله على الإرشادية ، ولكن الوجه الثاني لبيان عدم تمامية المقتضي ، وهذا ما يشير إليه السيد الشهيد بقوله : " ليس المقصود استكشاف الاستحباب الشرعي بقانون الملازمة واستتباع الحسن العقلي للطلب الشرعي لِيَرِدَ ما قيل (حتى يأتي الإشكال بأن هذا واقع في رتبة المعلول لا في رتبة العلة) ، بل هو (أي الاستحباب الشرعي) ثابت بدليله ، وانما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوته (أي عن ثبوت الاستحباب ، كلامنا كان في المانع وأنت تبحث في المقتضي) " .

إذن :

يوجد في المسألة وجهان :

الوجه الأول لبيان المانع :

لا يعقل أن يوجد دليل على الاستحباب الشرعي للاحتياط لأن الاحتياط يحكم به العقل ، فإذا حكم به العقل فإن حكم الشارع بالاحتياط الشرعي يكون لغوا .

الوجه الثاني لبيان عدم تمامية المقتضي :

حتى لو حكم العقل بالاحتياط بإزاء التكاليف الواقعية وأنه مستحب عقلا فإنه يمكن أن يكون مستحبا شرعا ، ولا تنافي بين الاستحباب العقلي والاستحباب الشرعي .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

أن حسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية واقع في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي (فقانون الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي غير تام ، وإذا كان الحسن والقبح في مرحلة متقدمة على الحكم الشرعي فيمكن أن نستكشف الحكم الشرعي بقانون الملازمة) ، وقد تقدم (في آخر الجزء الأول من الحلقة الثالثة) المسلك القائل بأن الحسن والقبح الواقعين في هذه المرحلة لا يستتبعان حكما شرعيا (لأنهما واقعان في رتبة معلول الحكم الشرعي) .

التوضيح :

رأي السيد الشهيد :

كلا الوجهين غير صحيح :

الوجه الأول :

تقولون بأنه إذا كان هناك حسن الاحتياط العقلي فالدليل الدال على استحباب الاحتياط الشرعي يكون لغوا ، نسأل :

الاحتياط الشرعي هل هو بملاك الطريقية أو بملاك النفسية ؟

معنى ملاك الطريقية :

في الطريقية يجعل الحكم بلحاظ أنه ينجّز الغير لا بلحاظ ملاك في نفسه ، فجميع الأحكام الظاهرية بلحاظ الطريقية بمعنى أنه ليست لها ملاكات في نفسها ، وإنما ملاكاتها في

تنجيز الواقع والتعذير عن الواقع .

معنى ملاك النفسية :

في النفسية يجعل الحكم بلحاظ وجود ملاك في نفسه .

فهذا الاحتياط الشرعي الذي ثبت بدليله إما طريقي وإما نفسي ، فإذا كان الاحتياط الشرعي نفسيا فمن الواضح أنه لا يلزم منه لغو لأن الذي يقوله العقل هو الاحتياط الطريقي ، والذي يقول به الشرع هو الاحتياط النفسي ، والملاكان مختلفان ، نعم إذا كان الملاك واحدا يلزم اللغوية ، وإذا تعدد الملاك يتأكد التحريك ، فإذا كان يوجد في الحسن العقلي تحريك بنسبة ٥٠ % مثلا ، فإنه بضم الحسن الشرعي يتأكد التحريك ويصير بنسبة ١٠٠ % ، فيتحرك المكلف ، وكثيرا ما نرى أن الإنسان لا يتحرك حينما يحكم العقل بشيء ، ولكن إذا انضم إليه ولو رواية ضعيفة السند فإنه يتحرك .

وإذا قلنا بأن الاحتياط الشرعي طريقي فإنه لا توجد لغوية أيضا لأنه بناء على مبنى السيد الشهيد الأحكام الظاهرية هدفها إبراز شدة اهتمام المولى أو إبراز عدم شدة اهتمام المولى ، فلو لم يجعل المولى استحباب الاحتياط الشرعي لقطعنا بأن المولى لا يهتم بالأحكام الواقعية في حال الشك ، وأما إذا قال باستحباب الاحتياط الشرعي فنقطع أنه يهتم بالأحكام الواقعية بدرجة غير إلزامية ، ولكنه أبرز شدة اهتمامه ، وتارة اهتمامه يكون بنحو الوجوب فيجعل وجوب الاحتياط ، وتارة أخرى يكون اهتمامه بنحو الاستحباب فيجعل استحباب الاحتياط ، فلا توجد لغوية لأن المولى يبرز شدة اهتمامه .

إذن :

الاحتياط سواء كان نفسيا أم كان طريقيا فلا توجد لغوية .

سؤال : هل الاحتياط الشرعي ملاكه نفسي أو طريقي ؟

الجواب :

الروايات على طائفتين :

الطائفة الأولى :

طائفة تقول إن الاحتياط ملاكه نفسي لا بملاك الطريقية ، والطريقية بمعنى أن هناك واقعا مشكوكا وأن التنجيز بلحاظ الواقع المشكوك ، فيوجد ملاك نفسي للاحتياط الشرعي بغض

النظر عن الواجبات الواقعية المشكوكة والمحرمات الواقعية المشكوكة ، بل لو قطعنا بأنه لا توجد واجبات مشكوكة ولا محرمات مشكوكة فيوجد احتياط شرعي من باب تمرين المكلف على الابتعاد عن ارتكاب الحرام ، فنفس التمرين مطلوب من المكلف ، وجعل المستحبات والمكروهات في الشريعة ليس أمرا جزافيا بل هو من أجل أن يتمرن المكلف من أجل أن يترك المحرمات ويفعل الواجبات ، فإذا كان المكلف يترك المشتبه فإنه بطريق أولى يترك الحرام ويصبح أكبر قدرة على ترك الحرام ، فالاحتياط الشرعي له ملاك نفسي لا طريقي ، وإذا تعدد الملاك فلا توجد مشكلة لأن الاحتياط الشرعي لا يحرك بنفس الملاك الذي أدركه العقل بل يحرك بملاك آخر ، وإذا تعدد الملاك يصير عندنا تأكّد في تحريك المكلف .

وإحدى هذه الروايات هي :

وسائل الشيعة ج١٨ص١١٨ح٢٢ :

إن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره : " حلال بيّن ، وحرام بيّن ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك ، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها " .

هذه الرواية تريد أن تقول إن الشارع أوجب الاحتياط حتى يتمرن العبد على عدم ارتكاب الحرام ، فإذا كان المكلف عنده ملكة عدم اقتحام الشبهات فبطريق أولى لا يقتحم المحرمات ، فيوجد ملاك نفسي في الاحتياط الشرعي ، والملاك النفسي هو التمرّن على عدم ارتكاب الحرام، وهذا هو ملاك في نفسه .

وفي آخر هذه الرواية : " والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها " .

ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة للشهيد الأول ج ١ ص ٢٧١ :

عن النبي صلى الله عليه وآله : من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه " .

فلو رسمنا دائرة للمحرمات ودائرة أكبر منها للشبهات فمن يسير خارج دائرة الشبهات من الممكن أن لا يحتاط فيدخل دائرة الشبهات ، ولكن من يمشي في دائرة الشبهات فإذا غلبته شهوة أو هوى نفس فإنه سيدخل دائرة المحرمات .

من الروايات :

بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٥٨ ح ٦

عن رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : " إن لكل ملك حمى ، وإن حمى الله حلاله وحرامه ، والمشتبهات بين ذلك ، كما لو أن راعيا رعى إلى جانب الحمى لم تلبث غنمه أن تقع في وسطه ، فدعوا المشتبهات " .

بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٥٩ ح ٨

عن رسول الله صلى الله عليه وآله : " من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه " .

بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٦٠ ح ١٥

عن أمير المؤمنين عليه السلام : " لا ورع كالوقوف عند الشبهة " .

بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٦٠ ج ١٧

عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال : قال جدي رسول الله صلى الله عليه وآله : " أيها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة ، وحرامي حرام إلى يوم القيامة ، ألا وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب وبينتهما في سيرتي وسنتي ، وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي ، من تركها صلح له أمر دينه وصلحت له مروته وعرضه ، ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ، ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى ، ألا وإن لكل ملك حمى ، ألا وإن حمى الله عز وجل محارمه ، فتوقوا حمى الله ومحارمه " .

التطبيق على الكتاب :

رأي السيد الشهيد :

كلا الوجهين غير صحيح (، ونأتي إلى الوجهين) :

الوجه الأول :

غير صحيح لأن الاستحباب المولوي للاحتياط إما أن يكون نفسيا لملاك وراء ملاكات الأحكام المحتاط بلحاظها (والملاك هو تمرين العبد على ترك الشبهات حتى لا يقتحم المحرمات) وإما أن يكون طريقيا بملاك التحفظ على تلك الأحكام .

وعلى كلا التقديرين لا لغوية ، أما على النفسية فلأن محركيته مغايرة سنخا لمحركية الواقع المشكوك فتتأكد إحدى المحركيتين بالأخرى (لوجود تعدد في الملاك) ، وأما على الطريقية فلأن مرجع الاستحباب الشرعي حينئذ إلى إبراز مرتبة من اهتمام المولى بالتحفظ على الملاكات

الواقعية في مقابل إبراز نفي هذه المرتبة من الاهتمام أيضا (، مثلا الأدلة الدالة على البراءة تدل على عدم اهتمام المولى) ، ومن الواضح أن درجة محركية الواقع المشكوك تابعة لما يُحْتَمَلُ أو يُحْرَزُ من مراتب اهتمام المولى بهذا الواقع المشكوك (، فمع عدم الاستحباب الشرعي للاحتياط يكون المحرك بدرجة ، ولكن مع الاستحباب الشرعي للاحتياط يكون المحرك بدرجة أعلى ، والحكم العقلي لوحده قد لا يحرك المكلف ولا يدفعه أو قد يحركه ويدفعه بدرجة ضعيفة ، ولكن بضم الحكم الشرعي يتحرك المكلف ويندفع أو يتحرك ويندفع بدرجة قوية ، فلا يكون المحرك الشرعي لغوا بلا فائدة) .

التوضيح :

الوجه الثاني :

غير صحيح لوجود إشكالين :

الإشكال الأول :

لا نقبل المبنى لأن قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع غير تام في نفسه .

الإشكال الثاني :

لو سلمنا بالتفصيل المذكور فلا يأتي في المقام لأن بحثنا ليس في وجود المقتضي بل في وجود المانع .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني :

غير صحيح لأنه لو سلم المسلك المشار إليه فيه لا ينفع في المقام إذ ليس المقصود استكشاف الاستحباب الشرعي بقانون الملازمة واستتباع الحسن العقلي للطلب الشرعي ليرد ما قيل (في كلام المحقق النائيني) ، بل الاستحباب الشرعي ثابت بدليله الروائي ، وإنما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوته (بلحاظ مقام الثبوت والإمكان ، وملاك الاحتياط العقلي يختلف عن ملاك الاحتياط الشرعي ، ومع اختلاف الملاكين لا يوجد مانع) ، ولهذا فإن متعلق الاستحباب (للاحتياط الشرعي) عبارة عن تجنب مخالفة الواقع المشكوك ولو لم يكن بقصد قربي ، والعقل إنما يستقل بحسن التجنب الانقيادي والقربى خاصة (حتى يتحقق الانقياد ، فالعقل عندما يقول بحسن الاحتياط إذا جاء به المكلف بقصد القربة لا مطلقا ، والمكلف يريد

أن ينقاد إلى الله ، والمنقاد لا بد أن يكون عنده قصد القربة ، وأما الأدلة الدالة على حسن الاحتياط شرعا فإنها توصلية لا تعبدية لأن الرواية تقول : " فاحتط لدينك بما شئت " ، ولا تقول : تقرّب به إلى الله ، فإذا احتمل المكلف في هذا المورد حرمة فالأفضل أن لا ترتكبه ولا يجب أن ينوي القربة ، ولكن إذا نوى القربة فإنه يحصل على ثواب ، فملاك حسن الاحتياط العقلي تعبدي ، وملاك حسن الاحتياط الشرعي توصلي ، فاختلف الملاكان ، فلا يوجد محذور مانع) .

التوضيح :

النقطة الثانية :

والبحث هنا للتطبيق ، والكبرى تامة وهي أن الاحتياط مستحب شرعا ، فيأتي السؤال التالي :

هل الاحتياط مستحب شرعا مطلقا أو فيه تفصيل ؟

الجواب :

قد يقول البعض فيه تفصيل ، وهو أن الاحتياط مستحب في غير العباديات لأنه في العباديات لا بد أن تحرز الأمر حتى تقصد الأمر ، ومع الشك في وجود الأمر فلو أتيت بالعبادة بعنوان الأمر فيلزم التشريع المحرم ، وهذا بيان لبعض مصاديق وصغريات الكبرى ، فقيل بأنه لا يمكن القول باستحباب الاحتياط الشرعي في بعض المصاديق لوجود مانع ، والمانع هو أنه في الفعل المحتاط تجاهه إن كان الفعل توصليا فلا إشكال أنه يجوز الاحتياط تجاهه لأن الفعل التوصلي لا يشترط فيه قصد القربة وقصد امتثال الأمر ، ففي الفعل التوصلي المشكوك إذا أراد المكلف أن يحتاط تجاهه فلا يشترط أن يقصد القربة ، والاحتياط شرعي تجاهه ، ولا محذور فيه ، وأما إذا كان الفعل المشكوك الذي يريد أن يحتاط تجاهه فعلا تعبديا ، وفي الفعل التعبدي لا بد أن يقصد القربة وامتثال الأمر ، وهو يشك أنه يوجد أمر ، والفعل العبادي يتوقف على قصد امتثال الأمر ، وهو هنا بين اثنين لا ثالث لهما : إما أن يقصد امتثال الأمر قطعا فهذا هو التشريع المحرّم الذي يشمل اللفظ والفعل لأن الأمر محتمَل وليس قطعيا ، وإما أن يأتي بالفعل المحتاط تجاهه بلا قصد امتثال الأمر فيكون الفعل لغوا ولا توجد قيمة لهذا الفعل لأن المفروض أنه فعل عبادي .

إذن :

إذا كان الفعل المحتاط تجاهه توصليا فالاحتياط الشرعي تجاهه معقول ، وأما إذا كان الفعل المحتاط تجاهه تعبّديا فيلزم منه إما التشريع الفعلي وهو محرّم إذا قصد امتثال الأمر وإما اللغوية إذا لم يقصد امتثال الأمر .

من هنا وقع البحث بين الأعلام أن استحباب الاحتياط الشرعي في التعبديات ممكن أو ليس بممكن ؟

بالبيان السابق تبين أنه لا يمكن لأنه يلزم منه إما التشريع الفعلي المحرّم وإما اللغوية .

نعم في صورة واحدة لا إشكال فيها وهي فيما إذا كان يعلم أن أصل الفعل التعبدي مطلوب ولكن يشك في وجوبه وعدم وجوبه هنا يستطيع أن يحتاط تجاه هذا الفعل لأن أصل المطلوبية معلوم ، ولكن إذا شك في الوجوب وفي أصل المطلوبية فلا يمكن أن يحتاط تجاهه .

من هنا قد يقال بأن استحباب الاحتياط الشرعي يكون في غير التعبديات أي في التوصليات ، وكذلك في التعبديات إذا علم أصل المطلوبية .

التطبيق على الكتاب :

النقطة الثانية :

أن الاحتياط الشرعي متى ما أمكن (في حالة وجود المقتضي وفقد المانع) فهو مستحب كما عرفت ، ولكن قد يقع البحث في إمكان الاحتياط الشرعي في بعض الموارد (، وفي هذه الموارد المقتضي موجود ولكن المانع غير مفقود ، والمانع إما لزوم التشريع المحرم وإما لزوم اللغوية).

توضيح ذلك :

١- إذا احتمل كون فعل ما واجبا عباديا فإن كانت أصل مطلوبيته معلومة (ونشك أنه واجب أو ليس بواجب) أمكن الاحتياط بالإتيان به بقصد الأمر المعلوم تعلقه به (، والأمر المعلوم تعلقه به هو أصل المطلوبية ، وبهذا المقدار نحتاط تجاهه لأن أصل المطلوبية معلومة ولكن خصوصية المطلوبية مشكوكة غير معلومة ، ولا يمكن الاحتياط بالإتيان بالفعل بنية أنه واجب جزما لأنه تشريع محرم) وإن لم يعلم كون الفعل وجوبا أو استحبابا فإن كون أن أصل المطلوبية معلومة يكفي في وقوع الفعل عباديا وقربيا .

٢- إذا كانت أصل مطلوبيته غير معلومة (أي لا نعلم بأن الفعل مطلوب على نحو الوجوب أو مطلوب على نحو الاستحباب ، فنشك أنه مطلوب أو ليس بمطلوب) فقد يستشكل في إمكان الاحتياط الشرعي حينئذ لأنه :

أ- إن أتى بالفعل بلا قصد قربي فهو لغو جزما .

ب- إن أتى به بقصد امتثال الأمر فهذا يستبطن افتراض الأمر والبناء على وجود الأمر (لأن الامتثال متأخر رتبة عن الأمر) مع أن المكلف شاك في الأمر (وأصل المطلوبية ، فهو شاك في الوجوب وشاك في الاستحباب وشاك في أصل المطلوبية) ، والبناء على وجود الأمر تشريع (فعلي) محرم ، فلا يقع الفعل عبادة لتحصل بهذا الفعل موافقة التكليف الواقعي المشكوك (، والتشريع المحرم أعم من القول والفعل) .

التوضيح :

الجواب على النقطة الثانية :

عندما نقول : " إذا أردنا أن نأتي بفعل عبادي " فيأتي السؤال التالي :

ما معنى قصد امتثال الأمر في الفعل العبادي ؟

الجواب الأول :

يوجد احتمالان :

الاحتمال الأول :

لكي يأتي بالفعل العبادي لا بد أن يقصد امتثال الأمر الجزمي المتعلِّق بالفعل ، وبناء على هذا الاحتمال فإن الاحتياط الشرعي تجاه الأمر المشكوك غير ممكن لأنه لا يوجد عنده أمر جزمي بالفعل ابتداء لأنه يشك بالأمر ، فإذا اشترطنا في صحة العبادة قصد امتثال الأمر الجزمي المتعلّق بالفعل مباشرة فالاحتياط الشرعي لا يمكن في العباديات المشكوك أمرها .

الاحتمال الثاني :

إذا اشترطنا في صحة العبادة أن يكون عندنا أمر جزمي ، ولكن لا يشترط أن يكون هذا الأمر الجزمي متعلِّقا بالفعل ابتداء ، فحتى لو كان عندنا أمر جزمي بالاحتياط فيمكن الاحتياط أيضا لأنه يوجد عندنا أمر جزمي بالاحتياط ، والأمر الجزمي بالاحتياط نستفيده من الأدلة الدالة على استحباب الاحتياط والترغيب بالاحتياط ، فهو أمر استحبابي ، فإذا اكتفينا

في صحة العبادة بالأمر الجزمي – وليس بالضرورة أن يكون الأمر الجزمي متعلِّقا بذات الفعل بل الأعم من المتعلِّق بذات الفعل أو بالاحتياط – فيصح الاحتياط بلحاظ الفعل المشكوك لأنه يقصد امتثال الأمر الجزمي الذي ورد في الاحتياط .

إذن :

الجواب الأول عن الشبهة هو : أين الدليل الذي يقول بأنه يشترط في صحة العبادة أن يقصد امتثال الأمر الجزمي المتعلِّق بذات الفعل ؟

بل نقول إن صحة العبادة يشترط فيها قصد امتثال الأمر الجزمي الأعم من المتعلِّق بذات الفعل ابتداء أو المتعلِّق بالاحتياط ، وهنا يوجد أمر جزمي بالاحتياط ، فتصح العبادة بلحاظ التعبديات .

ويأتي السؤال التالي :

هل هذا الأمر بالاحتياط توصلي أو تعبدي ؟

الجواب :

الأمر بالاحتياط توصلي ، فالاحتياط الذي يدركه العقل تعبدي ، والاحتياط الشرعي الذي نستفيده من الروايات توصلي ، فيأتي السؤال التالي :

كيف يقال في الاحتياط الشرعي أن متعلقه فيه قصد القربة مع أن الدليل الذي دل على الاحتياط الشرعي لا يفيد قصد القربة ؟

الجواب :

الاحتياط أمر غير قربي ، ولكن قد يكون متعلَّق الاحتياط قربي أو غير قربي ، فإذا كان متعلَّقه قربي فنقصد القربة لا من باب أن الأمر بالاحتياط قربي بل من باب أن متعلَّقه قربي فنقصد القربة ، ولا توجد مشكلة من هذه الجهة .

إذن :

هذا هو الجواب الأول وهو أن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر الجزمي المتعلِّق بذات الفعل ابتداءً ولا يوجد دليل على ذلك بل تتوقف على الأمر الجزمي الأعم من المتعلِّق بذات الفعل والمتعلِّق بالاحتياط ، وهنا يوجد أمر جزمي متعلِّق بالاحتياط .

الجواب الثاني للسيد الشهيد :

وهو الجواب الصحيح المحقَّق في الفقه ، إن العبادة لا تتوقف على قصد أمر جزمي بل

يكفي في العبادة الأمر الاحتمالي ، وهنا يوجد احتمال ، وانقياد العبد يظهر أكثر في الأمر الاحتمالي ، ففي مورد الأمر الجزمي الذي أمر به المولى وهو امتثل فهذا درجة من الامتثال ، وقد يكون الامتثال بسبب الخوف من العقاب لا بسبب الانقياد ، وأما في المورد الذي يحتمل فيه العبد وجود أمر للمولى ويمتثل ، فهنا الامتثال والانقياد والإخلاص أشد وأوضح ما لم يقطع بالحرمة ، فإذا قطع بالحرمة فيتوقف العبد ولا يأتي بالفعل الذي قطع بحرمته .

والنتيجة أن الأمر الاحتمالي يكفي للإتيان بالعبادة وللحكم بصحة العبادة ، والانقياد أشد في موارد احتمال وجود الأمر من المولى ، وهذا هو معنى الإتيان بالعمل بقصد رجاء المطلوبية ، وهو أن يأتي المكلف بهذا الفعل بقصد الأمر الاحتمالي ، وأما إذا أتى بالفعل بقصد الأمر الجزمي فإنه يكون تشريعا محرَّما .

إذن :

الجواب عن الإشكال أن المقتضي موجود والمانعان المتصوَّران – وهما التشريع المحرَّم واللغوية – مدفوعان .

التطبيق على الكتاب :

الجواب على النقطة الثانية :

الجواب الأول :

قد يجاب على التشريع المحرَّم واللغوية بوجود أمر معلوم (، وهو الجواب الأول الذي يقول نحتاج في صحة العبادة إلى وجود قصد الأمر الجزمي المتعلِّق بذات الفعل أو بالاحتياط ، والمقصود هنا الأمر الجزمي المتعلِّق بالاحتياط) ، وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط ، فيقصد المكلف امتثال هذا الأمر ، (ويأتي الجواب عن إشكال مقدَّر ، والإشكال هو أن الاحتياط الشرعي الاستحبابي توصلي وفعلنا تعبدي مشروط بقصد القربة ، فكيف نوفق بين الاحتياط التوصلي والفعل التعبدي مع قصد القربة ؟ ، فالجواب هو) وكون الأمر بالاحتياط توصليا لا تتوقف موافقته على قصد امتثاله لا ينافي ذلك (أي لا ينافي كون الفعل المتعلِّق للأمر الاحتياطي عباديا) لأن ضرورة قصد امتثال الأمر بالاحتياط في باب العبادات لم تنشأ من ناحية عبادية نفس الأمر بالاحتياط بل نشأت من عبادية ما يحتاط فيه (، فالتوصلية في الأمر الاحتياط ، والعبادية في متعلَّق الاحتياط ، فلا يوجد تنافٍ بين أن يكون الأمر

توصليا وأن يكون متعلَّقه تعبديا ، والمكلف يأتي بالفعل بعنوان التعبدية) .

الجواب الثاني للسيد الشهيد :

التحقيق عدم الحاجة إلى هذا الجواب (حتى نتخلص من الإشكال) لأن التحرك عن احتمال الأمر بنفسه قربي (وكافٍ) كالتحرك عن الأمر المعلوم (، ولا نحتاج إلى الأمر الجزمي حتى نصوِّره في الأمر بالاحتياط ، فنفس احتمال الأمر المتعلَّق بالمتعلَّق كافٍ للتحريك ، ولا فرق في الأمر الذي تريد أن تأتي به سواء كان الأمر معلوما أم محتمَلا) ، فلا يتوقف وقوع الفعل عبادة على افتراض أمر معلوم بل يكفي الإتيان به برجاء المطلوبية (بسبب احتمال وجود الأمر) .

إذن :

الجواب الأول خلاف التحقيق ، فنحن لا نشترط في صحة العبادة قصد الأمر الجزمي ، ولا دليل على هذا الاشتراط ، بل يمكن أن نترقى ونقول إن الدليل على عدم الاشتراط ، فالدليل على أن تحرك العبد عن احتمال الأمر أشد إخلاصا من تحرك العبد من الأمر الجزمي .

النتيجة :

وهذا تمام الكلام في البراءة ، وثبت إلى هنا :

١-القاعدة الأولية بلحاظ حكم العقل هي الاشتغال العقلي .

٢-القاعدة الثانوية بلحاظ حكم الشرع هي البراءة الشرعية .

٣-المقتضي للبراءة الشرعية موجود والمانع مفقود .

إضافة :

ذكر السيد الشهيد هذه الملاحظة في الحلقة الثانية ، فقد ذكر أن البراءة الشرعية تجري في الأحكام الإلزامية والأحكام غير الإلزامية أي سواء كان المشكوك وجوبا أم استحباب وسواء كان المشكوك حرمة أم كراهة فالبراءة تجري ، ولا يختص إجراء البراءة بالأحكام الإلزامية ، والإشكالات مدفوعة في محلّها .

محتويات الكتاب

الأصول العملية ٤
التمهيد ٤
خصائص الأصول العملية ٥
الأصول العملية الشرعية والعقلية ٢٨
الأصول التنزيلية والمحرزة ٣٧
مورد جريان الأصول العملية ٥١
الوظيفة العملية في حالة الشك ٦٩
الوظيفة الأولية في حالة الشك ٧١
١- مسلك قبح العقاب بلا بيان ٧٥
٢- مسلك حق الطاعة ٨٥
الوظيفة الثانوية في حالة الشك ٩٥
أدلة البراءة الشرعية ٩٧
أدلة البراءة من الكتاب ٩٧
أدلة البراءة من السنة ١٢٣
الاعتراضات العامة ١٧٥
تحديد مفاد البراءة ١٩٥
استحباب الاحتياط ٢١٧