

نتائج الأفكار

في الأصول

نقدًا للمعتمد أستاذ الفقهاء والمجتهدين
آية الله العظمى السيد محمد الحسين الشافعي المقدسي

بسم الله

الحق الحق

سماحة آية الله العظمى السيد محمد باقر الجباري الشافعي المقدسي

المجلد الرابع

إعداد وتصحيح نوال المرتضى

نتائج الأفكار في الأصول

نقير البحوث أستاذ الفقهاء والمجتهدين
آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشافعي

بِسْمِ
الْحَيَّةِ الْمُحَقِّقِ

سماعة آية الله العظمى السيد محمد هبة الخازني
المجلد الرابع

إعداد وتجهيز القارئ المرتضى



جزائري، محمد جعفر، ١٣٧٨ - ١٢٨٨

نتائج الأفكار في الأصول / تقريراً لبحوث محمود الحسيني
الشاهرودي؛ بقلم محمد جعفر الجزائري المروج؛
مصحح مجتبی شاهرودي.. قم: آل المرتضى،
١٣٧٨ - ج.

ISBN 964-91127-8-2: ١٠٠٠٠ ريال

ISBN 964-91127-07-6 (ج. ٤) ٢٥٠٠٠ ريال

عربی (ج. ٤) ١٣٨٣

الف. حسینی شاهرودی ،
محمود ، ١٢٦٤ -
ج. عنوان ٢٠ ن ٤ ج ٨ | ١٥٩ | BP ٣١٢ | ٢٩٧
کتابخانه ملی ایران
٢٦١٤٢ - ٧٨ م
(تمقیق گروه تمقیق آل مرتضی علیه السلام)

* * *

هوية الكتاب

اسم الكتاب : المجلد الرابع من كتاب نتائج الأفكار
تقريرات مباحث الأصول للمرجع الفقيه آية الله العظمى
الحاج السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمه الله
تأليف : مرحوم آية الله العظمى
الحاج السيد محمد جعفر المروج الجزائري رحمه الله
الناشر: آل المرتضى عليه السلام للتحقيق و النشر
المطبعة: ياران
العدد: ١٠٠٠
الطبعة: الاولى
تاريخ: ١٣٨٣ هـ ش

شابک: ISBN 964-5822-07-6

ISBN 964-5822-05-x (دوره)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على
نبيّنا محمّد وعترته الطاهرين ولعنة الله على
أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين .

المقصد الثالث - في الشك

قد علم من مباحث القطع والظن بالحكم الشرعي في المقصدين المتقدمين المعقودين لبيان مباحثهما، وقبل الخوض في المقصود أعني مرجعية البراءة أو الاحتياط في الشك في الحكم الشرعي ينبغي التنبيه على أمور قد أُشير إليها في كلمات شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله (١) :

الأول: إن الشك قد يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي كالشك في عدد الركعتين الأخيرتين، وقد يؤخذ في موضوع الحكم الظاهري الكلي المراد به الموضوع المفروض وجوده كشرب التتن المشكوك حكمه، أو الجزئي كالقضايا الخارجية المشكوكة كالشك في كون هذا المائع خمراً أو خلاً وهذه المرأة زوجته أو أجنبية إلى غير ذلك من الشبهات الموضوعية، فإنه قد جرى الاصطلاح على تسمية الأول بالحكم الكلي والثاني بالجزئي.

ولكن صحة هذا التقسيم في غاية الإشكال.

أمّا الأول: فهو مبني على انقلاب الحكم الواقعي باتصال الركعات إلى انفصالها وكون المطلوب في حال الشك الصلاة الترتيبية، بحيث لو لم يأت بصلاة الاحتياط بعد التسليم واستأنف الصلاة لم يميز، بل بناء على متعمية صلاة الاحتياط ملاكاً لا بد من القول بعدم الإجزاء حتى بعد إتيان المنافي ولو بعد حين وكون المجزي منحصراً

بصلاة الاحتياط دون الإعادة .

والتفصيل في محله من كتاب الصلاة وقد ذكرنا هناك ما ينبغي الركون إليه ،
والغرض من الكلام هنا مجرد الإشارة إلى أن جعل الشك موجباً لانقلاب الحكم
الواقعي ليس من المسلمات .

وأما الثاني : فهو مبني على تسليم الحكم الظاهري وإمكان اجتماع حكيم على
موضوع واحد بناء على تمامية الوجوه التي جمع بها بين الحكم الواقعي والظاهري ،
ولكن قد عرفت في محله عدم تمامية شيء منها وأن اجتماعها من المحالات لاستلزامه
اجتماع المثليين أو الضدين ، ضرورة أن إطلاق الحكم الواقعي بالنسبة إلى العلم والشك
يقتضي وجوده في حال الشك فيه الذي هو الموضوع للحكم الظاهري كموضوعية
المسافر والحاضر ، لوجوب القصر والإتمام كما أن مقتضى موضوعية الشك للحكم
الظاهري هو عدم انكشاف الخلاف إذا تبدل الشك بالعلم بل تبدل موضوع بآخر ،
كانقلاب المسافر بالحاضر ، فيلزم أن يكون شرب اللبن مثلاً في حال الشك حراماً
وحلالاً أو حراماً أو حلالاً وحلالاً ، فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أن الأمر
الأول مخدوش .

وكيف كان فالغرض هنا بيان حكم الشك في الحكم الكلي ، والتعرض لحكم
الشك في الشبهات الخارجية استطرادي ، والأول مختص بالمجتهد فإن شك المجتهد في
حكم شرب اللبن موضوع لأصل البراءة أو الاحتياط على الخلاف الآتي لاشك
العامي لعدم قدرته على إجراء البراءة فيه ، لعجزه عن تحصيل شرائطه ، بخلاف الثاني
أعني الشبهات الخارجية ، فإن الأصول الجارية فيها من الاستصحاب كاستصحاب
الوضوء وقاعدة التجاوز والفراغ مع الشك في إتيان جزء بعد تجاوز محله لا يختص
بالمجتهد كما هو واضح .

الأمر الثاني: أن ظاهر عبارة الشيخ رحمته الله ^(١) في أول مبحث البراءة تسليم الحكم الظاهري وأنه مترتب على الحكم الواقعي لتأخر موضوعه عنه ، لأن موضوع الحكم الواقعي هو الشيء بعنوانه الأولي كسرب التتن ، وموضوع الحكم الظاهري كالحلية مثلاً هو شرب التتن بعنوان الشك في الحكم الواقعي والشك متأخر عن الحرمة الواقعية المتأخرة عن نفس شرب التتن ، فالحكم الظاهري وهي الحلية متأخر عن الحكم الواقعي وهي الحرمة بمرتبتين إحداهما : تأخر الحلية عن الشك . ثانيتهما : تأخر الشك عن الحرمة .

ثم إنه يسمى بالظاهري لكون موضوعه الشك ، والثانوي لكونه ثابتاً بالعنوان الثانوي وهو الشيء المشكوك الحكم كما أنه جرى الاصطلاح على تسمية الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل وعلى الظاهري بالأصل ، وزاد الوحيد البهبهاني قيدين آخرين أحدهما الدليل الاجتهادي والآخر الدليل الفقاهتي .

أمّا الأول : فهو الدليل الدال على الحكم الواقعي .

وأمّا الثاني : فهو الدليل الدال على الحكم الظاهري .

والوجه في تسمية الأول بالاجتهادي هو : أن الاجتهاد عبارة عن تفريغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الواقعي ، فالدليل الدال على الحكم الواقعي دليل اجتهادي .

والوجه في تسمية الثاني بالفقاهي هو أن الفقه عبارة عن العلم بالحكم الشرعي ، فالاجتهاد هو الظن بالحكم الواقعي لأن الأخبار لا توجب إلا الظن بالحكم الواقعي لنقصان طريقيتها ، والفقه هو العلم ، ضرورة أن مفاد الأصل حكم ظاهري قطعاً ، فالفقيه هو العالم والمجتهد هو الظان ، ولذا يقول : هذا ما أدى إليه

ظني ، وكلما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي .

ولكن هذا التعريف للاجتهاد مبني على عدم كون الأخبار حجة ببناء العقلاء وبالاطمينان والعلم العادي ، وإلا فالاجتهاد يوجب العلم بالحكم الواقعي أيضاً ، وعلى تقدير عدم حجية الروايات ببناء العقلاء والاطمينان يشكل ولاية الفقيه في الأمور الحسبية والقضاء ، لأنّ المقبولة ^(١) تضمنت ثبوت منصب القضاء لمن عرف أحكامنا ومن المعلوم أنّ المعرفة هي العلم دون الظن فتفتن .

وكيف كان ففيما أفاده الشيخ رحمته من تسليم الحكم الظاهري إشكال بل منع ، لأنّ الحكم الظاهري وإن كان متأخراً عن الواقعي ولا يصعد إلى رتبة الحكم الواقعي إلا أنّ الحكم الواقعي يكون في رتبة الحكم الظاهري التي هي الشك ، لأنّ الحكم الواقعي ليس مقيداً بالعلم بل هو مطلق وثابت في ظرف العلم والجهل ، ففي حال الشك يكون شرب التتن مثلاً حلالاً وحراماً ، وليس هذا إلا اجتماع الضدين وتعدد الرتبة لا يجدي شيئاً ما لم يرجع إلى تعدد الموضوع .

وعلى تقدير تقيّد الحكم الواقعي يلزم التصويب المحال ، لاستلزامه اجتماع النقيضين الذي هو ملاك الدور ، ضرورة أنّ العلم متأخر عن المعلوم ، أعني الحكم ، فالحكم قبل العلم موجود لصحة قولنا : علم الحكم أو جهل ، ومعدوم إذ المفروض ترتب الحكم على العلم به كترتب غيره من الأحكام على موضوعاتها ، فالحكم قبل العلم موجود ومعدوم وليس هذا إلا اجتماع النقيضين المحال .

هذا مضافاً إلى عدم صحة جعل موضوع الحكم الظاهري الواقعة المشكوك حكمها ، بداهة أنّه مع فرض دخل العلم في الحكم الواقعي يعلم بعدم الحكم واقعاً في صورة الشك ، لأنّ المفروض توقف الحكم واقعاً على العلم الذي فرض موضوعاً له

فع عدم العلم لاحكم واقعاً قطعاً، فلا شك حتى يكون موضوعاً للحكم الظاهري .
والحاصل أنه لاسبيل إلى جعل الحكم الواقعي مقيداً بالعلم، فيلزم اجتماع
الحكمين على موضوع واحد في آن واحد إذ المفروض عدم تقيد الحكم الواقعي
بالعلم، فيكون موضوع واحد محكوماً بحكمين في آن واحد .

والجمع بينهما - تارة: كما عن الشيخ الأنصاري ﷺ^(١) في أوّل مبحث الظن
بجمل الواقعي على الإنشائي والظاهري على الفعلي . وأخرى: بكون تضاد الأحكام
في مرحلة المحركية لافي مرحلة الجعل، ففي صورة الجهل لا يكون الحكم الواقعي
محركاً حتى يكون على خلاف محركية الحكم الظاهري، بل المحرك هو الظاهري فقط
فلا تهافت بين الحكمين - غير مجد .

إذ في الأوّل عدم كون الإنشاء حكماً إذ الحكم هو مالو تعلق العلم به لصار
منجزاً، ومع كونه إنشاء محضاً لو علم به لا يترتب على العلم به أثر . وفي الثاني عدم
اختصاص التضاد بمرحلة المحركية بل التضاد ثابت في كل من مرحلتي الجعل
والتحريك لعدم انتقاد الحب والبغض في النفس في شيء واحد مع اجتماع سائر
الوحدات، وقد تقدم هذان الوجهان وغيرهما من الوجوه التي جمع بها بين الحكم
الظاهري والواقعي مع مافيها من الإشكال، فراجع وتأمل . وعليه فليس في البين
حكم ظاهري حتى يجمع بينه وبين الواقعي .

الأمر الثالث: أنه قد تصدى الشيخ ﷺ^(٢) لبيان وجه تقدم الأمارات على
الأصول وقال ما حاصله أنّ الأمارات تقدم على الأصول حكومة لاتخصيصاً .
توضيحه: أنّ الدليل العلمي القائم على الحكم الواقعي يرفع موضوع الأصل

تكويناً لأن موضوعه هو الجهل بالواقع على ما يقتضيه دليل الأصل كقوله عليه السلام «رفع عن أمتي...»^(١) و«كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام»^(٢)، وغير ذلك مما هو ظاهر في كون موضوع الأصل هو الشك.

وأما الدليل غير العلمي كخبر الواحد القائم على الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن، فيكون بظاهره معارضاً لمفاد حديث الرفع ونحوه من أدلة البراءة، ضرورة أن خبر الواحد لا يرفع الشك الذي هو موضوع أصل البراءة، وإن لم يكن موضوعاً للأمرة لكنه ظرف لها لأجل عدم إمكان جعل الإحراز تعبداً لما هو محرز وجداناً، بدهاة أنه من أردء أنحاء تحصيل الحاصل المحال، ولذا تختص حجية الأمارات غير العلمية بغير حال العلم، فالأمرة تكون في ظرف الشك، وحينئذٍ فإن قام على حرمة شرب التتن والمفروض أن قضية دليل أصل البراءة الذي حجته قطعية كحجية الأمرة هي حلية شرب التتن، فيجتمع حکمان على موضوع واحد فيتعارضان، فإن كان دليل الأمرة أخص من دليل أصل البراءة حيث إن مقتضى الأصل حلية كل ما لم يعلم حرمة سواء قام خبر ثقة على حرمة أم لا، فتقدم الأمرة على أصل البراءة تخصيصاً، وإن كان أعم من دليل أصل البراءة لاقتضائه وجوب العمل بمقتضى خبر الثقة في غير مورد أصل البراءة كموارد الاستصحاب، فيكون مورد اجتماع الأمرة وأصل البراءة هو ما إذا قام خبر الثقة على حرمة شرب التتن مثلاً، وقضية دليل أصل البراءة هي حليته، ومورد افتراق الأمرة عن أصل البراءة هو قيام الأمرة في غير مورد أصل البراءة كالاستصحاب، ومورد افتراق أصل البراءة عن الأمرة هو قيام الأصل على حلية شيء مع عدم قيام أمارة على

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩، الحديث ٢٠٧٦٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الحديث ٢٢٠٥٣ مع اختلاف.

خلافه ، فيقدم دليل الأمانة على أصل البراءة أيضاً لكون الأمانة بضميمة الإجماع على اعتبارها في جميع الموارد من غير تفاوت بينها في ذلك كالحاصل بالنسبة إلى أصل البراءة .

وبالجملة فالأمانة تقدم على الأصل لكونها أخص من الأصل حقيقة أو حكماً ، فإطلاق التقييد أو التخصيص على الأمانة لا يكون من باب المسامحة بل يكون على نحو الحقيقة ، فعلى هذا لا يكون تقدم الأمانة على الأصل بالحكومة بل بالتخصيص لأنّ خروج شيء عن عام إما أن يكون بالتكوين كخروج زيد الجاهل عن موضوع أكرم العلماء وإما يكون بالتعبد ، وعلى الثاني إما أن يكون بلسان المعارضة كخروج العلماء الفساق عن موضوع أكرم العلماء ، فإنّ وجوب إكرامهم الذي هو مقتضى (أكرم العلماء) وحرمة إكرامهم كما هو مقتضى (لا تكرم فساقهم) يكونان من التعارض ، وإما أن لا يكون بلسان المعارضة ، وحينئذٍ فقد يكون الخروج بمجرد التعبد والحجية من دون توقف على شيء آخر كخروج الشبهة التحريمية بمجرد إيجاب الاحتياط شرعاً عن قاعدة قبح العقاب بدون بيان .

وقد يكون بإثباته للمؤدى أي إحرازه للمؤدى ، والأوّل هو التخصيص والثاني هو التخصيص والثالث هو الورود ، والرابع هو الحكومة .

وإن شئت فعبر عن الحكومة بأنّ الحاكم يتعرض لما لم يتعرض له المحكوم ويكون ناظراً إلى ما لا نظر للمحكوم إليه كنظر لاشك لكثير الشك إلى قوله : من شك بين الثلاث والأربع مثلاً فليبن على الأربع ، فإنّ الأوّل ناظر إلى الثاني بإعدام موضوعه ولا نظر للثاني إلى ذلك أصلاً .

وعلى ما ذكرناه لا يكون تقدم الأمانة على أصل البراءة إلّا بالتخصيص ، ولذا تعرض الشيخ الأنصاري لبيان الحكومة بقوله : ولكن التحقيق أنّ دليل تلك الأمانة

وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل إلا أنه نزل شرعاً منزلة الواقع ، فهو حاكم على الأصل لا مخصص له .

وحاصله : أن تنزيل المؤدى أو الأمانة منزلة الواقع أو العلم يكون رافعاً للشك الموضوع للأصل تبعداً فخير الثقة بمنزلة العلم فكما يكون العلم رافعاً لموضوع الشك فكذلك الأمانة غير العلمية المعتبرة ، فيكون دليل الأمانة رافعاً لموضوع الأصل كرافعية لاشك لكثير الشك لموضوع من شك بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع . هذا محصل ما أفاده الشيخ رحمته الله في تقريب حكومة الإمارات على الأصول .

وقد يقال ليس تقديم الأمانة على الأصل للحكومة بل للأخصية وذلك أن دليل اعتبار خبر الثقة لمفهوم آية النبأ تكون نسبته إلى كل من الخبر القائم على حرمة شرب التتن والخبر القائم على حلية كل مالم يعلم حرمة على حد سواء ، ومن المعلوم عدم إمكان شموله لكليهما معاً إذ لا يعقل اجتماع الحكمين على موضوع واحد ، فلا بد حينئذٍ من تخصيص ما يدل على حلية كل مشكوك الحل والحرمة بالأمانة القائمة على الحرمة إذ لو لم تقدم الأمانة على الأصل يلزم لغوية حجية الأمانة ، لأن الأصل في جميع موارد الإمارات موجود فتقديمه عليها يوجب لغوية اعتبار الأمانة ، فتقدم الأمانة عليها للأخصية كتقدم أصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز على الاستصحابات الموجودة في مواردنا ، فإنه لو لم تقدم هذه الأصول على الاستصحاب يلزم لغوية تشريعها لوجود الاستصحاب في جميع موارد هذه الأصول .

والحاصل أن وجه تقدم الإمارات على أصل البراءة بعد كون كل من الأمانة والأصل حجة في ظرف الشك - غاية الأمر أنه في الأصول أخذ موضوعاً وفي الإمارات مورداً لما عرفت من عدم تعقل جعل الحجية للإمارات في صورة العلم - هو الأخصية لا الحكومة .

وملخص ما أجاب به الشيخ رحمته ^(١) عن هذا الإشكال: أن دليل اعتبار الأمانة ينزل الأمانة أو المؤدى منزلة العلم أو الواقع فتكون الأمانة رافعة تعبداً للشك المأخوذ موضوعاً في الأصول، فبعد قيام الأمانة على حرمة شرب التتن يكون شرب التتن معلوم الحكم، فلا شك في حكمه حتى يكون موضوعاً للأصل، فموضوع الأصل يرتفع بهذا التنزيل كارتفاعه بنفس العلم بالواقع، فكل أثر يترتب على العلم بالواقع يترتب على الأمانة، ومن الآثار عدم المجال للأصل، وقد قرر في محله أن الحاكم تارة: يوسع دائرة موضوع المحكوم بإيجاد فرد له وأخرى: يضيقها بإعدام فرد من أفرادها.

أما الأول: فكقوله: (زيد عالم)، إذا شك في كونه عالماً أو علم بعدم علمه فإنه يوسع موضوع أكرم العلماء.

وأما الثاني: فكقوله لاشك لكثير الشك الموجب لانعدام موضوع قوله: (إذا شككت فابن على الأكثر)، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنه بناء على التنزيل المزبور تكون حرمة شرب التتن مثلاً التي قامت الأمانة عليها معلومة ومع العلم بالحرمة لا يبقى موضوع لأصل البراءة، وعليه فيكون وجه تقدم الإمارات على الأصول هي الحكومة دون التخصيص.

وأنت خبير بأن الإشكال وإن كان يندفع بالتنزيل المزبور لأن من آثار العلم بالواقع ارتفاع موضوع الأصل به، فهذا الأثر يترتب على الأمانة التي نزلت منزلة العلم، والمفروض أن التنزيل مختص بالأمانة وليس في الأصل تنزيل حتى يكون التنزيلان عرضيين، ولم يكن لترجيح التنزيل في الأمانة على التنزيل في الأصل مرجح، بل يكون الحكم في الأصول مترتباً على الشك.

إلا أنّ مبنى التنزيل في الأمارات لا يخلو من الإشكال ، ضرورة أنّ لازمه عدم تقدمها على الاستصحاب وغيره من الأصول التنزيلية ، وعدم حجية مثبتاتها .

أمّا الأوّل : فلاتحاد مفاد دليلي الأمانة والاستصحاب لأنّ المستفاد منها هو ترتيب الآثار الشرعية، فإنّ جعل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل المشكوك منزلة المتيقن لا معنى له إلاّ ترتيب آثار الواقع على المؤدى، وآثار المتيقن على المشكوك، وعليه فلا وجه لتقديم الأمانة على الاستصحاب ، فيما إذا كانت حالته السابقة على خلاف الأمانة، فإنّ ناقض الحالة السابقة منحصر في العلم لقولهم: «وانقضه بيقين آخر»^(١)، والأمانة ليست يقيناً وجدانياً ولا تعدياً حتى تنقض الحالة السابقة كما لا يخفى .

وأما الثاني : فلأنّ الأمانة بناء على مبنى التنزيل لا تكون حجيتها لأجل الكشف والطريقة حتى تكشف وتحكى عن اللوازم وتثبتها ، بل يتحد مفادها مع الاستصحاب الذي ليس فيه إلاّ ترتيب الأثر، ومع اتحاد مفاد الأمانة مع الاستصحاب وعدم كشفها لوجه لحجية الأمانة في اللوازم والملزومات والملازمات .

وبالجملة فعلى مبنى التنزيل في الأمارات وحجيتها ولو مع الظن الشخصي على الخلاف كما هو مبنى القائلين بحجيتها من باب الظن النوعي يشكل حكومة الأمارات على الأصول التنزيلية ، وكذا حجية مثبتات الأمانة ، نعم حكومة الأمارات على أصل البراءة على مبنى التنزيل مما لا بأس به .

ومن هنا يظهر أنّ إشكال الميرزا النائيني رحمته على الشيخ رحمته بأنّ ظاهر عبارة الفرائد هو كون التنافي بين مفاد الأصول وبين الأمارات هو التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي ، والجمع بينهما هو الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مع أنّ الأمر ليس كذلك ، لأنّ التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي كان لأجل المحذور

الملاكي من اجتماع المصلحة والمفسدة والإرادة والكرهية والمحذور الخطابي كاجتماع الوجوب والحرمة، وأين هذا في الأمارات والأصول، ضرورة عدم حكم في مورد الأمارات بناء على الطريقية المحضة كما هو الصحيح، فلا بد حينئذٍ من الجمع بين الأمارات والأصول بنحو آخر غير ما جمع به بين الحكم الظاهري والواقعي.

غير وارد على الشيخ رحمته لأن صدر عبارته وإن كان موهماً أو ظاهراً في ذلك حيث إنه تصدى لبيان موضوع الحكم الظاهري وأنه متأخر عن الواقعي، لكنه بعد أسطر صرح بوجه الجمع بين الأمارات والأصول وهو ارتفاع موضوع الأصل بقيام الأمانة، فلا موضوع للأصل حتى يتكلف في الجمع بين الحكم الظاهري وبين الأمارات فلاحظ الفرائد وتأمل.

الأمر الرابع: إن عبارات الشيخ رحمته في ضبط مجارى الأصول مختلفة، ففي أول الفرائد ^(١) ذكرها ثم عدل عنها في الحاشية، وفي أول البراءة ^(٢) ذكرها على وجه آخر وهو أن الشك إما يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، سواء لم تكن الحالة السابقة أم كانت، ولم تلحظ، والأول مورد الاستصحاب، والثاني: إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أو لا، والثاني مورد التخيير، والأول: إما أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإما أن لا يدل، والأول مورد الاحتياط والثاني مورد البراءة.

وما ذكره هنا أحسن مما ذكره في أول الكتاب، لكنه مع ذلك لا يخلو من شبهة وهي أنه قد اختلفت كلماته رحمته في تنجيز العلم بجنس التكليف، ففي أول الكتاب في مباحث العلم الإجمالي ^(٣) اختار التنجيز وأن العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه،

(١) فرائد الأصول / ٢.

(٢) فرائد الأصول / ١٩٢.

(٣) فرائد الأصول / ٢٢.

فإذا علم إجمالاً إما بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وإما بمحرمة شرب التتن، فعلى ما اختاره في مباحث العلم الإجمالي من كون العلم بمجنس التكليف كالعلم بنوعه كما إذا علم إجمالاً إما بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وإما بوجوب صلاة الجمعة يجب الاحتياط، وعلى ما اختاره في مبحث الاشتغال^(١١) من عدم كون العلم بمجنس التكليف كالعلم بنوعه لا يجب الاحتياط بل تجري فيه البراءة، فالأولى ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله من أن الشك إما يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا والأول مجرى الاستصحاب والثاني إما أن لا يعلم بالتكليف ولو بمجنسه وإما أن يعلم، والأول مجرى البراءة والثاني إما أن يمكن فيه الاحتياط أو لا والأول مجرى قاعدة الاحتياط والثاني مجرى قاعدة التخيير كدوران حكم فعل واحد بين الوجوب والمحرمة، ولا يرد على هذا التقريب إشكال من تداخل بعض المجاري في بعضها أصلاً.

ثم إن انحصار الأصول في الأربعة ليس عقلياً لإمكان جعل أصل آخر، نعم يكون حصر مواردها في الأربعة عقلياً لدورانها بين النفي والإثبات لأن الشك إما يلغى في مرحلة التشريع ويصير معدوماً، وإما يبقى ويحكم الشارع عليه مع بقاءه، والحكم عليه إما بالفعل وإما بالترك وإما بالتخيير، والأول هو الاستصحاب لأن لسانه الغاء الشك والبناء على عدمه، والثاني هو الاحتياط لأنه مع العلم بالتكليف ولو بمجنسه يجب الاحتياط وهو المراد بالفعل، ومع عدم العلم به أصلاً يحكم الشارع عليه بترك المشكوك فيه وهو البراءة، ومع العلم بالتكليف وعدم إمكان الاحتياط يحكم بالتخيير شرعاً أو عقلاً على الخلاف، فلو عبر في وجه انحصار المجاري في الأربعة بحكم الشبهة وأنه إما مثل الحالة السابقة وإما الفعل وإما الترك وإما التخيير كان أولى في تأدية المقصود.

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أموراً:

الأول: أن وجه تقدم الأمارات على أصل البراءة هو الحكومة بناء على ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته من التنزيل المراد به تنزيل الأمانة منزلة العلم أو المؤدى منزلة الواقع بالتقريب الذي عرفته ، ولكن هذا التنزيل طولي لكون موضوعه الشك في الحكم الواقعي لا عرضي كتنزيل الطواف بالصلاة كما هو واضح .

الثاني: أن الحكومة بناء على مبنى التنزيل في حجية الأمارات وإن كانت بالنسبة إلى الأصول غير التنزيلية ثابتة ، لكنها لا وجه لها بالنسبة إلى الاستصحاب ونحوه من الأصول التنزيلية ، لما عرفت من وحدة لسان الجعل في كل من الأمارات والأصول التنزيلية .

الثالث: أن الحق في ضبط مجارى الأصول بنحو لا يتداخل بعضها في بعض هو ما عرفت من أن الشارع إما يتصرف في الشك ويعدمه في وعاء التشريع أو لا ، والأول: هو الاستصحاب ، والثاني: وهو حفظ الشك ، فإما أن يحكم عليه بالفعل وإما بالترك وإما بالتخير ، والأول هو الاشتغال والثاني هو البراءة والثالث هو التخيير بناء على كون التخيير في دوران الأمر بين المحذورين شرعياً ، وهذا الحصر عقلي ، وأما حصر نفس الأصول في الأربعة فليس بعقلي بل هو ثابت بالاستقراء إذ لم نظفر بأصل يجدي في تمام الفقه غير هذه الأربعة ، وأما أصل الصحة في فعل الغير وكذا قاعدة الفراغ والتجاوز فلا تجري في الشبهة الحكمية ، والمقصود بالبحث هو الأصول الجارية في الشك في الحكم الكلي لأنه يجدي الأصولي دون الجارية في الموضوعات الخارجية ، والبحث فيها استطرادي كما لا يخفى .

الأمر الخامس: أنّ البحث عن كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة غير البحث عن أصل البراءة والاحتياط لتغاير الموضوع فيها، ضرورة أنّ البحث الأول يكون من جهة كون التصرف في سلطان الغير وماله بما أنّه تصرف في سلطته والبحث الثاني يكون من جهة مقتضيات المصالح والمفاسد الثابتة في أفعال العبيد، فإنّ الحكم الواقعي الناشئ عن المصلحة إذا شك فيه فهل يكون مشكوك الحكم جائز الفعل ومأذونا فيه أم لا ؟، فإذا بنينا في البحث الأوّل على الحظر لا يغني ذلك عن البحث الثاني، إذ يمكن أن يكون الشيء بعنوان الشك في حكمه جائزاً وبمعنوان كونه مال الغير حراماً لكون الأوّل عنواناً أولاً والثاني عنواناً ثانوياً، وإذا بنينا في البحث الأوّل على الإباحة لا يكون ذلك مغنياً عن البحث الثاني لإمكان أن يكون مشكوك الحكم محكوماً بالحرمة لأدلة الاحتياط .

وبالجملة فلا يكتفى بالحكم بالحظر أو الإباحة في البحث الأوّل عن البحث الثاني . نعم إذا بنينا في البحث الثاني على البراءة الموجبة للأمن من العقوبة يغني ذلك عن البحث الأوّل أما على الإباحة فواضح ، وأما على الحظر فلأنّ المفروض أنّه يكون بالعنوان الأولي ، ومن المعلوم تقدم العنوان الثانوي عليه وعدم أثر للحظر بالعنوان الأولي لارتفاعه بالعنوان الثانوي كسائر العناوين الثانوية الرافعة للأحكام الأولية .

والحاصل أنّ الفرق بين البحثين هو أنّ الأوّل : يكون راجعاً إلى حكم الانتفاع بالأعيان الخارجية من حيث كونها ملكاً له سبحانه وتعالى وإن كان تصرفاً في البدن كالتغني بلسانه وحك جسده وغير ذلك لأنّه تصرف فيما خلقه الله عز وجل .

والثاني : يكون راجعاً إلى فعل المكلف من حيث اشتاله على المصلحة الداعية إلى الجعل والتشريع ، فجهة البحث في المسألتين مختلفة ولا يغني البحث عن إحيائها عن البحث عن الأخرى .

وقد يفرق بينهما بأنّ البحث عن الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل الشرع والبحث عن البراءة والاشتغال بعده .

لكن فيه : أنّ القبلية الزمانية لامعنى لها إذ لم يكن زمان خالياً عن تشريع الحكم ، فالمراد بالقبلية حكم العقل مع الغض عن الشرع ، فحاصل الفرق بين المسألتين أن مسألة الحظر والإباحة عقلية والبراءة والاحتياط شرعية ، فليتأمل . وكيف كان فالمسئلتان متغايرتان وليست إحداهما عين الأخرى والبحث في إحداهما غير مغن عن البحث في الأخرى .

الأمر السادس : لاريب في كون حكم الشبهة قبل الفحص عند كل من المحدثين والأصوليين هو الاحتياط كما ادعي اتفاقهم على ذلك ، والوجه في البراءة العقلية ظاهر لأنّ الشك بنفسه ليس عذراً بل عذريته بنظر العقل منوطة بعدم البيان ، فلا بد من إحراز هذا العدم حتى يحكم العقل بالأمن من تبعية المخالفة على فرض وجود الحكم الإلزامي واقعاً ، وإحراز عدم البيان منوط بالفحص ، فالفحص في البراءة العقلية مقوم لموضوعها ، وأما بعد الفحص ففي الشبهة البدوية التحريمية الحكمية التي نشأت الشبهة من فقد النص ، اتفقت كلمة الأصوليين على ما قيل على البراءة والمحدثين على الاحتياط ، وفي غيرها اختلفت كلمات الفريقين في البراءة والاحتياط ، وكيف كان فقد يتوهم أنّ المحدثين في سعة من إقامة الدليل على الاحتياط في الشبهة التحريمية ، بل عدم ثبوت الدليل على البراءة كاف في وجوب الاحتياط لأنّ انقلاب أصالة الاحتياط الجارية قبل الفحص إلى البراءة بعد الفحص محتاج إلى الدليل ، فعلى الأصولي إقامة الدليل على الانقلاب المزبور بخلاف الأخباري فإنّه في فسحة من إثبات وجوب الاحتياط في الشبهة بعد الفحص .

ولكن لا مجال لهذا التوهم ، ضرورة أنّ مناط وجوب الاحتياط قبل الفحص

وهو العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية وحكم العقل بلزوم إعمال وظائف العبودية التي منها الفحص والسؤال عن تكاليف المولى ومقاصده وعدم الاعتماد على أصالة عدم - مفقود فيما بعد الفحص ، ومع فقدته كيف يسوغ الحكم بوجود الاحتياط في الشبهة بعد الفحص ، فعلى الأخبائي أيضاً إقامة الدليل على وجوب الاحتياط في الشبهة بعد الفحص كما أنّ على الأصولي إقامة الدليل على البراءة ، فكلاهما في ضيق وكلفة .

والحاصل : أنّ على الاحتياطي إقامة الدليل على وجوب الاحتياط ، وليس له الالتزام بالاحتياط لأجل الاحتياط قبل الفحص ، بأن يقول : إنّهُ على تقدير عدم تمامية أدلة الاحتياط ومعارضتها لأدلة البراءة يرجع إلى الاحتياط الذي كان قبل الفحص ، وذلك لما عرفت من ارتفاع موضوع ذلك الاحتياط وهو عدم الفحص بالفحص وعدم الظفر بدليل يدل على الحكم ، سواء لم يكن شيء في البين أصلاً أم كان ولكن لم يكن حجة ، كالخبر الذي ذكره البخاري في صحيحه الدال على حرمة شرب التتن ، فإنّه مرسل مع كون المرسل عامياً غير ثقة ، وبعد الفحص تخرج الشبهة عن أطراف العلم الإجمالي ، فوجوب الاحتياط حينئذٍ لابد أن يكون بدليل تعدي كالأخبار ، فإذا لم تتم روايات الاحتياط سنداً أو دلالة فقتضى حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان الأمن من العقاب على الفعل ، ووجوب الاحتياط منوط بقيام دليل عليه حتى يكون وارداً على حكم العقل المزبور .

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ للشبهة صوراً كثيرة ربما تزيد على عشرين ، إلّا أنّ التي وقع فيها الخلاف العظيم بين الأصوليين والمحدثين هي الشبهة البدوية التحريمية الحكيمة التي نشأ الشك فيها من فقد النص ، ولذا قدمت على سائر الشبهات ، ونذكر ما يتعلق بحكم الشبهة في طي مباحث :

« الشبهة الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص »

المبحث الأول: في حكم الشبهة الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص التي ذهب فيها الأصوليون طراً - على ما قيل وإن لم تكن النسبة خالية عن الإشكال - إلى البراءة، وذهب جمهور المحدثين إلا الشاذ منهم القائل بالتوقف في الفتوى إلى الاحتياط فيها، وفي هذا البحث مقامان: الأول: في أدلة الأصوليين. والثاني: في أدلة المحدثين.

المقام الأول: استدلال الأصوليون على البراءة بالأدلة الأربعة أما الكتاب فبآيات منها قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها ﴾ ^(١) بناء على إرادة التكليف من (ما) الموصولة وإرادة الإعلام من الإيتاء، فيكون المعنى أنه لا يكلف الله نفساً إلا بتكليف واصل إليها، فلا يكلف بالتكليف الذي لم يبينه لها كما هو مقتضى الحصر المستفاد من كلمة (إلا) و (لا) النافية، فالعقد الإيجابي هو التكليف بالحكم الواصل والسلبي عدم تكليفه بالحكم غير الواصل، وفي حال الشك ليس التكليف واصلاً ومعلوماً، فلا يكون العبد مكلفاً بالمجهول.

وفيه: أن الاستدلال المزبور بالتقريب المذكور موقوف على ظهور الآية الشريفة في ذلك، وذلك غير معلوم لكثرة الاحتمالات في الآية الشريفة على ما يظهر من مجمع البحرين في بيان موارد استعمالات الإيتاء، فمن الاحتمالات أن يكون المراد بالإيتاء الإقذار، ومن (ما) الموصولة متعلق التكليف من الفعل والترك، فيكون المراد بالآية عدم التكليف بغير المقدور فهو إرشاد إلى حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور، فوزان هذه الآية المباركة وزان قوله سبحانه وتعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا

وسعها ﴿^(١)﴾ ، ومن المعلوم عدم ارتباط هذا المعنى بما نحن فيه إذ التكليف بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية ليس من التكليف بغير المقدور .

ومنها: أن يكون المراد بالإيتاء التملك ، ومن الموصولة المال ، فالمعنى حينئذٍ أنه سبحانه وتعالى لا يكلف نفساً بئال إلا بما ملكه ، فإذا ملك المكلف أربعين غنماً يجب عليه الزكاة وإلا فالتكليف المتعلق بالمال منوط بالملك .

ومنها: أن يكون المراد بالإيتاء الإعطاء وبالموصولة مطلق الشيء من الفعل والترك المتعلقين للتكليف ونفس التكليف ، فيكون الشيء جامعاً بين التكليف ومتعلقه ، وإعطاء الفعل أو الترك عبارة عن الإقدار عليه ، فيكون مفاد الآية نفي التكليف بغير ما أعطاه الله سواء كان غير مقدور أو غير معلوم فإنَّ إعطاء التكليف بغير المقدور وإعطاء التكليف عبارة عن إعلامه لأنَّ إعطاء كل شيء بحسبه ، فيكون دليلاً على مانحن فيه ، وعليه فيمكن الاستدلال بالآية المباركة بهذا التقريب على جريان البراءة في الشبهة التحريمية .

لكن قد يشكل جعل الموصول عبارة عن الجامع بين التكليف ومتعلقه بأنَّ تعلق قوله تعالى: ﴿ لا يكلف الله ﴾ بالتكليف يكون من تعلق الفعل بالمفعول المطلق ، وتعلقه بمتعلق التكليف من الفعل أو الترك يكون من تعلق الفعل بالمفعول به ، ومغايرة التعلقين واضحة ولا جامع بينهما ، فإرادة الجامع من الموصولة لا تتسوغ الاستدلال بالآية المباركة على المدعى ، ومع عدم إرادة الجامع يدور بين إرادة أحد الوجوه المحتملة السابقة ، ولا ظهور للآية في أحدها لو لم تكن ظاهرة في المعنى الثاني وهو إرادة التملك من الإيتاء والمال من الموصول بقرينة قوله تعالى قبل ذلك: ﴿ ومن قدر

عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ﴿١١﴾ فتكون الآية مجملة لا يصح الاستدلال بها على المقام .

وبالجملة فلا يمكن الاستدلال بالآية المباركة ، لأنّ ظاهرها بقريته الآيات السابقة واللاحقة عليها الإنفاق بالمال ، فالمعنى أنّه سبحانه وتعالى لا يكلف نفساً بإعطاء مال إلّا بمال ملكها إياه إذ يكون التكليف بالإنفاق مع عدم المال تكليفاً بغير مقدور أو تكليفاً موجباً للعسر والحرّج إن كان له مال وكان إنفاقه حرجاً عليه ، فعلى الأوّل يكون إرشاداً إلى حكم العقل بقبح مطالبة العاجز إلّا بناء على مذهب بعض المقلدة من الأشاعرة القائل بعدم الحسن والقبح ، وتجويز التكليف بغير المقدور تشبهاً بوجوه ركيكة كتكليف أبي لهب بالإيمان مع إخبار النبي ﷺ بعدم إيمانه ، فتكليفه بالإيمان تكليف بغير المقدور ، وكذا تكليف الكافر وغير ذلك من الوجوه التي يكون التعرض لها تضييعاً للعمر ، فالإعراض عنها أخرى .

وكيف كان فالآية المباركة ظاهرة في الإنفاق بالمال وأنّ التكليف به إما تكليف بغير المقدور وإما تكليف بأمر عسري ، فعنى الآية الشريفة نفي التكليف بغير المقدور ، فتكون تأكيداً لحكم العقل أو نفي التكليف الحرجي ، فتكون تأسيساً ومساواة لأدلة نفي العسر والحرّج ، وعلى كلا التقديرين تكون الآية أجنبية عن البراءة والاحتياط ضرورة عدم كون إيجاب الاحتياط في الشبهة البدوية التحريمية الناشئة من فقد النص تكليفاً بغير مقدور ولا بأمر حرجي إلّا إذا قلنا بلزوم امتثال الأحكام من الواجبات والمحرمات بعناوينها ، فإذا أراد ترك شيء فعليّه أن يتركه عن عنوان بأن يكون تركاً لحرام ، ومن المعلوم أنّ ترك المشتبه بعنوان كونه كالحرّام غير

مقدور لعدم إحراز الحرمة كما هو المفروض ، فلا وجه للاستدلال بالآية المباركة على البراءة .

هذا كله مضافاً إلى ما يلزم من المحاذير واللوازم الفاسدة على تقدير إرادة التكليف من الموصول والإعلام من الإيتاء كما هو مبنى الاستدلال بالآية الشريفة على البراءة .

توضيحه: أنّ اللازم على هذا التقدير: أولاً: كون العلم بالتكليف جزء لموضوع التكليف ، وقد قرر في محله امتناعه ولو بنتيجة التقييد . ثانياً: كون الأحكام مختصة بالعالمين بها وعدم اشتراكها بين العالم والجاهل بها وهو خلاف الإجماع والأخبار . ثالثاً: وعدم ملزم لتعلم الأحكام لكونه من تحصيل الموضوع غير الواجب قطعاً كعدم وجوب تحصيل المال ليصير مستطيعاً ، وعدم وجوب تحصيل أربعين غنماً للزكاة . رابعاً: وعدم وجود الشبهة حتى يبحث في حكمها من البراءة والاحتياط ، ضرورة أنّه مع عدم الموضوع يقطع بعدم حكمه والمفروض أنّ العلم بالحكم موضوع للحكم ، فع عدم العلم لاحكم قطعاً وإلا يلزم أن لا يكون العلم جزء للموضوع وهو خلف ، ومع القطع بعدم الحكم واقعاً لاشبهة حتى يبحث عن حكمها ، ضرورة أنّ الشبهة عبارة عن احتمال وجود الحكم واقعاً وعدمه ، ومع العلم بعدم الحكم واقعاً لاشبهة ، فيلزم عدم الموضوع لأخبار التوقف والاحتياط مما يكون موضوعه الشبهة كما لا يخفى ، ودعوى كون العلم شرطاً للتنجز لأصل التكليف عدول عن ظاهر الآية من دخل العلم بمقتضى الحصر في موضوع الحكم .

فتلخص مما ذكرنا أنّه لا وجه للاستدلال بالآية الشريفة على البراءة .

وأما الاستدلال بها على أصل البراءة يجعل الموصول عبارة عن الجامع بين

المال كما هو مورد الآية وبين نفس التكليف ، فقد أورد عليه الشيخ الأنصاري رحمته (١) بلزوم استعمال الموصول في معنيين إذ لاجتماع بين تعلق التكليف بنفس الحكم لأنّ تعلقه به يكون بنحو تعلق الفعل بالمفعول المطلق ، وبين تعلقه بمتعلق الحكم كالمال المعبر عنه بالموضوع لأنّ تعلق الفعل به يكون من تعلقه بالمفعول به ، ومن المعلوم مغايرة التعلقين وتباينهما وعدم جامع بينهما .

وقد دفع الميرزا النائيني رحمته هذا الإشكال بما حاصله : أنّه لا مانع من إرادة الجامع بين التكليف ومتعلقه من الموصول ، وكونه مفعولاً به لقوله : ﴿ لا يكلّف الله ﴾ وكما يصح كون المال والفعل مفعولاً به لقوله ﴿ يكلّف ﴾ كذلك نفس التكليف . بتقريب : أنّ المراد بقوله تعالى ﴿ يكلّف ﴾ هو الجعل والتشريع ، والمراد بالتكليف المفعول به هو نتيجة الجعل كالوجوب والحرمة ، فالتكليف المفعول به يكون بمعنى اسم المصدر والتكليف المتعلق به المستفاد من قوله تعالى ﴿ لا يكلّف ﴾ هو التكليف بمعناه المصدرى وباعتبار معناه الاسم المصدرى يكون شيئاً من الأشياء ويصح تعلق التكليف به ، هذا ما يرجع إلى كلمة ما الموصولة ، وأما الإيتاء فيراد به الإعطاء ، وإعطاء كل شيء بحسبه ، فإذا أضيف إلى التكليف يراد به الإعلام ، وإلى المال يراد به التملك ، وإلى الفعل أو الترك يراد به الإقذار فيكون الإيتاء مستعملاً في الجامع كاستعمال الموصول في الجامع .

وتوهم عدم جواز تعلق التكليف بنفسه - تعلق الفعل بالمفعول به على حد تعلقه بالفعل والمال - حيث إنّ المفعول به لا بد أن يكون له نحو وجود قبل ورود الفعل عليه ليكون تعلق الفعل به موجباً لاتصاف المفعول به بوصف ، كما في قولك : ضربت

زيداً فإنَّ زيداً موجود قبل إيراد الضرب عليه ويكون إirاده عليه سبباً لاتصاف زيد بالمضروبية ، وعليه فلا يصح تعلق التكليف بنفسه تعلق الفعل بالمفعول به ، إذ ليس للتكليف وجود سابق على تعلق التكليف به بل وجوده يكون بنفس إنشاء التكليف فيكون تعلقه به تعلق الفعل بالمفعول المطلق ، لكونه من كفيات الفعل القائمة به كما في قولك : ضربت بكرةً ضرباً شديداً .

فاسد حيث إنَّ الوجوب والحرمة وإن لم يكن لهما وجود إلا بنفس الإنشاء إلا أنَّها باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدري يصح تعلق التكليف بهما كما تقدمت الإشارة إليه .

ولكن يرد ^(١) على ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من جعل الإيتاء أعم مما يصدق على كل من الإقدار والتملك والإعلام بأنَّه لاجماع بين هذه المعاني ليكون المعنى المستعمل فيه هو الجامع ولا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، فمحذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى باق على حاله .

ثم إنَّه على تقدير صحة الاستعمال في الجامع وعدم محذور فيه لا يكون للآية ظهور في ذلك حتى يصح الاستدلال بها على البراءة ، إذ لا بد من الظهور وبمجرد إمكان إرادة الجامع لا يوجب ظهور الآية فيه ، بل قد عرفت أنَّ ظاهر الآية الشريفة

(١) توضيح الإشكال : التكليف يمكن أن يتعلق بالمال فيقال كلفته بإعطاء المال لكن لا يمكن تعلق التكليف بنفسه على حد تعلقه بالمال (أي يكون التكليف مفعولاً به للتكليف) فلا بد أن يكون تعلقه به على حد تعلق الفعل بالمفعول المطلق وعليه لا جامع بينهما .

والجواب : أنَّه يمكن تعلق التكليف بنفسه على حد تعلقه بالمال وذلك لأنَّ التكليف الذي صار مفعولاً به هو المعنى الاسم المصدري والتكليف الذي تعلق به هو المعنى المصدري وبينهما فرق ، فلا يلزم تعلق التكليف بنفسه ليكون بنحو تعلق الفعل بالمفعول المطلق . (لجنة التحقيق)

بقريته ما قبلها وما بعدها من الآيات هو التكليف بإعطاء المال وأنه سبحانه وتعالى لا يكلف عبده بإنفاق المال إلا بعد التملك، ومن المعلوم عدم ارتباط هذا المعنى بالبراءة.

وأما استظهار التكليف من الموصول والإعلام من الإيتاء في الآية المباركة بقريته استشهد الإمام الصادق عليه السلام بهذه الآية في رواية عبد الأعلى قال: قلت له عليه السلام هل كلف الناس بالمعرفة قال: لا على الله البيان، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها ^(١).

ففيه أن المراد بالمعرفة إن كان المعرفة الإجمالية بأصول الدين من التوحيد والنبوة العامة والمعاد فلا ريب في عدم توقفها على البيان وإلا يلزم الدور، وإن كان المعرفة التفصيلية المتعلقة بالمعارف كخصوصيات البرزخ وما يجري على الميت المسكين في القبر وخصوصيات الجنة والنار والعقاب المخلوقة في جهنم وخصوصيات الصراط والحساب إلى غير ذلك، فلا إشكال في عدم القدرة عليها بدون البيان لقصور عقولنا الناقصة عن إدراك تلك الخصوصيات، فالتكليف بمعرفتها مع عدم البيان يكون من التكليف بغير المقدور، فلا استشهاد حينئذٍ بقريته على إرادة نفي التكليف بغير المقدور لأعلى إرادة معنى ينطبق على البراءة ^(٢).

وإن كان المعرفة التفصيلية بالفروع فذلك لقصور عقولنا عن معرفة ملاكاتها فإن دين الله لا يصاب بالعقول.

(١) الكافي ١ / ١٦٣.

(٢) أقول: بل لا ينبغي الإشكال في إرادة التكليف بغير المقدور بقريته ذكر هذه الآية في رواية عبد الأعلى بعد قوله لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ومن الواضح إرادة نفي التكليف بغير مقدور من آية لا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

وبالجملة فظاهر الاستشهاد غير المعنى المنطبق على البراءة، وعلى تقدير كون الاستشهاد قرينة على إرادة التكليف من الموصول والإعلام من الإتياء فالرواية لضعف سندها لاجمال للاعتداد عليها، فلا يمكن الاستدلال بالآية بمعونة الرواية المزبورة على البراءة.

فتلخص مما ذكرنا عدم صحة الاستدلال بالآية المذكورة على البراءة في الشبهة التحريمية لتصادم الاحتمالات المزبورة لو لم يكن بعضها ظاهراً مما لا ربط له بأصل البراءة كما عرفت، وما أفاده الميرزا النائيني رحمته من جعل الموصولة مفعولاً به وإن أريد به التكليف غير مفيد، وإن سلمنا صحة ذلك بالبيان المتقدم، وذلك لأن مجرد الصحة والإمكان لا يوجب الظهور المنوط به الاستدلال كما لا يخفى فلا وجه للتشبث بالآية المزبورة على البراءة.

ومنها: قوله تعالى ^(١): ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾.

تقريب الاستدلال: أن العقوبة مترتبة على البيان والحجة فإن الرسول كناية عن البيان فإذا لم يتم بيان على حكم من الأحكام لا يعاقب العبد عليه، فيكون مساوفاً لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

ويمكن أن يقرب بوجه آخر يساق حديث الرفع الآتي إن شاء الله تعالى وهو إرادة نفي الملزوم وهو إيجاب الاحتياط من نفي اللازم أعني العقوبة، فإن الأخبار عن نفي العقاب مع عدم البيان كناية عن عدم جعل وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية وعلى هذا المعنى تكون الآية مساوقة لقوله ﷺ ^(٢): «رفع مالا يعلمون»، والمعنى الأول لا يفيد الأصولي لأن الآية حينئذٍ إرشاد إلى حكم العقل

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩، الحديث ٢٠٧٦٩.

بقبح العقاب بدون البيان ، ومن المعلوم عدم نهوضها لمعارضة أدلة الاحتياط ، ضرورة كون وجوب الاحتياط بياناً رافعاً لموضوع حكم العقل بقبح العقاب ، فالمفيد للأصولي هو المعنى الثاني لأن مفاد الآية حينئذٍ عدم جعل الاحتياط في الواقعة المشكوك حكمها ، وهذا صالح لمعارضة الأدلة الآتية الدالة على جعل الاحتياط في مشكوك الحكم كما لا يخفى .

ثم إنه لا بأس بالإشارة إلى بعض الأمور المتعلقة بالآية الشريفة .
منها : ما عرفت من الاستدلال بها على البراءة .

ومنها : استدلال المحدثين بها على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع بتقريب : أن الآية تكون حاصرة لترتب العقاب في بعث الرسول ، فع عدم بعثه لا عقاب وإن كان العبد مخالفاً لما استقل به عقله من الحسن أو القبح ، إذ لو كان العقاب مترتباً على مخالفة العقل لم يكن وجه لحصره في مخالفة الرسول ، فهذا الحصر دليل على عدم الملازمة بين حكم العقل بقبح شيء مثلاً وحكم الشارع بجرمته ، فهذه الآية مما يدل على عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع .

ومنها : أن الفاضل التوحي رحمته الله ^(١) جمع بين الاستدلال بهذه الآية على البراءة وبين ردّ من استدل بها من المحدثين على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع ، أما الاستدلال بها على البراءة فقد تقدم تقريره آنفاً .

وأما ردّ المحدثين المستدلين بها على نفي الملازمة فحاصله : أن الآية تنفي الفعلية ، ونفي الفعلية أعم من نفي الاستحقاق فلا تدل الآية على نفي الاستحقاق ، والمجدي في نفي الملازمة هو نفي استحقاق العقوبة على المستقلات العقلية لا نفي الفعلية ، فيمكن

ثبوت الاستحقاق ، غاية الأمر أنَّ الله سبحانه وتعالى تفضل بالعفو كما ورد ^(١) في أنَّ اجتناب الكبائر الموعود عليها بالنار يكفر ارتكاب الكبائر التي لم يوعدها عليها بالنار كالقتلة ، وإن كانت أشدَّ من القتل لكنه لم يوعدها بالنار كما أوعدها على القتل . وبالجمله فحصل ردُّ من استدل بها على نفي الملازمه هو أنَّ الاستدلال بها على نفي الملازمه متجه إن أُريد من نفي العقاب نفي الاستحقاق ، وأما إذا أُريد بها نفي الفعلية الذي هو أعم من نفي الاستحقاق فلا تدل على عدم الملازمه لإمكان الاستحقاق على مخالفة الأحكام العقلية مع العفو .

ومنها: أنَّ المحقق القمي رحمته الله ^(٢) أورد على الفاضل التوحي رحمته الله بأنَّ الجمع بين الاستدلال بهذه الآية على البراءة وبين ردِّ المنكرين للملازمه يكون من الجمع بين المتناقضين ، لأنَّ الاستدلال بها على البراءة مبني على نفي الاستحقاق ، وردَّ منكري الملازمه مبني على ثبوت الاستحقاق ، ومن المعلوم أنَّ الاستحقاق وعدمه جمع بين المتناقضين ، فالآية إن دلت على ثبوت الاستحقاق فلا وجه للاستدلال بها على البراءة وإن دلت على نفيه فلا وجه لردِّ من أنكر الملازمه بها .

ومنها: أنَّ إشكال المحقق القمي رحمته الله أعني التناقض المزبور قد دفعه بعض ^(٣) بأنَّ الفاضل التوحي إن أراد الاستدلال بالآية على البراءة والرد على منكري الملازمه بنحو البرهان الحقيقي كان إشكال التناقض وارداً عليه بلا كلام ، لكنه ليس كذلك فإنَّه في البراءة استدلال بالآية حقيقة فالترحم بنفي الاستحقاق ، وفي ردِّ المنكرين للملازمه استدلال بها جديلاً لا اعتراف المحدثين بعدم الملازمه بين نفي الاستحقاق وبين

١ (وسائل الشيعة ١٥ / ٣١٥ ، الباب ٤٥ من أبواب جهاد النفس .

٢ (قوانين الأصول ٢ / ١٦ .

٣ (الفصول ٣٥٣ / ٣ .

نفي الفعلية .

وكيف كان فالحق عدم صحة التمسك بهذه الآية للبراءة لأنّ المستفاد منها عدم التعذيب إلّا بعد اتمام الحجة والبيان ، وهذا المعنى مساوق لقبح العقاب بدون البيان الذي هو حكم عقلي مستقل يعترف به كل من المحدث والأصولي ، غاية الأمر أنّ المحدث يدعي بيانية أدلة الاحتياط ، ومن المعلوم أنّها على تقدير تماميتها سنداً ودلالة واردة على قاعدة قبح العقاب من غير بيان ، فهذه الآية على هذا المعنى لاتعارض أدلة الاحتياط ، ونظير هذه الآية في عدم الدلالة على البراءة سائر الآيات التي استدلل بها على المقام كقوله تعالى ^(١) ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ وآية الإضلال وغيرها فإنّ المستفاد من الجميع هو قبح العقاب بدون إتمام الحجة ، فالكل إرشاد إلى حكم العقل ، ومعه لاجمال للاستدلال بها على البراءة فلا بد من صرف عنان الكلام إلى التشبث بالسنة :

الاستدلال بالسنة :

وهي روايات قيل بأنّ عمدتها وأظهرها حديث الرفع ^(٢) المعروف بين الفريقين والمروي في كتبها والمتلقى بالقبول عند كليهما ، ومعه لاجابة إلى البحث عن سنده والتجشم في إثبات صحته بل لا بد من توجيه البحث إلى دلالاته ، فنقول وبه نستمد ونستعين : أنّ تقريب الاستدلال به يتضح ببيان أمور :

الأول : أنّ قضية وحدة السياق في هذا الحديث الشريف هي إسناد الرفع إلى مجموع التسعة على نهج واحد لأنّه بمنزلة قوله ﷺ رفع مجموع التسعة المعهودة ،

(١) الأنفال : ٤٢ .

(٢) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩ ، الحديث ٢٠٧٦٩ .

فالرفع في الجميع بمقتضى وحدة السياق الموجبة للظهور واحد، فالمرفوع في الجميع واحد فلا وجه لأن يقال: إن المرفوع فيما لا يعلمون المؤاخذة وفي غيره نفس الحكم بأن يكون التقييد واقعياً بمعنى ارتفاع الحكم الواقعي الثابت لذات الفعل إذا صدر خطأ أو نسياناً أو إكراهاً أو غيرها، هذا مضافاً إلى عدم صحة تقدير المؤاخذة لعدم كونها مما تناله يد الجعل التشريعي لأن استحقاق المؤاخذة حكم عقلي مستقل، فيكون إرشاداً إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وهو خلاف ما ادعي من أظهرية هذا الحديث الشريف من غيره في البراءة.

الثاني: أن الرفع والدفع متحdan هوية لأن حقيقة الرفع هي منع المقتضي عن تأثيره في البقاء، إذ لا يعقل اجتاع الرافع والمرفوع في الزمان فإن الحدث الرافع للطهارة لا يمكن أن يجتمع مع الطهارة، فالرفع يرد على المقتضي للبقاء ويمنعه عن التأثير، فكل رفع دفع حقيقة، وإن شئت فسم ما يرد على مقتضي الوجود مع تحققه بالرافع وما يرد على مجرد وجود المقتضي مع عدم تحقق مقتضاه في الخارج بالدافع.

الثالث: أن إسناد الرفع فيما لا يعلمون إلى الحكم الواقعي يستلزم التصويب واختصاص الأحكام بالعالمين بها وهو ضروري البطلان، فلا بد أن يكون المرفوع غيره من الخطاب المتمم لقصور محركيته، ضرورة أن الخطابات بوجوداتها الواقعية قاصرة عن المحركة، بل يتوقف محركيتها على العلم بها نظير ترتب الفرار على العلم بوجود الأسد، ومع عدم العلم بوجوده لا يترتب الفرار أصلاً، فالخطاب الواقعي قاصر عن التحريك في ظرف الشك، وتناط محركيته بجعل خطاب آخر متمم لقصوره التحريكي وهو إيجاب الاحتياط، فالمرفوع هو هذا الخطاب المتمم (بالكسر) لاقتضاء الخطاب الواقعي لجعل هذا المتمم غاية الأمر أن المصلحة الامتنانية رفعت مقتضى الخطاب المتمم بالفتح، فلا يلزم من إسناد الرفع فيما لا يعلمون إلى المجعول

الشرعي وهو إيجاب الاحتياط محذور التصويب أصلاً.

والحاصل أنه قد أورد على وحدة السياق القاضية بكون الرفع في جميع الفقرات على نهج واحد بما حاصله: أن الرفع فيما عدا ما لا يعلمون يكون على نحو الحقيقة وتقييداً واقعياً بمعنى أن إطلاق دليل تشريع الوجوب أو الحرمة الشامل لجميع الحالات والعناوين من الإكراه والاضطرار وغيرهما يقيّد بغير تلك العناوين، فإذا صدر البيع المحكوم بمقتضى أوفوا بالعقود بوجوب الوفاء عن إكراه مثلاً لا يجب الوفاء به، فوجوب الوفاء مرفوع عن البيع الصادر عن إكراه، فالإكراه رافع لوجوب الوفاء فالرافع حقيقي والتقييد واقعي، والرفع فيما لا يعلمون إن كان كغيره من سائر الفقرات واقعياً يلزم التصويب لأنّ الشك في الحكم يكون حينئذٍ كالخطأ والنسيان رافعاً للحكم الواقعي وليس هذا إلاّ التصويب وتخصيص الأحكام بالعالمين بها، وهذا خلاف مذهب المخطئة.

هذا حاصل الإشكال، وقد عرفت الجواب عنه آنفاً بعد اتحاد الدفع والرفع وأنّ ملاك الحكم الواقعي كما اقتضى تشريع الخطاب الأولي الذي يكون مجهولاً كذلك اقتضى تشريع خطاب ثانوي متمم لقصور محركة الخطاب الأولي في ظرف الشك، لكن المصلحة الامتنانية منعت عن تأثير ذلك المقتضي في الاقتضاء والتأثير ولم يجعل وجوب الاحتياط، فالمرفوع حقيقة هو إيجاب الاحتياط الذي هو أثر الخطاب الواقعي المجهول، فالرفع فيما لا يعلمون كسائر الفقرات حقيقي من دون لزوم محذور التصويب أصلاً.

الرابع: أنه قيل باقتضاء وحدة السياق اختصاص ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية، حيث إنّ الرفع في غيره كالخطأ والنسيان قد أسند إلى الفعل الصادر نسياناً أو غيره فكأنه قيل: رفع الفعل الخطائي ووحدة السياق تقتضي إرادة الفعل من

الموصول فيما لا يعلمون أيضاً ، فيكون الرفع مسنداً إلى الفعل الذي لم يعلم عنوانه كشرب المائع المردد بين الخل والخمر فيختص ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعية ، وهذا مما لا يجدي الأصولي لأنَّ غرضه الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية .

ولا جامع أيضاً بين الفعل غير المعلوم العنوان وبين الحكم المجهول حتى يراد ذلك ويصح التمسك به على البراءة ، إذ لا جامع بين الحكم والموضوع ، وكون كليهما شيئاً لا يصحح إرادتهما إذ ليس الشيء جامعاً له فصل قريب وجنس كذلك كما هو واضح .

لكنك خير بعدم موضوع لهذا الإشكال بعد التقريب الذي عرفته من كون المرفوع إيجاب الاحتياط ، ضرورة أنَّ المرفوع في كل من الشبهة الموضوعية والحكمية هو إيجاب الاحتياط ومن المعلوم أنَّ كلا من الشبهتين تكون شكاً في الحكم ، إذ مع عدم رجوع الشبهة الموضوعية إلى الشك في الحكم لا تجري فيها البراءة ، لوضوح أنَّ مجرى البراءة هو الشك في الحكم ، والفرق بين الشبهتين هو أنَّ منشأ الشك في الشبهة الموضوعية هو الشبهة في الموضوع ، وفي الشبهة الحكمية هو فقد النص أو إجماله أو تعارضه ، والاختلاف في المنشأ لا يوجب الاختلاف في الشك في الحكم كما هو واضح .

وبالجملة : فالرفع في جميع الأمور التسعة بمعنى الدفع والمرفوع في جميعها الحكم الشرعي ففي الخطأ والنسيان يكون الحكم الواقعي مقتضياً لجعل إيجاب التحفظ لئلا يعرض الخطأ والنسيان ^(١) وفيما لا يعلمون يكون مقتضياً لجعل إيجاب

(١) على ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله والمصنف وإن لم يرتضه وذكر في الصفحة ٤٠ أنَّ المرفوع نفس الحكم الواقعي غير المقيد بهذا الطواري لا إيجاب التحفظ ونظائره لكنه ←

الاحتياط ، وفي الطيرة يكون المقتضي لحرمة الإقدام موجوداً والشارع رفع الحرمة امتناناً ، وفي الوسوسة في التفكير في الخلق يكون المقتضي لوجوب أعمال من أدعية وختوم ونحوهما مما يمنع عن عروض الوسوسة ثابتاً ، والشارع رفع ذلك الوجوب ، وكذا في الصفة الحبيثة الذميمة أعني الحسد فإن المقتضي لإيجاب أمور تمنع عن حدوث هذه الصفة كان موجوداً لكن الشارع رفع المقتضي عن الاقتضاء تسهلاً على العباد ، ولم يوجب تلك الأمور الباغثة على تسليم الأمر إليه جلّ وعلا ، وسقوط الدنيا وما فيها عن نظره فضلاً عن تمني زوال نعمة من نعمها عن أخيه المؤمن وانتقالها إليه .

وعلى هذا فالرفع في الجميع بمعنى الدفع والمرفوع في الكل هو الأحكام الشرعية من غير فرق فيها بين التكليفية والوضعية .

ثم إن نفي الحكم في جميع الأمور التسعة يكون من النفي المركب ، لكونه نفيّاً للحكم بلسان نفي الموضوع ، كقوله ^(١) : « لا شكّ لكثير الشك » ، لا النفي البسيط كـ « لا حرج » إذ النفي إن أسند إلى نفس الحكم يكون بسيطاً لأنّه بمنزلة قوله : لا حكم ولا وجوب ، وإن أسند إلى الموضوع يكون النفي مركباً لأنّه نفي حكم عن موضوع كما في لا شكّ فإنّه بمنزلة لا حكم للشك ، ونفي الحكم بلسان نفي الموضوع فيما عدا ما لا يعلمون ظاهر لإسناد الرفع إلى نفس الخطأ والنسيان وغيرهما ، ومن المعلوم عدم ارتفاعها تكويناً فلا بد من كون المرفوع فيها وفي أخواتها الحكم فيكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع .

اختار ذلك في الصفحة ٥٥ بقوله فالمرفوع هو إيجاب التحفظ كما ذكره الشيخ رحمه الله .
(١) (المستفاد من أحاديث الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، وسائل الشيعة ٢٢٨ / ٨ .

وأما فيما لا يعلمون ، فتوضيح كون الرفع فيه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع هو : أنَّ الخطاب الواقعي المجهول يكون كالموضوع لوجوب الاحتياط في ظرف الشك في الخطاب الواقعي ووجوب الاحتياط كالحكم له ، فالرفع يسند ظاهراً إلى الخطاب الواقعي المجهول بلحاظ حكمه أعني وجوب الاحتياط ، المرفوع هو الحكم الواقعي المجهول بلحاظ حكمه وهو وجوب الاحتياط لا بلحاظ نفسه حتى يلزم تصويب أو نسخ .

وبعبارة أوضح : المرفوع هو الحكم الواقعي المجهول غاية الأمر بوجوده الخاص ولباسه المخصوص المعبر عنه بإيجاب الاحتياط في حال الشك وبالحرمة مثلاً في غير حال الشك ، فالحكم الواقعي بوجوده الخاص مرفوع في حال الشك ، لا أنه بمطلق وجوده مرفوع حتى يلزم التصويب أو النسخ .

وعلى هذا لا حاجة إلى التقدير بدلالة الاقتضاء - حيث إنه لا يصح إسناد الرفع إلى نفس المذكورات لوجود الخطاء والنسيان وغيرها في الخارج ، ولا يصح إسناده إلى نفس الحكم الواقعي المجهول لاستلزامه التصويب - وذلك لأنّ النفي يكون في الجميع من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما عرفت .

كما لا وجه لدعوى عدم صحة الاستدلال بحديث الرفع على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية - لاختصاص ما لا يعلمون بقريئة وحدة السياق بالشبهات الموضوعية ، ومن المعلوم أنّ النفي فيه حينئذٍ يكون من النفي المركب ونفي الحكم بنفسه يكون من النفي البسيط ولا جامع بينهما ، فلا وجه للاستدلال به على الشبهة الحكمية التحريمية - وذلك لما عرفت من أنّ المرفوع في الجميع هو الحكم الشرعي ، ومقتضى إطلاق ما لا يعلمون من حيث منشأ الشك عدم الفرق بين كون الشك ناشئاً من الأمور الخارجية وبين كونه ناشئاً من فقد النص أو إجماله أو تعارضه ، فالإطلاق

يشمل كلتا الشبهتين ولا يكون الحديث مختصاً بالشبهة الموضوعية حتى يكون أجنبياً عن الشبهة الحكيمة التي هي محل البحث .

فالمتحصل مما ذكرنا صحة التمسك بالحديث المبارك على البراءة في الشبهة الحكيمة التحريمية حيث إنّ مفاده على ما عرفت هو نفي إيجاب الاحتياط في الواقعة المشكوك حكمها ، وهذا المعنى يعارض ما دل على وجوب الاحتياط في هذه الواقعة ، فلا بد حينئذٍ من الجمع بينهما بوجه إن أمكن وإلا فالرجوع إلى قواعد التعارض كما لا يخفى .

ولكن يمكن المناقشة في الاستدلال المزبور بما حاصله أنّ الاستدلال بهذا الحديث بالتقريب المذكور مبني على تسليم أمرين :
أحدهما : إمكان جعل الاحتياط شرعاً .

ثانيهما : كون إيجاب الاحتياط متمماً للخطاب الواقعي المجهول على تقدير المصادقة ، وعلى تقدير عدم المصادقة ليس هنا خطاب بالاحتياط ليكون متمماً للخطاب الواقعي المجهول ، وكلا الأمرين ممنوعان .

أما الأوّل فلما فيه من أنّ الشارع لا يمكنه أن يتوصل إلى غرضه وهو حفظ الواقع المجهول في ظرف الشك أصلاً ، لأنّ المفروض أنّ إيجاب الاحتياط طريقاً لانفسي فيكون مختصاً بما إذا كان هناك حرمة ليكون إيجاب الاحتياط موجباً لرعايته ، فإيجاب الاحتياط يكون على تقدير خاص وهو وجود الحرمة واقعاً ، ومن المعلوم أنّه لا يحرز هذا التقدير في حال الشك ، ومع عدم إحرازه يكون وجوب الاحتياط مشكوكاً للشك في موضوعه وهو وجود الحرمة واقعاً ، ومع الشك في الموضوع لا مجال للتمسك بالدليل الدال على وجوب الاحتياط لكونه من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية ، فلا يمكن للشارع التوصل إلى غرضه من حفظ الحرمة

الواقعية في ظرف الجهل بها أصلاً.

نعم يمكن التشبث بدليل وجوب الاحتياط بناء على كونه واجباً نفسياً بأن يكون محتمل الحرمة حراماً وإن كان حكمه الأولي الإباحة ، فيكون مشكوك الحرمة كعنوان الملاقي للنجس في موضوعيته لوجوب الاجتناب بناء على ماهو الظاهر من كون الملاقي للنجس بنفسه موضوعاً لوجوب الاجتناب كسائر العناوين النجسة من الكافر والكلب وغيرها لانباء على السراية ، فيزيد واحد على عدد المحرمات فيجب الاجتناب عن الخمر والدم مثلاً ، ومشكوك الحرمة سواء كان حكمه الأولي الإباحة أم الحرمة .

لكن لا مجال لكون وجوب الاجتناب عن مشكوك الحرمة نفسياً لأنه حينئذٍ لا يكون متمماً للحكم الواقعي المجهول ، إذ المفروض وجوب الاجتناب عن محتمل الحرمة من حيث كونه عنواناً ثانوياً فيكون الشك في الحرمة ماخوذاً في الوجوب الاجتناب على نحو الموضوعية من دون نظر إلى الواقع أصلاً .

وأما الثاني : فلما فيه بعد تسليم جعل إيجاب الاحتياط شرعاً من أن وجوب الاحتياط لا يكون متمماً للخطاب الواقعي بحيث يكون في صورة المصادفة عينه لاغيره ، وذلك لأن الاحتياط يكون بمنزلة الأمانة منجزاً للواقع في صورة الإصابة ، ومن المعلوم أن المنجز (بالكسر) ليس عين المنجز (بالتفتح) ، وإن شئت فاجعل الاحتياط بمنزلة العلم الوجداني بالحكم ، فكما لإشكال في عدم كون العلم بالحكم متمماً له وعينه بل غيره ومنجزاً له فكذلك إيجاب الاحتياط غاية الأمر أن الاحتياط محرز عملاً بخلاف العلم فإنه محرز علماً .

فتلخص مما ذكرنا أن الاحتياط الشرعي غير ممكن أولاً ، وعلى تقدير إمكانه لا يكون متمماً للحكم المجهول وعينه ثانياً ، والمفروض ابتناء الاستدلال بالحديث

المزبور على البراءة على هذين الأمرين ، ومع عدم تماميتها لاجمال للاستدلال والالتزام بكون ما لا يعلمون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع وأن المنفي هو وجوب الاحتياط بلسان نفي موضوعه وهو الحكم الواقعي المجهول .
وعليه فيكون حديث الرفع إرشاداً إلى حكم العقل بقبح العقاب بدون بيان ، فالمرفوع هو استحقاق المؤاخذه على ما لا يعلمون ، فلا يكون دالاً على عدم إيجاب الاحتياط حتى يكون معارضاً لما سيأتي من أدلة المحدثين التي أُقيمت على وجوب الاحتياط .

فصارت نتيجة ما تقدم في تقريب الاستدلال أن الرفع يكون بمعنى الدفع ، وهو فيما لا يعلمون يتعلق بما يقتضي إيجاب الاحتياط الذي اقتضاه ملاك الحكم الواقعي أو يتعلق بنفس الحكم الواقعي ، بمعنى أن الملاك كان مقتضياً لجعل الحكم على العالم والجاهل لكن الشارع تسهلاً على العباد دفع اقتضاء المقتضي وخص الحكم بالعالم به ، إلا أنه لاسبيل إلى تعلق الرفع بنفس الحكم الواقعي لاستلزامه التصويب .

فالغرض أنه لا يتصور الرفع المصطلح وهو رفع الأمر الثابت في الأحكام الشرعية ، فعلى تقدير اختصاص الأحكام بالعالمين بها لا يكون هناك رفع بأن تكون الأحكام متوجهة إلى كل من العالم والجاهل بها ، ثم صرفت إلى خصوص العالمين بها ليكون نسخاً وكاشفاً عن البدء المستحيل في حقه تبارك وتعالى ، بل حقيقة النسخ اظهار توقيت الحكم وعدم إطلاق لدليله الظاهر لدينا في استمرار الحكم وعدم تقيده بوقت ، لا أن الحكم جعل بنحو الدوام ثم بدا له في رفعه بل من أول الأمر كان الجعل مقيداً بوقت كذا في بحيث يكون ذلك الوقت أمد الحكم ولا جعل فيما بعد ذلك الأمد من أول زمان التشريع .

والحاصل أنه لا يتصور الرفع المصطلح في التشريعات أصلاً بل يكون من

الدفع دائماً، وعلى هذا فالمرفوع فيما لا يعلمون الذي هو مورد الاستدلال للبراءة في الشبهة التحريمية الحكمية هو ما يقتضيه ملاك الحكم الواقعي من إيجاب الاحتياط المحافظ له في ظرف الشك فيه، كما أنَّ المرفوع في الخطأ والنسيان ونحوهما هو الحكم الثابت للفعل غير مقيد بهذه الطواري، لأنَّ إطلاق دليل تشريع الحكم لفعل يقتضي ثبوت الحكم للفعل في جميع الطواري من النسيان وغيره، لكن الحديث يرفعه في حال طرو أحد هذه الطواري، لا ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) من كون المرفوع هو ما يقتضيه ملاك الحكم من إيجاب التحفظ لئلا يقع المكلف في الخطأ والنسيان، وهكذا في سائر الفقرات.

هذا حاصل توضيح ماتقدم في تقريب الاستدلال بحديث الرفع، وقد عرفت أنَّ صحة الاستدلال المزبور منوطة بإمكان جعل الاحتياط شرعاً ليكون رفعه التشريعي ممكناً ويكون الاحتياط متمماً للحكم الواقعي وقد تقدم الإشكال في كل منها.

وبالجملة فالنزاع في وقوع وجوب الاحتياط الشرعي والبراءة الشرعية في الشبهة البدوية التحريمية فرع إمكان جعل الإيجاب الشرعي والبراءة الشرعية، فمع عدم إمكانهما أو إمكان أحدهما لا يبقى مجال للنزاع المزبور، وقد عرفت عدم إمكان إيجاب الاحتياط الشرعي، لأنَّ وجوبه إما أنَّ يكون على تقدير خاص وهو وجود الحرمة واقعاً ليكون إيجاب الاحتياط عين الحرمة المجهولة، كما هو قضية اتحاد كل خطاب متمم (بالكسر) لمتّمه (بالفتح)، وإما أن يكون على كل تقدير سواء كان في الواقع حرمة أم لا.

فعلى الأول: لا يمكن التشبث بدليل وجوب الاحتياط إذ المفروض كونه طريقاً لحفظ الواقع المجهول، وهذا التقدير لا يمكن إحرازه لعدم العلم بوجود الحرمة واقعاً التي جعل إيجاب الاحتياط طريقاً إلى حفظها، فالتمسك بدليل وجوب الاحتياط حينئذٍ تشبث بالعام في الشبهة المصداقية، وقد ثبت في محله عدم جوازه. والنقض بالأمارات حيث إنَّ الحجة هي خصوص المصيب منها وهو غير معلوم، فالتمسك بدليل اعتبار الأمانة حينئذٍ تشبث به في الشبهة المصداقية لا يدفع الإشكال بل يوسع دائرته، مضافاً إلى إمكان دفع الإشكال في الأمارات؛ تارة: بعدم جعل التعدي فيها بل حجبتها لأجل العلم العادي بمطابقتها للواقع فهي منجولة لا مجمولة، فعلى تقدير الإصابة تنجز الحكم الواقعي وعلى تقدير الخطأ يكون العبد معذوراً في ترك الواقع من دون أن يكون هناك حكم مجعول ظاهري. وأخرى: بأن العلم الإجمالي بحجية الأمارات المصيبة الواقعة في مجموع الأمارات يوجب تنجز الواقع المحتمل فيجب مراعاة لهذا الاحتمال الأخذ بجميع الأمارات بخلاف المقام، إذ المفروض عدم العلم الإجمالي هنا لكون الشبهة بدوية غير مقرونة بالعلم الإجمالي فليس الاحتمال هنا منجزاً حتى يجب الأخذ بالاحتياط في كل شبهة بدوية.

وبالجملة فلا وجه لنقض إيجاب الاحتياط بالأمارات كما لا يخفى.

وعلى الثاني: بأن يكون موضوع وجوب الاحتياط هو المشتبه بعنوان كونه مشتبهاً، من دون أن يكون وجوب الاحتياط طريقاً بل كان المشتبه عنواناً ثانوياً مغايراً للحكم الأولي، كما إذا كان حكم شرب التتن واقعاً بالإباحة ولكن كان واجب الترك بعنوان كونه مشتبهاً فيصير شرب التتن المحكوم واقعاً بالإباحة واجب الترك بعنوان كونه مجهول الحكم، فلا يرد عليه ما أورد على الاحتمال الأول من عدم جواز التمسك بدليل وجوب الاحتياط لكونه تمسكاً به في الشبهة المصداقية كما لا يخفى.

لكن يرد عليه إشكالان آخران: أحدهما: أنه خلاف ظاهر أخبار الاحتياط حيث إنَّ ظاهر قولهم عليه السلام في بعض تلك الأخبار ^(١): «وهلك من حيث لا يعلم» هو الهلاكة على التكليف الواقعي لأنَّه لا يعلم، ولو كانت الهلاكة على نفس إيجاب الاحتياط كانت الهلاكة على ما يعلم وهو إيجاب الاحتياط، فظاهر أخبار الاحتياط يساعد الاحتمال الأوَّل وهو وجوب الاحتياط على تقدير وجود الحرمة واقعاً لا على كل تقدير، ولم يدَّع من أوجب الاحتياط في الشبهة التحريمية غير هذا المعنى الظاهر كما لا يخفى.

ثانيهما: أنَّ وجوب الاحتياط على كل تقدير يستلزم التصويب لوضوح أنَّ الحكم الواقعي وهو الإباحة يتبدل في ظرف الشك بوجوب الاجتناب وليس التصويب إلَّا ارتفاع الحكم الواقعي عند الشك فيه، ولا فرق في التصويب بين كون الواقع المرفوع في ظرف الجهل هي الحرمة المرتفعة بالبراءة وبين كونه الإباحة المرفوعة في ظرف الشك بإيجاب الاحتياط، فيكون وجوب الاحتياط موجباً للتصويب كالبراءة الرافعة للحكم الواقعي، فكل من البراءة والاحتياط مستلزم للتصويب.

إلَّا أنَّ نلتزم بمقالة المحقق صاحب الكفاية رحمته ^(٢) من تعدد المرتبة للحكم بأن يقال: إنَّ للحكم مرتبتين: إحداهما: المرتبة الفعلية المستحقة بوجود موضوعه. ثانيتهما: المرتبة البعثية المترتبة على العلم به فالحكم المشترك بين العالم والجاهل الذي يرتفع بالجهل به هو المرتبة الأولى، والمختص بالعالم به هو المرتبة الثانية، فلا يلزم تصويب فالبراءة تجري في المرتبة الثانية وتنتفي البعث ونفي البعث لا ينافي وجود الحكم

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٧، الحديث ٣٣٤٧٢.

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٧.

الفعلي لأنه غير بعثي ، نعم إذا وصل الحكم إلى درجة البعث لا يمكن جعل البراءة فيه لمنافاة الترخيص في الترك للبعث على الفعل كما لا يخفى .

لكن قد تقدم في محله أنه لا سبيل إلى هذا الالتزام أصلاً وأنّ الحكم إذا صار فعلياً أي موجوداً بوجود موضوعه يكون باعثاً ولا ينفك عنه البعث أو الزجر فلا يمكن الترخيص فيه لمنافاته له .

وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا أنه لا سبيل إلى الالتزام بشيء من التوجيهين اللذين ذكرنا لما أفاده الشيخ الأعظم رحمته ^(١) في الفرائد من كون إيجاب الاحتياط نفسياً ظاهرياً .

أما التوجيه الأول : وهو ما أفاده المحقق المسدد السيد محمد الإصفهاني رحمته ^(٢) من أنّ المراد بالنفسية أنّ وجوب الاحتياط المصادف للواقع يكون عينه لاتحاد المتمم للمتمم والمفروض أنّ المتمم (بافتح) نفسي فكذا المتمم ، والمراد بظاهريته أنّ موضوعه هو الشك وكل حكم أخذ في موضوعه الشك في الواقع يكون حكماً ظاهرياً ، ففيه ما عرفت من أنّ اختصاص وجوب الاحتياط بحال الإصابة يوجب عدم جواز التمسك بدليل وجوب الاحتياط .

وأما التوجيه الثاني : وهو وجوب الاحتياط على كل تقدير ، ففيه : ما عرفت أيضاً من ورود الإشكالين المزبورين عليه ^(٣) .

إذا عرفت ما ذكرناه من عدم إمكان وجوب الاحتياط الشرعي تعرف أنّ أخبار الاحتياط إرشاد إلى رجحان الاحتياط ، وأنّ الاجتناب عن الشبهة حسن لثلا

١ (فرائد الأصول / ٢٠٨ .

٢ (وهو السيد محمد الفشاركي الإصفهاني كان معاصراً لأصاحب الكفاية رحمته وحضر عنده الأساطين الثلاثة من المحقق النائيني والمحقق الإصفهاني والمحقق العراقي رحمته .

٣ (راجع الصفحة ٤٢ .

يوجب ذلك عدم المبالاة بارتكاب الحرام المعلوم ، وليست في مقام إيجاب الاحتياط تعبدًا فأخبار الاحتياط تدل على حكمة حسن الاحتياط وهي أنَّ الاجتناب عن الشبهات يحفظ العبد عن وقوعه في المحرمات المعلومه ، وأدلة البراءة تدل على أنَّ الله سبحانه وتعالى يحفظ العبد عن الوقوع في المحرمات المعلومه مع الاقتحام في الشبهات ولا تنافي بين المفادين إذ الاحتياط يحفظ العبد عن ارتكاب المحرمات المعلومه والله سبحانه وتعالى يحفظه أيضاً إذا ارتكب الشبهة فارتكاب الشبهة ، مقتضى للوقوع في الحرام لكن الله عز وجل يمنعه عن ارتكاب الحرام ويحفظه .

لكن التحقيق ؛ إمكان إيجاب الاحتياط شرعاً من دون لزوم شيء من محذوري التصويب والتمسك بالدليل في الشبهة المصادقية اللذين قد تقدم تربيهما .

توضيحه : أنَّ متعلق الحكم الواقعي هو الفعل بعنوانه الأولي كشرَب التَّن وشرب الماء وغيرهما من الأفعال المتعلقة بذوات الأشياء ، ومتعلق الوجوب هو الاحتياط الذي حقيقته مراعاة احتمال وجود الحكم الواقعي ، ومن المعلوم مغايرة هذين المتعلقين وتعددتهما ، فيمكن إيجاب الاحتياط لحفظ الواقع المحتمل مع كون الحكم الواقعي الإباحة ، كما في الاحتياطات الوجوبية التي يذكرها الفقهاء في الرسائل العملية ، فإنَّ الاحتياط الوجوبي لا ينافي الإباحة الواقعية أصلاً لتعلق الوجوب بعنوان الاحتياط المغائر لمتعلق الحكم الواقعي ، وكما في الاحتياط الاستحبابي فإنَّ استحبابه لا ينافي الحكم الواقعي ، فإذا أفتى الفقيه باستحباب الاحتياط في إتيان عمل فلا مانع من عدم استحباب ذلك العمل واقعاً .

وبالجملة فالاحتياط لا يصادم الواقع بل الفعل بعنوانه الأولي باق على حكمه الواقعي لا يتغير بوجوب الاحتياط أو استحبابه أصلاً .

ومن هنا يظهر أنَّ وجوب الاحتياط ليس متمماً للحكم الواقعي لأنَّه مع تعدد

المتعلق في وجوب الاحتياط وفي الحكم الواقعي المجهول ، وكون احتمال الحكم الواقعي موضوعاً لوجوب الاحتياط . لا يتصور معنى للمتممية لأنها منوطة بوحدة المتعلقين حتى يتحد الحكمان فيكون المتمم عين المتمم .

وعلى هذا يكون وجوب الاحتياط من قبيل وجوب المقدمات المفوتة كوجوب المسير تعييناً مع القافلة الأخيرة ليدرك الحج في الموسم ، ومن المعلوم عدم كون وجوب المسير عين وجوب المناسك ، كما أنه ظهر مما ذكرنا اندفاع الإشكاليين المزبورين أعني التصويب ، والتمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

أما الأول : فلما عرفت من أن وجوب الاحتياط كاستحابه لا يمس كرامة الواقع بوجه ، لتغاير متعلقي الحكم الواقعي ووجوب الاحتياط وعدم التنافي بين وجوب الاحتياط وبين بقاء الواقع على حاله من دون حدوث تغير فيه ، فحذور التصويب أجنبني عن وجوب الاحتياط الشرعي كما لا يخفى .

وأما الثاني : فلأن موضوع وجوب الاحتياط هو احتمال الحكم الواقعي والمفروض وجود هذا الاحتمال فما دام الشك في الواقع موجوداً يجب الاحتياط فيه ، واحتمال الواقع منجز بمقتضى وجوب الاحتياط نظير الاحتمال في كل من أطراف العلم الإجمالي ، فإن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد منها منجز بالعلم الإجمالي ، واحتمال الواقع في مقامنا الذي ليس فيه علم إجمالي منجز أيضاً بإيجاب الاحتياط ، فيكون وجوب الاحتياط هنا كالعلم الإجمالي بحجية بعض الأمارات وهي المصيبة منها للواقع الموجب لوجوب الأخذ بجميع الأمارات ، فإن المنجز هناك هو العلم الإجمالي ، وفي المقام هو وجوب الاحتياط ، فإن الواقع المحتمل في الشبهة البدوية يصير منجزاً بوجوب الاحتياط ، فإيجاب الاحتياط كالعلم الإجمالي في المنجزية .

وقد ظهر مما ذكرنا أيضاً أنّ العقاب على ترك الاحتياط المفروض وجوبه يكون كالعقاب على ترك المسير الموجب للعجز عن إدراك الحج في الموسم .
فتلخص مما ذكرنا أمور :

الأول : إمكان إيجاب الاحتياط شرعاً وعدم كونه من المحالات .

الثاني : عدم لزوم التصويب ولا التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من وجوب الاحتياط الشرعي .

الثالث : بطلان مبنى التّممية والتّممية لعدم اتحاد المتعلقين حتى يلزم منه اتحاد الحكمين .

الرابع : أنّ وجوب الاحتياط يكون من سنخ وجوب المقدمات المفوتة ، لأنّ ترك إيجاب الاحتياط يفضي إلى ترك الحرام الواقعي المجهول أو ترك الواجب الواقعي كما لا يخفى .

إذا عرفت إمكان كل من إيجاب الاحتياط والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى الترخيص في ترك الواقع وارتكاب الحرام الواقعي المجهول ؛ فاعلم : أنّه وقع الخلاف بين المحدثين والأصوليين في الشبهة التحريمية الحكمية ، فالأصوليون على البراءة والمحدثون على الاحتياط .

ولا غرو في هذا الترخيص لأنّه ليس بأعظم من الإذن وإمضاء ترك الواجب المعلوم كما في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ فإنّ الركوع المعلوم الوجوب ، وكذا غيره من الأجزاء إذا شك في وجوده تجري فيه قاعدة التجاوز بعد مضي محله ، فالركوع مع كونه معلوم الوجوب قد رفع اليد عنه في حال الشك في إتيانه فكيف بما شك في حكمه من حيث الوجوب أو الحرمة ، فعلى المحدث المنكر لجواز الترخيص في فعل محتمل الحرمة الجواب عن إشكال الترخيص في ترك الواجب المعلوم في موارد

الأصول الجارية في وادي الفراغ، والجواب في المقامين واحد، فبأي وجه يصحح جواز ترك الواجب المعلوم يكون ذلك هو الوجه المصحح لجواز الترخيص في محتمل الحرمة أيضاً كما لا يخفى.

ثم إن من العجب أن المحدثين مطبقون كالأصوليين على جريان البراءة في الشبهة الموضوعية مع عدم كونها أولاً وبالذات من الشبهة الحكمية بل لا بد من إرجاعها إليها بالناية، ومتفقون على عدم جريان البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص أو إجماله أو تعارضه مع كونها شبهة حكمية حقيقة، فإن الشبهة الموضوعية مالم ترجع إلى الشبهة في الحكم لا تجري فيها البراءة لأن مجرى أصل البراءة على ما قرر في محله هو الشك في التكليف.

وكيف كان فاستدل الأصوليون على البراءة بحديث الرفع، ومحل استدلالهم هو قوله ﷺ (١): «وما لا يعلمون» بالتقريب الذي عرفته، ولا حاجة لهم إلى التعرض لما يستفاد من سائر فقرات الحديث كالخطأ والنسيان وغيرها، ولكن التعرض لما يستفاد من رفع الخطأ النسيان يكون لأجل توهم استفادة قاعدة كلية من رفع النسيان، وهي الإجزاء بالنسبة إلى ما عدا المنسي من الأجزاء الباقية المأتي بها، بعد الاعتراف بكون مقتضى القاعدة الأولية في الأجزاء والشرائط عدم الإجزاء لبقاء المنسي على الجزئية.

ولكن الميرزا النائيني رحمه الله دفع هذا التوهم بما يتوقف توضيحه على مقدمة وهي أنه يعتبر في جريان حديث الرفع أمور:

الأول: أن شأن الحديث الشريف الرفع دون الوضع، فإن رفع الخطأ والنسيان وغيرها عبارة عن رفع هذه الأمور عن صفحة التشريع وإن كانت

موجودة في وعاء التكوين ورفع هذه الأمور تشريعاً هو رفع آثارها الشرعية ، فيكون وزان هذا الرفع وزان رفع الحرج والضرر ، بناء على ما أفاده الميرزا رحمته في قاعدة الضرر من أنَّ الضرر عنوان ثانوي للحكم ، فيصح ورود النفي على نفس الحكم المعنون بعنوان الضرر ، فيقال : إنَّ الوجوب الضري لا جعل له لا أنَّ الموضوع الضري لاحق له ، ولكن قد ذكرنا في مبحث قاعدة الضرر عدم تعنون الحكم بعنوان الضرر حتى يصح إسناد النفي إليه ، فعنى لا ضرر لاحق للموضوع الضري كما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته ^(١) من كون النفي في الضرر ونحوه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، وكذا رفع الخطاء والنسيان فإنه أيضاً من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع .

ولاداعي إلى التكلف في جعل الرفع هنا من قبيل نفي نفس الحكم بنحو النفي البسيط بعد وضوح حكومة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضاً على أدلة الأحكام الأولية كحكومة النفي البسيط عليها ، وإن كانت النسبة بين حديث الرفع وبين أدلة الأحكام الأولية عموماً من وجه كما هو أوضح من أن يخفى .

وكيف كان فالغرض من هذا الأمر بيان أنَّ حديث الرفع ليس شأنه الوضع بل الرفع وتنزيل الفعل الواقع عن إكراه أو نسيان أو غيرهما بمنزلة المعدم ، فإذا نذر أن لا يشرب من ماء الدجلة أو لا يكرم أحداً من الظلمة فأكرهه على شرب شيء من ماء الدجلة أو على إكرام أحدهم ، فالحديث يجعل الفعل الصادر عن إكراه بمنزلة العدم في عدم ترتب الأثر الشرعي على الفعل إن كان صادراً عن اختيار ، فإنَّ أثره وجوب الكفارة لكون الفعل حثناً ، لكن لما كان عن إكراه أو نسيان أو اضطرار صار بمنزلة العدم في عدم ترتب وجوب الكفارة عليه ، فكأنه قيل : الفعل الموجود خطأ مثلاً

معدوم من حيث الأثر الشرعي .

الثاني: أنّ المرفوع لابد أن يكون حكماً ثابتاً لل فعل مع الغض عن صدوره نسياناً أو خطأ، وأما إذا كان ثابتاً له بعنوان النسيان أو إحدى أخواته فلا يرتفع بالنسيان، لأنّ مقتضى الشيء لا يكون رافعاً له، فوجوب سجود السهو المترتب على نسيان جزء غير ركني لا يرتفع بحديث الرفع، ضرورة أنّ موضوع وجوب السجود هو النسيان فكيف يرتفع به وهذا واضح جداً.

الثالث: أنّ المرفوع لابد أن يكون مما تتاله يد الوضع والرفع التشريعيين وإلاّ لا يصح إسناد الرفع التشريعي إليه، فالمرفوع لابد أن يكون حكماً شرعياً.

الرابع: أن يكون في رفعه منة، إذ الحديث الشريف وارد في مقام الامتنان فلا بد من كون الرفع امتناناً على الأمة، فإن لم يكن في الرفع منّة لايجري الحديث ولا يرتفع الحكم أصلاً.

إذا عرفت هذه الأمور تعرف وجه عدم جريان رفع الخطاء والنسيان ونحوهما في التروك الناشئة عن نسيان أو خطأ، واختصاصه بالأفعال الصادرة نسياناً أو خطأ، وذلك لما عرفت من أنّ شأن الحديث هو الرفع دون الإثبات، فالحديث ينزل الموجود منزلة المعدوم لأنه ينزل المعدوم منزلة الموجود، إذ ليس هذا إلاّ الوضع والإثبات لا الرفع والإعدام، وعليه فلا يجري الحديث في الجزء والشرط المنسيين، فإذا ترك السورة نسياناً لايجري فيها الحديث.

وذلك لأنّه إن جرى في السورة المتروكة نسياناً فيكون مفاده تنزيل عدم السورة منزلة وجودها في سقوط الأمر وتحقيق الإجزاء، وهذا المعنى وإن كان مما فيه الامتنان لكنه لما كان خلاف الرفع - والمفروض أنّ لسان الحديث الرفع دون الوضع - فلا يجري في نسيان السورة ونحوها من التروك.

وإن جرى في حكم المتروك ، أعني السورة بأن يكون مصب حديث الرفع حكم السورة المنسية ، ففيه أيضاً: أن مصبه هو المنسي أعني ما طرء عليه النسيان ، ومن المعلوم أن وجوب السورة غير منسي بل المنسي هو نفس السورة ، فلا وجه لجريانه في حكم المتروك نسياناً .

وإن جرى في المركب الفاقد للجزء المنسي ومن المعلوم أنه من الأمور الوجودية القابلة لاسناد الرفع إليها ؛

ففيه أولاً: أن المنسي هو الجزء لا المركب الفاقد للجزء المنسي .

وثانياً: أنه لا أثر للفاقد حتى يرفع بالحديث ، ضرورة أن أثر الفاقد هو الفساد بمعنى عدم انطباق المأمور به عليه ، وهذا الأثر ليس أثراً شرعياً قابلاً للرفع التشريعي ، مضافاً إلى أن رفع الفساد لإثبات كون الباقي هو المأمور به يرجع إلى الوضع لأنه بمنزلة قوله الفاقد بمنزلة الواجد ، وقد عرفت أن مفاد الحديث تنزيل الموجود منزلة المعدم لا العكس .

وقد ظهر مما ذكرنا ما هو المانع من جريان حديث الرفع في التروك الناشئة عن نسيان أو غيره ، فليس المانع من جريان حديث الرفع في الجزء المتروك نسياناً عدم كون الجزئية كالسببية والشرطية والمانعية حكماً شرعياً قابلاً لتعلق الرفع به ، حتى يجاب عنه بأن الجزئية وإن لم تكن قابلة للوضع والرفع الشرعيين إلا أن منشأ انتزاعها وهو الوجوب قابل لذلك فهو المرفوع حقيقة والجزئية تابعة له .

وذلك لأن الجزئية ليست منسية حتى يجرى فيها حديث الرفع ، ليستشكل فيه بعدم كون الجزئية قابلة للرفع ، ثم يجاب عنه : بأنها مجعولة بتبع منشأ انتزاعها بل المنسي هو الموضوع كالسورة ونحوها من الأجزاء .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا عدم إمكان تصحيح المركب الفاقد لجزء أو شرط بحديث الرفع بل لا بد من التماس دليل آخر على ذلك، كحديث لاتعداد في خصوص الصلاة الذي يمكن استنباط قواعد خلل الصلاة منه على الوجه الذي تعرضنا له في مباحث خلل الصلاة، ثم إنه على تقدير إمكان إثبات صحة الصلاة المنسي فيها جزء بحديث الرفع لا يفرق فيه بين نسيان الركن وغيره من الأجزاء، فإنّ قضيته صحة الصلاة مطلقاً بخلاف ما إذا كان المستند في صحتها حديث لاتعداد، فإنّه يفرق فيه بين نسيان الجزء الركني وغيره باختصاص الصحة بنسيان غير الركن والحكم بالبطلان بنسيان الركن كما لا يخفى.

والحاصل؛ أنّه بناء على ما هو ظاهر الرفع في الحديث المزبور من كونه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لا نفي المؤاخذة إذ لو كان من نفي المؤاخذة يكون الحديث مساوياً لقاعدة قبح العقاب بدون البيان وإرشاداً إلى حكم العقل، ولا ينهض لمعارضة مادل على وجوب الاحتياط لورود أدلة الاحتياط عليه كما لا يخفى، كما هو صريح الآية المباركة ﴿رَبَّنَا لَا تَأْخُذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ ^(١) يكون المرفوع في الحديث الحكم الثابت للفعل مطلقاً مع قطع النظر عن صدوره عن عمد أم نسيان أم إكراه أم غيرها، كما أنّ إطلاق دليل تشريع الحكم يقتضي ثبوته في جميع الحالات الطارئة من النسيان وغيره، ولذا نقول: إنّ مقتضى إطلاق دليل كل جزء وشرط ومانع هو الجزئية والشرطية والمانعية المطلقة غير المقيدة بحال من الحالات، وتقييدها بحال دون حال محتاج إلى مقيد من الخارج والحديث الشريف صالح لذلك، ويرفع الحكم الثابت للفعل عن الفعل إذا صدر عن نسيان كالموانع، فإذا استدبر في الصلاة ناسياً فيجري فيه الحديث، ويرفع مانعية الاستدبار فيكون الاستدبار

النسياني معدوماً بالنسبة إلى المانعية ، فيصح أن يقال الاستدبار معدوم ، وهذا بخلاف التروك فإنَّ الجزء أو الشرط المنسي لا يجري فيه حديث الرفع ، لأنَّ مجراها ؛ إن كان نفس المتروك نسياناً كالسورة فرفعه عبارة عن تنزيل المعدوم منزلة الموجود - كما هو مفاد قاعدتي التجاوز والفراغ ، غايته أنَّ المورد هناك هو الشك في الإتيان ، وفي المقام هو الترك عن نسيان .

ففيه : أنَّ هذا هو الوضع دون الرفع ، وقد عرفت أنَّ شأن الحديث هو الرفع دون الوضع ، مضافاً إلى أنَّ رفع المعدوم لا بد أن يكون برفع حكمه ، ومن المعلوم أنَّ عدم السورة ليس موضوعاً لحكم بل وجودها موضوع ومقتضٍ للحكم فلا أثر للمعدوم حتى يرفع بحديث الرفع .

وإن كان مجرى حديث الرفع حكم الجزء المنسي وهو الجزئية .

ففيه : أنَّ الجزئية التي هي حكم المتروك ليست بمنسية حتى يجري فيها الحديث ، ضرورة علم الناسي بجزئية السورة المنسية ، فلم يتعلق النسيان بجزئية السورة حتى ترفع بالحديث كما هو واضح .

وإن كان مجرى الرفع سائر الأجزاء المأتي بها التي هي موجودة لامعدومة فشرط جريان الحديث أعني تعلق الرفع بأمر وجودي موجود . ففيه : أنه إن أُريد من إجراء الحديث في الأجزاء الباقية تنزيل ماعدا المنسي من سائر الأجزاء بمنزلة العدم وأن الباقي كأن لم يوجد ، فهذا خلاف الامتنان ، إذ لازمه وجوب الإعادة ، وعدم الاعتداد بالباقي الفاقد للمنسي ، وهذا ينافي الامتنان وقد عرفت أنه من شرائط جريان حديث الرفع .

وإن أُريد منه تنزيل الفاقد منزلة الواجد في الإجزاء وعدم وجوب الإعادة . ففيه : مضافاً إلى أنه من الوضع دون الرفع إذ المفروض جعل المعدوم بمنزلة

الموجود لاجعل الموجود منزلة المعدوم حتى يكون من الرفع ، أنّ الإجزاء ليس أثراً
شرعياً قابلاً للرفع بل هو أثر عقلي غير قابل للرفع الشرعي .

فتلخص من جميع ما ذكرنا اختصاص حديث الرفع بالأفعال وعدم جريانه في
التروك ، فيجري في الموانع التي يؤتى بها نسياناً أو اضطراراً دون الأجزاء والشروط
التي تترك نسياناً لما عرفت مفصلاً ، والله العالم .

وما ذكرنا في وجه عدم جريانه في التروك مبني على التدقيق ، فإنّ ذلك الوجه
الذي أفاده المحقق النائيني رحمته في غاية الجودة لكنه ليس عرفياً بل دقيقاً .

ومن المعلوم أنّ المدار على الصدق العرفي إذ العرف يحكم بأنّ الجزء أو
الشرط المتروك نسياناً منسي وحكم المنسي وهو تعلق الطلب به مرفوع ، وإن كان
الحكم ثابتاً لوجود الجزء حقيقة لالعدمه ، إلّا أنّه يمكن نفي حكم المتروك نسياناً
بلحاظ حكم ضده كما في بعض الاستصحابات الجارية بلحاظ الحكم الثابت لضعف
المنستصحب .

ثم إنّ بناء على جريان حديث رفع النسيان في التروك كجريانه في الأفعال
لكان ذلك مجدياً في كثير من الموارد كما في ترك الإحرام نسياناً وعدم التذكر إلى آخر
الأعمال ، وكنسيان التقصير في عمرة التمتع والتلبس بإحرام الحج مع نسيانه وعدم
خروجه عن إحرام العمرة ، وكنسيان بعض الواجب من الوقوفين بعد تحقق المسمى
من الوقوف ، وكنسيان الترتيب المعتبر بين أعمال منى وتقديم المؤخر على المقدم إلى
غير ذلك من موارد ترك ما يعتبر وجوده نسياناً ، فإنّ حديث الرفع على هذا يكون
كثير الفائدة جداً .

وعلى هذا فيصح نفي حكم السورة المنسية بلحاظ حكم تركها وهو
الوجود ، فإنّ الحكم وإن كان ثابتاً لوجود السورة لكن بالمساحة العرفية يكون ذلك

الحكم مرفوعاً عن السورة حين تركها نسياناً.

وبالجملة فيمكن نفي الحكم عن الجزء أو الشرط المتروك نسياناً بالمساحة العرفية ، لكن قد عرفت أنّ حديث الرفع ينفي الحكم الثابت بمقتضى إطلاق الدليل المثبت للحكم عن الفعل إذا صدر نسياناً أو خطأ أو اضطراراً أو غيرها من العناوين المذكورة في الحديث فلا بد من ثبوت الحكم حتى في حال طرو أحد هذه العناوين على الفعل ليرتفع بهذا الحديث .

لكن الأمر ليس كذلك في النسيان والخطأ ، ضرورة ارتفاع الخطاب عقلاً عن حالتي النسيان والخطأ لعدم تعقل الخطاب بالناسي بعنوان كونه ناسياً ، ومع عدم تعقل تكليف الناسي لا معنى لرفع التكليف عنه شرعاً ، إذ المفروض كون الرفع شرعياً وهو لا يتصور في التكليف الذي لا يمكن توجيهه إلى المكلف ، نعم إذا كان النسيان ناشئاً من سوء اختيار المكلف وتقصيره في مقدمات الحفظ المانعة لعروض النسيان كان استحقاق المؤاخذة ثابتاً ، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً ، فالنسيان ينافي كلاً من الخطاب والعقاب معاً إن لم يكن بسوء الاختيار ، والخطاب فقط إن كان بسوء الاختيار .

ومن هنا يظهر سرّ قوله سبحانه وتعالى حاكياً عن نبيه ﷺ ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾ ^(١) حيث إنّ المسؤول عنه في هذه الآية المباركة هو نفي المؤاخذة دون نفس التكليف ، ووجهه ما عرفت من ارتفاع الحكم عقلاً بعروض النسيان ، إلّا أنّ النسيان إن كان بسوء الاختيار يستحق الناسي المؤاخذة على نسيانه ، ولذا سأل نبي الرحمة ﷺ رفع المؤاخذة ولو كان التكليف ثابتاً في حال

النسيان لكان رفع التكليف أولى بالسؤال من رفع المؤاخذة ، لأنّ امتنانه أكثر ، إذ ارتفاع الحكم يستلزم ارتفاع المؤاخذة أيضاً ولاعكس .

وكيفما كان فقد ظهر مما ذكرنا أنّ الرفع في الخطأ والنسيان ليس من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، إذ لاحكم لهما حتى يرتفع بلسان نفيهما ، فلا بد من إرجاع النفي إلى إيجاب التحفظ على المكلف حتى لا يقع في النسيان والخطأ .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا في رفع النسيان أنّ النسيان يوجب ارتفاع الحكم عقلاً لا شرعاً ، فالمرفوع هو إيجاب التحفظ كما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) ، ولا بد من مخالفة السياق القاضي بكون الرفع في الحديث الشريف من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع في خصوص النسيان والخطأ . لما عرفت من ارتفاع الحكم عقلاً بالخطأ والنسيان ، وعدم حكم لهما حتى يرتفع بنفي نفسها .

وأما ما لا يطبقون فالمراد به هو المشقة العرفية غير المنافية لثبوت التكليف فيكون رفعه كسائر الفقرات إلّا الخطأ والنسيان من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع . بقي أمران مهمان لا بد من التنبيه عليهما :

الأول : في بيان نسبة حديث الرفع مع أدلة الأحكام الأولية .

الثاني : في كون المرفوع جميع الآثار أو بعضها .

أما الأمر الأول : فلخصه أنّ النسبة بين حديث الرفع وبين أدلة الأحكام الأولية هي العموم من وجه ، وذلك لأنّ مقتضى رفع النسيان مثلاً هو رفع الحكم بسبب النسيان سواء كان المنسي حكماً نفسياً استقلالياً أم جزئياً أم شرطياً ، فرفع النسيان خاص بحال النسيان وعام بالإطلاق الشمولي للجزء والشرط وغيرها

كحرمة شرب الخمر والوجوب الاستقلالي، ودليل الجزء كالسورة خاص أيضاً لكون مورد السورة وعام بالإطلاق الأحوالي لكل حال من الحالات من النسيان والجهل وغيرهما، ففي نسيان السورة مثلاً يتعارض الدليلان، فقضى حديث الرفع هو عدم جزئية السورة في حال النسيان، ومقتضى دليل اعتبار السورة جزئيتها حتى في حال النسيان، فيتعارضان ويتساقطان.

وعلى هذا لا حكومة بينها بناء على تفسير الحكومة بأن يكون أحد الدليلين متكفلاً لما لا يتكفله الآخر، ومتعرضاً لما لا يمكن أن يتعرض له الآخر كما إذا ورد أكرم العلماء وأن زيداً ليس بعالم، فإن الثاني قد تعرض لنفي عالمية زيد الذي لا يتعرض الأول أعني أكرم العلماء، ضرورة أن الكبرى لا تعرض للصغرى أصلاً، لكونها بمنزلة القضية الشرطية المتعرضة للحكم على تقدير، في المثال يكون أكرم العلماء بمنزلة قوله مهما وجد شيء واتصف بوصف الموضوع وهو العالمية يتصف بالوصف العنواني للمحمول وهو كونه واجب الإكرام، وهذا حكمه على تقدير من دون تعرض لثبوت التقدير أو عدمه، فقوله: زيد عالم أو ليس بعالم ومتعرض لذلك التقدير فلا تنافي بينها أصلاً.

توضيح وجه عدم انطباق الحكومة بالتفسير المزبور على المقام هو أن كلاً من حديث الرفع وأدلة الأحكام الأولية يتكفل لما يتعرض له الآخر كما عرفت في مثال السورة المنسية، فإن دليل جزئيتها يتعرض بالإطلاق الأحوالي لكونها جزءاً في حال النسيان، وحديث الرفع بإطلاقه الشمولي يتعرض لعدم جزئيتها في حال النسيان، ومع تعرض كل منهما لاحكومة بل يكون بينها المعارضة والمنافاة.

ومن هنا يظهر الإشكال في حكومة حديث «لاتعاد الصلاة» ^(١) على أدلة الأجزاء والشرائط أيضاً، حيث إنه قيل في تقريب حكومته عليها: أن أدلة الأجزاء والشرائط تتعرض لأصل الدخل جزء أو شرطاً وحديث لاتعاد يتكفل كيفية الدخل فهو يتعرض شيئاً لا يتعرض له دليل الجزء والشرط.

وجه الإشكال: أن دليل الجزء والشرط بإطلاقه يشمل حال النسيان المستفاد من حديث لاتعاد بقريئة المحمول - أعني لاتعاد - بالتقريب الذي ذكرناه في مباحث خلل الصلاة، فدليل الجزء أو الشرط يتكفل جزئية السورة مثلاً في حال النسيان وحديث لاتعاد يتكفل عدم جزئيتها في هذه الحالة، فكل منها يتكفل ما يتكفله الآخر.

ولا يستقيم أمر الحكومة بالتفسير المذكور إلاّ بإنكار إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط لحال النسيان حتى يكون الدليل متكفلاً لأصل الدخل ويكون حديث لاتعاد متعرضاً لكيفية الدخل، وأما مع الإطلاق فيشكل الحكومة جداً وتكون النسبة بينهما العموم من وجه فيتساقط الدليلان.

نعم لا بأس بالحكومة المذكورة في المثال المزبور وهو أكرم العلماء وزيد ليس بعالم، لأنّ الحاكم يتصرف حينئذٍ في عقد وضع الدليل المحكوم وهو عدم عالمية زيد. ومن المعلوم أنّ الكبرى لا تتعرض لحال الصغرى أصلاً، فقلوه: زيد ليس بعالم يتعرض لما لا يتعرض له المحكوم، وهذا بخلاف المقام ونظائره من حديث لاتعاد ونحوه فإنّ تصرف أحد الدليلين يكون في عقد حمل الآخر أعني الحكم دون الموضوع، ومن المعلوم أنّ كلاً من الدليلين متعرض للحكم وثبوتة في الحالات

وعدمه فيكون من تعارض الإطلاقين لاحكومة أحدهما على الآخر، ففي جميع موارد تصرف أحد الدليلين في عقد حمل الآخر يكون من باب التعارض لنظر كل من الدليلين إلى عقد الحمل، إلا إذا كان أحد الدليلين متكفلاً للتشريع فقط من دون أن يكون له إطلاق بالنسبة إلى الحالات من النسيان والعمد وغيرهما، كما إذا كان ذلك الدليل لبياً أو لفظياً مجملاً.

وبالجملة، فالحكومة في موارد التصرف في عقد الحمل منوطة بعدم إطلاق دليل التشريع، وإلا فيكون الإطلاقان متعارضين، ولا حكومة لأحدهما على الآخر.

لكن الميرزا النائيني رحمته الله اعترف بالحكومة مطلقاً سواء كان الحاكم ناظراً إلى عقد وضع الدليل المحكوم توسعة وضيقاً كقوله: (زيد عالم أو ليس بعالم) بالنسبة إلى أكرم العلماء، أم إلى عقد حمله - أعني الحكم - كما في لا ضرر بناءً على كون الضرر عنواناً للحكم، فيكون المنفي نفس الحكم كما في لاجرح، فالوجوب الثابت للوضوء منفي إذا كان ضررياً أو حرجياً، ففي حديث رفع النسيان والخطأ وغيرهما تكون الحكومة برفع الفعل النسياني ونحوه في عالم التشريع بمعنى عدم كونه موضوعاً للحكم، فإذا صدر فعل نسياناً، كما إذا شرب الخمر نسياناً أو إكراهاً، أو اضطراراً يرتفع عنه الحرمة، وأما إذا ترك شيئاً مما يعتبر وجوده، كما إذا أكره على البيع بغير العربي مع البناء على اعتبار العربية، فإن أريد من جريان حديث الرفع فيه تنزيل الموجود، وهو العقد الفارسي بمنزلة المعدوم فلازمه عدم نفوذ العقد وبقاء العربية على اعتبارها، وإن أريد منه تنزيل الشرط المفقود وهو العربية بمنزلة الموجود الذي هو عبارة أخرى عن عدم شرطية العربية في هذه الحالة، فيكون ذلك من الوضع دون الرفع، وقد تقدم سابقاً أن شأن حديث الرفع هو الوضع دون الرفع.

ولكن قد يشكل جريانه في بعض الأفعال أيضاً كالترك، كما إذا أكره على الجنباة أو إتلاف مال الغير، فإن مقتضى حديث الرفع عدم وجوب الغسل وعدم الضمان وهو كما ترى .

إلا أن هذا الإشكال مدفوع: بأن عدم جريان حديث الرفع فيها لأجل الدليل الخارجي الدال على الضمان حتى في حال الإكراه والنسيان وغيرهما من الحالات، وكذا في إطلاق سببية الجنباة لوجوب الغسل، ولولا الدليل الخارجي لقلنا بجريان حديث الرفع فيها لعدم محذور فيه .

ثم إن الحكومة فيما عدا ما لا يعلمون واقعية كنتزيل الطواف بالصلاة فإن النسيان واخواته تقيد الواقع بخلاف ما لا يعلمون فإن الحكومة فيه ظاهرية لعدم كون الرفع فيه واقعياً لاستلزامه التصويب .

فتلخص مما ذكرنا أن حديث الرفع حاكم على الأدلة الأولية بالتقريب المزبور فلا تلاحظ النسبة التي هي العموم من وجه - كما عرفت تقريبه - بينه وبين أدلة الأحكام الأولية فيقدم الحديث عليها بالحكومة^(١)، فتأمل جيداً .

وأما الأمر الثاني: وهو تعيين ما هو المرفوع من الآثار في حديث الرفع، فمحصل الكلام فيه: أنه بناء على ماهو ظاهر الرفع من الإنشاء، لا الإخبار عن نفي المؤاخذه والعفو عن الفعل النسياني لأجل عدم تحفظه حتى لا يقع في النسيان - وإلا

(١) أقول: إن الحكومة لاتستقيم إلا في الدليل المتصرف في عقد الوضع كما في زيد ليس بعالم أو عالم، وأما في غيره فلا لما عرفت من وجود إطلاق دليل الحكم الأولي للنسيان وغيره من الحالات فيكون من تعارض الإطلاقين كغيره من موارد تعارض العامين من وجه، فالحكومة منحصرة بما أفاده المحقق صاحب الكفاية قدس سره من التوفيق العرفي، فلاحظ وتأمل .

فمن المعلوم عدم إمكان تكليف الناسي ليتصور استحقاق العقاب عليه ثم العفو عنه ، لكن لا مانع من المواخذة على الفعل النسياني لإمكان تحفظه ، ومع عدم تحفظه يستحق المواخذة ، وإن كان الخطاب ساقطاً لمنافاة الامتناع بالاختيار للخطاب دون العقاب - يكون المرفوع كل حكم شرعي يقتضيه الفعل الواقع عن اضطرار أو إكراه أو غيرهما ، مما يصح تعلق التكليف به وهو في غير الخطاء والنسيان لعدم إمكان تعلق التكليف بهما عقلاً حتى يرتفع بمحدث الرفع وقد عرفت أنّ الحديث يرفع التكليف عما يقتضيه دون ما لا يقتضيه فالمرفوع في الخطأ والنسيان هو إيجاب التحفظ حتى لا يقع المكلف فيها وفي غيرهما مما يمكن تعلق التكليف به جميع الآثار التي يكون وضعها ورفعها بيد الشارع من غير فرق بين كونه حكماً تكليفاً أو وضعياً ، فإنّ الامتنان المطلق مع كون نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، يقتضي رفع كل ما يقتضيه الفعل من الآثار الشرعية لرفع بعض الآثار ، فإنّه لا وجه لجعل المرفوع بعض الآثار مع اقتضاء الامتنان رفع جميعها ، ضرورة أنّ ارتفاع كل من الحكم التكليفي والوضعي في إتلاف مال الغير خطأ أو نسياناً أو اضطراراً أو غيرها أوفق بالامتنان من كون المرفوع خصوص الحكم التكليفي كما لا يخفى .

ثم إنّ مقتضى ما تقدم اختصاص الحديث بالأفعال .

فإن قلت : إنّ الحديث لا يجري في جميع الأفعال أيضاً لأنّ من المسلم ترتب الآثار التكليفية والوضعية على الجنابة بأيّ نحو حصلت ، ولا يرتفع شيء من تلك الآثار بمحدث الرفع أصلاً ، وكذا إتلاف مال الغير فإنّه يترتب عليه الأثر قطعاً وإن كان في حال النسيان والخطاء ولا يرتفع أثره بمحدث الرفع جزماً ، فكما لا يجري الحديث في التروك مطلقاً فكذلك لا يجري في بعض الأفعال كالجنابة وإتلاف مال الغير .

قلتُ: إنَّ خروج الجنابة والإتلاف عن هذا الحديث الشريف لأجل الدليل الخاص الدال على موضوعية مطلق الجنابة والإتلاف للأحكام وإن حصل نسياناً أو غيره ، ولا مضايقة في ذلك بداهة أنَّ حديث الرفع من العمومات القابلة للتخصيص ، فإذا دلَّ الدليل على ترتب الأثر على فعل بقول مطلق سواء صدر نسياناً أم إلتفاتاً أم اضطراباً كما في ترتب الكفارة على الصيد مطلقاً فيكون ذلك مخصوصاً لعموم الحديث الشريف .

فتلخص مما ذكرنا أنَّ المرفوع في حديث الرفع جميع الآثار دون بعضها . وكيف كان فالمرفوع في غير الخطاء والنسيان عموم الآثار الشرعية من التكليفية والوضعية ، نعم في الآثار التي ليست بيد الشارع بل تكون من الآثار التكوينية كإسكار الخمر لا ترتفع بحديث الرفع ، لما عرفت من كون الرفع تشريعياً كما لا يخفى . وأما في الخطاء والنسيان فقد عرفت أنَّ المرفوع فيها هو إيجاب التحفظ إذ لا يعقل تعلق التكليف بهذين العنوانين حتى يرتفع بحديث الرفع .

فما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) من كون المرفوع في النسيان هو إيجاب التحفظ لثلاثين في النسيان هو الحق الحقيق الذي ينبغي الركون إليه ، دون ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من جعل النفي في جميع الفقرات من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، بداهة أنَّ هذا اللسان يختص بما إذا كان الموضوع مقتضياً لحكم حتى يصح رفعه برفع نفس الموضوع ، وقد عرفت عدم تعقل موضوعية النسيان لحكم حتى يصح ورود الرفع عليه .

وقيل : باختصاص المرفوع بالمواخذة نظراً إلى كونها أظهر الآثار فيحمل الرفع عليه ، وإنما يلتزم بعموم الآثار إذا لم يكن أحدها أظهر ، ومع أظهرية

بعضها يحمل الكلام على ذلك البعض لصلاحيه الأظهرية لصرف الكلام إلى المعنى الأظهر، وفي المقام يكون أظهر الآثار المؤاخذه، فالمرفوع هو خصوص منشأ المؤاخذه، أعني الحكم التكليفي دون سائر الآثار، وأما جعل المرفوع الحكم التكليفي دون نفس المؤاخذه فلما عرفت من أن المرفوع لابد أن يكون بما تناله يد التشريع، ومن المعلوم أن المؤاخذه ليست أثراً شرعياً حتى يصح رفعه تشريعاً كما لا يخفى.

وربما يؤيد إرادة الأثر الظاهر دون جميع الآثار بما قرر في الأصول من أن المخصص إذا كان مجملاً بأن يكون مردداً بين الأقل والأكثر يؤخذ بالأقل المتيقن ويرفع إجمال الخاص بعموم العام كما إذا ورد: (أكرم العلماء ولا تكرم فساقيهم) وتردد مفهوم الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط وبين مرتكب مطلق الذنب وإن كان صغيراً فيقال: إن المتيقن من التخصيص هو خصوص مرتكب الكبيرة، وأما بالنسبة إلى الصغيرة فلم يعلم التخصيص به ويصير تخصيص العام بالنسبة إليه مشكوكاً، فيرجع إلى أصالة العموم ويرتفع ببركتها إجمال الخاص، ويكون المقام من هذا القبيل إذ يشك في أن حديث الرفع خصص الأدلة الأولية بالنسبة إلى كل أثر أو بالنسبة إلى أثر خاص فيقال: إن رفع أثر خاص وهو منشأ المؤاخذه معلوم وغيره مشكوك فيه فيتمسك بالأدلة الأولية في الأثر المشكوك رفعه ويرتفع ببركة إجمال حديث الرفع.

وفيه: بعد تسليم الكبرى الكلية منع صغرى لعدم كون المقام من قبيل المخصص المردد بين الأقل والأكثر، ضرورة أن لسان المخصص في المقام يكون لسان نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وإطلاقه يقتضي رفع كل حكم ثابت للموضوع من دون خصوصية لبعض الآثار.

ويؤيد إرادة عموم الآثار من حديث الرفع سواء كانت تكليفية أم وضعية استشهد الإمام عليه السلام به في بطلان الطلاق والعناق المحلوف بهما، فعن (١) المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبرزنطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستحلف عن اليمين فحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: «لا، قال رسول الله ﷺ رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه وما لا يطيقون وما أخطأوا...»، فإن الحلف بهذه الأمور وإن كان باطلاً عندنا حتى في حال الاختيار إلا أن استشهد الإمام عليه السلام بحديث الرفع على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها شاهد على عدم اختصاص حديث الرفع بالحكم التكليفي بل يعم الحكم الوضعي أيضاً، لأنه يدل على مفروغية الكبرى وهي ارتفاع الآثار الوضعية بحديث الرفع، والإمام عليه السلام طبق هذه الكبرى على هذه الأمور تقيّة فلا يضر بالاستشهاد، لأن التقيّة في تطبيق الكبرى على الصغرى لا في أصل الكبرى، والمضّر بالاستشهاد هو التقيّة في الكبرى.

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في كون المرفوع في حديث الرفع عموم الآثار من التكليفية والوضعية، غاية الأمر أن الحكم الوضعي يختلف باختلاف الموارد، ففي بعض العقود والإيقاعات كالبيع والطلاق يكون الحكم الوضعي الصحة والفساد، وفي باب الطهارة والنجاسة يكون الحكم الوضعي شيئاً آخر يناسبهما.

ثم إن المرفوع في حديث الرفع وكذا في لاضرر ولا حرج من الأدلة الامتنائية هل هو مجرد الإلزام مع بقاء المصلحة والمحبوبة أم الحكم بجميع مراتبه من المصلحة والمحبوبة؟ فكأنه لم يجعل حكم في موارد الامتنان أصلاً كما هو المنسوب إلى المشهور نظراً إلى عدم الدليل على وجود الحب والصلاح بعد ارتفاع الإلزام، مع أنه يلزم من بقاء المصلحة والمحبوبة كون ما في طول الشيء في عرضه، وكون الوضوء

العسري في عرض التيمم مع أنه في طوله .

ولكن فيه ما لا يخفى: أما الدليل على بقاء المصلحة والمحبوبة فهو ورود الحديث ونحوه في مقام الامتنان ، إذ الامتنان يحصل برفع الإلزام لأنه الموجب للمشقة والكلفة ، فالمنة تقتضي رفعه ، وأما نفس الملاك والمحبوبة فلا يوجب مشقة حتى يقتضي الامتنان رفعه بل ارتفاعه خلاف الامتنان كما لا يخفى ، وأما لزوم كون ما في طول الشيء في عرضه وصحة الوضوء العسري في عرض التيمم ، فلا محذور فيه إذا اقتضى الدليل صحتها في عرض واحد في بعض الأحوال مع كون الوجوب طويلاً ، فإنّ صحة الوضوء العسري لاتتافي عدم وجوبه ، فإنّ التنافي بين وجوبه وبين وجوب التيمم ، بحيث يكون وجوبها عرضياً ، ولم يدعه أحد بل المدعى هو عرضية صحتها لاعرضية وجوبها .

فتلخص مما ذكرنا أنّ الحق كون حديث الرفع ونحوه من الأدلة الامتنانية رافعة للإلزام فقط مع بقاء المحبوبة والملاك ، وعلى هذا فيصح إتيان العمل بداعي الملاك والمحبوبة بخلاف ما إذا كان المرفوع الحكم بمبادئه فإنه لا يصح لفقدان الإلزام والملاك فلا حب فيه حتى يقصد ويصح به العمل كما هو واضح .

فظهر مما ذكرنا عدم الوجه فيما أفاده الميرزا النائيني رحمته من أنّ الإلزام هو الكاشف عن المصلحة والمحبوبة ، وبعد ارتفاعه لا كاشف عنها فيحتمل بقاؤهما وارتفاعهما ، ومع عدم إحراز الملاك والمحبوبة لا وجه لصحة العمل . وذلك لما عرفت من كون نفس الامتنان دليلاً على بقائهما ، مضافاً إلى ما تقدم من أنّ الرفع لا يكون إلّا مع المقتضي للحكم ، والامتنان يقتضي ارتفاع المقتضى بالفتح مع بقاء المقتضي بالكسر ، فتدبر .

تذنيب:

اعلم أنّ ما ذكرناه من كون المرفوع في حديث الرفع وكذا في لاضرر ولا حرج

وغيرها مماورد في مقام الامتنان الإلزام فقط مع بقاء الملاك والمحبوبة الموجبين لصحة العمل ، يكون فيما إذا لم يرد نهى في مورد الضرر والحرج وغيرها من العناوين الرافعة للإلزام امتناناً ، كما إذا استلزم الوضوء أو الصوم مثلاً ضرراً على النفس من تلف بعض الأعضاء أو نقص فيه بحيث يرجع الضرر إلى النفس ، فإن الإضرار بالنفس حرام ، ومع الحرمة لا يبقى ملاك ولا محبوبة في الفعل ، وعلى هذا فيصير الفعل منهياً عنه فيكون من النهي في العبادة فيفسد ، فالوضوء أو الصوم المستلزم لضرر على عضو كالعين مثلاً يكون باطلاً ، ولا وجه لصحته بعد فرض صيرورته منهياً عنه .

وبالجملة فرفع الإلزام في حديث الرفع ، ولا ضرر وغيرها من الأدلة الامتنانية على نسق واحد مالم يرجع الضرر إلى الضرر بالنفس ، ومع رجوعه إليه يحرم ولا يبقى ملاك حتى يمكن تصحيح العمل به من دون فرق في ذلك بين الوضوء والصوم ، والتفكيك بينها يجعل الصوم الضرري باطلاً دون الوضوء الضرري ، لم يظهر له وجه ، لما عرفت من أن الضرر إن كان راجعاً إلى النفس فيحرم الفعل صوماً كان أو وضوءاً أو غيرها وإن لم يرجع إليها فلا يكون حراماً في شيء من الموارد ، بل المرفوع حينئذ هو نفس الإلزام مع بقاء الملاك على حاله ولا بد من مراجعة الكلمات والتأمل فيها .

وأما الدليل على كون وجوب حفظ النفس أهم وموجباً لارتفاع وجوب غيره عند المزاخمة هو تقديم الشارع إتياءه على سائر الواجبات والمحرمات ، كأكل مال الغير والنجس ، وترك بعض الواجبات كالوضوء وغيره ، مع توقف حفظ النفس على فعل الحرام وترك الواجب ، وتفصيل الكلام في أهمية وجوب حفظ النفس موكول إلى محله .

‘في بعض الجهات المتعلقة بقوله (ما لا يعلمون):

لا يخفى أنَّ الاستدلال ومحل الكلام في حديث الرفع كان جملة (ما لا يعلمون) والتعرض لغيره من سائر الجمل كان استطرادياً.

والبحث فيما لا يعلمون يقع في مقامين: الأول: في كون الرفع ظاهرياً لا واقعياً كما كان كذلك في غير ما لا يعلمون من سائر الفقرات.

الثاني: في تحديد المرفوع فيما لا يعلمون سعة وضيقاً وأن المرفوع فيه هل هو جميع الآثار من التكليفية والوضعية أم خصوص الآثار التكليفية.

أما المقام الأول: فنخبة الكلام فيه أنَّ الرفع في خصوص ما لا يعلمون ظاهري، إذ لو كان الرفع فيه واقعياً يلزم التصويب المجمع على بطلانه والمخالف لإطلاق النصوص المستفيضة إن لم تكن متواترة معنى الدال على اشتراك الحكم بين العالمين والجاهلين، وعدم تقيده بالعلم، مضافاً إلى دلالة نفس ما لا يعلمون على كون الرفع ظاهرياً، ضرورة أنَّ لازم تقييد الحكم بالعلم به كون العلم موضوعاً، ومن المعلوم القطع بعدم الحكم واقعاً مع عدم العلم به كما هو شأن كل موضوع لوضوح ترتب الحكم على الموضوع، فمع عدم الموضوع لاحكم واقعاً، كما في موضوعية العلم بوفاة الزوج لوجوب العدة على الزوجة، فما لم تعلم بوفاته لا تكون في العدة ولا ترتب عليها آثار العدة، وعلى هذا فع عدم العلم بالحكم يقطع بعدم الحكم، لأنه يشك فيه، فنفس ما لا يعلمون يدل على ثبوت الحكم واقعاً، وكون الرفع ظاهرياً لا واقعياً بخلاف سائر الفقرات فإنه لا محذور في كون الرفع فيها واقعياً، ولذا قلنا سابقاً أنَّ الحكومة فيما لا يعلمون بالنسبة إلى الأدلة الأولية ظاهرية، وفي سائر الجمل واقعية كما لا يخفى.

وأما المقام الثاني: فملخص الكلام فيه أنَّ مقتضى إطلاق الرفع كون المرفوع

فما لا يعلمون كل أثر شرعي تكليفاً كان أم وضعياً، إذ لا قرينة في الكلام على إرادة أثر خاص من الآثار الشرعية بل الآثار كلها في عرض واحد، وعليه فإذا عقد على امرأة طلقها ثلاثاً بالتطليقات الثلاث المحرمة لها على زوجها المطلق حتى تنكح زوجاً غيره جاهلاً ببحرمة التطليقات الثلاث، فقتضى إطلاق الرفع فيما لا يعلمون هو صحة العقد وصيرورة المرأة زوجة له، وكذا إذا وهب أو باع نقداً بنقد جاهلاً بشرطية القبض في صحة الهبة وبيع الصرف فإنّ قضية إطلاق الرفع عدم شرطية القبض في حال الجهل بها، فلو مات الواهب أو المتهب أو أحد المتبايعين في بيع الصرف تنتقل العين الموهوبة إلى وارث المتهب، وكذا يستقل المبيع في الصرف إلى وارث المشتري.

فإن قلت: إنّ جريان حديث الرفع في الوضعيات يستلزم كون أصل البراءة مثبتاً، حيث إنّ اللازم عدم شرطية القبض في حال الجهل عقلاً هو كون السبب المؤثر في النقل والانتقال مثلاً هو الفاقد للقبض ونحوه محال يعلم بدخله في تأثير العقد، وقد قرر في محله عدم حجية مثبتات الأصول.

قلت: إنّ إشكال المثبتية في موضوعات الأحكام هو بعينه جارٍ في متعلقات التكليف كما في الأقل والأكثر الارتباطيين فإنّ نفي جزئية السورة بأصل البراءة يستلزم عقلاً تعيين المأمور به في الأقل وهذا هو المثبت، والجواب عنه في متعلقات التكليف هو الجواب عنه في موضوعات التكليف.

وحاصل الجواب هو: أنّ إشكال المثبتية مبني على كون التقابل بين الإطلاق والتقيد التضاد، وأما بناء على كونه العدم والملكية فلا يرد ذلك الإشكال أصلاً كما سيحيى تفصيله في بحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

وبالجملة فإشكال المثبتية مندفع في كلا المقامين أعني الموضوعات ومتعلقات

التكاليف بنهج واحد ، فيجري ما لا يعلمون في كلا الموردين .

نعم المانع من جريان ما لا يعلمون في الأحكام الشرعية الوضعية هو النصوص الخاصة والإجماع القائم على كون الجاهل بالحكم الوضعي كالعامد لا كالتاسي ، وعليه فلا يرتفع شيء من الأحكام الوضعية المجهولة بحديث الرفع لأجل النص الخاص أو الإجماع في كل مورد ، ولو فرض في مورد عدم نص وإجماع على عدم جريان ما لا يعلمون في الأحكام الوضعية لجرى الحديث في ذلك المورد ، إذ لا قصور فيه ، وإنما المانع هو الدليل الخاص ، ومع فقدته يجري بلا مانع ويرفع الوضع كالتكليف على نسق واحد .

فإن قلت : لعل عدم جريان الحديث في الأحكام الوضعية في باب العقود لأجل وجود الأصل الحاكم عليه أعني أصالة الفساد وعدم ترتب الأثر ، فإذا عقد بالفارسية ، وشك في ترتب الأثر عليه يجري فيه أصالة عدم ترتب الاثر ، ولا مجال لجريان أصل البراءة مع الاستصحاب ، بل الحاكم على أصالة الفساد هو أصل الصحة إذا اجتمعت شرائط جريانه .

قلتُ : وضوح فساد هذا التوهم يغني عن بيانه ضرورة أنَّ أصل البراءة إذا جرى في الجزء أو الشرط المجهول يثبت كون الفاقد تمام المؤثر ، ومع إثبات كونه تمام السبب المؤثر لاشك في ترتب الأثر حتى يجري فيه أصالة عدم ترتب الاثر ، فأصل البراءة حينئذٍ حاكم على أصالة الفساد كما هو أوضح من أن يخفى .

فتحصل من جميع ما ذكرنا أنَّ مقتضى إطلاق الرفع فيما لا يعلمون هو ارتفاع جميع الأحكام الشرعية سواء كانت تكليفية أم وضعية ، إلا أنَّ النصوص الخاصة أو الإجماع مانعة عن الأخذ بهذا الإطلاق فيختص الرفع بالحكم التكليفي أعني إيجاب الاحتياط لالحكم الواقعي الأولي ، لأنَّ رفعه مستلزم للتصويب الباطل بالنصوص

والإجماع كما أشرنا إليه ، من غير فرق في كون المرفوع حكماً تكليفاً بين التكاليف الاستقلالية كحرمة شرب التبن ووجوب صلاة الجمعة وبين التكاليف الضمنية كالجزئية والشرطية ، فيجري الحديث في أبواب الوضوء والغسل والصلاة والصوم والحج بالنسبة إلى ما عدا الكفارات الموجبة للضمان الذي هو حكم وضعي ، فإذا أتى بأحد محظورات الإحرام جاهلاً بجرمته يترتب عليه الكفارة .

والحاصل أن الحديث يجري في التكاليف المجهولة الخالية عن الوضع ولا يجري في الحكم الشرعي الوضعي ، كعدم جريانه في الآثار التكوينية كإسكار المسكر وقساوة القلب المترتبة على أكل النجس والحرام إلى غير ذلك من الآثار التكوينية لما تقدم من كون الرفع تشريعياً ، ومن المعلوم عدم ارتفاع الآثار التكوينية بالرفع التشريعي الذي هو رفع اعتباري .

فتلخص من جميع ما ذكرنا في حديث الرفع أمور :

الأول : أن المرفوع لابد أن يكون حكماً شرعياً تكليفاً كان أو وضعياً دون الآثار التكوينية .

الثاني : أن المرفوع جميع الآثار الشرعية إلا فيما لا يعلمون فإن الآثار الوضعية لا ترتفع لما عرفت من قيام الدليل الخاص على كون الجاهل في الأحكام الوضعية كالعامد ، فالمرفوع فيما لا يعلمون خصوص الحكم التكليفي أعني إيجاب الاحتياط .

الثالث : أنه لابد في صدق الرفع من وجود الخطاب ولو اقتضاء ، إذ لو لم يكن المورد قابلاً للحكم لا يصدق عليه الرفع كما في الخطأ والنسيان فإنها غير قابلين للخطاب كما تقدم ، ولذا قلنا إن رفع الخطأ والنسيان عبارة عن رفع إيجاب

التحفظ كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١).

الرابع: أنَّ الحديث الشريف لا يجري إلَّا في مقام الامتنان لوروده مورد الامتنان ، فلا يجري فيما يلزم من جريانه خلاف المنة .

الخامس: حكومة الحديث الشريف على أدلة الأحكام الأولية غاية الأمر أنَّ الحكومة فيما عدا ما لا يعلمون واقعية وفيه ظاهرية .

السادس: أنَّ المرفوع لابد أن يكون حكماً شرعياً ثابتاً لذات الفعل من دون تقيده بأحد العناوين المذكورة في الحديث ، فإذا ثبت حكم بأحد تلك العناوين كوجوب سجدي السهو على من نسي بعض أجزاء الصلاة لا يرتفع بالحديث المزبور .

السابع: أنَّ المرفوع بالحديث هو الإلزام فقط لأنَّ الامتنان يحصل برفع الإلزام فقط ، فإذا تحمل الحرج والمشقة في الوضوء صح لأنَّ المرفوع هو الإلزام دون أصل المحبوبة والمصلحة .

الثامن: أنَّ ما لا يعلمون يدل على المدعى وهو نفي وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية التحريمية ، في قبال من يدعي وجوب الاحتياط فيها بالتقريب الذي عرفته .

تذييل:

قد ظهر مما ذكر أنَّ جريان البراءة منوط بأمر ثلاثة :

أحدها: كون المرفوع مجعولاً شرعياً لكون الرفع تشريعياً .

ثانيها: كونه مجهولاً ، إذ مع العلم بالحكم أو قيام حجة شرعية عليه لا مجال

للبراءة .

ثالثها: أن يكون في رفعه منة . فلو انتفى أحد هذه الأمور لا تجري البراءة كما لا يخفى ، وهذه الأمور أركان البراءة ، ويعتبر في جريانها أيضاً أن لا يكون هناك أصل حاكم عليها ، وإلا فلا تجري لتقدم الأصل الموضوعي وحكومته على البراءة .

إذا عرفت شرائط جريان البراءة فاعلم أن المشكوك فيه تارة يكون تكليفاً استقلالياً وجوبياً كان كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو وجوب صلاة الجمعة ، أو تحريمياً كالشك في حرمة شرب التتن والشك في حرمة تصوير ذوات الأرواح مع عدم كون الصور مجسمة لحرمتها قطعاً ، كعدم حرمة تصوير غير ذوات الأرواح كالأشجار .

وأخرى: يكون تكليفاً ضمناً كالشك في جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته لمتعلق التكليف كما في الأقل والأكثر الارتباطيين .

وثالثة: يكون الشك في الأسباب والمحصلات العقلية أو الشرعية أو العرفية كما في الشك في تحقق امتثال الأمر بدون قصد القرية ، بناء على وجوب تحصيل الغرض عقلاً كما عليه صاحب الكفاية رحمته (١) ، ولذا يمنع عن جريان البراءة في قصد القرية حتى على القول بجريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين ، لأن الشك في اعتبار قصد القرية يكون شكاً في المحصل العقلي ، وكما في الشك في دخل شيء تعبداً في سببية عقد أو إيقاع كالشك في اعتبار العربية والماضوية فيها شرعاً ، وكالشك في اعتبار الإيمان في ذابح الغنم وناحر الإبل ، وكالشك في اعتبار نظر المسلم في ذكاة السمك ، وكالشك في اعتبار البناء في إحياء الموات ، واحتمال الاكتفاء في الإحياء بتفريغ

الأرض عن الحشيش بحيث تصير صالحة للزرع، وكالشك في اعتبار كون المسح بيلة خصوص باطن الكف في الوضوء أو كون المسح بتمام الكف كما هو مقتضى رواية البرزطي عن الرضا عليه السلام ^(١) أو الاكتفاء بالمسمى ولو بمقدار عرض إصبع، وكالشك في اعتبار الغسلة الثانية في التطهير من النجاسة الخبثية بناء على كون متعلق الخطاب في الطهارة الحديثة والخبثية تفريغ المحل عن القذارة الصورية وتطهير الباطن عن القذارات المعنوية حتى تكون الغسلتان والمسحتان في الوضوء وغسل تمام البدن في الغسل، وكذا الغسلات في الطهارة الخبثية، وكذا التيمم محصلات لما هو متعلق الأمر.

وأما بناء على كون نفس هذه الأفعال مأموراً بها وكون الطهور عبارة عن الوضوء والغسل والتيمم، وكون الغسلات في الطهارة الخبثية هي المأمور بها فلا يكون الشك فيها شكاً في السبب والمحصل الشرعي، بل في نفس المأمور به. فإن كان الشك في التكليف الاستقلالي وجوبياً كان أو تحريمياً تجري فيه البراءة قطعاً لاجتماع أركانها المزبورة فيه.

وإن كان الشك في التكليف الضمني كما في الأقل والأكثر الارتباطيين تجري فيه البراءة الشرعية أيضاً على الأقوى، لاجتماع أركانها فيه، وإن قلنا بعدم جريان البراءة العقلية فيه على ما سيجيء في باب الاشتغال إن شاء الله تعالى.

وإن كان الشك في المحصل العقلي فلا تجري فيه البراءة لفقدان القيد الأول وهو كون المرفوع حكماً شرعياً لأنّ المفروض كون المحصل عقلياً كما لا يخفى.

وإن كان الشك في المحصل الشرعي سواء كان تأسيسياً كالطهارات الثلاث بناء على كونها أسباباً شرعية تعبدية لحصول متعلق التكليف وهو الحالة النفسانية

النورانية، أم إمضائياً كالبيع والصلح والهبة ونحوها من العقود العرفية التي أمضاها الشارع فإذا شك في دخل شيء في المحصل الشرعي التأسيسي أو الإمضائي يجري فيه البراءة على الأقوى، لكون المجهول أمراً يرجع وضعه ورفعته إلى الشارع.

نعم في الشرائط والأمور الدخيلة عرفاً وعند العقلاء في العقد لاتجري البراءة لفقدان الشرط الأول من شرائط البراءة، وهو كون المرفوع حكماً شرعياً فيكون مايعتبره العقلاء في العقد العرفي كالمحصل العقلي في عدم جريان البراءة فيه، وأما إذا كان المشكوك دخله شرعاً في العقد خارجاً عما يعتبر في العقد العرفي، فلا مانع من جريان البراءة فيه خلافاً للميرزا النائيني رحمته الله حيث إنه منع عن جريان البراءة في جميع الأسباب والمحصلات الشرعية والعقلية والعرفية، فلاحظ.

وقد ظهر من هذا البيان أنّ ما لا يعلمون يكون غنياً^(١) كسائر الفقرات المذكورة في الحديث الشريف، لأن مقتضى هذا التقريب جريان البراءة في كل ما يكون وضعه ورفعته بيد الشارع، من دون اختصاص له بالحكم التكليفي، ففي باب التذكية مثلاً تجري البراءة في اعتبار الإيمان في الذابح، وكذا في اعتبار نظر المسلم في ذكاة السمك، وكذا في اعتبار البناء في إحياء الموات إلى غير ذلك من الأسباب، ويثبت أنّ السبب المؤثر في الذكاة أو النقل والانتقال مثلاً هو الفاقد لمشكوك الدخل، ويترتب على جريان البراءة في هذه الموارد كون الغنم مثلاً مذكئاً في حال عدم إيمان الذابح، وكذا كون السمك مذكئاً وإن لم يقع عليه نظر المسلم.

لكن المانع من تعميم المرفوع فيما لا يعلمون للحكم الوضعي بعد الإغماض عن النصوص الخاصة أو الإجماع في الموارد على عدم جريان البراءة في الآثار الوضعية

(١) المراد أنّه عام يشمل جميع الآثار الشرعية من التكليفية والوضعية.

الشرعية هو كون الرفع فيما لا يعلمون ظاهرياً لا واقعياً .

توضيحه : أنَّ الرفع إن كان واقعياً كما في سائر الفقرات يكون التقييد واقعياً ، وأما إن كان ظاهرياً فمقتضاه الترخيص في ترك الواقع والعذر فيه ، وعدم استحقاق العقوبة عليه ، وأما ماهو السبب واقعاً فلا يتغير بالجهل بما له دخل فيه ، فإذا فرض اعتبار الإيـمان في الذابـح واقعاً وشكـكنا في اعتـباره فإنّ جريان البراءة فيه لا يقتضي إلّا الترخيص في التصرف في الميتة أكلاً ونقلًا ، ولا يثبت عدم اعتبار الإيـمان في التذكية واقعاً حتى يكون المذبوح مذكئ كما يكون هذا شأن الرفع الواقعي .

وعلى هذا فإذا انكشف اعتبار الإيـمان في الذابـح يكون ذلك من انكشاف الخلاف لامن باب تبدل الموضوع ، كالمسافر والحاضر كما هو كذلك بناء على كون الرفع واقعياً كما هو واضح ، وحيثنـذ فإن كان المذبوح موجوداً يجب الاجتناب عنه لكونه ميتة ، وإن كان ثمنه موجوداً يجب رده إلى مالكه لعدم صلاحية الميتة للنقل والانتقال ، فرجع البراءة على هذا في جميع الموارد إلى الترخيص والعذر في ترك الواقع ، وهذا أجنبـي عن الحكم الوضعي وهو كون الفاقد لمشكوك الدخل سبباً مؤثراً ، بل المرفوع هو إيجاب الاحتياط في تمام موارد جريان البراءة فتكون البراءة من الفقراء بل أفقرهم^(١) . ولعل هذا هو السر في تأمل الأصحاب في جريان البراءة في الأحكام الوضعية حتى في غير موارد النص والإجماع على عدم الجريان فلا بد من التدبر والملاحظة .

والحاصل أنَّ أركان البراءة في الشك في المحصل الشرعي موجودة ، فمن منع جريانها فيه إن كان نظره إلى قصور في دلالة حديث الرفع فهو دعوى بلا دليل ،

(١) المراد أنَّ (ما لا يعلمون) المستفاد منه البراءة مختص بالحكم التكليفي الخاص ولا يشمل الأحكام التكليفية الأخرى ولا الوضعية .

إذ لا قصور في دلالاته بعد اجتماع ما عرفت من القيود المعتبرة في البراءة .

وإن كان نظره إلى عدم وصول التوبة إلى جريان البراءة في الشك في المحصل الشرعي لأجل الإطلاقات المقامية الدالة على عدم اعتبار المشكوك فيه ، فهو متين جداً ، بدهاة كفاية إطلاق الأدلة المبيّنة لما يعتبر في المحصل الشرعي - كالأخبار البيانية الواردة في الوضوء بناء على كون المأمور به هو الأثر الحاصل من الغسلتين والمسحّتين كما هو المستفاد من بعض الروايات - في رفع الشك ، ومن المعلوم أنه مع وجود الدليل الاجتهادي لاتصل التوبة إلى الأصل العملي ، وبناء على كون المأمور به نفس الغسلتين والمسحّتين كما هو مقتضى البعض الآخر من الروايات يكون الشك في دخل شيء فيه ، كالشك في اعتبار كون المسح ببلّة باطن الكف أو الشك في اعتبار كون غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل أو غير ذلك مندرجاً في الشك في متعلق التكليف ولا تجري البراءة أيضاً ، لكفاية الإطلاقات المقامية في رفع الشك أيضاً كما في الصلوات البيانية القولية والفعلية ، فإنّ المشكوك إن كان له دخل في الصلاة لكان على المعصوم عليه السلام الذي هو في مقام التعليم والبيان بيانه ، فعدم بيانه كاشف عن عدم دخله ، وكيف يرجع إلى البراءة مع هذا الإطلاق المقامي .

ومن هنا ظهر أنّ مجرى البراءة منحصر في التكاليف الاستقلالية كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال والشك في حرمة شرب التتن ، وفي الشبهات الموضوعية كتردد اللباس بين كونه مما يؤكل حتى تصح الصلاة فيه وبين كونه مما لا يؤكل حتى لا تجوز الصلاة فيه .

وأما في غير هذين الموردين كالشك في المحصل الشرعي كالطهارات الثلاث بناء على كونها من المحصلات الشرعية ، وباب العقود والإيقاعات وإحياء الموات والتذكية . وكالشك في متعلق التكليف كالشك في جزئية السورة مثلاً ، وكالشك في

دخل شيء في موضوعات التكاليف ، فلا مسرح للبراءة فيه أصلاً ، لما عرفت من الإطلاقات المقامية الرافعة للشك .

وعلى هذا فلا موضوع للنزاع في كون المرفوع تمام الآثار أو بعضها بالنسبة إلى ما لا يعلمون ، لما عرفت من عدم وصول النوبة إلى البراءة في متعلقات التكاليف والمحصلات الشرعية لأجل الإطلاقات المقامية ، بل المرفوع فيما لا يعلمون وغيره من أدلة البراءة هو خصوص التكليف في التكاليف الاستقلالية والشبهات الموضوعية . نعم ، لهذا النزاع موضوع بالنسبة إلى ما عدا ما لا يعلمون من الفقرات المذكورة في حديث الرفع .

هذا تمام الكلام في حديث الرفع ، وقد عرفت تمامية دلالة ما لا يعلمون على البراءة في الشبهات التحريمية .

وقد استدلل على البراءة بروايات أخر:

منها: حديث الحجب^(١) . تقريب الاستدلال به أنّ التكليف المجهول موضوع عن العباد لكونه مما حجب عنهم .

وناقش فيه الشيخ الأنصاري رحمته^(٢) بأنّ الحجب في هذا الحديث منسوب إلى الله سبحانه وتعالى فيكون مساوفاً لقولهم: ^(٣) اسكتوا عما سكت الله ، وهذا أجني عن المقام ، إذ الكلام في البراءة إنما يكون بعد تمامية البيان بالنسبة إلى جميع الأحكام الشرعية ، والجهل والاختفاء إنما عرض لمعصية من عصى الله فيكون

١ («ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» : وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣ ، الحديث ٣٣٤٩٦ .

٢ (فرائد الأصول / ١٩٩ .

٣ (وسائل الشيعة ٢٧ / ١٧٥ ، الحديث ٣٣٥٣١ ، باختلاف .

الحجب منسوباً إلى المخلوق لا إليه سبحانه وتعالى ، فحديث الحجب غير مرتبط بمسألة البراءة فالاستدلال به عليها في غير محله .

هذا محصل ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله في المناقشة في الاستدلال بحديث الحجب .

ويمكن أن يقال : إنَّ حديث الحجب أجنبني عن الأحكام الشرعية لما دلَّ على بيان الأحكام طراً حتى أُرش الخدش ، فالحجب إنما يكون بالنسبة إلى غير الأحكام من الأسرار التي لا تقتضي المصلحة إظهارها كوقت ظهور حضرة خاتم الأوصياء عليه وعلى آبائه الأطهار أفضل الصلاة والسلام فإنَّه لا يظهر من الأخبار وقت معين لظهوره عجل الله تعالى فرجه كما يتضح ذلك لمن تتبع الكتب المؤلفة في الغيبة ، فوقت ظهوره عليه الصلاة والسلام من الأسرار المحجوبة عن المخلوق ، ووجوب الفحص والمعرفة في مثل هذا السر موضوع عن العباد ، فورد الحجب أجنبني عن الأحكام الشرعية ، فلا وجه للاستدلال به على البراءة .

ومنها : صحيفة عبد الرحمن بن الحجاج ^(١) فيمن تزوج امرأة في عدتها قال عليه السلام : « أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك ، قلت : بأيَّ الجهالتين أعذر بجهالته أن ذلك محرّم عليه أم بجهالته أنّها في العدة ؟ قال : إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأنَّ الله حرّم عليه ذلك وذلك لأنَّه لا يقدر معها على الاحتياط .

قلتُ : فهو في الأخرى معذور قال نعم ، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها » .

تقريب الاستدلال بها أنّه مع الجهل كما يكون معذوراً في الحكم الوضعي أعني

الحرمة الأبديّة كذلك يكون معذوراً في الحكم التكليفي ، فلا عقوبة عليه من ناحية الحرمة التكليفية كما لحرمة أبدية عليه .

ولكن فيه : أنّ هذه الصحيحة أجنبية عن مسألة البراءة .

توضيحه : أنّ المستفاد من النصوص أنّ ذات العدة يحرم نكاحها مؤبداً على من عقد عليها في أثناء العدة بأحد أمرين : إما بالعلم بكونها في العدة ، وإما بالدخول بها ، والدخول مع الجهل بكونها في العدة وإن كان من وطئ الشبهة الذي يكون ملحفاً بالنكاح الصحيح ، إلّا أنّه من الوطئ شبهة المسبوق بالعقد الذي دلت النصوص على كونه موجباً للحرمة الأبديّة ، وكذا في ذات البعل التي الحقت بالمعتدة وإلّا فورد النصوص هو ذات العدة .

وأما مجرد العقد فلا يوجب الحرمة بل العقد الموجب للحرمة الأبديّة هو العقد مع العلم بالعدة أو الدخول بها ، كما أنّ نفس التلفظ بالعقد من حيث هو لا يكون حراماً تكليفاً إلّا إذا قصد إنشاء النكاح بتلك الألفاظ تشريعاً ، فيحرم حينئذٍ لأجل التشريع ، وليس الكلام في الحرمة التشريعية .

وبعبارة أخرى : أنّه مع الجهل بكونها في العدة إن كانت المرأة مأمونة تصدق ولا يحرم تكليفاً إجراء العقد عليها وإن كانت في العدة واقعاً ، وإن لم تكن مأمونة لاتصدّق ويجب عليه الاحتياط سواء كانت الشبهة في أصل العدة أم في انقضائها بعد العلم بكونها في العدة ، لأنّ الشبهة في أصل العدة وإن كانت من الشبهة الموضوعية إلّا أنّ الأصل منقلب في الأعراض فيجب الاحتياط فيها ، وكذا في الشك في حكم العدة من حرمة النكاح فيها مؤبداً مع العلم أو الدخول . وأما الشك في انقضاء العدة فوجوب الاحتياط فيه لأجل الاستصحاب .

وبالجملة ففي صورة عدم كون المرأة مأمونة يحرم نكاحها من دون فرق في

ذلك بین الجهل بأصل العدة وبحكمها وبانقضائها، ولا يكون الجاهل حينئذٍ معذوراً وفي صورة كونها مأمونة تصدّق ولا حرمة تكليفية واقعاً حتى ترتفع بالجهل بها فلا تتصور الحرمة التكليفية في صورة الجهل حتى ترتفع، إذ مع عدم الأمن يحرم نكاحها، ومع الأمن لا حرمة واقعاً، فالحرمة التكليفية مفقودة في المقام، بل الرواية في مقام بیان الحرمة الوضعية، أعني الحرمة الأبدية وعدمها، وهذا المعنى أجنبي عن مسألة البراءة. فالحق أنّ الاستدلال بهذه الصحیحة على البراءة ضعيف .

ثم إنّه ربما يرد على ظاهر الصحیحة إشكال، وهو أنّ الجهالة في المقامين أعني الجهل بالموضوع والجهل بالحكم إن كانت بمعنى الجهل البسيط فلا إشكال في القدرة على الاحتياط في كل من الشبهة الموضوعية والحكمية، وإن كانت بمعنى الجهل المركب فلا إشكال في عدم القدرة على الاحتياط في كلا المقامين، ضرورة أنّه مع الاعتقاد بعدم كونها في العدة أو اعتقاد حل العقد على ذات العدة لا يحتمل عدم الجواز حتى يكون قادراً على الاحتياط، فإنّ الاحتياط متقوم بالجهل البسيط والاحتمال، ومع الجزم بالحلية لا احتمال .

وبالجملة فالجهالة في المقامين إن كان المراد بها الجهل البسيط يكون الجاهل قادراً على الاحتياط فيها معاً وإن كان المراد بها الجهل المركب فلا يكون الجاهل قادراً على الاحتياط في شيء منها، مع أنّ الرواية تفصل بین الجهل بالموضوع و بین الجهل بالحكم، إذ محصل المستفاد من التعليل بقوله ﷺ أنّه لا يقدر معها على الاحتياط أنّ الجاهل المتمكن من الاحتياط كما في الجهل بالموضوع إذا صار معذوراً فالجاهل غير المتمكن من الاحتياط كما في الشبهة الحكمية يكون معذوراً بالأولوية، وإن كان المراد بالجهل بالموضوع الجهل البسيط وبالجهل بالحكم الجهل المركب ليصح

تعليل الأعذرية فيه بعدم القدرة على الاحتياط ، فلازمه التفكيك بين الجهالتين ^(١) ، وهذا إشكال في الرواية ، وقال الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) فتدبر فيه وفي دفعه ، أما التدبر في أصل الإشكال فقد عرفته .

وأما دفعه : فقد يقال في ذلك بحمل التعليل على التقية لما قيل من بناء العامة على التزويج في العدة للجاهل بالحكم ، فإذا كان هناك تقية لا يقدر على الاحتياط في ترك التزويج مع الجهل بكونها في العدة بل لا بد حينئذٍ من التزويج ، فالجهل بالحكم هو البسيط كالجهل بالموضوع ، فلا يفكك بين الجهالتين أصلاً .

وفيه : أنَّ التقية أحياناً لاتصلح لأن تكون علة مطردة وضابطاً كلياً لعدم القدرة على الاحتياط في الجهل بالحكم ، بل ظاهر التعليل هو كون عدم القدرة على الاحتياط لأجل نفس الجهل بالحكم لا من جهة أخرى أجنبية عنه .

ويمكن أن يقال بعدم ورود إشكال التفكيك أصلاً ، لأنَّ نفس العلة قرينة على إرادة الجهل المركب من الجهل بالحكم ، ومع القرينة لإشكال إذ الإشكال إنما يتوجه فيما إذا كان التفكيك بغير دليل ، بل اقتراحاً ، وأما مع القرينة فلا كلام ، ولذا سكت السائل ولم يسئل عن وجه عدم القدرة على الاحتياط في الجهل بالحكم مع أنَّ ظاهر السؤال هو إرادة السائل في كل من الموضوع والحكم الجهل البسيط ، فلا إشكال حتى يتكلف في دفعه ، فتأمل جيداً .

ويمكن الاستدلال بهذه الصحيحة على البراءة بأنَّ المعذورية في التزويج في العدة لاتستقيم بالنسبة إلى الحكم الوضعي ، إذ لازم المعذورية فيه هو الحكم بصحة

(١) المراد أنَّه استعمل الجهل بالعدة وبحكمها في الرواية بنحو واحد لكن قصد من الأول الجهل البسيط ومن الثاني الجهل المركب .

(٢) فرائد الأصول / ٢٠٠ .

التزويج وارتفاع الحرمة ، وهو واضح البطلان ، فلا بد أن يكون المراد المعذورية في استحقاق العقاب المترتب على إيجاب الاحتياط في الشبهات ، وهو المراد بالبراءة .
فإن قلت : لعل المراد بالمعذورية هو العذر في مخالفة الأمانة للواقع ، حيث إن قول المرأة أمانة على عدم كونها ذات عدة واقعاً ، وقد قرر في محله أن الأمانة تكون حجة من باب الطريقة فإن أصابت تنجز الواقع وإن أخطأت توجب العذر ، فليس العذر في الرواية من حيث الحرمة التكليفية حتى يكون مرتبطاً بالبراءة ، فالتمسك بالصحيحة على البراءة في غير محله .

قلتُ : إن حجة قول المرأة تكون في الشبهة الموضوعية ، وأما الشبهة الحكمية فلا يكون قولها حجة فيها مع أن الصحيحة تصرح بالمعذورية في كلا المقامين ، فيظهر من هذا التصريح أن المعذورية ليست من جهة خطأ قول المرأة الذي هو أمانة على الواقع بل من جهة حرمة التزويج في العدة تكليفاً ، وعلى هذا فلا بأس بالاستدلال بهذه الصحيحة على البراءة فتدبر جيداً .

ومنها : قوله ﷺ ^(١) « الناس في سعة ما لم يعلموا » ، وتقريب الاستدلال به على الوجهين أعني جعل كلمة ما موصولة أو ظرفية واضح ، كما أن الإشكال فيه أيضاً في غاية الوضوح لأن مفاده مساوق لما يقتضيه قاعدة قبح العقاب بدون البيان ، ومن المعلوم حكومة أدلة الاحتياط عليه ، وعدم نهوضه على المعارضة معها كما لا يخفى .

ومنها : قوله ﷺ ^(٢) في مرسلة الفقيه « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي » ، تقريب الاستدلال به : أن كل شيء مالم يصل فيه نهي إلى المكلف يكون مطلقاً بمعنى

(١) مستدرک الوسائل ١٨ / ٢٠ ، الحديث ٢١٨٨٦ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٧٤ ، الحديث ٣٣٥٣٠ .

أنَّ المكلف ليس في ضيق وكلفة من ناحيته ، فما لم يصل النهي إلى المكلف في الواقعة لا يكون المكلف في ضيق منه ، فالمراد بالنهي هو النهي الواقعي ، فشكوك الحكم لا يجب الاحتياط فيه حتى يصل النهي الواقعي المتعلق بذلك إلى المكلف ، وهذا المعنى يعارض أدلة الاحتياط الدالة على أنَّ الواقعة المشكوك حكمها يجب فيها الاحتياط ، وقد عرفت أنَّ الاستدلال بهذه الرواية المرسلة منوط بإرادة الوصول من الورود كما استظهره الشيخ الأنصاري رحمته الله (١).

وأما على تقدير إرادة الجعل والتشريع بأن يكون مفاد الرواية أنَّ كل شيء قبل تشريع الأحكام مرخي العنان ويجوز كل من فعله وتركه حتى يشرع فيه نهى ، فيكون المرسلة دليلاً على كون الأصل في الأشياء الإباحة ، ولاربط لها بمسألة البراءة ، والشيخ الأنصاري رحمته الله جعلها أظهر أدلة البراءة ، والميرزا النائيني رحمته الله جعلها أضعفها نظراً إلى جعل الورود بمعنى التشريع لابعنى الوصول ، والظاهر أنَّ الحق مع الشيخ الأنصاري رحمته الله ، فإنَّ الورود يكون أظهر في الوصول من التشريع الصرف .

وكيف كان فالمحدثون المتمسكون بأخبار الاحتياط يخافون من هذه المرسلة غاية الخوف ، ولا يعتنون بسائر أخبار البراءة كاعتنائهم بهذه المرسلة ، ولذا وقع صاحب الوسائل رحمته الله في توجيه هذه المرسلة والجواب عنها في حيص وبيص ، وأجاب عنها بوجوه عديدة مذكورة في الوسائل ، ونحن نذكر واحداً منها وهو : أنَّ المراد بقوله عليه السلام « كل شيء مطلق » هو إطلاق الحكم المجعول للحالات والطواريء نظير أصالة العموم في الدليل العام ، فالحكم يكون مطلقاً حتى يرد فيه تقييد ، وهذا المعنى أجنبي عن جريان البراءة في الحكم المشكوك فيه حتى يعارض بأدلة الاحتياط .

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أن المذكور في المرسلة هو «كل شيء» لا كل دليل مطلق، والمعنى المزبور يناسبه الثاني دون الأول، فإن كل شيء يشمل الحنطة والماء والسمن وغير ذلك من الأعيان الخارجية، ولا معنى لإطلاق الأعيان الخارجية، فالمرسلة لا تتحمل هذا المعنى بل ظاهرها إطلاق الواقعة المشكوك حكمها وجواز ارتكابها حتى يرد فيها نهى، وتكون مختصة بالشبهة التحريمية واستدل بها الصدوق على جواز القنوت بالفارسية حيث إنه لو كان حراماً لبيته ونهى عنه، ولما لم ينه عنه يكون مطلقاً.

أقول: يمكن أن يكون وجه الاستدلال المعنى المتقدم عن صاحب الوسائل بتقريب أن الدليل الوارد في استحباب الدعاء في القنوت مطلق لم يقيد بالعربية، ففقتضى إطلاقه جواز القنوت بالفارسية، فاستدل الصدوق بالمرسلة على جواز القنوت بالفارسية لا يدل على أنه استظهر من المرسلة معنى ينطبق على البراءة. إلا أن يقال: أن استدلاله على جواز القنوت بالفارسية إن كان بإطلاق دليل استحباب القنوت فلا وجه للتمسك بالمرسلة فلا استدلال بها يشهد على إرادة معنى من المرسلة ينطبق على البراءة.

وكيف كان فالظاهر من المرسلة هو ما عرفت من دلالتها على الترخيص في الشبهة التحريمية أو مطلقاً بناء على نسخة تتضمن كلمة «أو أمر» معطوفاً على كلمة «نهى» لكنها غير ثابتة، فلا يمكن التمسك بها على الترخيص في مطلق الشبهة، وجوبية كانت أو تحريمية بل تختص بالشبهة التحريمية التي هي مورد البحث بين المحدثين والأصوليين.

وعلى كل حال تكون هذه المرسلة معارضة لأخبار الاحتياط بعد البناء على حجية المرسلة لاعتماد الأصوليين عليها، إن لم نقل بعدم معلومية عملهم بها بحيث

يكون جابراً لضعفها لكثرة أدلة البراءة، فمن المحتمل عدم تمسكهم بها وتشبههم في البراءة بسائر الروايات التي استدل بها على البراءة، ومع عدم الجبر لا تكون المرسلة في نفسها حجة، ولا تشملها أدلة الاعتبار وإن لم يكن لها معارض فالعمل حينئذٍ على أدلة الاحتياط، وإن بنينا على حجية المرسلة لأجل العمل والإغماض عن المناقشة المزبورة فلا محالة يقع التعارض بينها وبين أخبار الاحتياط، وحينئذٍ فإن بنينا على الترجيح بصفات الراوي فلا إشكال في رجحان بعض أدلة الاحتياط كأخبار التثليث^(١) التي هي صحيحة السند، فالمتيقن الأخذ بأخبار الاحتياط، وإلا فالترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة وكتاها في المقام مفقودتان.

أما الأولى: فلعدم تضمن الكتاب العزيز صريحاً ولا ظاهراً لحكم الشبهة التحريمية.

وأما الثانية: فلاختلاف العامة في حكم الشبهة التحريمية، فبعضهم ذهب إلى وجوب الاحتياط، والآخر إلى البراءة، ومع التكافؤ وعدم الترجيح، فإن قلنا بالتوقف لأخبار التوقف فيجب التوقف في الفتوى وعدم الفتوى بشيء من الاحتياط والبراءة، وإن قلنا بالتخير لأخبار التخيير فبعض يختار أخبار البراءة ويفتي بها وآخر يختار أخبار الاحتياط ويفتي بالاحتياط كما لا يخفى.

ومنها: قوله عليه السلام (٢): «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»، وقوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان (٣) «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك

(١) وهي رواية جميل بن صالح: وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٢، الحديث ٣٣٤٩١.

وكذا مقبولة عمر بن حنظلة: وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٧، الحديث ٣٣٤٧٢.

(٢) لا يخفى أن هذا مستفاد من صدر رواية مسعدة بن صدقة الآتية وليس هناك رواية أخرى بهذا المتن.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤ / ٢٣٦، الحديث ٣٠٤٢٥، باختلاف يسير.

حلال حتى تعرف المحرام منه بعينه فتدعه» ونحو ذلك، وقد استدل بمثل هذه الروايات على حلية المال المأخوذ من السارق المشكوك كونه مسروقاً، وعلى جواز أخذ جوائز السلطان مع عدم العلم بحرمتها عيناً، وعلى جواز أخذ المال المخلوط بالمحرام في الجملة أي فيما لم يكن من موارد الخمس التطهيري كأموال (البنك) المخلوط حرامها - كأموال (الجمرك) والفواحش وغيرها من الأموال المحرمة - مجلالها، كأموال التجار والكسبة والأموال التي يكتسبها الحكومة بالمعاملة الشرعية، فإن ما يأخذه شخص من (البنك) يحتمل أن يكون من القسم الحلال وأن يكون من المحرام، فالماخوذ محتمل لكل من الحرمة والحل، وهو بمقتضى هذه الروايات حلال حتى يتعين احتمال الحرمة بعينه، ولا أثر للعلم الإجمالي بحرمة جملة من أموال السلطان أو البنك لخروج بعض الأطراف عن الابتلاء بل مورد ابتلائه أقل قليل من تلك الأموال، ومع خروج كثير من الأطراف عن مورد الابتلاء لا وجه لتنجيز العلم الإجمالي كما لا يخفى.

ثم إن الموارد المزبورة التي تمسكوا فيها بمثل هذه الروايات تكون من الشبهة الموضوعية التي لا إشكال عند جميع أصحابنا من المحدثين والأصوليين في جريان البراءة فيها، ولذا قد يمنع الاستدلال بها على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية التي هي مورد البحث، بدعوى: اختصاص ما في تلك الروايات من كلمة (بعينه) بالشبهة الموضوعية، إذ الظاهر من هذه الكلمة وجود كل من المحرام والحلال فعلاً، فالمشتبه المردد بين كونه من الحلال والمحرام محكوم بالحلية حتى يعرف القسم المحرام بعينه، وهذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية، فالاستدلال بهذه الروايات على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية غير وجيه.

لكن الحق عدم قصور في دلالة هذه الأخبار على البراءة في الشبهة الحكمية

التحريرية ، وذلك لأنّ المراد بكلمة بعينه هو تعيين احتمال الحرمة حيث إنّ المشتبه حكماً أو موضوعاً محتمل لكل من الحل والحرمة ، وذلك المشتبه محكوم بالحل حتى يعرف شخص احتمال الحرمة ويتعين ، وهذا المعنى ينطبق على كل من الشبهة الموضوعية والحكمية ، فالتمسك بها على المقام في محله ، فتدبر جيداً^(١) .

وقد يتمسك على البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية برواية مسعدة بن صدقة^(٢) ، لكن بعض الأمثلة المذكورة فيها لاتناسب البراءة ، فإنّ جواز نكاح المرأة المحتمل كونها أختاً رضاعية ليس لأجل البراءة بل للاستصحاب الجاري في عدم تحقق الرضاع بينه وبينها ، وكذا في شراء ما كان رقاً وشك في حرثه فإنّ جواز شرائه إنما هو لأجل استصحاب الرقية ، فيحتمل قريباً أن تكون هذه الرواية من أدلة أصالة الصحة في العقود كما ذكره بعض محشي الفرائد والسيد الفقيه^(٣) في ملحقات العروة ، ويأتي تقريب دلالتها على اعتبار أصالة الصحة في العقود في مبحث أصل الصحة إن شاء الله تعالى . كما يأتي بيان ضعف ما استدل به على أصل الصحة في

(١) أقول : الإنصاف أنّ التمسك بقوله عليه السلام « كل شيء فيه حلال وحرام ... » على البراءة في الشبهة الحكمية في غاية الغموض ، لظهور قوله فيه حلال في الانقسام الفعلي ، وهذا لا يتصور إلّا في الشبهة الموضوعية ك لحم الغنم الذي فيه قسم حلال وهو المذكي وقسم حرام وهو الميتة ، بخلاف الشبهة الحكمية ك شرب التتن إذ ليس فيه قسم حلال وقسم حرام ، بل إما حرام فقط أو حلال كذلك ، نعم لا بأس بالاستدلال على البراءة في الشبهة الحكمية بما ليس فيه قوله عليه السلام فيه حلال وحرام الظاهر في الانقسام الفعلي ، فتدبر .

(٢) ومتن الرواية : « كل شيء لك حلال عتي تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه و ذلك مثل الثوب يكون عَلَيْكَ ولعله سرقة ومثل العبد تحتك ولعله حرّاً وقديع أو امرأة تحتك ولعلها أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو يقوم به البينة » .

وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩ ، الحديث ٢٢٠٥٣ .

(٣) تكملة العروة الوثقى / الفصل الأول في الربا ، المسألة ١٥ .

العقود من وجوه ثلاثة فانتظر .

ولا يخفى أنه قد يستدل بمثل هذه الأخبار على الاستصحاب بتقريب : أنها في مقام بيان حل الأشياء بعناوينها الأولية كالماء والحنطة وغيرها ، وهذه الحلية ثابتة لها ظاهراً ومستمرة إلى العلم بالحرمة ، فالغاية تكون قيداً للحكم لا قيداً للموضوع ليكون المستفاد منها كل شيء مشكوك الحل والحرمة حلال لتكون دليلاً على قاعدة الحل ، ويأتي إن شاء الله تعالى في الاستصحاب تضعيف هذا الاحتمال وأن المتعين كون الغاية قيداً للموضوع لا الحكم وأنها دليل على قاعدة الحل فانتظر والله تعالى هو الهادي .

والحاصل أنه قد ذكر بعض أن المستفاد من هذه الروايات أمور ثلاثة : أحدها : الحكم الواقعي ، بتقريب : أن المراد بالشيء هو العنوان الأولي للحنطة والماء والغنم والملح والحمص ، فالأشياء بعناوينها الأولية حكمها الواقعي الحلية ، وهذه الحلية الواقعية ثابتة ظاهراً أي في حال الشك إلى أن يعلم بالحرمة . ثانيها : قاعدة الحل ، بتقريب : أن الحلية الواقعية ثابتة ظاهراً أي في ظرف الشك .

ثالثها : الاستصحاب ببيان أن الحكم الترخيصي الواقعي الثابت للأشياء مستمر إلى زمان العلم بالحرمة ، بأن يكون العلم بالحرمة غاية للحل الواقعي وموجباً لنسخ الحلية ، فيكون مساوفاً لقوله ﷺ « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي » بناء على إرادة الجعل والتشريع من الورود لا الوصول ، ودالتها على الاستصحاب منوطة بجعل (حتى) غاية للحكم وقيداً له لا قيداً للموضوع ، إذ لو كان قيداً للموضوع يكون المستفاد منه أن مشكوك الحل والحرمة حلال وهذه قاعدة الحل لا الاستصحاب .

ومن المعلوم عدم إمكان أن يكون قيداً للحكم، ضرورة أن لازمه تنقيد الحكم بالعلم به إذ محصل الرواية حينئذٍ أن الحكم الواقعي للأشياء بعناوينها الأولية هو الحل وهذا الحكم لا ينتفي إلا بالعلم بضده ولازمه كون الحرمة مقيدة بالعلم بها، وهذا هو الدور الذي صرح به العلامة، فيستحيل أن يكون العلم موضوعاً لمتعلقه لاستلزام ذلك وجود الحكم وعدمه وهذا من التناقض كما لا يخفى.

ولا يمكن أن يكون المراد بالشيء ما هو أعم من العنوان الأولي والثانوي، إذ لاجتماع بين التنقيد وعدمه، ضرورة عدم الجامع بين الوجود والعدم، فإنّ العنوان الأولي عارٍ عن القيد والعنوان الثانوي واجد للقيد أعني الشك فيتعين أن يكون المراد بالشيء مشكوك الحكم فالغاية قيد للموضوع. وعليه فالمستفاد من هذه الرواية خصوص قاعدة الحل لالحكم الواقعي ولا الاستصحاب.

ثم إنّه قد استشكل في دلالة الرواية التي فيها قوله ﷺ: «كل شيء فيه حلال وحرام...» على الشبهات التحريمية الحكمية التي هي مورد البحث بل تختص بالشبهات الموضوعية، إذ قوله: «كل شيء فيه حلال وحرام» في مقام التقسيم الظاهر في التقسيم الخارجي ووجود القسمين أعني الحلال والحرام فيه فعلاً، ومن المعلوم أن الشبهة الحكمية كالشك في حكم شرب التتن لا تقسيم فيها بل حكمها مردد بين الحل والحرمة، ولا يصدق عليها أن فيها حلالاً وحراماً إذ لا تقسيم فيها لاذهنأً ولا خارجاً، والترديد غير التقسيم الذي هو ظاهر الرواية فلا وجه للاستدلال بهذه الرواية على البراءة في الشبهة الحكمية.

وعلى هذا فعنى الرواية كما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله (١) أن كل شيء حلال حرام فيه قسم حلال كالمذكى وقسم حرام كالميتة فهو - أي الجزئي المردد بين

القسمين - لك حلال حتى تعلم أنّ ذلك الجزئي من القسم الحرام ، فلا بد من ارتكاب الاستخدام في ضمير (فهو) بإرادة الفرد المردد بين القسمين ، وفي ضمير ^(١) (أنه) بإرادة الفرد أيضاً منه .

ثم إنه قد استدل بعض الأصوليين بقوله ﷺ : « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه » على البراءة في الشبهات التحريمية البدوية الناشئة من فقد النص ، بتقريب : أنّ كل شيء يحتمل الحل والحرمه كشرب التتن فهو لك حلال حتى تعرف حرمة .

ولكن ظاهر هذه الرواية بناء على كلمة (منه) فيها كما في بعض النسخ هو أنّ كل شيء شخصي كالغنم الذي فيه أجزاء محللة كاللحم والشحم وأجزاء محرمة كالطحال والدم ، فذلك الغنم مثلاً لك حلال حتى تعرف حرمة الجزء المحرم من ذلك الغنم ، فلا يلزم حينئذٍ استخدام في كلمة (منه) بل هو راجع إلى الشيء بما له من المعنى ، وهذا التقريب يتصور فيه وجهان :

أحدهما : العلم الإجمالي باشتغال ذلك الشيء الشخصي على أجزاء محرمة ولا يعلم أن العظم مثلاً منها أو من الأجزاء المحللة فهو أي الغنم حلال حتى تعرف كون العظم من أجزائه المحرمة ، ففاد هذه الرواية على هذا المعنى عدم تنجيز العلم الإجمالي في المحرمات ، واعتبار العلم التفصيلي فيها وكون العلم الإجمالي فيها كالشك البدوي ، فدلالة الرواية على البراءة في الشبهة البدوية التي هي مورد البحث تكون بالأولية كما لا يخفى .

١ (لا يخفى أنه ليس في الرواية المشتملة على قوله كل شيء فيه حلال وحرام ... كلمة (أنه) نعم يوجد في رواية مسعدة بن صدقة كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه) ولا يلزم الالتزام بالاستخدام هنا كما هو واضح .

ثانيهما: الشبهة البدوية الحكمية التحريمية بتقريب: أنَّ الشيء الشخصي المشتمل على الأجزاء المحللة والمحرمة مع العلم بكل منها تفصيلاً إذا صار جزء منها مشكوك الحل والمحرمة ، فذلك الشيء الشخصي حلال حتى تعرف حرمة ذلك الجزء من ذلك الشيء ، هذا كله بناء على إرادة الشيء الشخصي من كلمة شيء ، فتختص الرواية على هذين الوجهين بالشيء الشخصي الذي فيه أجزاء محللة وأجزاء محرمة ، غاية الأمر أنَّ الرواية على أحد الوجهين تنطبق على الشبهة الموضوعية ، وعلى الآخر على الشبهة الحكمية .

وعلى تقدير إرادة الكلي من الشيء كالدابة مثلاً يكون المعنى أنَّ الدابة التي فيها حلال كالغنم وحرام كالخنزير فهو أي ذلك الكلي لك حلال حتى تعرف الحرام من ذلك الكلي بعينه ، فإذا شك في السنجاب أو الأرنب مثلاً أنَّه حلال أو حرام فذلك الكلي أي الدابة حلال حتى تعرف الحرام منها ، وهذا المعنى ينطبق على الشبهة الحكمية فقط لأنَّ الشك في حرمة السنجاب ليس ناشئاً من وجود الحلال والحرام في كلي الدابة بل من جهة عدم الدليل على حرمة فتكون الرواية على هذا المعنى دليلاً على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية البدوية .

إلا أنَّ صحة النسخة المشتملة على كلمة منه غير معلومة ، فالتمسك بها مشكل ، وعلى تقدير عدم وجود لفظة منه في الرواية تختص بالشبهة الموضوعية ، إذ المعنى حينئذٍ هو أنَّ كل مائع مثلاً فيه حلال كالماء وحرام كالخمر ، فذلك المائع حلال حتى تعرف أنَّه حرام بمعنى المعرفة بكونه خمراً ، وهذا المعنى لا ينطبق إلا على الشبهة الموضوعية ، فالتشبث بها على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية غير وجيه ، لأنَّ حمل قوله ﷺ: « فيه حلال وحرام » على احتمال الحل والمحرمة لينطبق على الشبهة الحكمية خلاف الظاهر جداً ، لظهور قوله ﷺ: « فيه حلال وحرام » في وجود

القسمين فيه فعلاً لا مجرد احتمالها .

فهذه الرواية دليل على البراءة في الشبهة الموضوعية ، لكنها لا تنفي البراءة في الشبهة الحكمية حتى تعارض ما يدل على البراءة في الشبهة الحكمية .

فالإنصاف ورود إشكال الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني وغيرهم عليه السلام على من تمسك بها على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية بأنها تختص بالشبهة الموضوعية لظهورها في الانقسام الفعلي ووجود القسمين أعني الحلال والحرام في الشيء فعلاً ، وكون منشأ الشك في الحل والحرمه وجود القسمين فيه ولا يتصور هذا إلا في الشبهة الموضوعية ، ومن المعلوم أن حمل قوله عليه السلام « فيه حلال وحرام » على الاحتمال المحض يكون من التردد الذي هو أجنبي عن التقسيم الخارجي والذهني .

وقد يستدل على البراءة بروايات وردت في موارد خاصة : أحدها : في نفي البأس عن أخذ الصدقات الواجبة المختلطة بما يأخذه الجابي ظلماً من المالك ، كالإبل والغنم والحنطة يأخذها الجابي بعنوان الزكاة ما لم يعلم بكون المأخوذ حراماً بعينه ، فإنّ المستفاد منه جواز أخذ مشكوك الحل والحرمه بالشراء وغيره .

ثانيها : ما دل على جواز أخذ المال من السارق ما لم يعلم كونه سرقة .

ثالثها : ما دل على جواز أخذ جوائز السلطان ما لم يعلم بحرمتها إلى غير ذلك من الموارد .

لكنك خير بأنّ هذه الروايات طرأ ووردت في الشبهات الموضوعية ولا ربط لها بما نحن فيه من الشبهات الحكمية ، فالاستدلال بها على البراءة في المقام لا وجه له .

فإن قلت : إنّ البراءة في الشبهات الموضوعية وإن كانت مسلمة عند المحدثين والأصوليين لكنها في الشبهات الموضوعية البدوية دون المقرونة بالعلم الإجمالي ، ومن المعلوم أنّ موارد النصوص المشار إليها تكون من الشبهات الموضوعية المقرونة

بالعلم الإجمالي، الحاكم بوجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة، فمقتضى تلك النصوص عدم تنجيز العلم الإجمالي وكونه كالشك البدوي، وهو كما ترى.

قلت: إن تنجيز العلم الإجمالي منوط باجتماع شرائطه المقررة ليكون علماً بالتكليف الفعلي وإلا فلا وجه لتنجيذه، ومن المعلوم أن من شرائطه كون جميع أطراف الشبهة محلاً للابتلاء بمعنى أن يكون مختاراً في ارتكاب أيّ واحد شاء من الأطراف على البدل كما في ارتكاب أحد الإنائين المشتبهين وقضاء وطره به من دون حاجة إلى ارتكاب كليهما بالضرورة، فجميع ما في دكاكين سوق «الحويش» من الرقي يكون محلاً لابتلاء شخص واحد لكونه مختاراً في شراء الرقي من أيّ واحد شاء من أرباب تلك الدكاكين، لا بمعنى القدرة على ارتكاب الكل، وإلا يلزم جواز ارتكاب أحد الإنائين بشرب مائه إذا كان في كل منها حقة من الماء إذ لا يقدر على شرب ما في كليهما من الماء. فإن لم يكن كذلك فلا وجه لتنجيذه لعدم كونه حينئذٍ علماً بالتكليف، وعليه فيسهل الأمر في النقود المأخوذة من البنوك المتداولة في هذه الاعصار المختلط فيها النقود المحرمة بالمحللة، وذلك لعدم كون جميع أموال البنوك مورداً لابتلاء شخص واحد، ضرورة عدم كونه مختاراً في تعيين المأخوذ بل أمر التعيين مفوض إلى عمال البنوك.

وعلى هذا ففي موارد النصوص المشار إليها التي حكم فيها بجواز الأخذ والتصرف في الأموال التي علم إجمالاً باختلاطها بالحرام من الصدقات وجوائز السلطان وأموال السارق والظالم، يكون الحكم بالجواز فيها لأجل عدم كون جميع الأموال المختلطة بالحرام مورداً لابتلاء المكلف، نظير العلم الإجمالي بكون من من الرقي المغصوب إما في دكان زيد وإما في سرداب دار الوالي الذي لا يمكنه الاستيلاء عليه بوجه من الوجوه، ومن المعلوم عدم تنجيز هذا العلم الإجمالي، فلا مانع من

جواز التصرف في الأموال المختلطة بالحرام مع خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ، فلا إشكال في تلك النصوص النافية للبأس عن التصرف في تلك الموارد مع وجود العلم الإجمالي أصلاً.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ رواية ^(١) «كل شيء فيه حلال وحرام...» وهذه النصوص المشار إليها أجنبية عن الشبهات الحكمية لاختصاصها بالشبهات الموضوعية كما لا يخفى .

وأما رواية مسعدة بن صدقة المعبر عنها بالموثقة ^(٢) ، وهي «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» فلا بأس بدلالتها على كل من الشبهات الموضوعية والحكمية بعد توجيه لفظة «بعينه» وإلا فظاهرها بعد إبقاء هذه اللفظة على ظاهرها هو الشبهة الموضوعية أيضاً.

وعلى تقدير تسليم ظهور صدرها في كل من الشبهة الحكمية والموضوعية ينافي الظهور الأمثلة المذكورة في ذيلها، لكونها من الشبهات الموضوعية مع اشتغال كل منها على أصل حاكم على أصل البراءة، إذ في الثوب تكون قاعدة اليد ثابتة وفي المرأة المعقود عليها يكون استصحاب عدم الرضاع موجوداً وأصالة صحة العقد بالنسبة إلى النسب ثابتة، إذ لا أصل يجري في الشك في كونها أختاً نسبية له، وفي الإنسان المبيع المحتمل كونه حراً فقهر أو خدع فبيع تكون قاعدة اليد موجودة، فملاحظة الأمثلة وما فيها من المحجج الشرعية الحاكمة على أصل البراءة توجب خروج الرواية عن كل من الشبهة الحكمية والموضوعية لما سيجيء إن شاء الله تعالى من إناطة جريان البراءة بعدم أصل حاكم عليها، وقد عرفت ما يكون حاكماً على

(١) وسائل الشيعة ٢٤ / ٢٣٦، الحديث ٣٠٤٥٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الحديث ٢٢٠٥٣.

البراءة في الأمثلة المزبورة .

والحاصل أن عمدة ما يكون من الروايات دليلاً على البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية هو حديث الرفع ، وكل شيء مطلق بناء على بعض التقاريب .
هذا تمام الكلام في السنة .

وأما الإجماع : فلا وجه لدعواه في هذه المسألة مع هذا الخلاف العظيم فهذا الإجماع يكون حدسياً ولا يكون من الإجماع المصطلح حتى يوجب القطع بقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره ، فلا وجه للاستدلال به على المقام .

وأما دليل العقل فهو حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان لكنه لا ينهض لمعارضة أدلة الاحتياط على تقدير تماميتها ضرورة أنها تكون بياناً فهي واردة على حكم العقل بالقبح .

ثم إنه لا يخفى أن الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) قد ذكر في استظهار إجماع الأصحاب طراً على البراءة في الشبهات التحريمية البدوية فروعاً اتفق الأصحاب على جريان البراءة فيها مع كونها من الشبهات التحريمية الحكمية ، فلو كانت المسألة أي جريان البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية محلاً للخلاف بين المحدثين والأصوليين لم يكن وجه لإفتاء الكل بالبراءة فيها ، فاتفقهم على جريان البراءة في تلك الفروع كاشف عن إجماعهم على البراءة في الشبهات البدوية الحكمية التحريمية .

لكن الحق عدم إجماع في هذه المسألة لتصريح جملة من المحدثين ^(٢) بوجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية ، ومع هذا التصريح كيف يسوغ دعوى الإجماع

(١) فرائد الأصول / ٢٠٢ .

(٢) العمدة في الإجماع اتفاق القدماء ولعل الشيخ الأنصاري رحمته الله استظهر اتفاقهم من تلك الفرع على البراءة وإن حصل الخلاف العظيم بعد ذلك بين المحدثين والأصوليين المتأخرين .

من المحدثين والأصوليين على البراءة فيها ، فالمسألة خلافية جداً .

ثم إنّه يمكن دعوى الإجماع على العكس أعني وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية لما نرى في الكتب الفتوائية من الفتوى بالاحتياط في الشبهات الحكمية مع أنّ المحتاطين هم الأصوليون القائلون بالبراءة في الشبهات الحكمية فافتأؤهم بالاحتياط في الشبهات في الرسائل العملية يكشف عن عدم التزامهم بالبراءة وتقضهم لما غزلوه في الأصول ، والمحدثون أيضاً قائلون بالاحتياط ، فالأصحاب طراً متفقون على الاحتياط في الشبهات .

وبالجملة فيمكن قلب المطلب بدعوى الإجماع على الاحتياط حتى من الأصوليين ، وهذا أي جريان الاحتياط في الشبهات الحكمية إشكال على الأصوليين لأنّ مذهبهم جريان البراءة فيها مع مخالفة عملهم في الفقه لذلك فتأمل في دفعه .
ولنصرف الكلام إلى أدلة المحدثين على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية البدوية .

أدلة المحدثين على وجوب الاحتياط :

وقد عرفت أنّ عمدة أدلة الأصوليين على البراءة هي الأخبار لكون الآيات مساوقة لحكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ، والإجماع غير متحقق وحكم العقل بالقبح المزبور غير مفيد في قبال أدلة الاحتياط لأنها لو تمت واردة على حكم العقل لمعارضة له ، والعمدة من أخبار البراءة هي حديث الرفع فهو يعارض أخبار الاحتياط لو تمت سنداً ودلالة ، ولا بد من معاملة قواعد التعارض بينهما ، فمع كون أحدهما ذا مزية يقدم على الآخر ، ومع تكافؤهما يرجع إلى أخبار التخيير ، فالمعارض لأدلة الاحتياط منحصر في حديث الرفع ونحوه .

ثم إنّ المحدثين استدلوا على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية البدوية الناشئة من فقد الدليل بالأدلة الثلاثة الكتاب والسنة والعقل ، أما الكتاب فبطائفتين من الآيات :

إحديهما: الآيات الناهية عن القول بغير علم كقوله تعالى : ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ^(١) ونحوه .

ثانيتها: الآيات الأمرية بالانتهاء والتورع ، والناهية عن الإلقاء في التهلكة ، كقوله تعالى : ﴿واتقوا الله حقّ تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده﴾ ^(٢) و﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ ^(٣) فإنّ الحكم بترخيص الشارع لارتكاب محتمل الحرمة افتراء على الشارع ، وقول عليه بغير علم ، ويكون خلاف الورع والتقوى وموجباً

١ (الإسراء: ٣٦).

٢ (آل عمران: ١٠٢).

٣ (البقرة: ١٩٥).

للإلقاء إلى التهلكة .

والجواب: أما عن الطائفة الأولى فبأنّ الحكم بجواز ارتكاب محتمل الحرمة اعتياداً على قاعدة قبح العقاب بدون البيان ليس افتراءً وقولاً بغير علم ، مضافاً إلى النقص بالشبهة الوجوبية والموضوعية وإلى النقص بلزوم الاحتياط في محتمل الحرمة ، إذ الفتوى بوجوب الاحتياط فيه تكون أيضاً من الافتراء والقول بغير علم ، ودعوى أنهم يتركون المشتبه لاحتمال الحرمة بخلاف الارتكاب فإنه يتوقف على الحكم بالترخيص ، في غاية المنع ، ضرورة أنّ المحدثين يحكمون بوجوب الاحتياط ويفتون به لا أنّ بناءهم على الترك يكون لمجرد احتمال الحرمة فلاحظ .

وأما عن الطائفة الثانية: فبأنّ ارتكاب المشتبه لأجل الدليل المزبور ليس منافياً للتقوى والمجاهدة كما أنّه ليس موجباً للإلقاء في التهلكة ، إذ لو أريد بالتهلكة العقاب فعدمها معلوم لترتب العقاب على مخالفة التكليف المنجز ، ومن المقطوع عدمه لعدم قيام حجة عليه من علم أو علمي ، ولو أريد بها غير العقاب من الملاكات أو غيرها فالشبهة حينئذٍ موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باتفاق الأصوليين والمحدثين .
وأما السنة فبطوائف :

منها: مادّل على حرمة القول والعمل بغير علم . وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة كالجواب عنها قد تقدم .

ومنها: مادّل على وجوب التوقف عند الشبهة وهي كثيرة مطلقة ومقيدة ، إذ بعضها ظاهر في حال الحضور والتمكن من إزالة الشبهة كقوله ﷺ في ذيل مقبولة ابن حنظلة ^(١) بعد بيان المرجحات وتكافؤها «إذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى إمامك

فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

وبعضها مطلق يشمل كلتا حالتي الحضور والغيبة كرواية الزهري^(١) والسكوني وعبد الأعلى^(٢) «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

وصحيحة مسعدة بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم الصلاة والسلام عن النبي ﷺ أنه قال^(٣): «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة» إلى أن قال: «فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». ونحوها غيرها، ولما لم يكن بين مطلقات التوقف ومقيداتها تناف لكونها من المثبتين فلا مجال للتقييد بل يؤخذ بكل منهما، وأخبار التوقف مستفيضة بل متواترة إجمالاً بل معنى، وعلى كل حال تكون اثنتان منها صحيحتين.

إحديهما: صحيحة مسعدة بن زياد المتقدمة.

ثانيتها: صحيحة جميل بن دراج^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام المعلقة لقوله عليه السلام «وما خالف كتاب الله فدعوه» بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة. تقريب الاستدلال بالصحيحة الأولى - بعد وضوح كون كلمة خير فيها منسلخة عن التفضيل لعدم الخير في الاقتحام في الهلكة المترتب على ترك الوقوف عند الشبهات، فالمتعين كون الخير تعيينياً نظير قوله عليه السلام^(٥): «لأن أفطر يوماً أحب

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٥، الحديث ٣٣٤٦٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٧١، الحديث ٣٣٥٢٠، باختلاف.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٩، الحديث ٣٣٤٧٨.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٩، الحديث ٣٣٣٦٨.

والحديث هكذا: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه».

(٥) وسائل الشيعة ١٠ / ١٣١، الحديث ١٣٠٣٤، باختلاف.

إلى من أن يضرب عنقي» ونحوه من الموارد التي يكون الخير وماشابهه فيها تعيينياً - هو أنّ من المسلم عدم جواز نكاح المرأة المرددة بين كونها أختاً رضاعية وأجنبية على ما تضمنته الصحيحة المزبورة، وقد علل هذا الحكم المسلّم بقوله ﷺ: «فإنّ الوقوف عند الشبهة...». ومن الواضح عدم صحة تعليل الجواب بعلّة جائزة، وتعليل الوجوب بعلّة مستحبة لعدم السنخية بين المعلل والعلّة، ومن البديهي اعتبار السنخية بينهما.

وأيضاً من المسلم إناطة حسن التعليل بعموم العلة، وكون العبرة به لا بخصوصية المورد، فال مورد وإن كان حرمة نكاح المرأة المشتبهة إلّا أنّ المدار على عموم العلة، فكل شبهة يجب التوقف فيها سواء كان المراد بالتوقف التوقف في الفتوى والعمل أم خصوص التوقف في العمل فيستفاد من هذه الصحيحة وجوب التوقف في كل شبهة فتكون دليلاً على مدعى المحدثين من لزوم التوقف في الشبهة الحكيمة التحريمية.

ولكن يمكن الخدشة فيه باختصاص هذه الصحيحة بالشبهة الموضوعية التي هي أجنبية عن محل النزاع، أعني الشبهة الحكيمة.

فإن قلت: إنّ التعليل عام يشمل كلاً من الشبهة الحكيمة والموضوعية والعبرة بعمومه لا بخصوصية المورد فدالّتها على مدعى المحدثين واضحة.

قلت: نعم وإن كانت العبرة بعموم العلة إلّا أنّ المورد ربما يصير قرينة على تضيق دائرة العلة وأنّ صغرياتها لا بد أن تكون من سنخ المورد.

فيحتمل حينئذٍ أن تكون العلة مختصة بالشبهات الموضوعية في باب النكاح غاية الأمر أنّ الصغرى هي خصوص المرأة المرددة بين كونها رضيعة وأجنبية، والكبرى أعم من هذه الصغرى، فالكبرى هي كل امرأة مرددة بين الأجنبية،

والحرمية بأحد العناوين السبعة المحرمة من الأخت والأم وبنت الأخ والأخت إلى غير ذلك ، وحينئذٍ لا يتم الاستدلال بهذه الصحيحة على مدعى المحدثين .

ونظير تضيق العلة بقرينة المورد ما عن الشهيد عليه السلام ^(١) في قاعدة التجاوز من اختصاص قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ^(٢) « إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء » بالغير المبوّب كباب التشهد والركوع والسجود وغيرهما ، لاكل غير بقرينة ما ذكر في صدر الصحيحة من الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامة والشك فيها بعد التكبيرة إلى غير ذلك ، فهذه الصغريات توجب ضيق دائرة العلة فلذا أفتى هو عليه السلام بعدم جريان قاعدة التجاوز إذا شك في شيء بعد الدخول في مقدمة جزء كالشك في السجود بعد النهوض إلى القيام .

وقد شيد الميرزا النائيني عليه السلام أركان هذا المطلب ، لكن السيد الطباطبائي عليه السلام ^(٣) في العروة عمّم القاعدة بالنسبة إلى الغير مطلقاً وإن كان من المقدمات . وبالجمله فلم يثبت كون التعليل في صحيحة مسعدة المتقدمة عاماً للشبهات الحكمية حتى يتم استدلال المحدثين بها ، هذا هو الصواب في الجواب عن هذه الصحيحة .

وأما الجواب عنها بأنّها مطروحة لمخالفتها للإجماع القائم من الكل على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ففيه ما لا يخفى ، بداهة أنّ مورد الصحيحة هو الشبهات الموضوعية في باب النكاح لا في جميع الموارد ، وهذه الصحيحه دليل على وجوب الاحتياط في الأعراض والمخالف للإجماع هو الاحتياط في الشبهات

(١) روض الجنان / ٣٥٠ والروضة البهية ١ / ٣٢٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧ ، الحديث ١٠٥٢٤ .

(٣) العروة الوثقى / كتاب الصلاة ، فصل في الشك ، المسألة ١١ .

الموضوعية الآخر، بل الإجماع قائم من الكل على وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية في الموارد الثلاثة من الأعراض والدماء والأموال، وهذه الصحيحة مستند الاحتياط في الأعراض، وليس المستند فيه القاعدة التي شيد أركانها الميرزا النائيني رحمته وتعرض لها في الجواهر ^(١) إجمالاً في كتاب النكاح.

وحاصل تلك القاعدة هو الحكم بصد الحكم الذي علق على أمر وجودي حتى يحرز ذلك الأمر الوجودي، إذ لا دليل على تلك القاعدة في جميع الموارد، نعم هذه الصحيحة دليل على تلك القاعدة في مسألة النكاح كما أنها دليل على ما في الجواهر والعروة وغيرهما من اعتبار الأجنبية في نفوذ التزويج وصحته.

وأما تقريب الاستدلال بالصحيحة الثانية أعني صحيحة جميل فيظهر من تقريب الاستدلال بالصحيحة الأولى، والإشكال الوارد على التمسك بتلك الصحيحة من اختصاصها بالشبهات الموضوعية لا يتمشى هنا، لأنّ مورد الصحيحة الثانية هو الخبر المخالف للكتاب، ومن المعلوم أنّ مؤدى الرواية هو الحكم لا الموضوع وحيث إنّ الاحتياط والتوقف في مورد هذه الصحيحة لازم قطعاً فيكون العلة وهي الوقوف عند الشبهة واجبة، وإلاّ لم يصح التعليل كما تقدم في تقريب الاستدلال بالصحيحة الأولى، فدلالة الصحيحة الثانية على مدعى المحدثين لا بأس بها خصوصاً بملاحظة معنى الاقتحام في الهلكة، إذ هو عبارة عن الورود في الشيء بشدة، وهذا كناية عن استلزام ارتكاب الشبهة للوقوع في الهلكة التي هي العقوبة، فالتوقف واجب شرعاً لأنّه على تقدير المصادفة عين الحكم الواقعي، لا أنّه إرشاد، كما عن الشيخ الأنصاري ^(٢) وصاحب الكفاية ^(٣) وغيرهما رحمته.

(١) جواهر الكلام ٢٩ / ٢٤٥.

(٢) فرائد الأصول / ٢٠٧.

فإن قلت: إنه لا يمكن وجوب التوقف مولوياً لأنّ مولوته منوطة بالمصادفة وهي مشكوكة فالتمسك بأدلة التوقف والاحتياط يكون تشبهاً بالدليل في الشبهة المصدقية وهو غير جائز على التحقيق، فلا محيص عن كون الأمر بالتوقف والاحتياط للإرشاد كأوامر الطبيب.

قلتُ: هذا الإشكال بعينه قد تقدم في الإيجاب الشرعي بالنسبة إلى الاحتياط، وقد أجبنا عنه بأنّ إيجاب الاحتياط يكون بمنزلة العلم الإجمالي في تنجيز الحكم الواقعي المجهول وكون احتماله على تقدير وجوده منجزاً كمنجزية العلم الإجمالي وموضوع إيجاب الاحتياط هو احتمال وجود الحكم الواقعي، والاحتياط ينجز هذا الاحتمال، فمنجزية الاحتمال قطعية وإن كان وجود أصل الحكم واقعاً مشكوكاً فيه، فعلى المصادفة يستحق العقوبة، ومع عدمها يكون متجرباً، فلا إشكال في إمكان إيجاب التوقف مولوياً كما يجب الاحتياط فإنّهما من واد واحد، وبعد أن ثبت إمكان إيجاب التوقف مولوياً يؤخذ بظاهر الأمر بالتوقف من الوجوب المولوي الثابت في ظرف احتمال الحكم الواقعي.

ومنها: أخبار التثليث ^(٤) الدالة على أنّ الأمور ثلاثة بين الرشد فيرتكب، وبين الغي فيجتنب، وشبهات بين ذلك يرد حكمها إلى الله، وفي بعضها ^(٥) «فن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

٣) كفاية الأصول / ٣٤٥.

٤) وهي رواية جميل بن صالح: وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٢، الحديث ٣٣٤٩١.

وكذا مقبولة عمر بن حنظلة: وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٧، الحديث ٣٣٤٧٢.

٥) وهي مقبولة عمر بن حنظلة.

وقد عرفت أنَّ المراد بالهلاكة العقوبة، ومن المعلوم أنَّ العقوبة على التكليف المجهول الذي لم يقم عليه منجز من علم أو علمي مما يقطع بعدمها، لقبح العقاب عقلاً من دون بيان فيستكشف إنَّما عن تنجز الواقع المجهول بحجة وبيان، ولا يصلح شيء حينئذٍ للبيانية إلا وجوب التوقف والاحتياط، فلا مجال حينئذٍ لقاعدة قبح العقاب بدون البيان وظاهر هذه الروايات بل صريحها كون العقاب على الواقع المجهول لا على نفس الأمر بالتوقف والاحتياط وإن لم يكن حكم واقعاً، لاستلزام ذلك كون الشك موجباً لتغير الواقع ووجوب الاجتناب عن المشكوك بما هو مشكوك المحكم كسائر العناوين الثانوية المغيرة للأحكام الأولية وهو كما ترى.

وبالجملة فالإنصاف ظهور أخبار التوقف والاحتياط في وجوب الاحتياط شرعاً ولا مجال لحملها على الإرشاد بقرينة جملة من الروايات، لعدم صيرورتها قرينة على ذلك إذ لا منافاة بينها فتدبر.

ومنها: ما دلَّ^(١) على وجوب التوقف في مثل مسألة الصيد الذي صدر من شخصين ولم يعلم أنَّ على كل منهما جزاءً مستقلاً أو على كليهما جزاءً واحداً، وسئلاً عن شخص ولم يعلم المحكم فتوقف في الجواب والإمام عليه السلام أمر في مثله بالتوقف حتى يسأل المعصوم عليه السلام والتوقف في هذه الرواية هو التوقف في الفتوى، ولكن التوقف في سائر الأخبار أعم من التوقف في العمل والفتوى.

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم البأس بالطوائف المذكورة على مدعى المحدثين، فهذه الطوائف تعارض ما تقدم من أدلة البراءة ولا مرجح لأحدهما سنداً لوجود الصحاح في كليهما ولا دلالة لعدم ثبوت أظهرية أحدهما من الآخر.

نعم يكون الترجيح المضموني لأخبار الاحتياط لما قيل: من ذهب العامة طراً

إلى البراءة فتكون أخبار الاحتياط مخالفة لهم ، فتقدم على أخبار البراءة ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بأخبار الاحتياط وتشييده .

وقد أُجيب عن أخبار التوقف بما حاصله : أنَّ الأمر بالوقوف فيها ليس مولوياً بل يكون إرشاداً ، وذلك لأنَّ تعليل الأمر بالتوقف باحتمال الهلكة في تركه مع وضوح عدم الهلكة على الواقع المجهول غير المنجز لقاعدة قبح العقاب بلا بيان يقتضى الحمل على مورد يكون فيه احتمال الهلكة على ارتكاب المجهول موجوداً ، كما في موارد العلم الإجمالي والشبهات الحكمية البدوية قبل الفحص ، إذ احتمال العقاب في هذين الموردين منجز فيجب التوقف فيها .

والحاصل أنَّ ظاهر العلة وهي قولهم : « فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشَّبْهَةِ ... » هو كون العقاب على المجهول لاعلى نفس الأمر بالوقوف ، وهذا التعليل لا يلائم كون الأمر بالتوقف نفسياً مولوياً ، لأنَّ علته احتمال الهلكة على الواقع المجهول ولو كان وجوب التوقف مولوياً لكان العقاب على نفسه لاعلى المجهول ، ومن المعلوم كما عرفت عدم العقاب على المجهول ، فلا بد من فرض وجوب التوقف في صورة احتمال العقاب على المجهول ، وذلك منحصر في الموردين المذكورين اللذين يكون الاحتمال فيها منجزاً فتكون أخبار التوقف أجنبية عن مورد البحث أعني الشبهة البدوية التحريمية بعد الفحص .

ولكن التحقيق عدم صحة هذا الجواب ، لاستلزامه تخصيص المورد وهو غير جائز حيث إنَّ مورد صحيحة مسعدة بن زياد المتقدمة هو الشبهة الموضوعية كما عرفت سابقاً ، ولا ربط لها بالشبهة البدوية الحكمية ولا بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي .

ومورد صحيحة جميل^(١) وإن كان هو الشبهة الحكمية البدوية لكنه لا يكون من الشبهة قبل الفحص، فحمل أخبار التوقف على الموردين المزبورين لما كان مستلزماً لمحذور تخصيص المورد لا يصار إليه، بل يؤخذ بظاهرها من كون الأمر بالتوقف مولوياً غاية الأمر أنه نفسي ظاهري، أما نفسيته فلاّنه على تقدير المصادفة يكون عين الواقع المجهول بناء على تمامية جعل المتمم كما تقدم تقريبه، وأما ظاهريته فلكونه في مورد الشك كما هو واضح، ويستفاد من التعليل بكون الوقوف عند الشبهة خيراً من الاقتحام في الهلكة مع قبح صدور القبيح عن الحكيم تعالى شأنه أن احتمال العقوبة على المجهول لا بد وأن يكون في ظرف تنجزه ببيان من الشارع حتى لا تجرى فيه قاعدة قبح العقاب بدون البيان، وذلك البيان مع بقاء الشك على حاله منحصر في الأمر بالتوقف والاحتياط، فبالإلزام بين احتمال العقاب وبين تنجز التكليف يستكشف وجوب التوقف والاحتياط فيكون وجوب التوقف نفسياً لإرشادياً.

نعم مورد الأمر بالتوقف في المقبولة^(٢) بعد فرض تكافؤ الخبرين في المرجحات هو صورة التمكن من إزالة الشبهة لقوله ﷺ: «فأرجه حتى تلقى إمامك»، وكذا في صحيحة عبد الرحمن الحجاج^(٣) الواردة في رجلين محرّمين أصابا صيداً وتوقف الراوي المسؤول في الجواب المتضمنة - لقوله ﷺ: «إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا عنه فتعلموا»، فإنّ موردها هي صورة التمكن من إزالة الشبهة، فالمقبولة وهذه الصحيحة أجنبتان عن مورد البحث وهو الشبهة البدوية التحريمية بعد الفحص.

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٩، الحديث ٣٣٣٦٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الحديث ٣٣٣٣٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٤، الحديث ٣٣٤٦٤.

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ الاستدلال بالصحيحتين المذكورتين أعني صحيحة سعد بن زياد وجميل على وجوب التوقف في الشبهة البدوية التحريمية متين جداً، فلا بد من التأمل في الجواب عنهما بوجه صحيح .

ومنها: مكاتبة عبد الله بن وضاح ^(١) التي وصفها الشيخ الأنصاري رحمه الله بالموثقة قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل ^(٢) حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟، فكتب إليّ «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لديك» .

تقريب الاستدلال بها: أنّ الإمام عليه السلام أمر بالاحتياط في مورد الشبهة .

وفيه: أنّ الشبهة موضوعية ولا ربط لها بالمقام، مضافاً إلى الأصل الموضوعي فيها أعني استصحاب عدم المغرب، وإلى أنّ الأمر بالاحتياط هنا يكون للتقية وإظهار الموافقة مع العامة في حكمهم بتحقق المغرب باستتار القرص، غاية الأمر أنّ التأخير إلى ذهاب الحمرة أحوط وأولى، فالاستدلال بالمكاتبة على مانحن فيه في غاية الضعف كما لا يخفى .

ولا بأس بالإشارة إلى فقه المكاتبة فنقول: إنّ المراد بالليل في قوله: «ويقبل الليل» وكذا في قوله: «ويزيد الليل ارتفاعاً» هي الظلمة الحادثة عند سقوط الشمس عن دائرة الأفق، ثم يزيد تلك الظلمة إلى ذراع أو أزيد ثم يحدث على فوق تلك الظلمة حمرة تسمى بالحمرة المشرقية فتن الرواية كما في الوسائل «فيرتفع فوق

(١) وسائل الشيعة ٤/ ١٧٦، الحديث ٤٨٤٠ .

(٢) في الوسائل الليل بدل الجبل .

الليل» و«حتى تذهب الحمرة التي فوق الليل» ثم إنَّ ذهاب الحمرة أمانة على سقوط القرص عن أفق المصلي بحيث يكون سبباً للقطع باستتار القرص ، فنحن قائلون بالاستتار كالعامة ، غاية الأمر أنَّ ذهاب الحمرة المشرقية أمانة على الاستتار المزبور في جميع نقاط أفق المصلي .

لا بأس ببيان تقريب الاستدلال بالمقبولة على مدعى المحدثين ، وذلك بأن يقال : إنَّ الخبر الشاذ الذي هو مستند أحد الحكمين وجعل ممافيه الريب إنما قصد فيه الريب من حيث الصدور ، بخلاف المشهور الذي جعل من المجمع عليه الذي لا ريب فيه من حيث الصدور لكون اتفاق الرواة على نقل رواية موجباً للقطع العادي بصدورها ، فلا يبق في صدورها ريب لا من سائر الحثيات ، بقرينة فرض الراوي بعد هذا شهرة كلتا الروايتين وجعل الإمام عليه السلام حينئذٍ الترجيح بالمرجح الجهتي وهو المخالفة للعامة ، فهذه قرينة على كون الريب راجعاً إلى الصدور .

وكيف كان جعل الإمام عليه السلام بعد ذلك الأمور ثلاثة ، أمر بين الرشد ، وأمر بين الغي ، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله تعالى ، وهذا هو محل الاستشهاد ، حيث إنَّ الخبر الشاذ جعل من المشكل المردود علمه إليه تعالى ، ومن المسلم وجوب طرح الخبر الشاذ المعارض للخبر المشهور ، فلا بد من وجوب طرح المشكل الذي جعل الخبر الشاذ من مصاديقه ، إذ لا معنى لاستحباب الرد وعليته لوجوب طرح الخبر الشاذ كما لا يخفى .

وتوهم كون الخبر الشاذ من البين الغي لا من المشكل فاسد؛ ضرورة أنَّه حينئذٍ يخرج عن باب التعارض ، لإناطة كون كل من الخبرين المتعارضين بواجديتهما لشرائط الحجية بحيث لولا المعارضة لكان كلُّ منهما حجة شرعاً ، وعلى تقدير كون الخبر الشاذ من الأمر البين غيّه لا يكون حجة ولو مع عدم المعارضة .

ويمكن الاستدلال أيضاً بكلام النبي ﷺ الذي استشهد به الإمام عليه السلام في المقبولة بقوله عليه السلام: « قال رسول الله ﷺ حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ، » ، وذلك بأن يقال : إن الإمام عليه السلام جعل الخبر الشاذ الذي يجب طرحه من الشبهات التي يكون ارتكابها موجباً للوقوع في المحرمات والهلاك أي العقوبة من حيث لا يعلم ، فلو لم يكن اجتناب الشبهة واجباً وكان مستحباً لم يصح جعله كبرى لوجوب طرح الخبر الشاذ لعدم صلاحية تعليل الوجوب بالاستحباب كما لا يخفى ، وحيث إن العقل حاكم بالاستقلال بقبح المؤاخذه على التكليف غير المنجز والمفروض أن قوله ﷺ « وهلك من حيث لا يعلم » إخبار عن الهلاكه على ارتكاب المشتبه ، فيستكشف من ترتب العقوبة تنجز الحكم الواقعي بمنجز ، ومن المعلوم أن الصالح للبيانية وحفظ الواقع في ظرف الشك فيه منحصر بالتوقف والاحتياط ، فمن اللازم أعني العقاب نستكشف الملزوم وهو إيجاب الاحتياط .

واحتمال كون المراد بالوقوع في المحرمات أن ارتكاب الشبهات بأسرها يوجب الوقوع في المحرمات التي تكون بينها - إذ ليست المشتبهات بأسرها حلالاً واقعاً ، بل فيها محرمات أيضاً فيختص موردها بصورة العلم الإجمالي بثبوت التكليف في المشتبهات ، ولا ريب في وجوب الاجتناب عنها ، وتكون أجنبية عن الشبهة البدوية التي هي مورد البحث بين المحدث والأصولي - بعيد غايته ، لاستلزام الحمل على صورة العلم الإجمالي إخراج المورد ، فإن الخبر الشاذ وارد في الشبهة البدوية الحكمية ، بل ظاهر الوقوع في المحرمات أن ارتكاب كل شبهة يلزم الوقوع في الحرام وليس هذا إلا في صورة تنجز الواقع المجهول بوجوب الاحتياط ، فدلالته على مدعى المحدث واضحة .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ عمدة أدلة المحدثين طائفتان من الروايات :
إحديهما : أخبار التوقف المعللة بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة بالتقريب المتقدم .

ثانيتها : أخبار التثليث بالتقريب الذي عرفته أيضاً .

وقد أُجيب عن أخبار التثليث بما حاصله : أنّه لا بد من ارتكاب التأويل
وخلاف الظاهر فيها ، لأنّ ظاهرها بقرينة الوقوع في المحرمات والهلاكه من حيث
لا يعلم هي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ، لأنّها هي المشتبهة على المحرمات التي
يقع مرتكب الشبهات فيها ويهلك من حيث لا يعلم ، دون الشبهات البدوية التي
لا يعلم بوجود الحرام فيها ولو إجمالاً لأجل انحلال العلم الإجمالي بوجود محرمات في
الشرعة بالظفر بمحرمات في الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال ، فتكون الشبهات بعد
الظفر بذلك المقدار بدوية .

وبالجملة فظاهر أخبار التثليث هي الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ولا يمكن
الأخذ بهذا الظاهر ، إذ المفروض انحلال العلم الإجمالي وعدم شبهات مقرونة بالعلم
الإجمالي حتى يكون ارتكابها موجباً للوقوع في الحرام الموجود فيها ، فلا بد من
ارتكاب التأويل في أخبار التثليث بإرادة حصول ملكة الاجتناب عن المحرمات
المعلومة بسبب ترك الشبهات ، فإنّ ترك الشبهات بوجب التعود على ترك المحرمات
وصعوبة ارتكابها فإنّ العادة قهّارة ، فإذا عوّد نفسه على ترك المشتبهات يتعوّد على
ترك المحرمات المعلومة قطعاً والحكايات المتعلقة بالعادات كثيرة مشهورة ، ومن
المعلوم أنّ هذا المعنى التأويلي غير مرتبط بما نحن فيه من وجوب الاحتياط في الشبهة
البدوية التحريمية ، فلا يصح الاستدلال بأخبار التثليث على وجوب الاحتياط في
الشبهات البدوية التحريمية .

لكن فيه أولاً: أنّ الإخبار عن الوقوع في المحرمات إنما يصح إذا كان كل شخص مرتكباً لجميع الشبهات حتى يقع في المحرمات الموجودة فيها، ومن المعلوم عدم كون جميع الشبهات مورداً لابتلاء كل أحد، فجعل ظاهر أخبار التثليث صورة العلم الإجمالي ضعيف جداً.

وثانياً: أنّ مقتضى التأويل المزبور هو كون الهلاكة من حيث يعلم لامن حيث لا يعلم، ضرورة أنّ ترك المشتبهات، المجردة عن العلم الإجمالي إذا أوجب العادة على ترك المحرمات المعلومه، فيكون ارتكابها موجباً للوقوع في المحرمات المعلومه، فاهلاكة حينئذٍ على الحرام المعلوم ومن حيث يعلم، لا من حيث لا يعلم.

وعليه فلا وجه للمعنى الأول ولا الثاني، بل ظاهرها ترتب العقاب على الواقع المجهول عند ارتكاب الشبهة البدوية على تقدير المصادفة، وبعد ضم القاعدة العقلية المسلمة وهي قبح العقاب من دون بيان إلى أخبار التثليث المخبرة عن ترتب العقوبة على المشتبه، يستكشف كون العقاب على الواقع المنجز ولا منجز للواقع المجهول إلّا وجوب الاحتياط، فيكون احتمال الحرمة الواقعية منجزاً كمنجزية الاحتمال في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي، ولذا يجب الاجتناب عن بعض الأطراف مع فقد بعضها الآخر فإنّ الاحتمال في كل من الأطراف منجز وإن كان انطباق المعلوم عليه مشكوكاً والمقام يكون من ذلك القليل فالاحتمال في كل شبهة منجز.

فالحق تمامية الاستدلال بأخبار التثليث على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية البدوية، والجواب المزبور ليس بجواب ولا وجه للاعتدال عليه في رفع اليد عن ظاهر أخبار التثليث من وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية، فتدبر.

فتلخص مما سبق إمكان كل من البراءة والاحتياط الشرعيين، وعدم

استحالتها، وقد ثبت أيضاً دلالة أخبار الاحتياط خصوصاً أخبار التثليث على وقوع وجوب الاحتياط الشرعي، في الشبهة البدوية التحريمية. كما ثبت دلالة جملة من الروايات على الترخيص الشرعي فيها، والجواب عنها كما في الفرائد^(١) والكفاية^(٢) بما يرجع إلى منع دلالة أخبار الاحتياط على إيجاب الاحتياط الشرعي ودالتها على الإرشاد قد عرفت عدم إمكان المساعدة عليه وتامة دلالتها على وجوب الاحتياط كما هو مدعى المحدثين، فلا محالة تقع المعارضة بين أخبار البراءة وبين أخبار الاحتياط وسيأتي ما ينبغي الركون إليه في علاج هذه المعارضة فانتظر.

ومن أدلة المحدثين على وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية التحريمية حكم العقل بوجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية، تقريره: أنه يعلم إجمالاً بوجود محرمات في الشريعة وكل واحدة من الشبهات تكون من أطراف العلم الإجمالي، وقد ثبت في محله منجزية العلم الإجمالي الواجد للشرائط المقررة، وهذا العلم الإجمالي واجد لتلك الشرائط فيكون منجزاً، ومقتضى تنجيذه وجوب الاحتياط في كل شبهة، ولا يمكن الترخيص في بعض الأطراف لابلسان العموم ولا بلسان الخصوص، لأنّ التكليف إن كان فعلياً من جميع الجهات بمعنى أنّ الشارع أراد حفظ الواقع حتى في ظرف الشك فلا معنى للتخصيص في بعض الأطراف، لمناقضة هذا الترخيص لإرادته الواقع على كل حال لإمكان كون الواقع في الطرف المرخص فيه، وإن لم يكن فعلياً من جميع الجهات فلا بأس بمخالفته القطعية فضلاً عن الاحتمالية، فالمدار على المعلوم لا العلم، فع فعليته من جميع الجهات يكون العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى كل

(١) فرائد الأصول / ٢٠٧.

(٢) كفاية الأصول / ٣٤٥.

من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك، وفاقاً لصاحب الكفاية^(١)، وخلافاً للميرزا النائيني رحمته وغيره حيث ذهبوا إلى اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية وعليته لحرمة المخالفة كذلك.

فالمحصل أن مقتضى العلم الإجمالي بوجود محرمات في الشريعة وجوب الاحتياط في كل شبهة تحريرية، والفرق بين هذا الدليل العقلي وبين الدليل السابق - أعني الروايات - هو أن وجوب الاحتياط بناء على الأول عقلي لكونه مقتضى العلم الإجمالي وبناء على الثاني شرعي لكونه مقتضى الاخبار كما عرفت.

وقد أُجيب عن هذا الدليل العقلي بانحلال العلم الإجمالي، توضيحه: أنه يعلم بصور جملة من الروايات الدالة على المحرمات من المعصومين: بمقدار المعلوم بالإجمال، كما إذا فرضنا أن المعلوم بالإجمال ألف حرام والأخبار الصادرة الدالة على المحرمات ألف أيضاً، فينحل حينئذ العلم الإجمالي، لأن معنى الانحلال هو تبدل العلم بالتكليف بالشك فيه فإنه بعد قيام ألف رواية على محرمات لا يعلم بحرام في الشبهات حتى يجب الاجتناب عنها، بل تكون شبهات بدوية، فوجوب الاحتياط فيها لا بد أن يكون لأخبار الاحتياط لا لأجل العلم الإجمالي، فالتمسك بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية التحريمية بالدليل العقلي غير وجيه.

ولكن الحق عدم صحة هذا الجواب بناء على المباني التي سلكوها في حجية الأمارات من كون حجيتها من باب الظن النوعي الذي يجتمع مع الظن بالخلاف، ومن باب الكشف وجعل الوسطية في مقام الإثبات ومن باب وجوب العمل تكليفاً بالأمارات، وذلك لأن إصابة الأمارات للواقع محتملة لامعلومة، ومع الاحتمال لانحلال، غاية الأمر يكون احتمال الحرمة في موارد الأمارات القائمة على المحرمات

أكد وأشد من غير موارد تلك الأمارات، ولا يضر أشدية الاحتمال وأقوائيته في بعض الأطراف من البعض الآخر بالعلم الإجمالي القاضي بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف.

والحاصل أنه بناء على الطريقة المحضة لوجه لدعوى الانحلال أصلاً، نعم بناء على المختار من كون حجية الأمارات من باب بناء العقلاء الذين لا يعتمدون على التبعيد والشك، بل يعتمدون على الاطمينان والعلم العادي كما ذكرنا تفصيله في حجية الأمارات، يكون لدعوى الانحلال مجال، لأنه يعلم حينئذٍ بكون المحرمات المدلول عليها بالأمارات هي المحرمات الواقعية المعلومة إجمالاً فينحل العلم الإجمالي لامحالة، وتكون الشبهات الناشئة من فقد النص التي هي مورد الكلام خالية عن العلم الإجمالي، فلا يجب الاحتياط فيها لأجل العلم الإجمالي بل لو قيل بوجوب الاحتياط فيها فلا بد أن يكون لأجل الاحتياط الشرعي المدلول عليه بالروايات المتقدمة.

إن قلت: يجب الاحتياط في الشبهات لأجل وجود العلم الإجمالي في نفسها، إذ يحصل للمجتهد المجري للبراءة في كل شبهة من أول الفقه إلى آخره العلم الإجمالي بمخالفة البراءة في بعض تلك الشبهات للواقع.

قلنا: لا يجب الاجتناب أيضاً لعدم كون جميع الشبهات مورداً لإبتلاء شخص واحد حتى لايجري البراءة فيها، فهذا العلم الإجمالي لا يكون واجداً لجميع شرائط التنجيز لفقدانه للإبتلاء الذي هو أحد الشرائط.

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم تمامية الدليل العقلي الذي أقامه المحدثون على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية البدوية.

فالعمدة هي الأخبار الدالة بظاهاها على وجوب الاحتياط الشرعي في تلك الشبهات.

وبالجملة فمقتضى العلم الإجمالي المزبور لزوم الاجتناب عن جميع الشبهات لاقتضاء الشغل اليقيني الفراغ القطعي ، فلا يبقى مورد للبراءة كما أنَّ أخبار الاحتياط على هذا تكون إرشاداً إلى الاحتياط العقلي ولا تكون دالة على وجوب الاحتياط الشرعي ، نظير قوله تعالى : ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ ^(١) في كونه إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الإطاعة .

وقد أجاب الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) عن العلم الإجمالي المذكور بوجهين ، أحدهما : يرجع إلى عدم الأثر للعلم الإجمالي حين حدوثه ، والآخر : إلى انحلال العلم الإجمالي .

توضيح الوجه الأول : أنه في ظرف انسداد باب العلم بالأحكام لا تكليف إلا بمؤديات الأمارات ، بمعنى أنَّ الشارع لا يريد امتثال الواقعيات مطلقاً بل من الأمارات الشرعية القائمة عليها ، فالعلم الإجمالي بالمحرمات لا أثر له بالنسبة إلى ما عدا مؤديات الأمارات التي مضامينها حرمة أشياء عديدة ، فلا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إلى الشبهات البدوية التحريمية الناشئة من فقد النص التي هي محل الكلام بين الأصولي والمحدث ، فعلى تقدير كون الحكم في الواقعة المشكوكة الحرمة لا تكون هذه الحرمة حكماً فعلياً حتى تجب مراعاته .

وفيه : أنه لا يتصور لهذا الجواب وجه يسلم عن التصويب ونحوه ، إذ المفروض عدم التكليف بالواقع مطلقاً بل الواقع الذي أدت إليه الأمانة ، وليس هذا إلا التصويب فالأولى الإعراض عن هذا الجواب .

وتوضيح الوجه الثاني : أنه بعد تسليم فعلية الواقعيات مطلقاً وإن لم تؤد إليها

الأمانة ندعي الانحلال ، لما قرر في الشبهة المحصورة من أنه إذا ثبت تنجز الحكم في بعض الأطراف معيناً ينحل به العلم الإجمالي ، كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة دم في أحد الإنائين ثم قامت بينة على وقوعها في الإناء المعين ينحل بها العلم الإجمالي ولا يجب الاجتناب عن كليهما ، وما نحن فيه من هذا القبيل لتقدم العلم الإجمالي بالأحكام على الأمارات القائمة عليها ، وبعد انحلال العلم الإجمالي بما في الأمارات من المحرمات لمانع من جريان أصل البراءة في المشتبهات الخارجة عن موارد تلك الأمارات ، ضرورة أن الأصل لا يجري في موارد الأمارات حتى يعارض الأصل الجاري في غيرها من المشتبهات ، لأنّ موارد الأمارات مما لا شبهة في وجوب الاجتناب عنها لقيام المنجز على وجوب الاجتناب عنها ، حيث إنّ حجية الأمارات قطعية وإن كانت إصابتها ظنية ، ومن هنا قيل : إنّ ظنية الطريق لاتنافي قطعية الحكم - أعني به الحجية - ففي موارد الأمارات لا يجري البراءة حتى تعارضه البراءة الجارية في المشتبهات ، وعليه فيجوز الأصل في المشتبهات بلا معارض . هذا توضيح الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله .

وأنت خير بأنّ الانحلال مبني على كون تنجز العلم الإجمالي لأجل تعارض الأصول المبني على حرمة المخالفة القطعية ، حيث إنّ الأصل لا يجري في موارد الأمارات للقطع بوجوب اجتنابها وجريان الأصل منوط بالاحتمال وصدق الشبهة والشك ، ومع عدم الصدق لا يجري الأصل .

وأما على مبنى تنجز العلم الإجمالي بملاك تضاد نفس العلم لمفاد الأصول بدعوى منافاة العلم للجعل التعبدية بخلافه كما في مستصحي النجاسة ، مع العلم الإجمالي بطهارة أحدهما ، فإنّ هذين الاستصحابين لا يستلزمان المخالفة القطعية ، بل غايتها استلزامهما لترك الاجتناب عن طاهر ، ومعد ذلك لا يجري الاستصحابان ، لأنّ

التعبد بالنجاسة في كليهما ينافي العلم الوجداني بطهارة أحدهما ، فلا وجه للانحلال بل قيام الأمارات يوجب تأكد وجوب الاجتناب عن مؤدياتها لوجهين :

أحدهما : كون تلك المؤديات من أطراف العلم الإجمالي .

والآخر : قيام الأمارات على وجوب الاجتناب عنها ، وأما غير مؤديات الأمارات من المشتبهات فيجب الاجتناب عنها لوجه واحد وهو كونها من أطراف العلم الإجمالي .

ثم إن ما أُجيب به عن العلم الإجمالي من دعوى الانحلال إلى مضامين الروايات القائمة على محرمات غير تام ، لأنّ الانحلال موقوف على العلم بانطباق المعلوم بالإجمال على الأخبار الدالة على محرمات ، وهذا العلم منوط بانحصار المعلوم بالإجمال في مضامين تلك الروايات والعلم بعدم كونه زائداً على مضامين تلك الأخبار ، إذ مع عدم العلم بالانحصار يكون العلم الإجمالي باقياً على حاله لعدم المنافاة حينئذٍ بين كون مضامين الأخبار المثبتة للمحرمات الواقعية محرمات واقعية ، وبين عدم انطباق المعلوم الإجمالي على تلك المضامين بأن يكون المعلوم الإجمالي غير تلك المضامين كما لا يخفى .

وبالجملة فبعد الغض عن احتمال عدم إصابة الأخبار المثبتة لجملة من المحرمات للواقع واحتمال خطائها لا وجه للانحلال أيضاً ، لما عرفت من إناطته بإحراز انطباق المعلوم بالإجمال على مؤديات الأخبار المثبتة للمحرمات ، وذلك موقوف على انحصار المعلوم بالإجمال في تلك المؤديات والعلم بعدم ثبوت حرام في غيرها ، ومن المعلوم أنّه لا سبيل إلى إحراز الانحصار ، فالعلم الإجمالي باق على حاله وتنجز الأخبار المثبتة للمحرمات بالنسبة إلى مؤدياتها لا يوجب الانحلال بعد تنجز موارد تلك الأخبار بمنجز سابق أعني العلم الإجمالي ، وقد قرر في محله أنّ المنجز اللاحق

لأثر له بعد تنجز الأطراف قبل حدوثه بالمنجز المتقدم .

والحاصل أن الانحلال مما لا سبيل إليه سواء قلنا بالعلم الإجمالي بصدور جملة من الروايات المثبتة للتكاليف التحريمية حتى تكون مؤدياتها محرمات واقعية ، أم بحجية تلك الأخبار مع احتمال عدم إصابتها للواقع حتى يكون الأخذ بها للمنجزية ، وذلك لما عرفت آنفاً من توقف الانحلال على إحراز الانحصار المزبور وهو غير ثابت ، فالعلم الإجمالي باق ولم ينحل بشيء .

والميرزا النائيني رحمته الله أجاب عن العلم الإجمالي بعد الانحلال بجواب آخر جدلي وهو أن القائل بتنجز العلم الإجمالي لا يقول بتنجزه في غير المحرمات . توضيحه : أن العلم الإجمالي بالمحرمات ليس علماً برأسه بل هو من العلم الإجمالي الكبير الذي تكون دائرته تمام التكاليف الإلزامية من الوجوبية والتحريمية ، والمحدث المتشبه بهذا العلم الإجمالي في الشبهات التحريمية لا يتشبه به في الشبهات الوجوبية ، ولذا لا يقول معظم المحدثين بوجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية . ولكن هذا الجواب لا يحسم تنجز العلم الإجمالي في المقام لكونه جدلياً محضاً كما لا يخفى .

فالأولى في دفع تنجز العلم الإجمالي أن يقال : إن العلم بالأحكام يحصل تدريجاً ، فإن النبي صلى الله عليه وآله لما بعث كان حكم شرعه شهادة أن لا إله إلا الله ، ثم شرع حكم آخر وهكذا إلى أن تمت شريعته المقدسة ، فالعلم بكل حكم حصل بعد تشريعه ونزول آية به ، وإلا لم يكن قبل تشريع كل حكم علم إجمالي فهذا العلم الإجمالي حدث منحللاً ، وعليه فلا علم بأحكام غير ما أدت إليه الروايات ، لا أن العلم موجود وينحل بالروايات حتى يرد عليه ما عرفت .

فالمتحصل أن وجوب الاحتياط عقلاً في الشبهات التحريمية لأجل العلم

الإجمالي غير ثابت .

وقد يقرر حكم العقل بوجود الاحتياط في الشبهات التحريمية الحكيمة بوجه آخر ، وهو : أنَّ الأصل في الأشياء الحظر ، فإذا عورضت أدلة الاحتياط الشرعي بأدلة البراءة الشرعية يرجع إلى الأصل الأولى في الأشياء وهو الحظر ، وقد تقدم سابقاً الفرق بين مبثي كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة ، وكون الأصل في الشبهة البراءة أو الاحتياط من وجوه :

منها : أنَّ النزاع في الأوّل يكون في عنوان ثانوي وهو أنَّ التصرف في ملك الغير بدون إذنه جائز أو لا ، وفي الثاني يكون في حكم الشيء من حيث هو لا من حيث إضافته إلى الغير .

ولا بأس بتوضيح بعض ما مرّ سابقاً فنقول : إنّه بناء على منجزية العلم الإجمالي بلاك تعارض الأصول - لعدم جريان الأصل في أحد الأطراف بعينه لكونه ترجيحاً بلا مرجح ولا في أحدها لابعينه لعدم كونه فرداً للعام ولا في جميع الأطراف لاستلزامه الترخيص في المعصية - لامانع من دعوى الانحلال ، بأن يقال : إنّ قيام الأخبار الدالة على محرمات في الوقائع المشتبهة يكشف عن عدم تنجيز العلم الإجمالي من أوّل الأمر ، بل كنا زاعمين لتنجيذه ، وبعد قيام تلك الأخبار يستكشف كون جعل الأصل في بعض الأطراف بلا معارض وكونه مع المرجح حيث إنّ الأصل لا يجري في موارد تلك الأخبار ، ومع عدم جريانه فيها لامانع في مقام التشريع من جعل الأصل في سائر الأطراف ، فيجري أصل البراءة فيما عدا موارد الأخبار الدالة على المحرمات بلا مانع فينحل العلم الإجمالي ، فلا يجب الاجتناب لأجله عن المشتبهات البدوية التحريمية .

وأما إنكار العلم الإجمالي في المشتبهات كما عن الميرزا النائيني رحمه الله فلا يكون

جواباً عن استدلال المحدثين على وجوب الإحتياط عقلاً بالعلم الإجمالي ، خصوصاً مع اعتضاد دعوى العلم الإجمالي في الشبهات بقولهم : في بعض أخبار الإحتياط كروايات التثليث ^(١) « ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم » فإنّ ظاهره بل صريحه وجود محرمات في المشتبهات ومرتكب الشبهات يقع فيها .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ وجوب الإحتياط في الشبهات من ناحية العلم الإجمالي غير ثابت لانحلاله بما في الأخبار المثبتة للمحرمات ، نعم لا بأس بدلالة الروايات المتقدمة على وجوب الإحتياط لكنها معارضة بأخبار البراءة ولا ترجيح بينهما بالمرجح المنصوصة لاشتغال كل منها على روايات صحاح ، فالطائفتان موافقتان في صفات الراوي فهما متكافئتان من حيث السند ، وكذا من حيث الموافقة للعامة والمخالفة لهم لاختلاف العامة في الشبهات التحريمية على ما قيل فإنّ جملة منهم يذهبون فيها إلى البراءة وجملة أخرى منهم إلى الإحتياط ، فالروايات من الطرفين متكافئة من جميع الجهات ، وحينئذٍ يرجع إلى قواعد التعارض الحاصل بين المتكافئين من التوقف أو التخيير .

والحاصل أنّ الحق تمامية الاستدلال بأخبار التوقف والإحتياط لظهورها في الأمر المولوي بالتوقف والإحتياط فتوى وعملاً ، بأنّ الشبهة إن كانت وجوبية يحتاج فيها بالارتكاب وإن كانت تحريرية يحتاج فيها بالاجتناب ، ولا قرينة على صرف هذا الظاهر إلى الإرشاد كما ذهب إليه غير واحد من المحققين كالشيخ الأنصاري ^(٢)

(١) وهي مقبولة عمر بن حنظلة : وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٧ ، الحديث ٣٣٤٧٢ .

(٢) فرائد الأصول / ٢٠٧ .

وصاحب الكفاية رحمته الله ^(١)، ولما كان التعارض منوطاً بعدم إمكان الجمع الدلالي بين الخبرين بعدم أخصية أحدهما من الآخر وعدم أظهريته منه، وإلا لا يتحقق موضوع التعارض.

فلا بد من التعرض للوجوه التي جمع بها بين أخبار البراءة والاحتياط حتى ينظر في صحتها وسقمها ويتضح صدق التعارض في المقام وعدمه، فنقول: إن من وجوه الجمع بين الروايات التوقف والاحتياط وبين روايات البراءة ما قيل: من أن أخبار البراءة موردها الشبهة بعد الفحص وعدم إمكان إزالة الشبهة بخلاف مطلقات أخبار التوقف، فإنها شاملة للشبهة مطلقاً سواء كانت مع القدرة على إزالة الشبهة أم لا، فتقيد مطلقات التوقف بأخبار البراءة فيجب التوقف في الشبهة إلا إذا كانت بعد الفحص وعدم القدرة على رفع الشبهة، فإنه تجري البراءة فيها.

ومن هنا يظهر أنه لا تعارض بين مقيدات أخبار التوقف الآمرة بالتوقف وإرجاء الواقعة حتى يلقي الإمام عليه السلام، وبين أخبار البراءة لتعدد موردها، فإن مورد الأمر بالتوقف في تلك الروايات هو صورة القدرة على إزالة الشبهة، ومورد أخبار البراءة هو صورة عدم القدرة على رفع الشبهة، ومع اختلاف المورد لا تعارض.

وبالجملة فأخبار البراءة أخص من مطلقات التوقف فتحصصها، ومع هذا الجمع الدلالي العرفي لاتصل النوبة إلى التعارض.

ومن وجوه الجمع أخصية أخبار البراءة من أخبار التوقف والاحتياط، لكن بتقريب آخر وهو: أن أخبار التوقف والاحتياط تشمل جميع الشبهات سواء كانت في أصول العقائد أم في الفروع، وأخبار البراءة تختص بالشبهات المتعلقة بالفروع فتخصص عمومات التوقف والاحتياط بأخبار البراءة، فيختص وجوب الاحتياط

بالشبهات المتعلقة بأصول الدين ، وأما في الشبهات المتعلقة بفروع الدين فلا يجب الاحتياط فيها .

ومن جملة وجوه الجمع بين أخبار البراءة وبين أخبار التوقف ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) في الفرائد وهو : أنه يدور الأمر بين التخصيص والمجاز ، والثاني أولى من الأول في خصوص المقام وإن قلنا في بحث تعارض الأحوال بتقدم التخصيص على المجاز .

توضيحه : أن هيئة الأمر بالتوقف وإن كانت ظاهرة في الطلب الوجوبي إلا أنها تستلزم التخصيص بإخراج الشبهات التي لا يجب فيها التوقف ولكن ارتكاب المجاز ، وهو حمل الأمر بالتوقف على جامع الطلب المشترك بين الوجوب والاستحباب أولى ، لأن استعمال الأمر بالتوقف في الندب كثير جداً وهو صالح لرفع اليد عن ظهوره في الوجوب وإرادة مطلق الطلب منه وتعيين الوجوب والاستحباب في الموارد بقرائن خاصة ، فالأمر في أخبار التوقف لا يدل على خصوص الوجوب حتى تعارض أخبار البراءة .

وفيه : أن ظهور هيئة افعّل في الوجوب إن كان وضعياً فلا وجه لتقدم المجاز على التخصيص بعد البناء على تقدم التخصيص على المجاز في مبحث تعارض الأحوال ، ومجرد استعمال هيئة الأمر بالتوقف أحياناً لا يصلح لصرف ظاهرها من الوجوب إلى مطلق الطلب ، بل الظهور متبع مالم تقم قرينة على خلافه كما لا يخفى .

وإن كان إطلاقاً بأن لم تكن الهيئة حقيقة في الطلب الوجوبي لكون معناها حرفياً ، لكون الهيئة موضوعة لمصداق النسبة الطلبية لا لمفهوم النسبة فالوجوب حينئذٍ مستفاد من حكم العقل بلزوم مطابقة تكوين العبد لتشريع المولى ، فالعقل

يلزمه بإتيان الفعل ما لم يرخصه المولى في تركه .

ففيه : أنه لا دوران بين التخصيص والمجاز لأنّ قضية الظهور الإطلاقي هي ارتفاع الظهور بأدنى شيء ، والصالح لرفع هذا الظهور هو استعمال الهيئة في الاستحباب في كثير من الموارد ، بل إطلاق الرفع هنا لا يخلو من مسامحة ، فالأولى أن يقال : إنه لا ينعقد ظهور هيئة الأمر هنا في الوجوب حتى يدور الأمر بين المجاز وبين التخصيص .

لكن الحق أنه على تقدير الظهور الإطلاقي عدم الوجه أيضاً في رفع اليد عنه بدون القرينة كالظهور الوضعي .

فالمتحصل أنّ ظهور هيئة الأمر بالتوقف في الوجوب سواء كان وضعياً أم إطلاقياً متبع ولا وجه لرفع اليد عنه .

وأما الوجه الذي تقدم أولاً للجمع بين أخبار التوقف وبين أخبار البراءة فقوضيحه : أنّ أخبار التوقف على طائفتين إحداهما : ما تدلّ على وجوب التوقف في صورة التمكن من إزالة الشبهة ، فهي تؤكد حكم العقل .
ثانيتهما : ما تدلّ على وجوب التوقف مطلقاً .

أما الطائفة الأولى : فلا تعارض أخبار البراءة لاختصاص موردّها بصورة عدم التمكن من إزالة الشبهة ، فورد البراءة والطائفة الأولى من أخبار التوقف متعدد لاتنافي بينهما حتى يتمحل في الجمع بينهما .

كما لا تقيد هذه الطائفة ما سيأتي من الطائفة الثانية الآمرة بالتوقف مطلقاً ، لكونهما من المثبتين الانحلايين اللذين لاتنافي بينهما ، فلا وجه لتوهم انقلاب النسبة بأن يقال : إنّ أخبار البراءة تشمل كلاً من الشبهات مما يمكن إزالتها ، وغيره كمطلقات التوقف الشاملة لكل شبهة سواء أمكنت إزالتها أم لا ، فالنسبة بين أخبار

البراءة والتوقف المطلق هي التباين، وبعد تقييد مطلقات التوقف بمقيداتها تصير أخبار التوقف أخص مطلقاً من أخبار البراءة، فتقلب النسبة التباينية، لصيرورة أخبار التوقف أخص من مطلقات البراءة، فتجري البراءة في الشبهات التي لا يمكن رفع الشبهة فيها، وقد عرفت فساد توهم انقلاب النسبة لفقدان التنافي الموجب لتقييد إطلاقات التوقف بمقيداتها.

وأما الطائفة الثانية: فهي أعم من أخبار البراءة، لأنّ مورد أخبار التوقف مطلق الشبهة من غير فرق بين التمكن من إزالة الشبهة وعدمه، وأخبار البراءة أخص منها لاختصاصها بصورة عدم التمكن من رفع الشبهة، فهي أظهر من أخبار التوقف، فتخصص مطلقات التوقف بأخبار البراءة ويكون المتحصل بعد هذا التخصيص وجوب التوقف في الشبهات التي يمكن إزالتها والبراءة في الشبهات التي لا يمكن المكلف من رفعها.

ولكن يرد على هذا الجمع أيضاً: أنّ أخبار التوقف أيضاً أخص من أخبار البراءة لأنّ مورد أخبار التوقف غير الشبهات الموضوعية، ضرورة عدم وجوب التوقف فيها إجماعاً عند جميع العلماء من الأصوليين ومن سمي بالأخباريين، فتختص أخبار التوقف بالشبهات الحكمية، ومورد أخبار البراءة أعم من الحكمية والموضوعية، فحيث إنّ قدمنا أخبار البراءة لا يبقى مورد لأخبار التوقف، وإن قدمنا أخبار التوقف وقلنا بوجوب التوقف في الشبهات الحكمية يبقى لأخبار البراءة مورد وهو الشبهات الموضوعية كما هو واضح.

فالجمع بهذا الوجه - الذي مرجعه إلى كون النسبة بين أخبار البراءة والتوقف هي العموم والخصوص - غير وجيه، لما عرفت من كون النسبة بينهما عموماً من وجه، فتدبر جيداً.

إلا أن يقال: إنَّ الشبهة الموضوعية أيضاً من الشبهة الحكمية إذ لو لم ترجع إلى الشك في الحكم لاتجري فيها البراءة، لوضوح أنَّ مجرى البراءة هو الشك في الحكم، غاية الأمر أنَّ منشأ الشك مختلف، فتارة: يكون فقد النص أو إجماله أو تعارضه، وأخرى: يكون الاشتباه في الأمور الخارجية، فإنَّ قول الشارع لاتشرب الخمر مثلاً ينحل إلى تكاليف وخطابات استقلالية بحسب عدد أفراد الخمر، فكل فرد من الخمر له حكم مستقل لاشتغال كل فرد منه على مفسدة داعية إلى جعل الحرمة له، فالأفراد المعلومة يعلم بخطاباتها، وأما المشكوكة فيشك في أصل الخطاب لها للشك في وجود موضوعها، فإنَّ موضوع الحكم بمنزلة العلة للمعلول لايتخلف عنه آنأما فتى وجد الموضوع يوجد الحكم، فمع الشك فيه يشك في حكمه فتجري فيه البراءة.

وبالجملة فالشبهة الموضوعية ترجع لالحالة إلى الشبهة الحكمية، فالشبهات بأسرها حكمية، وحينئذٍ تكون أخبار البراءة لاختصاصها بصورة عدم التمكن من إزالة الشبهة أخص مطلقاً من أخبار التوقف فتخصصها بصورة عدم إمكان إزالة الشبهة فتتخص أخبار التوقف بصورة القدرة على إزالة الشبهة.

فإن قلت: إنَّ محل الكلام في الشبهة الحكمية الناشئة من فقد النص والشبهة الموضوعية وإن كانت راجعة إلى الشبهة الحكمية إلا أنَّها تغائر الشبهة الحكمية الناشئة من فقد الحجة باعتبار تغائر المنشأ.

قلت: إنَّ الشبهة الموضوعية يكون منشأها فقد النص أيضاً لأنَّه بعد فرض انحلال مثل خطاب لاتشرب الخمر إلى خطابات عديدة بتعدد أفراد الخمر ما عرفت آنفاً، فلكل فرد من الخمر خطاب يخصه، فإذا شك في فردية شيء لطبيعة الخمر في شمول النص وهو لاتشرب الخمر له فيكون مثل شرب التتن في عدم نص عليه، فالفرد المشكوك الخمرية إن كان خمراً يكون حراماً واقعاً وإلا فلا، ويمكن أن يكون

شرب التتن كذلك بأن كان حكمه واقعاً الحرمة إلا أنه لم يقم نص عليه فتأمل جيداً. فصار المتحصل أنّ أخبار البراءة أخص من أخبار التوقف فتخصصها ، وليس أخبار التوقف أخص من وجه من أخبار البراءة لرجوع الشبهة الموضوعية إلى الحكمة^(١).

لكن هذا الذي ذكرناه من رجوع الشبهة الموضوعية إلى الحكمة لثلاث تكون أخبار التوقف أخص من وجه من البراءة منوط باختصاص البراءة في الشبهة الموضوعية بصورة عدم التمكن من إزالة الشبهة ، إذ يكون حينئذ أخبار البراءة أخص من أخبار التوقف كما عرفت ، وأما مع جريان البراءة في الشبهة الموضوعية مطلقاً حتى مع التمكن من رفع الشبهة كما هو المشهور فتكون أخبار البراءة من هذه الجهة أعم من أخبار التوقف ، فالجمع المزبور الذي مرجعه إلى أخضية أخبار البراءة غير وجيه فتأمل جيداً.

وأما الإشكال على هذا الجمع بأن يقال : إنّ بعض أخبار التوقف يختص بالشبهة الموضوعية كموثقة^(٢) مسعدة بن زياد المتقدمة لظهورها في وجوب التوقف في نكاح المرأة التي يحتمل كونها رضيعة من يريد تزويجها ، ومن المعلوم أنّ هذه الشبهة موضوعية وصدر الموثقة وإن كان مطلقاً لقوله : « لا تجامعوا في النكاح على الشبهة » إلا أنّ هذا الصدر متعقب في كلام المعصوم عليه السلام بالشبهة الموضوعية ، فتكون

(١) أقول : لاحاجة إلى تكلف إدراج الشبهة الموضوعية في الشبهة الناشئة من فقد النص ، إذ لا ضير في المدعى وهو جريان البراءة في الشبهة الناشئة من فقد النص كون الدليل أعم منه ، بأن يكون دالاً على البراءة في كل شبهة من غير فرق بين نشوئه من فقد النص وبين نشوئها من الأمور الخارجية ، فتدبر.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩ ، الحديث ٢٢٠٥٣ ، والرواية صحيحة ظاهراً كما صرح به المصنف رحمته الله في ص ٤٢٥.

هذه الموثقة ظاهرة في وجوب التوقف في الشبهة الموضوعية مطلقاً مع التمكن من إزالة الشبهة وعدمه ، فهذه الموثقة أخص من أخبار البراءة وهي أعم من هذه الموثقة ، فالجمع بين أخبار البراءة والتوقف بأخصية البراءة غير صحيح .

فهو مندفع بعدم حجية هذه الموثقة لإعراض الأصحاب قاطبة عنها ، ضرورة أنّ وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية في الموارد الثلاثة أعني النفوس والأموال والأعراض مختص بما لم يكن هناك أصل موضوعي ، وإلا فلا مجال لأصالة الاحتياط كما أنّ قاعدة الأخذ بضد الحكم المعلق على أمر وجودي حتى يحرز ذلك الأمر تختص أيضاً بغير موارد وجود الأصل الموضوعي فيها ، ومن المعلوم أنّ في موارد الموثقة يكون الأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم الرضاع موجوداً ، فهذه الموثقة موهونة بإعراض الأصحاب الموجب لارتفاع الوثوق بصدورها الذي هو مناط الحجية ، ومع عدم حجيتها لا تلاحظ النسبة بينها وبين أدلة البراءة بل تلاحظ بين سائر أخبار التوقف المطلقة وبين أدلة البراءة ، وقد عرفت أخصية أدلة البراءة من مطلقات التوقف إلا أنّ جريان البراءة في الشبهة الموضوعية مطلقاً مع التمكن من إزالتها وعدمه يوجب انقلاب النسبة إلى الأعم من وجه فتدبر .

ومن الوجوه التي جمع بها بين أخبار البراءة وأخبار التوقف أنّ كلاهما تشمل كل شبهة حكومية سواء نشأت من فقد النص أم إجماله أم تعارض الدليلين أم الأمور الخارجية ، لكن خصوص الشبهة الناشئة من تعارض النصين خرج بالأخبار العلاجية ، إذ لو كان لأحد المتعارضين مرجح يشمل أخبار الترجيح ، ولو كانا متكافئين يشملهما أخبار التخيير ، فالشبهة الناشئة من تعارض النصين تخرج عن أخبار التوقف لأخصية أخبار الترجيح والتخيير من أخبار التوقف ، وأما أخبار البراءة فلا تشمل تعارض النصين ، لما عرفت سابقاً من أنّ مورد البراءة هو فقد

الحجة^(١) سواء كانت بعنوان أولي كما في قيام دليل على الحكم الواقعي مع عدم ابتلائه بالمعارض أم ثانوي كما في باب التعارض ، فإن دليل حجية الخبر وإن كان لا يشمل المتعارضين ، ولكن الدليل الثانوي أعني الأخبار العلاجية يدل على حجية أحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخيراً ، ومع وجود الدليل لاتصل النوبة إلى الأصل مطلقاً براءة أو غيرها ، فتبقى الشبهات أعني الشبهة الناشئة من فقد النص أو إجماله أو الأمور الخارجية تحت إطلاقات أخبار التوقف ، وهي أعم من حيث القدرة على إزالة الشبهة وعدمها ، وأخبار البراءة أخص منها لاختصاصها بصورة عدم التمكن فتخصصها .

ومن الوجوه التي جمع بها بين خصوص كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وبين أخبار التوقف ، بناء على كون المراد بالنهي الذي جعل وروده غاية للحل مطلق النهي وإن ابتلى بالمعارض فيختص بفقْد النص ، وأخبار التوقف أعم منه لشمولها لفقْد النص وتعارضه وإجماله والأمور الخارجية ، فتخصص أخبار التوقف بكل شيء مطلق وتخرج الشبهة الناشئة من فقد النص عن عموم أخبار التوقف ، وأما بناء على إرادة النهي السالم من المعارضة من قوله ﷺ « حتى يرد فيه نهي » كما هو الظاهر بقرينة جعله غاية للحل ، لأنه بمنزلة قوله : (كل شيء حلال حتى يعلم حرمة) والنهي المعارض بالأمر ليس موجباً للعلم بجرمة الشيء فتعارض النصين حينئذٍ داخل في المغيبي ، ويكون مورداً للبراءة ، فلا يكون مخصصاً إذ بعض أخبار

(١) أي يعتبر في جريان البراءة أن لا تكون هناك حجة لا بعنوان أولى كما لو قام الدليل على الحكم الواقعي بلا معارض ولا بالدليل الثانوي كما في صورد تعارض النصين مع وجود المرجح أو التخيير .

التوقف^(١) يكون مورده تعارض النصين وتخصيصه يوجب التخصيص بالمورد وهو غير جائز، فتخصيص كل شيء مطلق لأخبار التوقف موقوف على إرادة مطلق النهي من قوله ﷺ « حتى يرد فيه نهى » لئلا يدخل تعارض النصين فيه بل كان مشمولاً للغاية .

ولكن استشكل فيه : بأن من قال بوجوب التوقف في تعارض النصين قال به في فقد النص ، فالنسبة بين كل شيء مطلق وبين أخبار التوقف وإن كانت من الأعم والأخص لكن لا يعامل معها معاملة الأعم والأخص لهذا الإجماع المركب .

إلا أن للتأمل في هذا الإجماع مجالاً واسعاً فلا مانع من التخصيص من جهة الإجماع ، نعم الإشكال فيه من جهة ظهور النهي في خصوص النهي غير المبتي بالمعارض الموجب لاندراج التعارض في المغيبي في محله لاستلزام تخصيص أخبار التوقف بأخبار البراءة حينئذٍ إخراج المورد لاختصاص مورد بعض أخبار التوقف بالمعارضين .

ولا يخفى أن شمول كل شيء مطلق للمعارضين مبني على عدم حجيتها رأساً ، وفرض وجودهما كالعدم ، وأما بناء على حجيتها في نفي الثالث كالإباحة كما إذا كان أحدهما مثبتاً للحرمة والآخر مثبتاً للوجوب فبالدلالة المطابقة يثبت الوجوب أو الحرمة ، وبالدلالة الالتزامية يتوافقان في نفي غير الوجوب والحرمة من الإباحة وغيرها ، فالمتعارضان معاً دليلان على عدم الإباحة ومع وجود الدليل على نفي الإباحة لاتصل النوبة إلى البراءة كما لا يخفى .

ولا تنافي بين سقوطها عن الحجية بالنسبة إلى المدلول المطابق وبين بقائها على الحجية بالنسبة إلى المدلول الالتزامي ، نظير سقوط بعض جمل رواية واحدة عن

الحجية وبقاء سائر الجمل على اعتبارها ، ونظير مايقال في (بيع مايملك وما لا يملك) من صحة بيع مايملك وفساد غيره ، وجه عدم التنافي هو انحلال رواية واحدة إلى روايات والمعاملة مع كل واحدة من جمل رواية معاملة رواية مستقلة فإن ابتلى بعض الجمل بمعارض أو إعراض يسقط تلك الجملة فقط عن الحجية .
هذا كله بناء على النسخة المشهورة من عدم ذكر (أو أمر) عقيب كلمة « نهي » في رواية كل شيء مطلق .

وأما بناء على وجود هذه الكلمة كما ضبطه بعض المحدثين وتسليم ما ذكره أهل الحديث من أقوائية احتمال النقيصة من احتمال الزيادة لكون النقص مقتضى ماعليه طبع الإنسان من النسيان الموجب للنقصان بخلاف الزيادة فإنها تحتاج إلى مؤنة زائدة ، وإن كان فيه ما لا يخفى ، ضرورة أن أقوائية الاحتمال لا تكون مرجحة له شرعاً مالم يقدّم دليل على الترجيح بها كما هو واضح - فيكون كل شيء مطلق شاملاً لكل من الشبهة التحريمية والوجوبية والنسبة حينئذٍ بينه وبين أخبار التوقف هي التباين بناء على إرادة الأمر والنهي السالمين عن التعارض ، إذ يشمل كل شيء مطلق جميع الشبهات سواء نشأت من فقد النص أم إجماله أم تعارضه .

وأما بناء على إرادة مطلق الأمر والنهي وإن كانا مبتلين بالمعارض فلا يشمل الشبهة الناشئة من تعارض النصين لدخول التعارض حينئذٍ في الغاية التي تنتهي إليها البراءة وتقطع البراءة بها ، وتكون النسبة حينئذٍ بالأعم والأخص فيخصص كل شيء مطلق أخبار التوقف ، فتدبر جيداً .

ولا يخفى أن صاحب الوسائل يعتني بهذا الخبر وهو « كل شيء مطلق » من

أخبار البراءة غاية الاعتناء ، ولذا يوجّه بتوجيهات كثيرة^(١) :

منها: أنّ المراد بالمطلق هو المطلق المصطلح أعني إطلاق الدليل ومعناه أنّ كل حكم وجوبياً كان أو تحريمياً أو غيرهما مطلق بمقتضى إطلاق دليله ، فإذا شك في تقيده بشيء فإطلاق الدليل يدفعه .

وفيه: ما لا يخفى ، إذ أنّ ظاهر الشيء هو الأعيان الخارجية كالماء والحنطة وغيرهما ، ومعنى الإطلاق هو الإباحة والترخيص وعدم المنع .

ومنها: أنّ موردّه في الأموال المشتبهة بالحرام كأموال الظلمة ، فإذا شك في حرمة مال يؤخذ من الظالم يبني على إباحته حتى يعلم حرمة إلى غير ذلك مما ذكره في الوسائل ، فلاحظ لكي تعرف عدم ارتباط تلك التوجيهات بظاهر الرواية .

فالإنصاف أنّ ظهورها في البراءة مما لا ينكر . هذا تمام الكلام في الجمع بين أخبار البراءة وأخبار التوقف .

وأما الجمع بين أخبار البراءة وبين أخبار الاحتياط فيظهر بعد الإشارة إلى طوائف روايات الاحتياط ، فنقول: إنّ بعضها وارد في الشبهة الوجوبية كرواية جزاء الصيد الذي اصطاده محرمان^(٢) ، فإنّه في خصوص الشبهة الوجوبية مع كونها من الأقل والأكثر الاستقلايين مع التمكن من إزالة الشبهة ، وهذه الرواية وغيرها مما ورد في صورة التمكن من إزالة الشبهة لاتعارض أخبار البراءة ، لما عرفت من اختصاص أخبار البراءة - بمقتضى حكم العقل الذي هو كالقرينة اللفظية الحافظة بالكلام المانعة عن ظهور أخبار البراءة في الإطلاق - بخصوص الشبهات التي لا يمكن إزالتها ، فمورد هذه الأخبار غير مورد أخبار البراءة نظير ماتقدم من اختصاص مقيدات أخبار

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٧٤ ، الحديث ٣٣٥٣٠ .

(٢) وسائل الشيعة ١٣ / ٤٦ ، الحديث ١٧٢٠١ .

التوقف بصورة التمكن من إزالة الشبهة كما لا يخفى .

وبعضها مثل ماتضمن كون المعاصي حى الله ومن يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيها ، في مقام الإرشاد إلى أنّ اجتناب المشتبهات يلزم عادة ترك المحرمات ، إذ ترك المشتبه لأجل احتمال حرمة واقعاً يستلزم ترك الحرام المعلوم بالأولية ، فإنّ من ترك المشتبه كان لما استبان له أترك كما هو مضمون بعض الروايات ^(١) ، وليس مثل هذا المضمون في مقام إيجاب الاحتياط في الشبهة حتى يعارض أخبار البراءة ، وتشبيه المعاصي بالحمى والشبهات بحولها أحسن تشبيه ، فإنّ الغنم إذا ارتع حول الحمى يقع في الحمى قطعاً ، وارتكاب الشبهات كذلك لأنّ ارتكابها يوجب التجري وميل النفس إلى المحرمات المعلومة بحيث يهون على النفس ارتكابها بالاختيار ، لا بنحو تصير النفس مقهورة ومجبورة على الارتكاب ، إذ لو بلغ إلى هذا الحد يرتفع التكليف والعقاب ، إلّا أن يقال : إنّ العقاب يكون على المقدمة المنتهية إلى ارتكاب الحرام الواقعي دون نفس الحرام الواقعي .

وبالجملة فلا يستفاد من هذا المضمون كون العقاب على المحرمات التي تكون بين المشتبهات بل على ارتكاب المحرمات المعلومة ، والمعارضة مع أخبار البراءة موقوفة على كون العقاب على المحرمات التي تكون بين المشتبهات كما هو أوضح من أن يخفى .

وبعضها وارد في نقل الرواية كقوله عليه السلام ^(٢) : « وترك رواية لم تروها خير لك من رواية لم تحصها » والمراد به خيرية ترك نقل الروايات الضعيفة .

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦١ ، الحديث ٣٣٤٩٠ .

٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٥ ، الحديث ٣٣٦٤٥ باختلاف .

ومن المعلوم أنّ مجرد نقل الرواية الضعيفة ليس بحرام، فمورد هذه المضمون غير مرتبط بأخبار البراءة.

نعم ما يصلح لمعارضة أخبار البراءة هو أخبار التثليث^(١) لتامة دلالتها على التقريب المتقدم، وهو أنّ ترك الأخذ بالخبر الشاذ لازم، ومن المعلوم أنه من المشتبه لا من البين الغي، ولا يناسب تعليل الحكم الإلزامي بالعلة التي تكون مستحبة، فالوقوف عند الشبهة لا بد أن يكون لازماً لمستحباً.

ثم إنّ قول النبي ﷺ الذي استشهد به الإمام عليه الصلاة والسلام في المقبولة لوجوب طرح الخبر الشاذ الذي هو من المشتبه وهو قوله ﷺ^(٢): «من ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» الخبر عن الوقوع في المحرمات بارتكاب الشبهات يحتمل معنيين:

أحدهما: الوقوع في المحرمات التي تكون بين المشتبهات. والآخر: الوقوع في المحرمات المعلومه بسبب التجري الحاصل بارتكاب الشبهات، والاحتمال الأول غير مرتبط بالمقام كما عرفته آنفاً، لأنّه في مقام الإخبار عن الأمر الخارجي العادي وهو ترتب ارتكاب المحرمات المعلومه على ارتكاب المشتبهات، لا في مقام إيجاب الاحتياط في الشبهة حتى يعارض أخبار البراءة، ولما كانت العبارة محتملة للمعنيين فتكون محتملة لا يمكن التمسك بها على وجوب الاحتياط في الشبهة.

لكن بعد ملاحظة قوله ﷺ بعد ذلك «وهلك من حيث لا يعلم» يستفاد أنّ العقاب يكون على المحرمات التي تتضمنها المشتبهات لا على المحرمات المعلومه فيتعين الاحتمال الأول، ولا يقال: إنّّه لا يعقل المؤاخذه على المجهول، وذلك لما عرفت من أنّه

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٢، الحديث ٣٣٤٩١ و ٢٧ / ١٥٧، الحديث ٣٣٤٧٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٧، الحديث ٣٣٤٧٢.

بعد حكم العقل الضروري بقبح العقاب على المجهول الذي لا يقبل التخصيص لا بد أن يكون العقاب بعد تنجز المجهول بمنجز ، وليس ما يصلح للمنجزية إلا إيجاب الاحتياط الذي مرجعه إلى تنجز احتمال الواقع في كل شبهة ، فيستكشف من هذا اللازم - أعني العقاب ببرهان الإن - وجوب الاحتياط في الشبهات ، وأخبار البراءة تنفي وجوب الاحتياط وتثبت الترخيص ، والترخيص والاحتياط متنافيان ، إذ مقتضى وجوب الاحتياط هو فعالية الحكم من جميع الجهات المراد بها حفظ الواقع حتى في ظرف الشك ، ومقتضى الترخيص عدم الفعالية كذلك وهما في غاية التهاافت .

وملخص وجه الجمع بين أخبار التثليث وأخبار البراءة هو : أن أخبار التثليث تكون في حكم الحاكمين وهو يكون في التنازع والمحاصمة في الماليات ، إذ في غيرها لا خصومة حتى يرجع في رفعها إلى الحاكم ، فإن فتوى أحدهما إذا كانت وجوب السورة وفتوى الآخر عدم وجوبها فكل يعمل بمقتضى فتواه ولانزاع ، وأما إذا لم يمكن العمل كما إذا كانت فتوى أحدهما طهارة الغسالة والآخر نجاستها ، ولاقت الغسالة دهناً ثم بيع الدهن ، فإنه يقع النزاع في دفع بدل الدهن إلى مالكة إذ فتوى مالك الدهن طهارة الغسالة الملاقية للدهن ، فالبيع صحيح ويطالب ثمن الدهن والمشتري يفتي بنجاسة الغسالة ، فالبيع عنده باطل وليس عليه بدل الدهن ، ولا يمكن لكل من البائع والمشتري العمل بفتواه فيقع النزاع بينهما ، فلا بد حينئذٍ من الترافع عند الحاكم ، وحكمه نافذ عليهما ، فإذا حكم بصحة البيع مثلاً يكون هذا الحكم ناقضاً لفتوى المشتري بنجاسة الغسالة ، والظاهر التسالم على انتقاض الفتوى بالحكم .

فعلى ما ذكرنا من اختصاص أخبار التثليث بالماليات تكون أخص من أخبار البراءة لسفوها للماليات وغيرها فتخصص بأخبار التثليث ، وتجري البراءة في غير

الماليات ، فأخبار التثليث من أدلة انقلاب الأصل في الأموال .

فتلخص أن أخبار التثليث تختص بالماليات فتكون أخص من أدلة البراءة

فتخصصها بالماليات ، وفي سائر الشبهات تجري البراءة .

ويمكن أن يقال : إن أخبار التثليث بعد ما عرفت من ظهورها في وجوب

الاحتياط محمولة على الإرشاد ، تقريبه : أن قوله ﷺ في المقبولة : « ومن أخذ

بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم » في مقام الإخبار عن الملازمة

العادية بين ارتكاب الشبهات وبين الوقوع في المحرمات المنجزة بأدلة تعبدية ، فإن

الهلاكة أي العقوبة الأخروية حينئذٍ تترتب على ارتكاب تلك المحرمات الواقعية

المنجزة بأخبار الآحاد مثلاً التي ثبت اعتبارها ، وحيث إن مطابقتها للواقع غير

معلومة فلا محالة تكون العقوبة على المحرمات غير المعلومة فيصدق أنه هلك من

حيث لا يعلم ، فالمراد بالوقوع في المحرمات ليس المحرمات التي يحتمل أن تكون في

المشتبهات حتى يستكشف من ترتب العقوبة عليها وجوب الاحتياط من جهة حكم

العقل بقبح العقوبة على المجهول بل المحرمات المنجزة بغير العلم ، فإن ارتكاب المحرم

المنجز ولو بغير العلم من الأمارات المعتبرة شرعاً يوجب استحقاق العقاب ، ويكون

المؤاخذة حينئذٍ مؤاخذة على ما لا يعلم . فعلى هذا التقريب يكون الأمر بالاحتياط

وللإرشاد إلى أن ارتكاب الشبهة يترتب عليه هذا المحذور ، نظير ترتب المرض أو

شدته على أكل الغذاء الفلاني الذي يصفه الطبيب ، وأما ترتب هذا المحذور أعني

الوقوع في المحرمات المنجزة على ارتكاب الشبهة مما لا ينبغي التأمل فيه لأن النفس

يهون عليها بعد ارتكاب الشبهات ارتكاب المحرمات المنجزة لحصول التجري

واشتياق النفس وميلها إلى المحرمات المنجزة كما اشير إليه في بعض الروايات من أن

من ارتكب الشبهات نازعته نفسه أن يقع في المحرمات . فأخبار الاحتياط التي يكون

عمدتها وأهمها أخبار التثليث تكون طراً ظاهرة في الإرشاد، فلا تنافي حينئذٍ بين أخبار البراءة وبين أخبار الاحتياط^(١).

(١) هذا محصل ما أفاده سيدنا الأستاذ مد ظله.

ولكن قد يختلج بالبال أن أخبار التثليث إن كانت بصدد بيان المحذور الذي يترتب على ارتكاب المشتبهات فلا خصوصية حينئذٍ في كون المحذور ارتكاب خصوص المحرمات المجهولة المنجزة بالأمارات غير العلمية بل النفس تنازعه وتجره إلى ارتكاب المحرمات والمعاصي مطلقاً، سواء كانت منجزة بغير العلم أم بالعلم فيهلك من حيث لا يعلم، ومن حيث يعلم، فلعل الأولى أن يقال: إن ارتكاب المشتبهات لما كان موجباً للتجري وميل النفس الأتارة إلى المحرمات المنجزة بالعلم والعلمي فيصح إضافة الهلاك إلى غير العلم أعني الشبهة، بأن يقال: إن الوقوع في عقوبة الحرام المعلوم أو المنجز بغير العلم صار من حيث لا يعلم أي من ناحية الشبهة التي هي ما لا يعلم، وارتكاب الشبهة وإن لم يكن علة تامة للوقوع في عقاب الحرام المنجز بالعلم وغيره، إلا أنه لما كان من مقدمات وجوده وعلل حصوله يجوز إسناد المؤاخذه إليه نظير ما يقال من أن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب: لما وقع السهم في عينه الشريفة سأل سائل عمن رمى هذا السهم في عينه، فقال: إن الشيخين أو فلاناً رمانى بهذا السهم مع أنهما في ذلك الزمان لم يكونا موجودين فضلاً عن وقوع الرمي منهما، فهذه النسبة تصح بأدنى ملابس كما في سائر النسب والإضافات، وكما ورد في الروايات وبعض الأدعية والزيارات أن مولانا المظلوم أرواحنا فداه قُتل يوم الإثنين، والغرض الإشارة إلى يوم غضب الخلافة الذي أسس فيه أساس الظلم والجور على أهل بيت الوحي والرسالة صلوات الله عليهم أجمعين إلى قيام يوم الدين. فمعنى قوله ﷺ وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم، (والله العالم) أنه بارتكاب الشبهات يقع عادة باختياره وميل نفسه في المحرمات المنجزة بالعلم أو العلمي، إذ لو كان ارتكاب الشبهات علة تامة للوقوع في الحرام فيكون العقاب على المعلوم لا على ما لا يعلم لأن علة الحرام حرام، فيهلك من جهة الجرأة الحاصلة له من ارتكاب غير المعلوم أعني الشبهة، وهذا المعنى لا يحتاج إلى تأويل بل مثل هذا التعبير شائع في المحاورات كفتح الأمير البلد وبنائه للمسجد وغير ذلك مع أن الأمير يكون نائماً على فراشه أو ملاعباً مع من يلعبه والفتح والبناء فعل الجيش والبناء كما لا يخفى، فتكون أخبار التثليث إرشاداً إلى ما يترتب على ارتكاب الشبهات من المحذور وليست في مقام إيجاب الاحتياط شرعاً كما هو المدعى.

وقد يجمع بين أخبار الاحتياط و بين أخبار البراءة بحمل روايات التثليث على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فيكون المراد بقوله ﷺ ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات هو المحرمات التي تكون بين المشتبهات لا المحرمات المعلومة تفصيلاً. ومن المعلوم قبح العقاب على المجهول غير المنجز فلا بد أن يكون المراد بالشبهات المشتبهات المنجزة بالعلم الإجمالي ، فإنّ العقاب حينئذٍ يكون على المجهول المنجز فلا تشمل أخبار التثليث محل النزاع ، وهي الشبهات البدوية .

وفيه أولاً: أنّ العقاب على المجهول لا يختص بالشبهات المنجزة بالعلم الإجمالي لعدم قبح المؤاخذه أيضاً على ارتكاب الشبهات البدوية المنجزة بوجوب الاحتياط الشرعي ، ولا ظهور في أخبار الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي .
وثانياً: أنّ الاختصاص بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي مستلزم لخروج المورد إذ يمكن دعوى الاختصاص المزبور مع الغض عن مورد المقبولة الذي هو الشبهة البدوية موضوعية كانت أم حكمية .

وبعبارة أخرى للدعوى المزبورة مجال في كلام النبي ﷺ مع الغض عن استشهاد الإمام عليه الصلاة والسلام به ، وأما معه فلا مجال لها للزوم خروج مورد المقبولة الذي هو الشبهة الحكمية أو الموضوعية البدوية ولا ريب في استهجانها ، فحمل أخبار التثليث على الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي مما لا وجه له بل تشمل كلاً من الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والبدوية .

وثالثاً: أنّ محل الكلام في وجوب الاحتياط وعدمه هو ارتكاب جنس الشبهة ولو واحدة ، والإخبار عن الوقوع في الهلكة بارتكاب الشبهات لو لم يحمل على الشبهة البدوية المنجزة بإيجاب الاحتياط الشرعي المستكشف ببرهان الإنّ على

ما عرفت تقريبه ، فلا بد من حملة على ارتكاب تمام الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أو مقدار يعلم معه بارتكاب الحرام إذ ترتب العقاب يكون في هاتين صورتين ، وأما ارتكاب بعضها الذي لا يعلم اشتاله على الحرام الواقعي فلا وجه للإخبار عن ترتب العقاب عليه كما لا يخفى .

وبالجملة الإخبار عن ترتب الهلكة على جنس الشبهة وإن كانت واحدة مع استقلال العقل بقبح المؤاخذه على المجهول ، لا يستقيم إلا بتنجز التكليف المجهول بإيجاب الاحتياط ، فتكون أخبار التثليث دليلاً على وجوب الاحتياط في جميع الشبهات البدوية وغيرها ، وقبل الفحص وبعده .

وحينئذٍ تعارض أخبار البراءة والنسبة بينهما هي العموم من وجه ، لشمول أخبار البراءة للشبهة الموضوعية دون أخبار الاحتياط ، لعدم وجوب الاحتياط فيها عند جميع العلماء وشمول أخبار الاحتياط للشبهة قبل الفحص دون أخبار البراءة وشمولها معاً للشبهات البدوية بعد الفحص فليست أخبار البراءة أخص من أخبار الاحتياط ولا العكس ، فالجمع العرفي بينهما مفقود فيستقر موضوع التعارض ، ولما كانت المرجحات السندية متكافئة ، وكذا الصدورية لاختلاف العامة في إجراء البراءة والاحتياط في الشبهات التحريمية البدوية وكذا المضمونية ، لعدم ذكر حكم الشبهات التحريمية البدوية في الكتاب العزيز حتى يؤخذ بما يوافقه ويترك ما يخالفه ، لما عرفت في محله من عدم تيمامة دلالة ما استدل به من الآيات الشريفة على البراءة والاحتياط ، فتصل النوبة إلى الأخبار الآمرة بالتوقف والتخيير بعد تخصيصهما بالأخبار الآمرة بالأخذ بذوي المزية والمرجح ، فعلى تقدير حمل أخبار التوقف على صورة التمكن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى المعصوم عليه السلام يكون المرجع أخبار التخيير فيتخير المجتهد أيّاً منها .

وقد يجمع بين أخبار البراءة والاحتياط بحمل روايات الاحتياط على الماليات كما هو مورد المقبولة ، فيختص وجوب الاحتياط بالشبهات الحكيمة التي تؤول إلى الماليات والتنازع فيها فتصير أخص من أخبار البراءة فتخصص أخبار البراءة فيكون مجرى البراءة في غير الماليات والاحتياط في الماليات .

وفيه : أنه يستلزم التخصيص بالمورد وهو كإخراج المورد في القبح .

توضيحه : أن كلام النبي ﷺ وكذا قول الإمام عليه الصلاة والسلام في المقبولة بمنزلة العلة المنصوصة والكبرى الكلية لوجوب ترك الشاذ الذي هو من الشبهات ، وتخصيصها بالمورد قبيح غايته ، لأنه من قبيل ذكر العام وإرادة فرد خاص منه وهو مستهجن عند أبناء المحاورة ، فكيف يصدر من أفصح الفصحاء .

ويمكن أن يوجه تقديم أخبار البراءة على الاحتياط بدعوى إجمال أخبار الاحتياط حيث إن أخبار الاحتياط تحتل معنيين :

أحدهما : إرادة وجوب الاحتياط من قوله (وهلك من حيث لا يعلم) بأن يكون المراد بقوله ﷺ وقع في المحرمات ، هو المحرمات المحتملة في المشتبهات لتكون دليلاً على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية البدوية .

ثانيهما : إرادة المحرمات المنجزة بالأمارات غير العلمية لا المحرمات التي يحتمل أن تكون في الشبهات ، وتكون الهلاكة حينئذ على ما لا يعلم لعدم العلم بمطابقة الأمانة الدالة على حرمة شرب التتن مثلاً للواقع ، فتكون أخبار الاحتياط حينئذ إرشاداً إلى أن ارتكاب الشبهات البدوية وإن لم يكن موجباً للعقاب ولم يكن الاحتياط فيها واجباً ، إلا أن أثره التجري بارتكاب المحرمات المنجزة بالأمارات غير العلمية على التقريب المتقدم .

ولما كان الاحتمالان المزبوران متطرفين في أخبار الاحتياط فتصير مجملة ، ولا

بمال للتمسك بالمجمل وأخبار البراءة لإجمال فيها .

ولكن فيه : أنَّ الدوران بين الاحتمالين المذكورين مبني على تسليم جعل الطريقة والحجية في أخبار الآحاد أو جعل الحكم التكليفي وهو وجوب العمل بخبر الواحد ، كما هو المنسوب إلى الشيخ الأنصاري رحمته الله بأن يكون خبر الواحد واجب العمل وإن لم يحصل له ظن بالواقع كما هو مبني من يقول بحجيتها من باب الظن النوعي .

ولكن قد عرفت في مسألة حجية الأمارات عدم صحة تلك المباني وأنَّ الصحيح هو اعتبارها ببناء العقلاء ، ومن المعلوم عدم بنائهم على العمل بالظن والشك بل بناؤهم على العلم ولو العادي النظامي ، وحينئذٍ فتكون الهلاكة على المحرمات المنجزة بالعلم ، فهذا الاحتمال ساقط ولا دوران ، بل أخبار الاحتياط ظاهرة في وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية فتعارض أخبار البراءة ^(١) .

ولا يخفى أنَّ ما ذكرناه من توجيه قوله عليه السلام (هلك من حيث لا يعلم) بأنَّ ارتكاب الشبهات يوجب ارتكاب الشبهات التي وردت نصوص معتبرة غير علمية

(١) أقول لا يخفى أنَّ صاحب الفصول * ذكر وجوهاً أخر في المقام :

منها : أنَّ أخبار الاحتياط تدل على حرمة استيعاب جميع الشبهات ، ومن المعلوم أنَّه أجنبي عن محل النزاع الذي هو استحقاق العقاب وعدمه على ارتكاب الشبهة ولو بشبهة واحدة . مضافاً إلى أنَّ لازمه الوقوع في جميع المحرمات بارتكاب الشبهات فتدبر .

ومنها : أنَّ مجهول الحكم وإن كان مشتبه الحكم من حيث الخصوصية لكنه معلوم الحكم من حيث العموم لأدلة البراءة الدالة على الرخصة في كل واقعة مشكوك حكمها .

وفيه : ما لا يخفى لأنَّ موضوع البراءة والاحتياط هو المشتبه حكمه الواقعي ، وإلا فبالنسبة إلى حكمه الظاهري كما يكون مقتضى أدلة البراءة الرخصة ، كذلك يكون قضية أدلة الاحتياط عدم الرخصة فالتعارض يكون في مرحلة الحكم الظاهري لا الواقعي .

على حرمتها بحيث لو كانت حراماً واقعاً لكانت منجزة ، ويكون العقوبة عليها عقاباً على ما لا يعلم ، غير وجيه ؛ إذ لا مانع من إطلاق ما لا يعلم للمحرمات الواقعية المنجزة بروايات معتبرة غير علمية وللشبهات البدوية لأنّ العقاب على كلٍ منها يكون على ما لا يعلم فلا وجه لاختصاص ما لا يعلم بالشبهات التي وردت على حرمتها نصوص غير علمية بل يشمل الشبهات مطلقاً سواء كانت مما ورد فيها نصوص غير علمية على حرمتها أم فقد فيها النص كما هو مورد البحث ، فأخبار التلثيش المشتملة على قولهم عليه السلام (وهلك من حيث لا يعلم) ظاهرة في وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية التحريمية .

وحمل أخبار الاحتياط على الشبهات التحريمية وأخبار البراءة على الشبهات الوجوبية لعدم العسر والحرج في ترك الشبهات التحريمية ، بخلاف الاحتياط في الشبهات الوجوبية ، فإنّه يوجب العسر فيرتفع وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية وتجري فيها البراءة بخلاف الشبهات التحريمية ، فإنّه يجري فيها الاحتياط ، غير وجيه ؛ لأنّ العسر يوجب التبعض في الاحتياط ولو في الشبهات الوجوبية .
وبعبارة أخرى : يجب الاحتياط التام في تمام الشبهات الوجوبية والتحريمية ، ومع استلزامه للعسر يرتفع في كل من الشبهات التحريمية والوجوبية بمقدار العسر لأنه يرتفع الاحتياط في الشبهات الوجوبية فقط ، فهذا الحمل المنسوب إلى صاحب الوسائل لا وجه له .

وأما حمل أخبار الاحتياط على الأحكام التي ليست عامة البلوى وأخبار البراءة على العامة البلوى ، لأنّ الحكم الإلزامي المبني به عامة الناس ليلاً ونهاراً لو كان لبان عادة مع فرض بيان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين له واهتمام الرواة بضبطه في الأصول ، فعدم وجدانه دليل على عدم الوجود ، ويصح أن يقال هنا : إنّ

الأصل عدم الوجوب أو الحرمة ، بخلاف الأحكام غير العامة البلوى إذ يمكن اختفاؤها وعدم وصولها إلينا ، فلا وجه له أيضاً لأنّ اهتمام المعصومين صلوات الله عليهم في بيان الأحكام مطلقاً واهتمام الرواة في ضبطها لافرق فيه بين المبتلى به وغيره وكلاهما سيان ، فهذا الحمل كسابقه في الضعف .

والحاصل أنّ دلالة أخبار التثليث على وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية في غاية الظهور وتخصيصها بالماليات تخصيص بالمورد وهو قبيح ، كما أنّ تخصيص قوله عليه السلام « وهلك من حيث لا يعلم » بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي إخراج للمورد وهو الشبهة البدوية ، وقبحه غني عن البيان فلا يكون شيء من التوجيهات المذكورة وغيرها مما ذكروها في المطولات وجيهاً فليس بين أخبار الاحتياط وأخبار البراءة جمع عرفي دلالي بل التعارض بينهما محكم .

بل يمكن دعوى ورود أخبار الاحتياط على أخبار البراءة ، بناء على ما تقدم في حديث الرفع من كون المرفوع فيما لا يعلمون هو إيجاب الاحتياط المتمم لقصور محركة الخطاب الواقعي ، لانفس الخطاب بوجوده الواقعي لاستلزامه التصويب ، فحينئذٍ مفاد أدلة البراءة أنّ إيجاب الاحتياط إذا لم يعلم فهو مرفوع ، ومن المعلوم أنّ هذا من قبيل الأصل وأخبار الاحتياط من قبيل الدليل كما تقدم نظير ذلك في دلالة الآيات التي استدلت بها على البراءة مما يساقو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان . وبالجملة مفاد أخبار البراءة بناء على متممة إيجاب الاحتياط للحكم الواقعي هو نفي وجوب الاحتياط مع عدم العلم به ، أي مع عدم قيام حجة عليه ، وأدلة الاحتياط بيان بالنسبة إليه ، ومن المعلوم عدم المعارضة بينهما لورود أخبار الاحتياط على أخبار البراءة ، فلا محيص بناء على مبنى المتممة عن جعل أخبار الاحتياط إرشاداً إلى حكم العقل بحسنه لظاهرة في الوجوب المولوي .

ولكن قد عرفت عدم الوجه في رفع اليد عن ظهور أخبار التثليث في وجوب الاحتياط شرعاً، فلا بد إما من الالتزام بوجوب الاحتياط في الشبهة البدوية وفاقاً للمحدثين، وإما من رفع اليد عن مبنى التتمية، وجعل المرفوع هو الخطاب الواقعي كسائر الفقرات من الخطاء والنسيان وغيرها، مع عدم استلزامه التصويب بأن يكون الحكم المشترك بين العالم والجاهل هو الوضع أعني اشتغال الذمة بالفعل، ويختص الخطاب بالعالم نظير اشتغال الذمة بالدين وعدم توجه الخطاب بالأداء إلى المدينون إلا بعد التمكن من الأداء والمطالبة، فحينئذٍ يتعارض أخبار البراءة النافية للخطاب الواقعي وأخبار الاحتياط المثبتة له.

نعم هذا الذي ذكرناه من ورود أخبار الاحتياط على أخبار البراءة بناء على مبنى التتمية متجه فيما عدا قوله ﷺ في رسالة الفقيه^(١): «كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهي» بناء على إرادة النهي الواقعي وإرادة الوصول إلى المكلف من الورد، بأن يكون مفاده كل شيء مباح حتى يعلم حرمة واقعاً، فع عدم العلم بجرمته كذلك يكون حلالاً فالمدار في وجوب الاجتناب على العلم بالحرمة الواقعية، ومن المعلوم أنّ هذا المضمون ينفي وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية فيعارض المقبولة الآمرة بالاحتياط في الشبهة التحريمية البدوية، والسند في المقبولة والمرسلة ضعيف إلا أنّ جميع جمل المقبولة ليست مقبولة لإعراض المشهور عن الجملة الآمرة بالاحتياط، بخلاف المرسلة فإنّ المشهور عملوا بها فتسقط تلك الجملة من المقبولة عن الحجية ويؤخذ بالمرسلة ويحكم بجريان البراءة في الشبهات التحريمية البدوية، هذا بناء على عدم كلمة (أو أمر) بعد قوله ﷺ في المرسلة المذكورة «حتى يرد فيه نهي» وأما بناء

على وجودها فتكون المرسله دليلاً على البراءة في جميع الشبهات من الوجوبية والتحريرية، لكن قد عرفت عدم ثبوت كلمة «أو أمر» في المرسله، فالمتيقن هو وجود كلمة «نهي»، وعليه فتختص بالشبهات التحريمية.

ويمكن أن يقال: باختصاص المقبولة التي فيها قوله ﷺ «وهلك من حيث لا يعلم» بالمتعارضين بقرينة المورد الذي هو الخبران المتعارضان اللذان هما مدرك الحكمين المختلفين، فالمراد من قول الإمام عليه الصلاة والسلام «إنما الأمور ثلاثة أمر بين غيّه، ...» الطريق الواضح رشده والطريق البين غيّه وضلالته فيتبع الأول للعلم بحجتيه ويجتنب الثاني للعلم بعدم حجتيه، ومشكوك الحجية فيردّ علمه إلى الله ورسوله ﷺ بمعنى عدم جواز الفتوى على طبقه لأنه يكون من التشريع المحرم، ثم استشهد الإمام عليه السلام على ما أفاده للراوي بقول النبي ﷺ «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»، والمورد يكون قرينة على كون الكبرى ضيقة الدائرة وكون صغرياتها ما تكون من قبيل المورد بمعنى أنّ هذه الكبرى أي الشبهات التي لا بد من ترك الأخذ بها مختصة بمشكوك الحجية، فما علم بحجتيه هو الحلال البين وما علم بعدم حجتيه هو الحرام البين لحرمة الأخذ به، والفتوى على طبقه وما لم يعلم بحجتيه يجب تركه لأنه من الشبهة التي يوجب ارتكابها الوقوع في الهلاكة الأخروية لحرمة الاستناد إلى ما لم يعلم اعتباره، فالعقوبة تكون حينئذٍ على الأخذ بما لم يعلم اعتباره.

وبالجملة فيمكن أن يكون المورد قرينة على اختصاص الكبرى أعني الشبهات التي يجب ترك الأخذ بها بباب التعارض، وكون المراد بالشبهة هو مشكوك الحجية، فصغريات هذه الكبرى الطرق المشكوك الاعتبار، والمراد بالحلال البين

والحرام البين هو المعلوم الحجية، والمعلوم عدم حجيته وتكون المقبولة على هذا أجنبية عن مورد البحث وهي الشبهات البدوية التحريمية الناشئة من فقد النص، ويكون قرينية المورد لتضييق دائرة الكبرى كقرينية صحيح زرارة المسؤول فيه عن حكم الشك في الأذان وهو في الإقامة، والشك في الإقامة وقد كبر، والشك في التكبير وهو في القراءة إلى آخر ما في الصحيح المزبور لتضييق دائرة الكبرى، وهي قوله ﷺ^(١): «يا زرارة إذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» واختصاصها بما كان له عنوان مستقل كباب القراءة والسجود والشهد وغيرها من الأجزاء المعنونة والمثبتة دون غيرها على ما نسب إلى الشهيد رحمته الله^(٢).

ومما يؤيد بل يدل على اختصاص المقبولة بباب التعارض أن نزاع الأصولي والمحدث في الشبهة التحريمية إنما يكون بعد إمكان الاحتياط، وإلا فعدمه لا معنى للنزاع في وجوب الاحتياط وعدمه فيه.

ومن المعلوم أن الاحتياط في مورد المقبولة غير ممكن، لأن النزاع يكون في الشبهة الحكمية الراجعة إلى الأموال، فإذا كان حكم أحد الحاكمين أن السيارة الشخصية تكون من المحبوة ولا يرثها غير الولد الأكبر وحكم غيره بعدم كونها من المحبوة فيرثها جميع الورثة فهل يمكن فيه الاحتياط؟ ومن المعلوم عدم إمكان الاحتياط فيه بخلاف الشبهة التحريمية الناشئة من فقد النص كالشك في حرمة شرب التبن فإن الاحتياط فيها بالترك في غاية الإمكان.

وبعبارة أخرى الاحتياط في مورد الرواية من حيث العمل غير ممكن، وفي الشبهات البدوية التحريمية الناشئة من فقد النص ممكن فالاحتياط في مورد المقبولة

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧، الحديث ١٠٥٢٤.

(٢) روض الجنان / ٣٥٠ والروضة البهية ١ / ٣٢٣.

هو الاحتياط في الفتوى وهو التوقف فيها وعدم الاستناد إلى مشكوك الحجية ،
والاحتياط في الشبهات التحريمية المبحوث عنها هو الاحتياط الممكن من حيث
العمل .

فتلخص مما ذكرنا أنّ مورد الرواية وهو تعارض النصين مما لا يمكن فيه
الاحتياط عملاً ، والمفروض كون النزاع في مسألة البراءة والاحتياط في صورة
التمكن من الاحتياط عملاً ، فالاحتياط في مورد الرواية يكون من حيث الفتوى لعدم
تصور الاحتياط فيه من حيث العمل لما عرفت ، وعليه فخير التثليث الذي يشتمل
على قوله ﷺ « وهلك من حيث لا يعلم » أي المقبولة يكون أجنبياً عن الشبهات
البدوية التحريمية الفاقدة للنص ، وأما غير المقبولة من سائر روايات الاحتياط فقد
عرفت ظهورها في الإرشاد ، فأدلة البراءة سليمة عن المعارض .

وبالجملة فقوله ﷺ في المقبولة « وهلك من حيث لا يعلم » لا يمكن
استكشاف وجوب الاحتياط منه لعدم انطباقه على المورد .

توضيحه : أنّ استشهاد الإمام عليه الصلاة والسلام بكلام النبي ﷺ يكون
بعد ترجيح الخبر المشهور على الشاذ ، ومن المعلوم أنّ وجوب الأخذ بالحديث
المشهور وكذا وجوب طرح الشاذ ليس من باب الاحتياط حتى يكون من صغريات
الشبهة التي يجب الاحتياط فيها بمقتضى قوله ﷺ « وهلك من حيث لا يعلم » ،
ضرورة أنّ وجوب الأخذ بالمشهور يكون لأجل الحجية ووجوب طرح الشاذ لأجل
عدم الحجية ، فلو كان قوله ﷺ « وهلك من حيث لا يعلم » دليلاً على وجوب
الاحتياط لم ينطبق على المورد ، ومن البديهي قبح خروج المورد لكون العلة
المنصوصة نصاً في المورد فلا يمكن استكشاف وجوب الاحتياط من قوله ﷺ :
« وهلك من حيث لا يعلم » .

ثم إنه على تقدير تسليم دلالة على وجوب الاحتياط يمكن دعوى اختصاصه بالمتعارضين لكون بيان الصغرى وتطبيق الكبرى عليها من الإمام عليه السلام ، فيكون ادعاء قرينية المورد على تضيق دائرة الكبرى واختصاصها بباب التعارض وعدم شمولها للشبهات البدوية التحريمية الناشئة من فقد النص في محله .

ففرق واضح بين دعوى قرينية المورد في المقام لتضيق دائرة الكبرى وبين دعوى قرينية المورد لتضيق دائرة الكبرى في صحيح زرارة الوارد في قاعدة التجاوز . ومحصل الفرق بينهما ؛ أن بيان الصغريات هناك كان من الراوي بخلاف المقام ، فإن بيان الصغرى وتطبيق الكبرى عليه يكون من الإمام عليه السلام ودعوى قرينية تطبيقه عليه السلام الكبرى على الصغرى على كون الكبرى مما يكون صغرياتها من قبيل الصغرى التي ذكرها الإمام عليه السلام قريبة جداً ، بخلاف دعوى قرينية الصغريات التي ذكرها الراوي ، فإنها غير ظاهرة ولذا لا بد من تعميم الغير الذي يعتبر الدخول فيه في جريان قاعدة الفراغ للأجزاء ومقدماتها ، وعدم إمكان المساعدة على ما ادعاه الشهيد عليه السلام من اختصاص القاعدة بالأجزاء المستقلة بالعنوان كالسجود والتشهد والقراءة ونحوها .

ثم إنه مع الغض عن دعوى اختصاص وجوب الاحتياط المستكشف من قوله عليه السلام « وهلك من حيث لا يعلم » بباب التعارض ، وتسليم شموله للمقام أعني الشبهات التحريمية البدوية الناشئة من فقد النص ، فنقول : إن وجوب الاحتياط في الشبهات معارض بما ثبت بالتواتر عنهم صلوات الله عليهم أجمعين من أن في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي شبهاتها عتاباً ، على ما يظهر من رسائل المولى أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه إلى ولاته ، كرسالته إلى عثمان بن حنيف وإلى البصرة ووصايا المولى الممتحن الإمام المجتبي صلوات الله عليه ، وغير ذلك من سائر

كلمات المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين فإن العتاب ما يقابل العقاب فهو غير العقاب، ففقتضى المقبولة ثبوت العقاب في الشبهات ومقتضى هذه الجملة أي (في الشبهات عتاب) نفي العقاب عنها، فتعارض المقبولة فتسقط هذه الجملة منها عن الحجية وإن كانت مقبولة في سائر الجمل، فلا تدل المقبولة التي هي عمدة أدلة وجوب الاحتياط في الشبهات، وما عدا المقبولة من الأخبار فهي ظاهرة في الإرشاد كما تقدم، فليس هنا ما يدل على وجوب الاحتياط في الشبهات حتى يعارض أخبار البراءة فأخبار البراءة سالمة عن المعارضة فتجري في الشبهات وإن كان الاحتياط فيها حسناً، إذ القائلون بالبراءة لا ينكرون حسن الاحتياط في الشبهات بل الكلام ومحل النزاع هو الفتوى بوجوب الاحتياط فيها، وقد عرفت عدم دلالة دليل واضح عليه، فالفتوى بوجوب الاحتياط تكون فتوى بغير علم.

فتلخص مما ذكرنا أنّ في قوله ﷺ « وهلك من حيث لا يعلم » أولاً: لا يدل على وجوب الاحتياط في الشبهات لعدم انطباقه حينئذٍ على المورد.

وثانياً: بعد تسليم دلالة على ذلك يختص بباب التعارض بقريضة تعرض الإمام ﷺ للصغرى وتطبيق الكبرى عليها.

وثالثاً: بعد تسليم عدم الاختصاص بالتعارض أنّه معارض بما ورد عنهم عليهم السلام مما يدل على نفي العقاب في الشبهات، ومع هذه المعارضة لاجمال للعمل بما يدل على ترتب العقاب على الشبهة، فلا دليل على وجوب الاحتياط في الشبهات حتى يعارض أخبار البراءة فهي سليمة عن المعارض، ومقتضاها الحكم بالبراءة في جميع الشبهات البدوية وجوبية كانت أو تحريرية، وكذا في الشبهات الموضوعية البدوية لانحلال الحكم الكلي كقوله: لا تشرب الخمر ولا تلبس ما لا يؤكل لحمه أو الحرير في الصلاة، إلى خطابات عديدة بحسب ماللخمر وغير المأكول والحرير من

الأفراد، إذ مع عدم الانحلال لاسبيل إلى البراءة فيها، حيث إن المطلوب حينئذٍ ترك الطبيعة بنحو القضية المعدولة ويكون قوله لا تشرب الخمر بمنزلة قوله: كن لا شارب الخمر وكن غير لابس للحريز وغير المأكول، وتحصيل هذا التعت موقوف على ترك الأفراد المعلومة والمظنونة والمشكوك، فيلزم الاجتناب عن الماهوت وغيرها من الأقنشة المجلوبة من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام.

وبالجملة بناء على عدم الانحلال يلزم الاحتياط في الشبهات، ولا مجال لجريان البراءة فيها لرجوع الشك فيها إلى المحصل، إذ مع عدم الاجتناب عما يشك في كونه من المأكول أو غيره لا يحصل العلم ببراءة الذمة عن التكليف المتعلق بالصلاة المقيدة بعدم وقوعها فيما لا يؤكل.

ولذا وقع المحدثون في حيص وبيص، لأنهم متفقون ظاهراً على جريان البراءة في الشبهة الموضوعية مع وضوح كون مجرى البراءة الشك في الحكم، ووضوح العلم بالحكم الكلي في الشبهات الموضوعية، وإنما الشك يكون في الموضوع وأنه من مصاديق الطبيعة المحرمة أو الطبيعة المحللة فلاحظ ما للمحدث الحر العاملي^(١) في هذا المقام من التجشبات، وأما على ما ذكرنا من الانحلال فلا إشكال أصلاً.

وبالجملة فقد ظهر مما ذكرنا وجه تقدم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط، وقد عرفت عموم أخبار البراءة للشبهات الحكمية والموضوعية.

وأما المحدثون القائلون بالبراءة في الشبهات الموضوعية، وبالاختياط في الشبهات الحكمية، فيرد عليهم أولاً: أن الشبهات الموضوعية أولى بالاختياط من الشبهات الحكمية، لأن الحكم الكلي في الشبهات الموضوعية معلوم وفي الشبهات الحكمية مشكوك، فإذا كان احتمال الحكم منجزاً والاختياط فيه واجباً كان الاحتياط

في صورة العلم بالحكم والشك في الموضوع أولى .

وثانياً: أنَّ التفصيل بين الموضوعية والحكمية بالبراءة في الأولى والاحتياط في الثانية لامستند له ، فإن استندوا في ذلك إلى الإجماع على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية وبه يخصص أخبار الاحتياط ، ففيه : أنَّ هذا الإجماع مدركي لا عبرة به إذ ليس إجماعاً تعديلاً كاشفاً قطعياً عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره ، بل لابد من النظر إلى المدرك .

وإن استندوا فيه إلى دلالة بعض الروايات على عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية ، نظير مادل على أنَّ الورع من الناس من ترك الشبهات واجتنب هؤلاء لظهوره في نشوء الورع عن ترك الشبهات والاجتناب عن هؤلاء ، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه فإنه إذا لم يتق الشبهة لا يكون ورعاً لأنه يصير فاسقاً ، فهذه الرواية تدل على جواز ترك الشبهات فلا بد من حملها على الشبهات الموضوعية لئلا تعارض خبر التثليث .

ففيه : أنه لم يظهر وجه اختصاص هذه الرواية بالشبهات الموضوعية مع إطلاقها لكل شبهة وحملها على الشبهة الموضوعية جمعاً بينها وبين خبر التثليث غير ظهورها في الشبهة الموضوعية فقط ، ونظير مادل على أنَّ في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً .

بتقريب : أنَّ تقابل الشبهات التي فيها العتاب للحلال والحرام المعلومين يقتضي إرادة الشبهات الموضوعية منها ، نظير الخمر المعلوم الحرمة والخل المعلوم الحلية وما يتردد بينها كالمائع الذي لا يعلم أنه خمر أو خل .

ففيه : أنَّ التقابل المزبور لا يوجب الاختصاص بالشبهة الموضوعية فإنَّ شرب التبن أيضاً مشتبه الحكم وليس من الشبهة الموضوعية .

ونظير ما دلّ على تنزيل الدنيا الميتة في الاحتراز عنها وعدم التصرف فيها إلا بمقدار التصرف في الميتة بالأكل منها لحفظ النفس فإنّ تنزيل الدنيا منزلة الميتة يقتضي كون الشبهات موضوعية ، بتقريب : أنّ حكم الميتة معلوم ، إذ المقدار المحافظ للنفس واجب والزائد عليه حرام والمقدار الذي يشك في اندراجه في القسم الأول أو الثاني هو الشبهة الموضوعية ، وفقهه : أنّ الغرض من التنزيل هو الاحتراز عن أصل الدنيا وما فيها وعدم التصرف فيها إلا بمقدار يأكله المضطر من الميتة لحفظ نفسه وسدّ رمقه وليس الغرض منه إرادة الشبهات الموضوعية ، نعم لا بأس باستدلالهم على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ببعض روايات البراءة كقوله ﷺ : « كل شيء فيه حلال وحرام ... » فإنّه ظاهر في خصوص الشبهات الموضوعية كما تقدم ، ومن المعلوم أنّه أخص من أخبار الاحتياط فيخصصها بالشبهات غير الموضوعية فيجب الاحتياط في غير الشبهات الموضوعية .

ولكن فيه : أنّ في أخبار البراءة ما هو أعم من الشبهة الموضوعية والحكمية ، ولا يقيد بما دلّ على البراءة في خصوص الشبهات الموضوعية لكونها من المشتبهين اللذين لا تنافي بينهما ، فتكون النسبة حينئذٍ بين أخبار الاحتياط وبين أخبار البراءة العامة لكل من الشبهة الحكمية والموضوعية التباين ، فلا بد حينئذٍ من إجراء قاعدة التعارض وأحكامه .

إلا أن يقال بانقلاب النسبة ، ببيان : أنّ أخبار الاحتياط وإن كانت شاملة لجميع الشبهات كبعض أخبار البراءة واللازم كون النسبة بينهما التباين ، إلا أنّ أخبار الاحتياط تخصّص بما دلّ من أخبار البراءة على خصوص الشبهة الموضوعية (١) فتصير أخبار الاحتياط أخصّ مما دلّ على البراءة في مطلق الشبهات ويخصّص بها

عموم بعض أخبار البراءة ، فتختص البراءة بالشبهات الموضوعية والاحتياط بالشبهات الحكمية .

ولكن في صحة دعوى انقلاب النسبة وفي موردها على تقدير صحتها كلاماً يأتي تنقيحه في محله إن شاء الله تعالى .

ثم إنَّ المحدثين القائلين بالبراءة في الشبهات الموضوعية مع التزامهم بالاحتياط في الشبهات الحكمية ملزمون بإثبات أمرين :

أحدهما : رجوع الشبهات الموضوعية إلى الحكمية لتكون من الشك في الحكم حتى تصح دعوى جريان البراءة فيها ، إذ لو لم ترجع إلى الشك في الحكم ، فلا محيص عن الاحتياط فيها لكونها من الشك في المحصل ، لأنَّ الشك إما في الحكم وإما في المكلف به ومن المعلوم أنَّ الثاني مورد قاعدة الاشتغال دون البراءة .

ثانيهما : أنه بعد إثبات الأمر الأوّل لابد من إقامة الدليل على التفكيك بين الشبهة الموضوعية والحكمية في جريان الاحتياط في الثانية والبراءة في الأولى .

أما الأمر الأوّل : فلما كان مشتركاً بين الأصوليين والمحدثين فنتعرض له فيما بعد إن شاء الله تعالى .

وأما الأمر الثاني : فما يمكن أن يقال فيه أنَّ الدليل على التفكيك تارة : يكون هو الإجماع على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية . وأخرى : أخبار البراءة المختصة بالشبهات الموضوعية كقوله ﷺ « كل شيء فيه حلال أو حرام ... » ، وقوله ﷺ « حتى تعرف الحرام منه بعينه » ، ورواية ^(١) مسعدة بن صدقة بقرينة الأمثلة المذكورة فيها وبقرينة قوله ﷺ في ذيلها « الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة » فإنَّ قيام البينة يكون في الموضوعات لا الأحكام لعدم

حجيتها فيها كما قرر في محله .

فبهاتين القرينتين تكون رواية مسعدة ظاهرة في الشبهات الموضوعية ، فهذه الأخبار تخصص أخبار الاحتياط الآمرة بالاحتياط في جميع الشبهات إن لم نقل بانصرافها عن الشبهات الموضوعية ، بدعوى ظهورها في وجوب الاحتياط في الشبهات التي يرجع فيها إلى المعصوم عليه السلام بحيث توقف رفع الشبهة على الرجوع إليه عليه السلام ، وأما الشبهات الموضوعية فلا يتوقف إزالة الشبهة فيها على الرجوع إليه عليه السلام ، إذ على دعوى الانصراف لاتشمل أدلة الاحتياط الشبهات الموضوعية حتى يدعى تخصيصها بأخبار البراءة المختصة بالشبهة الموضوعية ، فالشبهات الموضوعية من أوّل الأمر ليست داخلية في أخبار الاحتياط حتى يتجشم في إخراجها .

أما الدليل الأوّل أعني الإجماع ففيه : أنّ الإجماع إنما يكون حجة فيما إذا كان كاشفاً قطعياً عن دليل معتبر بحيث لو كان واصلاً إلينا لكان حجة عندنا أيضاً ، ومثل هذا الإجماع منوط بالقطع بعدم استنادهم إلى ما يحتمل أن يكون مدركاً لهم مما بأيدينا من رواية أو قاعدة ، إذ مع الاحتمال المزبور يرتفع القطع المذكور ، وفي المقام يحتمل استناد العلماء في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية إلى النصوص المشار إليها ومع هذا الاحتمال لاجمال للاعتداد على مثل هذا الإجماع لصيرورته مدركياً بل لا بد من النظر إلى المدرك .

وأما الدليل الثاني : ففيه : ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله من إباء أخبار التوقف والاحتياط عن التخصيص ، إذ قولهم عليه السلام الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، وقوله عليه السلام « ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم » يستفاد منه أنّ ارتكاب الشبهة يوجب العقاب والتحرز عنه واجب عقلاً ،

وليس هذا قابلاً للتخصيص، بأن يقال: إن الاحتراز عن العقاب لازم إلا في الشبهة الموضوعية فإنها توجب العقاب لكن التحرز عن هذه العقوبة غير لازم، ومع عدم قابليتها للتخصيص يتعين حمل الأوامر المتعلقة بالتوقف والاحتياط على الإرشاد^(١)، فحينئذ لا يبقى دليل على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية أيضاً بل تجرى البراءة في جميع الشبهات، فلاوجه للتفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية والتفكيك بينهما أصلاً.

وبالجملة فيخددش في دلالة أخبار الاحتياط على وجوب الاحتياط بل تحمل على الإرشاد، لما ذكر، فلا تدل على وجوب الاحتياط شرعاً في الشبهات الحكمية بل يكون الحكم بالاحتياط تابعاً للمورد، فإن كان المورد مما تنجز فيه الحكم الموارد العلم الإجمالي يكون الاحتياط لازماً عقلاً وإلا فلا كالشبهات البدوية.

والحاصل أن المحدثين موظفون بإقامة الدليل على التفكيك بين الشبهات الموضوعية والحكمية في جريان الاحتياط في الثانية دون الأولى ولا دليل لهم على التفكيك بل لا بد إما من الالتزام بوجوب الاحتياط شرعاً في جميع الشبهات لإباء أخبار التوقف والاحتياط عن التخصيص وإما من الالتزام بعدم وجوب الاحتياط في شيء منها لحمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد فتدبر.

ثم إنه ظهر مما ذكرنا أن جريان البراءة في الشبهات الموضوعية منوط بأمرين: أحدهما: كون الشك فيها شكاً في الحكم لإناطة البراءة بكون المشكوك فيه مما

(١) أقول: ويؤيد كون الأمر بالتوقف والاحتياط للإرشاد قولهم عليه السلام «وهلك من حيث لا يعلم» بتقريب: أن الهلكة لو كانت على مخالفة نفس الأمر بالتوقف والاحتياط كان اللازم أن يقال «وهلك من حيث يعلم» لأن الأمر بالوقوف والاحتياط معلوم فلا بد أن يراد بالهلكة الموجودة في الشبهات، ولا يصح المواخذة حينئذ إلا على مخالفة التكليف المنجز في الشبهات وهو منحصر في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

تناله يد الجعل التشريعي .

والآخر: قيام الدليل على جريان البراءة فيها .

أما الأوّل: فهو موقف على انحلال النواهي المتعلقة بأفعال العباد إلى الخطابات التحريمية الكثيرة بتعدد الأفراد الثابتة للطبائع المنهي عنها .
وضابط الانحلال بنحو الإجمال وإن تقدم مفصلاً في مباحث الألفاظ هو أنّ متعلق النهي تارة لا يكون له موضوع خارجي ويعبر عنه بالمفعول به تارة وبالموضوع أخرى وبمتعلق المتعلق ثالثة .

وأخرى: يكون له موضوع خارجي كشرب الخمر، فإنّ الشرب الذي هو فعل المكلف ومتعلق النهي قد تعلق بموضوع خارجي وهو الخمر، فإن تعلق بفعل لا يكون له موضوع خارجي أو تعلق بفعل يكون له موضوع خارجي ولكن كان الفعل مطلوباً تركه بنحو صرف الوجود، نظير نذر ترك شرب ماء الدجلة بنحو صرف الوجود بأن نذر ترك شرب هذه الطبيعة المتحققة بشرب قطرة منها، فحينئذٍ إذا شرب قطرة من ماء الدجلة يتحقق الحنث ولا يقدر على ترك الطبيعة بعده فيجب عليه الكفارة وينحل النذر، دون ما إذا نذر ترك شرب ماء الدجلة بنحو مطلق الوجود بأن كان المنذور كل قطرة قطرة، لأنّه إذا شرب قطرة يتحقق الحنث بالنسبة إلى تلك القطرة مع بقاء النذر بالنسبة إلى سائر القطرات فيجب عليه ترك شربها، فلا ينحل النهي في هاتين الصورتين ^(١) إلى النواهي العديدة نظير التكاليف الوجوبية التي

(١) المراد من الصورتين أن يتعلق النهي بفعل ليس له موضوع خارجي أو يتعلق بفعل له موضوع ولكن الترك مطلوب بنحو صرف الوجود ففي هاتين الصورتين لا انحلال أما الصورة الأخيرة وهو أن يكون النهي متعلقاً بالفعل الذي له موضوع خارجي مطلوب تركه بنحو مطلق الوجود فلا محالة ينحل النهي، كما سيأتي . (لجنة التحقيق)

تكون لمتعلقاتها موضوع خارجي ، ولكن أخذت متعلقاتها مطلوبة بنحو صرف الوجود كالوجوب المتعلق بالوضوء والتيمم ، فإنّ الوضوء لا يجب بكل ماء وكذا التيمم بكل تراب بل المطلوب هو صرف الوجود من الوضوء والتيمم بصرف الوجود من الماء والتراب .

ومن هنا يظهر عدم الإشكال في تصوير الواجب الموسع الذي يكون الزمان أزيد من الفعل ، وذلك لأنّ الواجب من الزوال إلى الدلوك هو صرف الوجود من ثمان ركعات في صرف الوجود من ذلك الزمان المساوي لثمان ركعات ، لتضييق دائرة موضوع الحكم بتضييق دائرة متعلقه أعني فعل المكلف ، فليس الموضوع في صلاة الظهرين تمام الأزمنة المحدودة بالزوال والدلوك حتى يرد الإشكال بأنّه لا بد من تكرار الصلاة إلى آخر الوقت بل الموضوع هو صرف الوجود من تلك الأزمنة الذي يساوي الصلاتين كما لا يخفى .

كما يظهر أيضاً مستند القول بالتخيير بين تقليد المجتهدين المتساويين في الفضيلة والورع مع أنّ مقتضى قاعدة طريقية الفتوى سقوط كلتا الفتوين المتعارضتين عن الحجية لا التخيير بينهما .

وجه الظهور: أنّ ظاهر دليل اعتبار الفتوى والرجوع إليها كقوله عجل الله تعالى فرجه وجعلنا فداه وصلى عليه وعلى آبائه الأئمة المعصومين ^(١) : « وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه » هو الرجوع إلى واحد منهم على البدل لا وجوب الرجوع إلى جميعهم ، فـ دليل اعتبار الفتوى من أول الأمر لا يكون انحلالياً بل يكون دالاً على مطلوبة

الرجوع إليهم بنحو صرف الوجود نظير الوضوء والتميم كما عرفت .

ففرق بين دليل اعتبار الفتوى وبين دليل اعتبار خبر الواحد ، فإن المطلوب في الأول هو صرف الوجود وفي الثاني مطلق الوجود فكل خبر ثقة يجب الأخذ به ، ولذا لا يشمل دليل الاعتبار واحداً من الخبرين المتعارضين ويسقطان عن الحجية ، إلا أن يقوم دليل ثانوي كالأخبار العلاجية على حجية واحد منها فتأمل جيداً .

وإن تعلق النهي بفعل يكون له موضوع خارجي ولم يدل دليل على كون مطلوبيته بنحو صرف الوجود كما هو أحد النحويين في نذر ترك شرب ماء الدجلة على ما تقدم ينحل النهي إلى نواهٍ عديدة بعدد أفراد الطبيعة المنهى عنها ، ويكون لكل فرد من أفرادها خطاب يخصه ، فكل قطرة من قطرات الخمر تقع تحت خطاب على حدة على ما هو ظاهر قوله (لا تشرب الخمر) ، الذي هو السلب المحصل ، لا القضية المعدولة حتى يكون المستفاد من هذا الخطاب (كن لا شارب الخمر) ، إذ لو كان ظاهراً في هذا يكون الشك في المحصل لأنه إذا لم يترك شرب مائع شك في خمريته لا يحرز الامتثال للشك في تحقق هذا العنوان البسيط المطلوب أعني اللاشاربة واللا لابسية الحرير وما لا يؤكل في الصلاة ، فلا بد حينئذٍ من الاحتياط فيختل الأمر في مسألة اللباس المشكوك فيه الذي حكم فيه بالبراءة وصحة الصلاة في المشكوك كونه مما لا يؤكل .

فالمتحصل أن الانحلال منوط بقيدتين الأول : أن يكون لم يتعلق النهي موضوع خارجي . والثاني : عدم قيام دليل على كون المطلوب صرف الوجود بل مطلق الوجود بنحو السلب المحصل لا المعدولة .

إذا عرفت ضابط الانحلال إجمالاً ، فاعلم : أن الشبهة الموضوعية التحريمية تكون من الشبهة الحكمية ، غاية الأمر أن منشأ هذه الشبهة هي الأمور الخارجية

وتتدرج هذه الشبهة في الشبهات التي أمر بالاحتياط والتوقف فيها في أخبار التوقف والاحتياط ، والمخرج للشبهة الموضوعية عنها هي أخبار الحل المختصة بالشبهات الموضوعية على ما تقدم لأنها أخص من أخبار التوقف والاحتياط ، فتخصصها فتجري البراءة في الشبهات الموضوعية والاحتياط في الشبهات الحكمية .

والقول بإباء أخبار التوقف والاحتياط عن التخصيص غير ظاهر ، لأنّ قولهم في كل شبهة عقوبة قابل للتخصيص ، بأن يقال : إلا الشبهة الموضوعية فإنّه لا عقوبة فيها ، نعم إن كان معنى قوله ﷺ « وهلك من حيث لا يعلم » أنّ الشبهة لا تنفك عن العقوبة فلا بد بحكم العقل من التحرز عنها فهذا مما لا يقبل التخصيص ، لأنّه في قوة قوله ﷺ يجب الاحتراز عن العقاب الأخرى إلا هذا العقاب ، نظير قوله تعالى : ﴿ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض ﴾ ^(١) فإنّه لا معنى للاستثناء من الباطل .

والحاصل أنّ الظاهر عدم المحذور في تخصيص عموم أخبار التوقف والاحتياط بما دلّ على البراءة في خصوص الشبهات الموضوعية ، فيستقيم التفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية مجريان البراءة في الأولى والاحتياط في الثانية .

لكن الحق عدم صحة التفصيل المزبور استناداً إلى الأخبار وتخصيص أخبار التوقف والاحتياط بأخبار البراءة المختصة بالشبهات الموضوعية ، وذلك لأنّ في أخبار التوقف ما يكون مختصاً بالشبهات الموضوعية أيضاً كالصحيحة ^(٢) الآمرة بالتوقف عن نكاح المرأة التي لا يعلم أنّها رضيعة من يريد تزويجها مع وجود الأصل الموضوعي أعني أصالة عدم تحقق الرضاع ، ولا تكون هذه الصحيحة دليلاً على

(١) النساء : ٢٩ .

(٢) وهي صحيحة مسعدة بن زياد : وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩ ، الحديث ٢٢٠٥٣ .

وجوب الاحتياط في خصوص الأعراض لأنّ ذلك إنّما يكون مع عدم الأصل الموضوعي ، وأما مع وجوده فلا مجال للتوقف بل تدل على التوقف في كل شبهة موضوعية فتعارض أخبار البراءة المختصة بالشبهات الموضوعية بهذه الصحيحة ، ومع المعارضة وعدم سلامة أخبار البراءة لاختصاص عموم أخبار التوقف والاحتياط ، فلا بد حينئذٍ إما من حمل عمومات التوقف والاحتياط على الإرشاد والحكم بعد وجوب الاحتياط في شيء من الشبهات الموضوعية والحكمة الناشئة من فقد النص أو إجماله وإما من الأخذ بظاهرها والالتزام بوجوب الاحتياط في جميع الشبهات حتى الموضوعية .

فالتفصيل المنسوب إلى أصحابنا المحدثين بين الشبهات الموضوعية والحكمة استناداً إلى الأخبار غير وجيه ، وكذا لا وجه لاستناد التفصيل المزبور إلى العلم الإجمالي بوجود محرمات في الشريعة وهو مقتضى وجوب الاحتياط ، وذلك لما تقدم من انحلال العلم الإجمالي وكون النزاع في الشبهات البدوية .

وبالجملة فالتفصيل المزبور لا وجه له ، وحيث رجحنا أخبار البراءة على أخبار الاحتياط فنلتزم بالبراءة في جميع الشبهات حتى الحكمة . هذا تمام الكلام في أصل مسألة البراءة والاحتياط في الشبهات الحكمة التحريمية البدوية .

تنبيهات:

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمه الله نَبّه على أمور:

الأوّل ^(١): جريان البراءة في الشبهات الحكمية إن كانت مما تعم بها البلوى وعدم جريانها فيما لا تعم بها البلوى، ولما تعرضنا له في أثناء البحث عن الاستدلال بأخبار البراءة والاحتياط فالإعراض عنه أخرى والإحالة إلى ما تقدم أولى ^(٢).

الثاني ^(٣): أنَّ جريان البراءة مشروط بعدم أصل موضوعي في البين، وإلاّ فلا تجري البراءة لحكومة الأصل الموضوعي على الحكمي، وذكر الميرزا النائيني رحمه الله أنَّ مراد الشيخ الأنصاري رحمه الله بالأصل الموضوعي الأصل الحاكم، وإن كان حكماً إذ الأصل الحاكم يقدم على البراءة وإن كان أصلاً حكماً كالاستصحاب الحكمي ^(٤)، وما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله توضيحاً لمرام الشيخ الأنصاري رحمه الله متين إذا ثبت جريان الاستصحاب في الأحكام، لكن الظاهر عدمه إلاّ في استصحاب النسخ إذ الشك في بقاء الحكم مع وجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط لا يتصور إلاّ في النسخ، وقد قرر في محله أنَّ استصحاب عدم النسخ ليس من الاستصحاب المصطلح بل هو

(١) فرائد الأصول / ٢١٤.

(٢) راجع الصفحة ١٤٠ من هذا الجزء.

(٣) فرائد الأصول / ٢١٨.

(٤) لا يخفى أنَّ سيدنا الاستاذ مد ظله توقف عما أورده على الميرزا رحمه الله بيان أنَّ الاستصحاب في الأحكام الجزئية يجري لكن إذا رجع إلى استصحاب الموضوعات فلا يكون من الاستصحاب الجاري في الأحكام، وإن لم يرجع إلى استصحاب الموضوعات يكون من الاستصحاب الحكمي فتوضيح الميرزا النائيني رحمه الله للكلام الشيخ الأنصاري رحمه الله من كون مراده بالأصل الموضوعي الأصل الحاكم وإن كان حكماً في محله، وتنقيح هذا في بحث الاستصحاب.

من التمسك بإطلاق الدليل ، لأنّ الشك يكون في توقيت الحكم وتقبيده بوقت ، ومقتضى إطلاق الدليل عدم تقيد الحكم بزمان كالشك في تقيد بزمانه ، فإنّ إطلاق الدليل صالح لرفع الشك في قيدية كل شيء من الزمان والزمان .

ومن هنا يشكل جريان الاستصحاب الحكمي إذا كان منشأ الشك فيه زوال وصف وحال من أوصاف الموضوع وحالاته ، لأنّ الوصف الزائل إن علم بدخله أو بعدم دخله في الموضوع فلا مجال للاستصحاب للقطع بعدم الحكم في الأول ووجوده في الثاني ، وإنّ شك في الدخل فلا يجري الاستصحاب أيضاً لكونه شكاً في بقاء الموضوع ، ولذا وجّهوا جريان استصحاب نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه وقالوا بأنّ الموضوع للنجاسة هو ذات الماء ، لعدم قابلية التغير الذي هو من الأعراض لأن يكون معروضاً للنجاسة ، وجعل التغير ملاكاً للنجاسة ، غاية الأمر أنّه لا يعلم أنّه ملاك حدوثاً وبقاءً بحيث يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً ، أو يكون حدوثه ملاكاً لجعل النجاسة مطرداً ولو مع زوال التغير ، فيكون حدوثه آنأماً كافياً في جعل الحكم إلى الإيد ، فالشك في بقاء نجاسة الماء حينئذٍ مع بقاء الموضوع عرفاً ينشأ من الشك في كيفية ملاكية التغير .

ولكن قد ذكرنا غير مرة أنّ هذا التوجيه مبني على كون الملاك حكمة لاعلة مطردة ، وهذا المبني مزيف ، والتفصيل في محله .

وكيف كان فالأصل الحاكم موضوعياً كان أو حكماً على فرض وجوده حاكم على أصالة البراءة ، ولذا لا تجري قاعدتا الحل والطهارة في لحم شك في ذكاته للشك في ورود الأفعال الخاصة المعهودة عليه ، وذلك لجريان استصحاب عدم التذكية المحرز لعدم كونه مذكى بناء على كون الموضوع للحرمة والنجاسة عدم المذكى لا خصوص ما مات حتف أنفه .

وتوضيح الكلام في المقام: أنه إن قلنا بقيام الدليل الاجتهادي على قابلية كل حيوان محللاً كان لحمه أو محرماً للتذكية إلا الكلب والخنزير والحشرات، فالشك في التذكية وعدمها يكون من جهة الشك في ورود الأفعال من فري الأوداج الأربعة مع إسلام الذابح والاستقبال عليه إذ لا يتصور شك حينئذٍ من غير هذه الجهة.

وإن قلنا بعدم قيام الدليل على قابلية كل حيوان للتذكية الموجب للشك في قابلية جملة من الحيوانات للتذكية مع العلم بعدم قابلية جملة أخرى لها والعلم بقابلية جملة أخرى لها، فالشك حينئذٍ في التذكية ينشأ من قابلية الحيوان للتذكية بعد ورود الأفعال عليه وعدم قابليته لها، ولا أصل في البين يحرز قابليته أو عدمها، فحينئذٍ إذا وردت الأفعال على الحيوان المشكوك كونه قابلاً للتذكية فيقال: إنه حال حياته لم يكن مذكى وبورود الأفعال عليه يشك في ذكاته فيستصحب عدمها، ولا ضير في اختلاف منشأ اليقين والشك، حيث إن منشأ العلم بعدم ذكاته حال حياته هو العلم بعدم ورود الأفعال عليه ومنشأ الجهل بذكاته بعد ورود الأفعال عليه هو الشك في قابليته للتذكية، وذلك لأن المدار في جريان الاستصحاب هو وحدة متعلق اليقين والشك دون وحدة منشأ اليقين والشك، ومقتضى استصحاب عدم التذكية مع الشك في القابلية هو النجاسة وحرمة أكل اللحم.

وقد يقال: إن الحيوان في حال الحياة لما كان طاهراً أو محرماً للحم فبعد ورود الأفعال عليه يستصحب كل منها فيقال إنه كان طاهراً والآن على ما كان، وكذا حرمة أكل لحمه فيفكك بين الطهارة وحلية اللحم.

لكن الميرزا النائيني رحمه الله أنكر ذلك والتزم بالملازمة بين الطهارة وحلية اللحم. وحاصل ما أفاده في الملازمة المزبورة هو أن أصالة عدم التذكية تارة: تجري في الشبهة الموضوعية، وأخرى: في الشبهة الحكمية، وعلى كلا التقديرين لاجمال

للتفكيك المزبور .

توضيحه : أنه إن قلنا باستفادة قابلية كل حيوان للتذكية إلا الكلب والخنزير من الأدلة الشرعية ، فالشك في التذكية يكون لاحتمال من جهة ورود الأفعال من فري الأوداج وشرائطها على الحيوان الذي شك في تذكيته ، فيستصحب عدم ورود الأفعال عليه ، ويحكم بأنه غير مذكى ، ومن المعلوم كونه محكوماً بالنجاسة والحرمة وتتحصر الشبهة حينئذٍ في الشبهة الموضوعية ، ولا يتصور الشبهة الحكمية أصلاً ، إذ المفروض قيام الدليل على أن كل حيوان قابل للتذكية إلا الكلب والخنزير ، فالحيوان المتولد من كلب وغنم مثلاً الذي لا يتبع والديه في الاسم يكون قابلاً للتذكية ولا يتصور الشك في ذكاته بنحو الشبهة الحكمية ، فإذا شك في ورود الأفعال على هذا الحيوان يجري فيه أصالة عدم التذكية لأنه حين حياته لم يكن مذكى ، ومقتضى عدم كونه مذكى هو نجاسته وحرمة أكل لحمه ، ومع العلم بورود الأفعال عليه يكون مذكى وحكم المذكى الطهارة ، وأما حلية أكل لحمه فتجري فيه قاعدة الحل .

وإن لم نقل بقابلية كل حيوان للتذكية بل استفدنا من الأدلة قابلية جملة من الحيوانات للتذكية وعدم قابلية جملة أخرى منها لها وشككتنا في قابلية جملة ثالثة منها لها ، فحينئذٍ إن قلنا : إن التذكية عبارة عن نفس الأفعال وأن القابلية شرط لتأثيرها ، فمع العلم بورود الأفعال على الحيوان المشكوكه قابليته للتذكية لاجمال للاستصحاب أصلاً ، أما في الأفعال فلغرض العلم بوجودها ، وأما في القابلية فلعدم العلم بالحالة السابقة لأن الحيوان إما خلق قابلاً للتذكية وإما خلق غير قابل لها ، فلا يجري الاستصحاب في القابلية ، ومع عدم جريان الاستصحاب تنتقل التوبة إلى الأصل المحكوم وهو قاعدتا الطهارة والحل فيحكم بكون الحيوان طاهراً وحلالاً .

وإن قلنا بأن التذكية أمر بسيط يتحصل من الأفعال وقابلية الحيوان ، فإذا

وردت عليه الأفعال نشك في تحصل ذلك الأمر البسيط المعدوم في حال الحياة فلا مانع من استصحاب عدمه، إذ الحيوان إن كان قابلاً للتذكية فقد حصل ذلك الأمر البسيط وإلا فهو باق على عدمه، لكفاية انتفاء بعض أجزاء المحصل في انعدام المتحصل، ومقتضى استصحاب عدم الأمر البسيط المسمى بالتذكية هو النجاسة وحرمة أكل اللحم، لأنّ المستفاد من الروايات كون عدم المذكى محكوماً بهذين الحكمين سواء صدق عليه الميتة أم لا، فقد ظهر مما ذكرنا أنّه لا مجال للتفكيك بين طهارة اللحم وحليته، لأنّه إن جرت أصالة عدم التذكية في الحيوان كما في صورتين المزبورتين وهما الشبهة الموضوعية والصورة الأولى من صورتَي الشبهة الحكمية أعني كون التذكية عبارة عن الأمر البسيط المترتب على الأفعال والقابلية، فلا إشكال في ترتب النجاسة والحرمة على الحيوان.

وإن لم تجر فيه كما في الصورة الثانية من صورتَي الشبهة الحكمية وهي كون التذكية عبارة عن نفس الأفعال وشرطية القابلية لتأثيرها، فتجري حينئذٍ الأصول المحكومة بأصالة عدم التذكية وهي قاعدتا الحل والطهارة فيحكم بطهارة الحيوان وحلية أكله.

والحاصل أنّه لا يمكن التفكيك بين الطهارة والحلية سواء جرت أصالة عدم التذكية أم لا، فما عن بعض - كالسيد الصدر رحمته الله ^(١) - من التفكيك بين الطهارة والحل مما لا سبيل إليه.

فإن قلت: إنّهُ يمكن إجراء الأصل في عدم القابلية في صورة الشبهة الحكمية، أي قابلية الحيوان للتذكية مع كون التذكية عبارة عن نفس الأفعال، وكون القابلية شرطاً لتأثير تلك الأفعال في الطهارة والحل أو الطهارة فقط مع إحراز وجود الأفعال

وتحضر الشك في القابلية ، بتقريب : أن يقال : إنّ عدم القابلية قبل وجود الحيوان كان معلوماً وبعد وجوده يشك في انتقاضها بالوجود ، فيستصحب ذلك عدم فيحرز عدم القابلية بالأصل ويثبت به عدم ترتب آثار المذكي من الطهارة والحلية ، ويحكم بكونه حراماً ونجساً ، نظير سائر الموضوعات المركبة المحرز بعض أجزائها بالوجدان والآخر بالأصل ، وعلى هذا لا تجري قاعدتا الحل والطهارة في هذه الصورة ليحكم بحليته وطهارته .

قلتُ : لا مجال لجريان الأصل في عدم الأزلي ، لأنّ عدم القابلية بنحو عدم المحمولى وإن كان له حالة سابقة ، لكنه لا يثبت عدم النعتي الذي هو موضوع الحكم إذ الموضوع هو قابلية هذا الحيوان للتذكية لا قابليّة مآً ، وإثبات عدم النعتي باستصحاب عدم المحمولى من أوضح مصاديق الأصل المثبت كما لا يخفى ، وعدم القابلية بنحو عدم النعتي الذي هو موضوع الأثر ليس له حالة سابقة كما هو واضح . ثم إنّ على تقدير تسليم جريان الاستصحاب في عدم الأزلي يكون ذلك في الأوصاف دون لوازم الماهية التي ليس لها وجود إلّا بنفس الماهية ، ففرق بين عدم العدالة والعلم وغيرهما من الأوصاف التي يشك في وجودها ، وبين القابلية ، فإنّ الأوصاف يكون وجودها غير وجود موصوفاتها ، فيمكن أن يوجد زيد بدون العلم والعدالة ثم يتصف بها بعد زمان بخلاف القابلية فإنّ الحيوان إما خلق قابلاً وإما خلق غير قابل ، وقابليته تكون من قبيل المصالح والمفاسد التي لا تنفك عن الأشياء التي تقوم بها المصالح والمفاسد فإنّ الشيء إما وجد بدون المصلحة أو معها .

والحاصل أنّه على تقدير الالتزام بصحة جريان الأصل في عدم الأزلي يختص مورده بغير لوازم الماهية والتفصيل موكول إلى محله فالأصل في عدم الازلي لايجري في المقام .

وكيف كان فلنعطف عنان البحث إلى بيان ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من جريان قاعدتي الحل والطهارة في الصورة المفروضة ، وهي الشك في قابلية الحيوان للتذكية مع كون التذكية هي نفس الأفعال بشرط قابلية الحل ، فإن الميرزا النائيني رحمته بعد فرض عدم جريان أصالة عدم التذكية التزم بجريان قاعدتي الحل والطهارة لوصول النوبة إلى الأصل المحكوم بعد عدم جريان الأصل الحاكم أعني أصالة عدم التذكية .

لكن يمكن الإشكال عليه بأن جريان قاعدتي الحل والطهارة منوط بعدم الأصل الحاكم ، والمفروض وجوده وهو الاستصحاب الحكمي .

توضيحه : أن الحيوان في حال حيوته كان طاهراً وحراماً ، وبعد ورود الأفعال عليه يشك في انتقاض الطهارة بالنجاسة ، لأن الحيوان إن لم يكن قابلاً للتذكية فصار نجساً وإن كان قابلاً لها فصار حلالاً وطهارته باقية على حالها ، فيشك في بقاء الطهارة فيستصحب ، وكذا يشك في بقاء الحرمة ومقتضى هذين الاستصحابين طهارته وحرمة ، فتحقق الانفكاك بين الطهارة والحلية .

فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من الملازمة بين الطهارة والحل وبين النجاسة والحرمة مما لا يمكن المساعدة عليه .

ثم إن شيخنا الميرزا النائيني رحمته أنكر استصحاب الطهارة والحرمة في الحيوان المشكوك قابليته للتذكية كالحیوان المتولد من كلب وغنم لعدم اجتماع بعض أركانه ، وإلا فلا ريب في أنه مع اجتماع أركانه يجري استصحاب الطهارة والحرمة في المقام ويكونان حاكمين على قاعدتي الطهارة والحل .

ومحصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في وجه عدم جريان استصحابي الطهارة والحرمة هو أن للحياة دخلاً عرفاً في موضوع الحرمة والطهارة ، ومع هذا الدخل

الموضوعي لا يمكن الاستصحاب لارتفاع الموضوع قطعاً، ومن المعلوم إناطة الاستصحاب ببقاء موضوعه في نظر العرف، ولا أقل من الشك في دخلها في الموضوع، فإن الاستصحاب لا يجري مع القطع بارتفاع الموضوع، وكذا مع الشك في بقاءه، وهذا بخلاف التغير فإنه ليس دخيلاً في موضوع الحكم بالنجاسة في الماء المتغير، ولذا يجري فيه الاستصحاب بعد زوال تغيره بنفسه إذ لو كان دخيلاً في الموضوع لم يكن لجريان استصحاب نجاسته وجه، بل هو ملاك لنجاسة الماء وأن موضوع الانفعال في نظر العرف هو جسم الماء إذ لا معنى لعروض النجاسة على التغير، والشك في بقاء النجاسة مع زوال التغير لأجل الشك في أن التغير علة حدوثاً وبقاء بحيث يدور الحكم مدار التغير، أو علة حدوثاً فقط ولا يكون بقاءه شرطاً في بقاء النجاسة، ويعبر عن هذا السنخ من العلة بالحكمة التي يقال فيها بعدم الإطراد والانعكاس، فالشك في بقاء النجاسة في الماء المتغير ناشٍ عن الشك في كيفية ملاكية التغير.

وبالجملة فالميزرنا النائيني رحمته الله فرّق بين استصحاب الحرمة والطهارة في الحيوان المشكوك قابليته للتذكية، وبين استصحاب الماء المتغير الزائل تغيره بنفسه، بكون الحياة دخيلاً في موضوع الحرمة أو الطهارة، وعدم كون التغير دخيلاً في موضوع نجاسة الماء المتغير ^(١).

(١) هذا توضيح ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله بتحرير سيدنا الأستاذ مد ظله رحمته الله.
رحمته الله (الموجود في فوائد الأصول أصل المطلب وهو أنه لو شك في القابلية فالمرجع فيها أصالة الطهارة وقاعدة ولم يتعرض لعدم جريان الاستصحاب ووجهه، والفرق بين المقام وبين الماء المتغير فما ذكره المقرر له رحمته الله أدق وأكمل، راجع فوائد الأصول ٣ / ٣٨٤.
 (لجنة التحقيق)

وقد يرد عليه الاعتراض بأنه لم يظهر وجه للفرق بين المقام وبين استصحاب نجاسة الماء المتغير، فإن التغير كما لا يكون هناك معروضاً للنجاسة كذلك الحياة فإن المعروض للطهارة والحرمة هو اللحم، ولا معنى لكون الحيوة معروضاً للطهارة والحرمة، ولا فرق بين التغير والحياة من حيث القابلية للملاكية أصلاً، ودعوى حكم العرف بدخل الحيوة في الموضوع خالية عن الشاهد، وأما ما أفاده ﷺ في استصحاب نجاسة الماء المتغير من نشوء الشك في بقاء النجاسة عن الشك في كيفية ملاكية التغير للحكم بالنجاسة من كونه حكمة غير مطردة ولا منعكسة أو كونه علة مطردة ومنعكسة، واستدل ﷺ على كون الملاك غير مطرد ولا منعكس بدفع أرياح الآباط واختلاط المياه اللذين جعلاً ملاكين لتشريع استحباب غسل الجمعة وتشريع العدة على النساء، لوضوح استحباب الغسل ووجوب العدة مع انتفاء هذين الملاكين فيعلم أن الملاك يمكن عدم اطراده وانعكاسه. ففيه: ما تكرر هنا مراراً من تقوّم موضوعية الموضوع بالملاك وعدم إمكان خلو الموضوع عنه آنأماً، وإلا يلزم بقاء الحكم بلا ملاك وصفة كما صرح به في العدة، واستلزام الحكم بلا ملاك للترجيح من غير مرجح الذي هو قبيح عقلاً واضح لاسترة فيه، والموارد التي استشهد بها الميرزا النائيني ﷺ على عدم اطراد الملاكات وعدم انعكاسها فيها لا تشهد بما ادعاه، لإمكان وجود ملاكات عديدة في تشريع غسل الجمعة كما صرح بها في الروايات، وكذا في تشريع العدة، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال، فجريان الاستصحاب في الماء المتغير لابد أن يكون بلحاظ الشك في بقاء النجاسة لأجل الشك في وجود ملاك آخر غير التغير ليكون بقاء الحكم مستنداً إليه، ومن المعلوم أن الشك في وجوده يوجب الشك في بقاء الحكم فيستصحب الحكم.

والحاصل أنه لا فرق بين مثال الماء المتغير وبين الحيوان الذي شك في قابليته

للتذكية في جريان الاستصحاب في كل منها ، وعليه فالتفكيك بين الطهارة والحلية في الحيوان المشكوك قابليته للتذكية في محله .

وكيف كان فالمرزا النائيني رحمته الله اعترض على شارح الروضة القائل بطهارة الحيوان المبحوث عنه وحرمة أكل لحمه ، ولابد من التعرض أولاً لكلام شارح الروضة ثم لبيان ما أفاده المرزا النائيني رحمته الله .

أما كلام شارح الروضة ^(١) فحصله : أنَّ النجاسات معدودة وهي عشر أو إحدى عشر أو اثنتا عشر على الخلاف في بعضها ، وهي معلقة على أمور وعناوين وجودية كالدم والميتة والبول والغائط وغير ذلك ، فإذا شك في وجود أحدها يؤخذ بضد النجاسة حتى يثبت ذلك الأمر الوجودي ، وكذلك الحلية فإنَّها عُلقت على (الطيب) الذي هو أمر وجودي فيحكم بالحرمة حتى يثبت ذلك الأمر الوجودي ، ففي الحيوان المشكوك كونه قابلاً للتذكية يحكم بالطهارة والحرمة لعدم ثبوت الأمرين الوجوديين اللذين علق عليهما النجاسة والحلية فيفكك بين الطهارة والحلية .

والحاصل أنَّ المرزا النائيني رحمته الله ذكر في توضيح كلام شارح الروضة أنَّ المقام داخل تحت الكبرى المسلَّمة عنده وهي الأخذ بضدَّ الحكم المعلق على أمر وجودي في حال الشك في ذلك الأمر الوجودي .

أما تقريب صغروية المقام لتلك الكبرى فقد عرفته آنفاً ، وحاصله : أنَّ كلاً من النجاسة والحلية عُلقت على أمر وجودي ، أما النجاسة فلا تُلحقها عُلقت على عناوين خاصة من الميتة والدم والكلب والخنزير وغيرها ، ومع الشك في تحقق أحد هذه

العناوين يحكم بضد النجاسة وهو الطهارة .

وأما الحلية فلائها علقت على الطيب الذي هو أمر وجودي أيضاً ، ومع عدم إحرازه يؤخذ بالحرمة التي هي ضد الحلية ، وعلى هذا فيكون الحيوان المشكوك كونه قابلاً للتذكية طاهراً وحراماً .

وأما تقريب الكبرى : فهو أن كل حكم ترخيصي علق على أمر وجودي يكون متكفلاً لإنشائين أحدهما إنشاء الحكم الواقعي وهو المدلول المطابق ، والآخر إنشاء الحكم الظاهري . مثلاً يستفاد من دليل اعتصام الكر والمادة حكمان أحدهما مطابق وهو كون الكر عاصماً عن الانفعال ، والآخر التزامي وهو نجاسة الماء المشكوك كونه كراً أو ذا مادة ظاهراً ، ودلالته على هذا الحكم الظاهري يكون بالملازمة العرفية .

ورتب الميرزا النائيني ﷺ على هذه القاعدة فروعاً :

منها : أصالة الانفعال في الماء مع الشك في الكرية والمادة .

ومنها : أصالة الضمان في اليد بتقريب أن عدم الضمان علق على أمر وجودي وهو إذن المالك ، ومع عدم إحرازه يحكم بضده وهو الضمان .

ومنها : الحكم بجرمة قتل من شك في كونه محقون الدم بتقريب أن جواز القتل مترتب على أمر وجودي وهو الارتداد مثلاً ، ومع الشك فيه يحكم بجرمة القتل حتى يعلم بوجود ذلك الأمر الوجودي .

ومنها : غير ذلك مما يقف عليه المتبع . هذا محصل ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ في تقريب هذه الكبرى .

ثم ذكر عدم صفوية المقام لهذه الكبرى حيث إنّ موردها هو تعليق خصوص الحكم الترخيصي لا كل حكم وإن كان عزمياً ، ومن المعلوم أن الحكم المعلق على

الأمر الوجودي فيما نحن فيه هو النجاسة لإناطتها بعناوين وجودية والنجاسة حكم عزيمي لا ترخيصي، فلا يكون المقام من صغريات هذه القاعدة .

ويرد على شيخنا الميرزا النائيني رحمته وجهان :

الأول : عدم تسليم الملازمة العرفية بحيث يكون مفاد الدليل مطابقة مستلزماً عرفاً لحكم ظاهري مجعول في ظرف الشك في الأمر الوجودي ، فإنّ هذه الملازمة ممنوعة أشد المنع لعدم مساعدة أحد من العرف على دعوى هذه الملازمة .

الثاني : أنّه بعد تسليم حكم العرف بهذا اللزوم لوجه لتخصيص الكبرى بالحكم الترخيصي فإنّ منشأ الملازمة إن كان نفس التعليق على الأمر الوجودي فهو حاصل في الأمر الترخيصي والعزيمي معاً ، وإن كان غيره فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه .

وقصارى ما يمكن أن يقال : في وجه اختصاص القاعدة بالحكم الترخيصي هي أن تعليق الحكم العزيمي لو كان مثل الترخيصي فيما ذكر لزم لغوية قاعدتي الحل والطهارة وعدم بقاء مورد لهما ، لأنّ نفس الدليل المتكفل للحكم الواقعي الذي أنيط بأمر وجودي متكفل لحكم الشك فيه من دون حاجة إلى أصالتي الطهارة والحل .

لكنك خير بما فيه ، لأنّ توافق أدلة عديدة كروايات كثيرة على المضمون لا يوجب لغوية شيء منها بل يكون الجامع بينهما حجة كما إذا دلت روايات عديدة على نجاسة الكافر مع اجتماع شرائط الحجية في كل واحدة منها ، فهل يحكم بحجية إحداهما فقط وردّ غيرها فيمكن أن يكون الدليل على الحكم الظاهري من الطهارة والحل متعدداً وكان من جملة أدلته قاعدتا الحل والطهارة ، ونفس الدليل المتكفل للحكم الواقعي ببدلوله المطابق ، فلا يلزم من تعميم القاعدة لكل حكم ترخيصياً كان أو عزيمياً محذور لغوية قاعدتي الحل والطهارة .

فعلى ما ذكرنا لا ينبغي التشكيك في صغورية المقام لقاعدة التعليق على أمر وجودي بعد تسليم القاعدة ، لكن قد عرفت عدم إمكان تسليمها وأنها ليست من القواعد المسلمة الحجية .

وكيف كان فلنرجع إلى ما أفاده الميرزا النائيني ﷺ وقد عرفت أنه بعد أن وجه كلام شارح الروضة بتوجيه علمي بأن أدرجه تحت الكبرى التي ادعى تسلّمها ، وهي الأخذ بضد الحكم الترخيصي المعلق على أمر وجودي مع الشك في وجود ذلك الأمر اورد عليه أولاً: بما تقدم من عدم صغورية المقام لتلك القاعدة لأنّ موردها هو تعليق الحكم الترخيصي لا كل حكم وإن كان عزيمةً ، والنجاسة حكم عزمي علق على أمور وجودية فلا يحكم بالطهارة التي هي ضد النجاسة مع الشك في وجود العناوين النجسة ، بل الحيوان المشكوك كونه قابلاً للتذكية محكوم بالنجاسة والحرمة فلم يفكك بين الطهارة والحلية .

وثانياً: بأنّ الطيب الذي علق عليه الحلية ليس أمراً وجودياً ، لأنّه ما لا يستقذره الطبع فلم يعلّق الحلية على أمر وجودي حتى يؤخذ بضدها حتى يحرز ذلك الأمر الوجودي .

وثالثاً: بعد تسليم كون الطيب أمراً وجودياً ، أنّ الخبيث الذي علق عليه حرمة الحيوانات المحرمة أمر وجودي أيضاً والقاعدة المزبورة تكون في مورد لم يعلق نقيض الحكم المعلق على أمر وجودي على عنوان وجودي أيضاً ، وإلا فتصل النوبة إلى الأصل العملي لأنّ الدلالة الالتزامية العرفية التي ادعاها الميرزا النائيني ﷺ في كل من الحكمين تعارض الأخرى ، فلا بد من الانتهاء إلى الأصل وهو في المقام قاعدة الحل فطهارته تثبت بما ذكره شارح الروضة وحليته بقاعدة الحل ، فلم تنفك الطهارة عن الحلية .

فتحصل أنه ليس هناك مورد يفكك فيه بين الطهارة والحل سواء جرت فيه أصالة عدم التذكية أم لا ، فإن جرت أصالة عدم التذكية يكون مقتضاها النجاسة والحرمة وإلا فتصل النوبة إلى قاعدتي الحل والطهارة ، وعلى كل حال الحيوان المفروض إما حلال و طاهر وإما نجس وحرام . هذا تمام الكلام في الشك في التذكية بنحو الشبهة الحكمية .

وأما الشبهة الموضوعية للتذكية فتتصور على وجوه :

أحدها : أن يكون الشك في ورود الأفعال مع العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية المؤثرة في طهارته وحليته ، أو في حليته مع العلم بطهارته على كل حال .
أما الأول : فكاللحم المعلوم كونه من الغنم وشك في تذكيته ، ولا إشكال في جريان أصالة عدم التذكية فيه مع عدم أمانة شرعية على التذكية ، ومقتضى استصحاب عدم التذكية نجاسته وحرمة أكله .

وأما الثاني : فكالسمك فإنه طاهر وإن كان ميتة ، ومع الشك في تذكيته التي هي إخراجها حياً تجري أصالة عدم التذكية ، ومقتضاها حرمة أكله فقط ، وحينئذ فيشكل الأمر في اللحوم من السمك وغيره المجلوبة من بلاد الكفر لعدم مانع من جريان أصالة عدم التذكية فيها المقتضية لحرمة أكلها .

ثانيها : أن يكون الشك ناشئاً من تردد الحيوان بين الأقسام المحللة والحرمة مع العلم بطهارته في حال الحياة كالحیوان المردد بين كونه غنماً وأرنب ، فإنه إذا شك في طهارته وحليته مع العلم بورود الأفعال عليه لا يستصحب عدم تذكيته ، لأن المفروض ورود التذكية أعني الأفعال عليه فيحكم بطهارته لتأثير التذكية في طهارته قطعاً سواء كان غنماً أم أرنب ، وأما حرمة أكله فإن جرى فيها الاستصحاب كما قلنا سابقاً فيحكم بجرمته وإلا فتجري فيه قاعدة الحل لجريان الدليل المحكوم مع عدم

جريان الحاكم .

ثالثها: أن يكون الشك ناشئاً من تردد الحيوان بين الطاهر والنجس ، كما إذا شك في كونه كلباً أو أرنب مع العلم بقابلية الأرنب للتذكية بالفرض ، فإذا علم بورود الأفعال عليه لا تجري فيه أصالة عدم التذكية التي هي الأفعال ، فيحكم حينئذٍ بطهارته لقاعدة الطهارة والحرمة للعلم بها على كل حال سواء كان كلباً أم أرنب .

رابعها: أن يكون الشك ناشئاً من اشتباه المذكى بغيره كالجلود المجلوبة من بلاد الكفر مع العلم بنقل جلود من بلاد الإسلام إلى بلاد الكفر أيضاً ، فإن منشأ الشك في طهارة المجلوبة من ممالك الكفر هو اشتباه المذكى منها بغير المذكى ، إذ لو كان من جلود الممالك الإسلامية فهو طاهر لكونه مذكى ، وإن كان من جلود بلاد الكفر فهو نجس لكونه غير مذكى ، فهل يجري فيها أصالة عدم التذكية ليحكم بنجاستها بأن يقال : إن هذه الجلود حين حيوتها لم تكن مذكاة والآن كما كانت أم لا ؟

الحق عدم الجريان لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، لأن العلم بعدم التذكية في حال الحيوة قد انتقض يقيناً إذ الجلود المنقولة من بلاد المسلمين قد ذكيت قطعاً كما أن الجلود المجلوبة من بلاد الكفار لم تذك يقيناً ، فالعلم بعدم المذكى حال الحياة قد انتقض بيقين آخر على الوفاق أو الخلاف ، والشك الفعلي يكون بعد اليقين الثاني الفاصل بين العلم بعدم الذكاة في حال الحيوة وبين هذا الشك ، فلم يتصل زمان الشك بزمان اليقين بعدم التذكية في حال الحياة .

ومن المقرر في محله اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في جريان الاستصحاب ، ونظائر المقام كثيرة :

منها: الشك في كون دم وقع على ثوب مثلاً من الدم المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما يعتاد خروجه من الدم أو من الدم المسفوح، فإن كان من الأول فهو طاهر، وإن كان من الثاني فهو نجس، فلا يقال: إنه حين كونه في الحيوان كان نجساً ويشك في طهارته فنستصحب نجاسته. وذلك لأنّ زمان الشك ليس متصلاً بزمان اليقين بنجاسته حين كونه في الحيوان حيث إنه بالذبح قد انتقض ذلك اليقين بالقطع بطهارة مقدار منه ونجاسة آخر، وتميز أحدهما عن الآخر، وهذا الشك الفعلي ليس متصلاً بذلك العلم الأول لتخلل العلم التفصيلي بطهارة المتخلف ونجاسة المسفوح بين الشك والعلم بنجاسته حال الحياة، فلا يجري استصحاب النجاسة في هذا الدم لتخلل العلم التفصيلي بحاله وكونه من المسفوح أو المتخلف بين زمان العلم بنجاسته حين كونه في الحيوان حال حيوته وبين زمان الشك في نجاسته.

والحاصل أنّ عمدة الكلام في الشبهة الموضوعية لأنّها محل الإبتلاء غالباً، فإنّ الشبهة الحكيمة في غاية الندرة لقلة الحيوان الذي يشك في قابليته للتذكية.

فنقول: إنّ أصالة عدم التذكية محكمة في الشبهة الموضوعية كما إذا شك في أنّ الغنم هل ذكي على وجه شرعي أم لا؟ فتجري أصالة عدم التذكية، إلّا أن يمنع عن جريانها مانع من يد مسلم أو سوقه بناء على اعتبارهما واستفادتهما من الصحيحة^(١) التي استدلل بها صاحب المدارك على كون المشكوك ذكاته جائز البيع وطاهر، مستظهِراً منها دخل العلم بالنجاسة في وجوب الاجتناب لكنها معرض عنها عند المشهور.

والظاهر أنه متفرد في هذا الحكم إذ لم يقل أحد بأن النجس الواقعي هو البول والميتة والخمر وغيرها من النجاسات بشرط العلم بها ، فالميتة المعلومة نجسة ، ومع الشك في كونها ميتة ليست بنجسة ، وعلى هذه الاستفادة لا تجري أصالة عدم التذكية لأنّ الصحيحة في مورد الشك في التذكية تدل على عدم العبرة والبناء على الطهارة وجواز الشراء ، وإلا يلزم لغوية ظاهر الصحيحة نظير قاعدة الفراغ الحاكمة على الاستصحاب لكونها مجعولة في مورد الاستصحاب ، فعدم تقدمها عليه يستلزم لغويتها كما لا يخفى .

لكن المشهور لما أعرضوا عن الصحيحة وذهبوا إلى كونها مدرك اعتبار السوق واليد ، فلا بد حينئذٍ من إجراء أصالة عدم التذكية في صورة الشك في التذكية إلا مع يد المسلم أو سوقه اللذين هما أمارتان على التذكية ، ومع عدم أمانة على التذكية يستصحب عدم التذكية .

إذا عرفت هذا فنقول : إنه إذا شككنا في أنّ المسلم ذكى الغنم على وجه شرعي أولاً لاحتمال جهله بشرائط التذكية من التسمية والاستقبال مثلاً ، فإن قلنا باعتبار أصالة الصحة في فعل المسلم كما عليه المشهور بل ادّعي عليه الإجماع فتجري أصالة الصحة في فعله وتثبت بها التذكية ، وإلا كما قلنا في محله من مخدوشية أدلة أصالة الصحة تجري أصالة عدم التذكية ويحكم بالنجاسة والحرمة .

وأما ما يُجلب من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام من الجلود واللحوم وأدهان السمك فيمكن القول بطهارتها وحليتها ، بقاعدتهما بعد منع أصالة عدم التذكية فيها ، أما الجلود فلاختلال بعض شرائط أصالة عدم التذكية فيها وهو اتصال زمان الشك باليقين على التقريب المتقدم ، وبعد عدم جريان أصالة عدم التذكية في الجلود تكون

مشكوكه الطهارة فتجري فيها قاعدة الطهارة ، إذ لا مانع منها إلا أحد الأمرين وهما أصالة عدم التذكية والعلم الإجمالي لكون الجلود المذكورة من أطراف العلم الإجمالي ، للعلم بجلود غير مذكاة في الجلود المجلوبة من بلاد الكفر ، أما الأول : فقد عرفت عدم جريانها .

وأما الثاني : فلعدم منجزيته بعدم كونه جميع الأطراف مورداً للابتلاء ، فليس شيء من العلم الإجمالي وأصالة عدم التذكية مانعاً عن الاستعمال وموجباً لوجوب الاجتناب حتى لايجري فيها قاعدة الطهارة والحل كما هو واضح .

وأما اللحوم فلأنّ المانع من جريان قاعدتي الحل والطهارة فيها أيضاً أحد الأمرين المتقدمين وكلاهما ممنوعان ، أما العلم الإجمالي فواضح لما عرفت من عدم كون جميع الأطراف مورد الابتلاء ، وأما أصالة عدم التذكية فلفقدان شرطها وهو اتصال زمان الشك باليقين للعلم بأنّ هناك قسمين من الحيوان المحلل ، أحدهما مذكى والآخر غير مذكى ونشك في أنّ هذه اللحوم هل هي من المذكى أم من غيره فلايجري فيها استصحاب عدم التذكية كما عرفت تقرّبه مفصلاً^(١) .

وأما الأدهان فلأنّ الشك في حليتها تارة يكون لاحتمال خلط دهن الحيوان المحلل بدهن الحيوان المحرم لإمكان إلقاء الحيوانات محللها ومحرمها دفعة في الماكينة فاختلطت أدهان المحللة بالحرمة ، وأخرى يكون للشك في أنّ الحيوانات المحللة هل

(١) أقول : هذا كله إذا علم بأنّ اللحم من الحيوان المحلل كالغنم والبقر وكان الشك في الحل والطهارة لأجل الشك في التذكية ، وأما إذا تردد بين المحلل كالغنم والمحرم كالخنزير فيمكن القول بالطهارة والحل ، لأنّه إن كان من المحلل لايجري فيه أصالة عدم التذكية ، وإن كان من المحرم كالخنزير فهو حرام ونجس إلّا أنّه لما كان مشكوكاً فيه تجري فيه قاعدتا الحل والطهارة .

ذكت أم لا ، ففي الصورة الأولى مقتضى أصالة عدم الخلط هو حلية أكلها .
وفي الصورة الثانية يمكن منع جريان أصالة عدم التذكية فيها ، للعلم بأن
الحيوانات المحللة التي يأخذها الكفار من الماء على قسمين ، أحدهما : ما يخرجونه من
الماء حياً ويموت خارج الماء والآخر ما يخرجونه من الماء بعد موته في الماء ، والأول
حلال والثاني حرام مع طهارة كليهما لعدم نفس سائلة للسّمك ، فبيته طاهرة ، فمن
حيث الطهارة لإشكال وأما من حيث الحل فتجري فيه قاعدة الحل ، لأنّه بعد العلم
بوجود كل من المذكي وغيره هناك لا يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين فلا
يجري استصحاب عدم التذكية .

هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية الناشئة من فقد النص ومن الأمور
الخارجية المعبر عنها بالشبهة الموضوعية . فقد ظهر مما ذكرنا حكم المسألة الأولى
وهي الشبهة التحريمية المسببة عن فقد النص ، والمسألة الرابعة وهي الشبهة التحريمية
الناشئة من الأمور الخارجية وبقي حكم المسألتين الأخريين من مسائل الشبهة
التحريمية التي عقد لها الشيخ الأنصاري رحمه الله مسائل أربع :

الأولى : الشبهة التحريمية الحكمية الناشئة من إجمال النص ^(١) .

الثانية : الشبهة التحريمية الناشئة من تعارض النصين .

١ (التعبير بالأقل في مطلق الصوت المطرب باعتبار أنّه لا يشتمل على جميع القيود فإنّ منها
الترجيع الذي يشمل عليه الصوت المطرب مع الترجيع والتعبير بالأكثر فيه لأنّه يشتمل
على كل قيود .

المسألة الاولى :

« الشبهة التحريمية الناشئة من إجمال النص »

توضيحه: أنَّ الدليل تارة: يكون متضمناً لألفاظ تكون مجملة من ناحية الحكم كهيئة افعَل أو لا تفعل .

وأخرى: يكون متضمناً لألفاظ مجملة بالنسبة إلى متعلق الحكم كالغناء المردد مفهومه بين الأقل وهو مطلق الصوت المطرب والأكثر وهو هذا الصوت مع اشتغاله على الترجيع .

وثالثة: يكون الإجمال في ألفاظ الموضوع الخارجي كالنهي عن شرب الخمر مع فرض إجمال مفهوم الخمر ، وهذه الصور تشترك في إجمال الدليل وإن كان في التمثيل بإجمال افعَل ولا تفعل بناء على مبنى بعض المحققين منع ، لآته لإجمال في معناهما وهو إنشاء النسبة بين الفعل والفاعل وبين الترك وتاركه ، لأنَّ العقل يحكم بلزوم مطابقة تكوين العبد لتشريع المولى فعلاً كان أو تركاً ، فما لم يرخص الشارع في الترك في الأمر وفي الفعل في النهي لا بد من تطبيق العبد تكوينه على تشريع المولى .

نعم بناء على مبنى بعض القدماء من اشتراك هيئة افعَل ولا تفعل بين الوجوب والندب وبين الحرمة والكره لفظاً أو معنى يتصور الإجمال فتذكر .

وكيف كان فهل تجري فيها البراءة كالشبهة التحريمية الناشئة من فقد النص والأمر الخارجية أم الاحتياط ؟

قد يقال: بجريان الاحتياط في المقام الذي هو من الأقل والأكثر ، بتقريب: أنَّ المتعلق المجمل بما له من المعنى صار في عهدة العبد ولا يخرج عن العهدة إلا بالاحتياط بالاجتناب عن الأفراد المعلومة والمظنونة والمشكوكة ، فالمكلف بترك

الغناء لا يتحقق له العلم بالامتنال والقطع بخروج ذمته عن هذا التكليف التحريمي إلا بما ذكر، إذ لو اقتصر على الأفراد المعلومة ولم يترك مظنون الغناء أو مشكوكه لا يحصل له العلم بالامتنال، وكل شك يرجع إلى مرحلة الامتنال والسقوط يرجع فيه إلى قاعدة الاحتياط .

وإن شئت فقل: إنَّ الشك مع عدم ترك جميع ما يحتمل فرديته للغناء يكون شكاً في المحصل المقرر في محله جريان الاحتياط فيه، لأنَّ قوله: الغناء حرام، بمنزلة قوله: كن لامغنياً، مثل قوله: كن لشارباً للخمر، ومن المعلوم توقف العلم بحصول هذا الوصف العدمي على ترك الأفراد القطعية والظنية والشككية بل والوهمية كما لا يخفى .

لكن فيه أولاً: النقص بالشبهات الموضوعية التحريمية، بل جريان الاحتياط فيها أولى من جريانها في إجمال النص قطعاً، وذلك لأنَّ بيان الحكم الكلي الذي هو وظيفة الشارع قد تمَّ في الشبهات الموضوعية ولا قصور فيه أصلاً، فالحكم العقلي فيها هو وجوب الاحتياط بخلاف إجمال النص، فإنَّ البيان فيه غير واصل بتمامه إلى العبد إذ المفروض عدم ظهوره في معنى، ومن المعلوم عدم وفاء المجل بال مقصود وعدم صلاحيته للبيان حتى يكون حجة على العبد في غير القدر المتيقن، وهو الأكثر الواجد لجميع القيود كالصوت الواجد للترجيع والطرب في غير المتيقن لانص حقيقة فيندرج في فقد النص .

وثانياً: أنَّ وجوب الاحتياط في إجمال النص إنما يستقيم بناء على كون المتعلق نفس المفهوم من حيث هو، لكن الصحيح أنَّ المتعلق هو المفهوم من حيث كونه مرآة لما في الخارج من المصاديق بحيث كان متعلق الخطاب تلك الوجودات بمعنى إيجاد مصاديق المفهوم في الخارج حتى لا يلزم المحال وهو طلب الحاصل .

وبالجملة المتعلق في الخطابات ليس هو الماهية من حيث هي ، لأنها ليست إلا هي لاتصلح لتعلق الخطاب بها ، ولا الماهية مقيدة بالوجود الذهني وإلا يلزم سقوط الأمر بامتثاله بتصور الماهية ، ولا الماهية مقيدة بالوجود الخارجي حتى يلزم وجوب تحصيل الحاصل المحال ، بل هو إيجاد المصاديق لأنها بما تقوم بها المصالح والمفاسد الداعيتان إلى التشريع وبناءً على ذلك ، فكل مصداق يكون تحت خطاب مستقل ، فإذا شككنا في مصداقية شيء للطبيعة فيشك في وجود خطاب له فيصير من الشك في نفس التكليف ولا إشكال في كونه مجرى للبراءة .

فتلخص مما ذكرنا أنه لا فرق في جريان البراءة بين الشبهات التحريمية الناشئة من فقد النص وبين الشبهات التحريمية المسببة عن إجمال النص ، ومن يمنع عن جريان البراءة في إجمال النص فعليه المنع عن جريانها في الشبهة الموضوعية بالأولوية القطعية لما عرفت والتفكيك بينهما لاوجه له فتأمل جيداً .

المسألة الثانية :

« الشبهة التحريمية الناشئة من تعارض النصين »

فإنّ الحكم فيها مع تساقط النصين لعدم إمكان شمول دليل الاعتبار لهما مع التنافي بين المدلولين المانع عن جعل المفادين هو البراءة ، لأنّ تساقط الدليلين كفقد النص في عدم الدليل على حكم الشبهة ، فأدلة البراءة جارية في تعارض النصين كجريانها في فقد النص وإجماله ، لكن جريان البراءة في تعارض النصين مبني على عدم حجيتها في المدلول الالتزامي لعدم حجيتها في المدلول المطابق ، إذ لو كانا معتبرين في المدلول الالتزامي أعني نفي الثالث لاتصل النوبة إلى البراءة لما قررر في محله من عدم جريان البراءة مع الدليل الاجتهادي ، فالنصان الدالان على الحرمة والوجوب ينفيان الأحكام الثلاثة الباقية فلا تجري البراءة ولا منفاة بين حجيتها في المدلول الالتزامي وبين سقوطها عن الحجية في المدلول المطابق ، وذلك لأنّ المدلولين يكونان كجمل عديدة اشتملت عليها رواية واحدة قد عمل ببعضها وترك الآخر مع كون السند واحداً وحله انحلال الرواية إلى روايات فإنّ كل جملة بمنزلة رواية نظير انحلال عقد واحد وقع على ما يملك وما لا يملك إلى عقدين يصح أحدهما دون الآخر كما لا يخفى .

بل تعدى بعض عن حجية المستعارضين في الدلالة الالتزامية إلى المدلول المطابق وحكموا بحجية كل منهما في مدلوله المطابق مع الترتب ، بمعنى ترتب حجية كل منهما على عدم الأخذ بالآخر ، وهذا هو الترتب من الطرفين وربما يظهر من عبارة الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) في أوائل التعادل والترجيح مع إنكاره الترتب من

طرف واحد ، وهذا إشكال من الميرزا النائيني على الشيخ الأنصاري رحمته ، لكن سيأتي إن شاء الله تعالى احتمال غير هذا المعنى أي الترتب من الطرفين من عبارة الشيخ الأنصاري رحمته فانتظر .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أن البراءة تجري في جميع الأقسام الأربعة للشبهة التحريمية ، وهي كون الشك ناشئاً من فقد النص أو إجماله أو تعارضه أو الأمور الخارجية .

الفرق بين الشبهات الحكيمة والموضوعية

بقي الكلام في وجه الفرق بين الشبهات الحكيمة وبين الشبهات الموضوعية في توقف البراءة في الأولى على الفحص وعدم جواز إجرائها قبله ، وعدم توقف جريانها على الفحص في الشبهات الموضوعية وجواز إجرائها فيها قبله .

وقد استدل على عدم اعتبار الفحص في الشبهات الموضوعية وجواز إجراء البراءة فيها قبل الفحص بذيل رواية مسعدة بن صدقة ^(١) وهو قوله عليه السلام : « الأشياء على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة » لدلالته على كون الموضوعات على أصل البراءة والحل حتى يحصل العلم أو البينة من باب الاتفاق على خلاف الأصل .

وفيه : أن الأمثلة المزبورة في رواية مسعدة ليست من موارد البراءة لوجود الحجة في كل منها كاستصحاب عدم الرضاع في المعقود عليها واليد التي هي أمانة الملكية في الثوب والعبد ، ومن المعلوم أنه لا يجب تحصيل العلم أو إقامة البينة على خلاف ما تقتضيه الحجة فلا يكون ذيل رواية مسعدة دليلاً على عدم وجوب الفحص

وعدم إناطة البراءة به في الشبهات الموضوعية .

وربما يتمسك لعدم اعتبار الفحص في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ببعض الروايات الأخر لكنه ضعيف فلاحظ .

والأولى التمسك له بالإجماع والتسالم من جميع الأصحاب من المحدثين والأصوليين ، بل الضرورة على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية كما لا يخفى .

ثم إن الميرزا النائيني رحمته أورد كلاماً في المقام وهو أنه مالفق بين الأصول العملية التي تجري في الشبهات الموضوعية وبين الأصول اللفظية غير الجارية فيها . وملخص الجواب والفرق هو أن الأصول اللفظية تحكى عن الواقع وتبين المرادات النفس الأمرية والعام إذا خصص بمخصص سواء كان متصلاً أم منفصلاً يصير معنوياً بعنوان الخاص ويكون العام جزء الموضوع ، مثلاً إذا قال : أكرم العلماء ، ثم قال : أكرم عدوهم أو لا تكرم فساقتهم ، فموضوع الحكم يصير مركباً من العلم والعدالة ، فإذا شك في عدالة عالم لا يمكن التمسك بأكرم العلماء وإثبات وجوب إكرامه به ، لأن الكبرى لا تتكفل لحال الصغرى كما لا يجوز التمسك بأكرم العلماء في صورة الشك في عالمية شخص .

وهذا بخلاف الأصل العملي لأن موضوع البراءة هو الشك في الحكم وهو حاصل فيما لم يعلم أنه خمر أو خلّ مثلاً ، لصدق ما لا يعلمون وما حجب الله علمه وغيرهما من أدلة البراءة عليه ، فلا إشكال في كون الشبهة الموضوعية موضوعاً للأصل العملي دون الأصل اللفظي وهذا واضح لا ستره فيه .

إيقاظ: لا يخفى أنه في كل مورد تجري فيه البراءة العقلية أعني قاعدة قبح العقاب بدون بيان تجري فيه البراءة الشرعية أيضاً ، لأن عدم البيان مستلزم للجهل بالحكم

وكذا الجهل به الذي هو موضوع البراءة الشرعية من لوازم عدم البيان ، فلا يفكك بين البراءتين في شيء من الموارد حتى في الأقل والأكثر الارتباطيين لما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى ، ففي الشبهات الموضوعية كالحكمية تجري كل من البراءتين .

وتوهم عدم جريان البراءة العقلية فيها لتامة البيان من ناحية الشارع في الشبهات الموضوعية فاسد؛ لما عرفت من الانحلال واختصاص كل فرد من الطبيعة بخطاب تحريمي ، فالموضوع المشتبه لم يتم الخطاب والبيان بالنسبة إليه فتجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ولو لم نقل بالانحلال لأشكال أصل جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ، إذ لو قلنا بكفاية لا تشرب الخمر مثلاً في الفعلية والتنجز يصير الشك في الامتثال الذي تجري فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة كما هو واضح .

هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية بأقسامها .

« الشبهة الوجوبية »

وأما الشبهة الوجوبية فما ذكرناه في الشبهة التحريمية من جريان التعارض في أخبار الاحتياط والبراءة آتٍ هنا، غاية الأمر أنَّ جميع أدلة البراءة والاحتياط لا تجري هنا لاختصاص بعض الأخبار من الطرفين بالشبهة التحريمية، كقوله ﷺ «كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١)، بناء على عدم وجود كلمة أو أمر فيه .

وكذا بعض أخبار الاحتياط المختص بالشبهات التحريمية، فالمتعارضان في الشبهة الوجوبية هما الأخبار المطلقة من الطرفين وقد ذكرنا هناك وجه تقدم أخبار البراءة على الاحتياط فلاحظ .

وعلى هذا فلا ينبغي إطالة الكلام في الشبهة الوجوبية لأنَّ مقتضى تقدم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط هو عدم وجوب الاحتياط في جميع أقسام الشبهة الوجوبية، فلنعطف عنان البحث إلى التنبيهات التي ذكرها الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام .

التنبيه الأول^(٢) :

الاحتياط في الشبهة الوجوبية

لإشكال في رجحان الاحتياط عقلاً في الشبهات التحريمية وترتب الثواب عليه لكونه إطاعة حكيمية واتباع للمولى، ولكن الإشكال في جريانه في الشبهات الوجوبية فيما إذا دار الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب من الإباحة والكراهة

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٧٤، الحديث ٣٣٥٣٠ .

(٢) فرائد الأصول / ٢١٦ .

دون الاستحباب ، والغرض من التعرض لهذا المطلب هو توجيه فتوى جملة من القدماء باستحباب أفعال لم يقم نص على استحبابها ، وأنه هل يمكن أن يكون وجه الاستحباب رجحان الاحتياط أم لا ؟ قد اختار الشيخ الأنصاري رحمته الله العدم .

وملخص ما أفاده في وجهه أنّ الكلام في رجحان الاحتياط في العبادة ، ومن المعلوم توقف عبادة العبادة على الأمر لأنّ قصد القرينة عبارة عن قصد الأمر ، فالاحتياط في العبادة لا يتحقق إلّا بعد تحقق الأمر بها في الرتبة السابقة على الاحتياط فيه ، سواء كان الأمر معلوماً تفصيلاً أو إجمالاً كما في الصلاة إلى الجهات الأربع في صورة اشتباه القبلة فيها ، ودعوى استكشاف الأمر بالفعل ليكون من الاحتياط في العبادة تارة : من الثواب المترتب على الفعل الكاشف عن سطويته للشارع .

وأخرى : بقاعدة الملازمة بتقريب : أنّ العقل لما حكم بحسن هذا الإتيان حكم الشرع باستحبابه فصار هذا العمل مأموراً به شرعاً ، والدليل على استكشاف الأمر الشرعي به هو قاعدة الملازمة .

وثالثة : بأوامر التقوى والاحتياط كقوله تعالى ^(١) ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾ كما استدلل بها في الذكرى على ماحكي على استحباب قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها ، كما إذا شك بعد مضي مدة في صحة تقليده وفساده فإنّه يبني على صحة التقليد ومع ذلك يشرع له قضاء أعماله التي شرع لها القضاء كالصلوات .

مدفوعة : لما في الأول من كون الثواب مترتباً على الانقياد وإعمال رسوم العبودية لأعلى نفس العمل كما هو مفروض البحث .

وفي الثاني : من كون قاعدة الملازمة بعد تسليمها في الملاكات وعلل الأحكام

كما في حكم العقل بقبح الظلم وحسن الإحسان ، دون ما إذا كان حكم العقل واقعاً في سلسلة المعلولات كحسن الإطاعة وقبح المعصية ، فإنّ هذا الحكم واقع في طول خطاب الشارع لا قبله ومثل هذا الحكم لا يصلح لأن يكون كاشفاً عن حكم الشارع بقاعدة الملازمة ، ولذا لو أمر الشارع بالإطاعة ونهى عن المعصية كقوله تعالى (١) ﴿أطيعوا الله ورسوله﴾ كان إرشاداً إلى حكم العقل ولا يكون حكماً مولوياً فاستكشاف الأمر المولوي بالاحتياط من جهة قاعدة الملازمة لا وجه له .

وفي الثالث: أنّ الأمر متعلق بالاحتياط والتقوى وموضوعها الذي تعلق به هذه الأوامر لا يتحقق إلّا بعد إتيان محتمل العبادة جامعاً لجميع ما يعتبر في العبادة ، ومن المعلوم أنّ قصد القرية وهو قصد الأمر من الشرائط المعتبرة فيه ، ولا يمكن أن يكون منشأ القرية أمر الاحتياط ، لاستحالة أخذ ما هو متأخر رتبة عن الأمر في متعلقه الذي هو مقدم على الأمر ، بداهة أنّ قصد الأمر متأخر عن الأمر ، فكيف يؤخذ في متعلقه ، وعلى هذا لا مجال للتمسك بأوامر الاحتياط على شرعية الاحتياط في العبادات نعم لا بأس بالتشبهت بها على شرعيتها في التوصلات .

ثم أجاب عن هذا الجواب بوجهين :

الأوّل : النقض بالأوامر الواقعية المتعلقة بالعبادات كالأمر بالصلاة والصوم وغيرهما ، فإنّ قصد هذا الأمر يستحيل أن يكون دخيلاً في هذه العبادات لتأخر قصد هذا الأمر عن الأمر المتعلق بذات العمل ، فكيف يمكن دخله فيما قبل الأمر كدخول الطهارة مثلاً في الصلاة .

والثاني : ما يرجع إلى التصرف في معنى الاحتياط بمجعله عبارة عن إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية القرية وأوامر الاحتياط تتعلق بذات العمل فيأتي المكلف

به بقصد إطاعة هذه الأوامر ، فيتَّجه حينئذٍ الفتوى باستحباب نفس الفعل كما عن القدماء في موارد كثيرة ، إذ لو أُريد بالاحتياط معناه الحقيقي وهو إتيان العمل بداعي احتمال المطلوبية لم يحز للمجتهد أن يفتي باستحباب ذات الفعل بل عليه الفتوى باستحباب العمل مقيداً بإتيانه برجاء المطلوبية ، لكنه خلاف سيرة أهل الفتوى ، لأنهم يفتون باستحباب نفس العمل ، هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته في هذا المقام .

وفيه أولاً : أن إنكاره لرجحان الاحتياط مناف لما أفاده في مبحثي القطع ودليل الانسداد من حسن الاحتياط ، وأنه من مراتب الإطاعة حيث إنّه جعل مراتب الإطاعة أربع :

الأولى : الإطاعة العلمية التفصيلية .

الثانية : العلمية الإجمالية .

الثالثة : الظنية التفصيلية .

الرابعة : الاحتمالية . ولا تصل النوبة إلى اللاحقة إلّا مع عدم التمكن من السابقة .

وثانياً : أن إشكال عدم إمكان قصد التقرب في متعلق الأمر بالأمر المتعلق بذات العمل متجه بناء على كون القرية عبارة عن قصد الأمر ، وأما بناء على تفسير القرية بمطلق الداعي الإلهي لكون العبادة هي التخضع له سبحانه وتعالى ولو بالخوف من العقاب أو الطمع في الثواب ، فلا يرد الإشكال المزبور أصلاً فيمكن التشبث بأوامر الاحتياط لاستحباب الفعل لأنّ المفروض عدم توقف عباديته على نفس أوامر الاحتياط حتى لا يمكن التمسك بها على عباديته .

ومن هنا يظهر سقوط جملة من المباحث المتعلقة بالتعدي والتوصلي مثل

استحالة التقييد بقصد القرية من الأمر المتعلق بذات العمل ، ومن استحالة التقييد نستكشف استحالة الإطلاق ، ولذا لا يجوز الميرزا النائيني رحمته وغيره التمسك بإطلاق الخطاب إذا شك في التعبدية فلا يحكم بالتوصلية .

توضيح السقوط المزبور أنّ هذه المباحث مبتنية على كون القرية عبارة عن قصد الأمر المستحيل دخله في متعلق هذا الأمر ، فإنّ استحالة كل من الإطلاق والتقييد حينئذٍ من الواضحات ، وأما بناء على تفسير القرية بمطلق الداعي الإلهي فتقييد العمل بالقرية على حد سائر الشرائط بمكان من الإمكان ، فإذا شك في تقييده فمقتضى إطلاق الخطاب عدمه ، ولذا قلنا في بحث التعبدية والتوصلي بإمكان التمسك بإطلاق الخطاب لنفي اعتبار التعبدية وإثبات التوصلية كني سائر ماشك في دخله في متعلق الأمر ، فراجع ما ذكرنا هناك .

فالمحصل أنّه بعد البناء على كون أوامر الاحتياط مولوية لا إرشادية إن كان متعلق الأوامر عنوان الاحتياط الذي هو عبارة عن إتيان العمل رجاء ، لأنّ إنشاء النسبة يكون بين الاحتياط والمكلف لانفس الفعل وذاته فيكون المستحب عنوان الاحتياط ولا يصح حينئذٍ الفتوى باستحباب ذات الفعل ، نعم إن كان ذات الفعل متعلقاً لأوامر الاحتياط أمكن أن يقال باستحباب العمل والفتوى به لكن الأمر ليس كذلك لأنّ ظاهر أوامر الاحتياط بل صريحها كون المتعلق عنوان الاحتياط لأنّ هذه المادة صارت متعلقة للأمر ، فالمستحب هو الاحتياط لا ذات العمل .

ثم إنّ هنا إشكالاً آخر بعد تسليم صيرورة العمل بذاته بسبب أوامر الاحتياط مستحباً ، وحاصل الإشكال هو أنّ محل كلام الفقهاء المتقدمين استحباب نفس العمل على وجه العبادة وأوامر الاحتياط ليست عبادة حتى توجب كون نفس العمل مستحباً عبادياً ، وبالجملة فالإشكال حينئذٍ في تحقق قصد القرية وصيرورة العمل

عبادياً، نعم يصير ذات العمل مستحباً توصلياً.

وقد دفعه الشيخ الأنصاري رحمته على ما نسب إليه بما حاصله: أن أوامر الاحتياط وإن كانت توصلية إلا أن متعلقها لما كان عبادياً فتكتسب العبادية من متعلقها، كما أن المتعلق يكتسب الاستحباب منها، فكل من الأمر ومتعلقه يكتسب من الآخر ما هو فاقده فيصير ذات العمل مستحباً عبادياً كسائر العبادات المستحبة.

ولكن الميرزا النائيني رحمته أورد على هذا الدفع بأنه في الجملة متين لا مطلقاً بنحو الإيجاب الكلي، توضيحه: أن مورد الكسب والاكْتساب يكون فيما إذا كان متعلق الأمر ذات العمل نظير نذر صلاة الليل ونحوها من المستحبات، فإن وجوب الوفاء بالنذر وإن كان توصلياً لكنه يكتسب التعبدية من الأمر المتعلق بصلاة الليل قبل النذر، كما أن أمر صلاة الليل يكتسب الوجوب من وجوب الوفاء بالنذر فتصير صلاة الليل حينئذٍ واجباً عبادياً، وإما إذا كان المتعلق متعدداً كما في إجارة شخص لقضاء صلاة الليل عن زيد مثلاً فإن وجوب الوفاء بالإجارة الذي هو توصلي يتعلق بعمل المنوب عنه الذي هو مستحب، فيكون أمر صلاة الليل موضوعاً لوجوب الوفاء بالإجارة، ومتعلق أمر صلاة الليل نفس الصلاة فتعدد متعلق الأمر الاجاري والأمر بصلاة الليل ويكون متعلق الأمر الاجاري متأخراً عن متعلق الأمر الاستحبابي، فلا يكتسب الأمر الاجاري التعبدية من أمر الصلاة ولا أمر الصلاة الوجوب من الأمر الاجاري.

ففرق بين النذر وبين الإجارة لتعدد متعلق الأمرين في الثاني فلا اكتساب ووحدته في الأول فلا إشكال في الاكتساب.

والمقام من قبيل الإجارة فلا يمكن الاكتساب، حيث إن متعلق الأمر

الاحتياطي هو الاحتياط الذي هو في طول نفس العمل والقريبة قائمة بذات العمل فتعدد متعلق القربة ومتعلق الأمر الاحتياطي ، فلا وجه لاكتساب الأمر الاحتياطي العبادية من ذات المتعلق واكتساب ذات العمل الاستحباب من الأمر الاحتياطي .
فما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته من صيرورة العمل ذاتاً مستحباً عبادياً نظير المستحب المنذور غير مرتبط بالمقام . هذا محصل كلام الميرزا النائيني رحمته وقد تعرض له تفصيلاً في كتاب المكاسب في العبادات النيابية .

ولابد من توضيح كلام الميرزا النائيني رحمته وتطبيقه على مورد البحث وهو ماشك في وجوبه وغير الاستحباب وأنه هل يمكن إثبات استحباب مشكوك الوجوب بأوامر الاحتياط بحيث يصح الإفتاء باستحباب نفس العمل أم لا ؟ فنقول : منشأ الإشكال في ذلك هو أن أوامر الاحتياط توصلية فكيف يثبت بها عبادية العمل ، لأن مورد البحث هو استحباب العمل على وجه العبادة .

وحاصل دفع الإشكال هو أن العمل لما كان عبادياً على تقدير تعلق الأمر به فيكتسب الأمر الاحتياط العبادية من العمل وهو يكتسب الاستحباب من أوامر الاحتياط ، فيصير العمل بعد هذين الاكتسابين مستحباً عبادياً على حد سائر العبادات المستحبة .

والميرزا النائيني رحمته أورد على هذا الجواب بأن هذا الاكتساب من الجانبين إنما يكون فيما أمكن أن يتعلق الأمر الوجوبي والاستحبابي بمورد واحد ، نظير النذر المتعلق بعمل مستحب كنذر صلاة الليل ، فإن الأمر النذري يتعلق بذات العمل كتعلق الأمر الاستحبابي به ، والسر في تعلق الأمر النذري بذات العمل هو أنه لو لم يتعلق بذاته بل تعلق بالعمل بعد تعلق الأمر الاستحبابي به لكان المنذور غير مقدور ، لعدم إمكان بقاء الاستحباب على حدّه بعد تعلق الأمر النذري به لاجتماع الضدين فإن

الوجوب والاستحباب ضدان من جهة تضاد حديهما، ومع عدم إمكان امتثال الأمر النذري لأجل عدم القدرة على المنذور ينحل النذر فيبطل، ولذا لا بد من الالتزام بكون الأمر النذري متعلقاً بذات العمل، وحينئذٍ فيكتسب كل منهما ما يفقده من الآخر فيصير الطلب وجوبياً عبادياً.

ومن هنا ربما يشكل الأمر في تعلق النذر بالواجبات، حيث إن الاكتساب بينهما مفقود لوجوب كل منهما، والمفروض عدم كون الوجوب ذا مراتب وغير مركب بل يكون منتزعاً عن إنشاء النسبة بين الفعل والفاعل، نظير اجتماع الخيارات العديدة من خيار المجلس والحيوان وغيرها مع وحدة معنى الخيار وهو الالتزام أو ملك إزالة العقد والسلطة على فسخه، فإن الاستيلاء على فسخه يحصل بأحد أسباب الخيار.

وقد دفع هذا الإشكال في الخيارات بأنها حقوق عديدة يظهر أثرها في الإسقاط، فإنه يجوز إسقاط بعضها وإبقاء الآخر، وفي النذر المتعلق بالواجبات لا بد من الالتزام بكون النذر سبباً لثبوت حق - أي جهة وضعية - على الناذر، فإذا نذر الصلاة الواجبة لا يتأكد الوجوب لكن يثبت على الناذر حق لو خالفه تجب عليه الكفارة.

وبالجملة فالمرزا النائيني رحمته الله يلتزم بوحدة متعلق الأمر النذري والاستحبابي في نذر المستحبات كصلاة الليل لعدم إمكان اجتماع الوجوب والاستحباب، إذ لا إشكال نصاً وفتوئاً في وجوب الإتيان بالمنذور الذي يكون حكمه في نفسه الاستحباب، فلا يبقى الاستحباب بعد تعلق النذر لتضاد الاستحباب والوجوب، فالأمر الاستحبابي يرتفع حده ويندك في الأمر الوجوبي النذري، وتبقى عباديته فيأخذ الأمر النذري التوصل فيصير أمراً وجوبياً عبادياً، ولا وجه لتوهم ارتفاع عبادية الأمر الاستحبابي كارتفاع حده، وذلك لأن الوجه في ارتفاع حده هو التضاد

بين حده وبين حد الأمر الوجوبي ، وهذا الوجه مفقود في عبادية الأمر الاستحبابي ، إذ لا منافاة بين العبادية وبين الوجوب .

كما لا مجال لتوهم أن يقال : إنَّ النذر تعلق بالعمل المستحب بحيث يكون الاستحباب موضوعاً للأمر النذري كالأمر الإجمالي المتعلق بعمل المنوب عنه الواجب عليه أو المستحب له ، بحيث يكون أمر المنوب عنه موضوعاً للأمر الإجمالي .

والحاصل أنَّ الأمر النذري يكون داعياً إلى امتثال الأمر الاستحبابي المتعلق بذات العمل الذي تعلق به النذر ، فلا يصير العمل المستحب بسبب النذر واجباً بل هو باق على استحبابه غايته أنَّ امتثال الأمر الاستحبابي صار لازماً بسبب النذر .

توضيح وجه عدم المجال هو أنَّ متعلق الحكم هو فعل المكلف ومن المعلوم أنَّ الأمر الاستحبابي المتعلق بذات العمل من أفعال الشارع ، ولا يمكن تعلق الحكم به بل يكون كسائر قيود موضوع التكليف كالبلوغ والعقل فإنَّ الموضوع غير المتعلق ، فالأمر النذري لا بد أن يتعلق بنفس العمل لابعنوان كونه مستحباً ، لما عرفت من الأمر الاستحبابي يكون كالبلوغ جزءاً لموضوع الأمر النذري ، فتعلق الأمر النذري هو نفس العمل ، ومع الغض عنه يكون العمل بعض متعلق الأمر النذري ، فعلى كل حال يجتمع الأمر الاستحبابي والنذري ، ولما كانا متضادين فيرفع اليد عنهما بمقدار مضادتهما على ما تقدم تفصيله ، فما أفاده الميرزا النائي رحمه الله من كون الأمر النذري في المستحبات متعلقاً بذات العمل لابعنوان كونه مستحباً في غاية المتانة .

ولكن أوامر الاحتياط بعد البناء على مولويتها ودالاتها على الاستحباب ليست من قبيل الأمر النذري ، ضرورة أنَّ الاحتياط الذي هو متعلق بأمره عبارة عن الإتيان بالعمل رجاء ، وبعبارة أخرى : تكون الإطاعة الاحتياطية مستحبة

بأوامر الاحتياط ، وأين هذا من استفادة استحباب نفس العمل من أوامر الاحتياط إذ لم يتعلق الأمر الاحتياطي بذات العمل حتى يكون العمل مستحباً عبادياً ، واستحباب الاحتياط أجني عن استحباب نفس العمل فالإفتاء باستحباب العمل اعتماداً على أوامر الاحتياط كما عن القدماء لوجه له .

فإن قلت : يمكن في تمشي قصد القرية قصد المصلحة ، ولا تتوقف نية القرية على الأمر فيكون العمل مستحباً بأوامر الاحتياط وعبادياً بقصد المصلحة .

قلتُ : حيث إنَّ العمل مردد حكمه بين الوجوب والإباحة فلم يعلم اشتتاله على المصلحة حتى تقصد ، ضرورة أنه مع الإباحة لمصلحة له أصلاً كما هو أوضح من أن يخفى .

والحاصل أنه لوجه للتمسك بأوامر الاحتياط على إثبات استحباب نفس العمل بل لا بد من الفتوى باستحباب الاحتياط كما عليه المتأخرون من التصريح باستحباب الاحتياط في بعض الموارد ، ولا يمكن إثبات استحباب نفس العمل كما عليه القدماء في كتبهم بأوامر الاحتياط .

ثم لا يخفى أنَّ البناء على اعتبار الجزم بالأمر في العبادات يستلزم إلغاء الاحتياط فيها كاعتبار قصد الوجه والتمييز ، فإنَّ اعتبارهما ملازم لعدم إمكان الاحتياط ، وقد أثبتنا في محله عدم اعتبار شيء منها فالاحتياط ممكن في العبادات بل هو أحسن من الإطاعة التفصيلية من حيث الخضوع ، والقول ببطان عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد مبني على اعتبار قصد الوجه ونحوه وقد حقق في محله عدم اعتبارها ، فالاحتياط في غاية الحسن .

هذا تمام الكلام في مشتبه الوجوب والإباحة في فقد النص ، وقد عرفت أنَّ نتيجة البحث فيه عدم إمكان إثبات استحباب نفس العمل بأوامر الاحتياط والله

العالم .

وأما إذا كان منشأ احتمال الوجوب في الشبهة الوجوبية رواية ضعيفة فاقدة لشرائط حجة خبر الواحد، فقليل بإمكان استحباب نفس ذلك الفعل المشكوك الوجوب لا لأجل ذلك الخبر الضعيف حتى يقال بعدم صلاحيته للاستناد إليه في مقام الإفتاء، بل لأجل أخبار من بلغ التي فيها صحاح بل ادعي تواترها المعنوي، أو لأجل نفس ذلك الخبر الضعيف بدعوى قاعدة التسامح في أدلة السنن بناء على استفادة حجية الخبر الضعيف منها، فلا بد من صرف عنان البحث إلى الجهات المتعلقة بأخبار من بلغ فنقول وبه نستمد ونستعين وبولي أمره صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين تتوسل ونستغيث :

الجهة الأولى: في ذكر جملة من تلك الأخبار التي نفي الشيخ الأنصاري رحمته الله (١) في رسالته المعمولة في قاعدة التسامح البعد عن تواترها معنى :

منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام (٢) قال : « من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله » .

ومنها: حسنة أخرى كالصحيحة له عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً (٣) قال : « من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن كما بلغه » .

ومنها: المروي عن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام (٤) قال : « من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله ﷺ »

(١) أوثق الوسائل / ٣٠٠ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ٨١، الحديث ١٨٤ .

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٨٢، الحديث ١٨٧ .

(٤) وسائل الشيعة ١ / ٨٠، الحديث ١٨٢ .

لم يقله» .

ومنها: خبر محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١) قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله» .

ومنها: خبر آخر لمحمد بن مروان ^(٢) قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أوتيته وإن لم يكن الحديث كما بلغه» .

ومنها: المحكي عن ابن طاووس في الإقبال أنه روى عن الصادق عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان ذلك له وإن لم يكن الأمر كما بلغه» .

ومنها: ماروى من طريق العامة عن عبد الرحمن الحلواني مرفوعاً إلى جابر بن عبد الله الأنصاري ^(٣) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من بلغه من الله فضيلة فأخذ بها وعمل بها إيماناً بالله ورجاء ثوابه أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك» .

هذه جملة من الأخبار التي استفيدت منها قاعدة التسامح في أدلة السنن، قال الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(٤) في رسالته المشار إليها (وهذه الأخبار مع صحة بعضها غنية عن ملاحظة سندها لتعاضدها وتلقيها بالقبول بين الفحول...) ، وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في اعتبارها في الجملة بل دعوى تواترها مضموناً كما ادعاه الشيخ الأنصاري رحمته الله غير بعيدة فلاحظ .

١ (وسائل الشيعة ١ / ٨١، الحديث ١٨٥ .

٢ (وسائل الشيعة ١ / ٨٢، الحديث ١٨٨ .

٣ (وسائل الشيعة ١ / ٨٢، الحديث ١٩٠ .

٤ (أوثق الوسائل / ٣٠٠ .

الجهة الثانية : في فقه الروايات المزبورة .

لا يخفى أنّ الظاهر من هذه الروايات أنّ بلوغ الثواب المتحقق بخصوص ما يبنى عليه العقلاء كأخبار الثقات والعدول أو مطلقاً ولو بخبر من لا يعتمد عليه العقلاء كأخبار الفساق والمجاهيل إذا ترتب عليه العمل الذي بلغ عليه الثواب ، يوجب التفضل من الله سبحانه وتعالى بإعطاء ذلك الأجر ، فهذه الروايات في مقام الإخبار عن إعطاء الثواب الموعود سواء كان البلوغ بخبر صحيح أو مثله في الاعتبار ، أم بخبر ضعيف بناء على صدق البلوغ على الخبر الضعيف ، وهذا المعنى أظهر من سائر المعاني المحتملة في هذه الروايات وهذه مسألة كلامية .

ثانيها : أن يكون قوله عليه السلام في تلك الروايات « فعل به » أو « ففعله » أو « فعل ذلك » أو « فصنعه » في مقام الإنشاء بأن يكون بمنزلة قوله فليعمله ، وحاصل المعنى حينئذٍ أنّ العمل البالغ عليه الثواب يكون مستحباً ، بقرينة خارجية وإلا فظاهر الجملة الخبرية الحكائية لا الإنشاء ، وهذا يحتمل وجوهاً :

منها : أن يكون الأمر الاستحبابي متعلقاً بذات العمل ، فيكون الثابت بهذه الأخبار استحباب نفس العمل والبلوغ جهة تعليلية لاستحبابه من دون أن تكون دخيلة في متعلق الطلب .

ومنها : أن يكون الأمر متعلقاً بالعمل بعنوان البلوغ بأن يكون البلوغ عنواناً مغيراً للأحكام الأولية كسائر العناوين الثانوية المغيرة لها كالضرر والحرص وغيرهما ، فيكون المستحب العمل المقيد ببلوغ الثواب عليه لانفس العمل ، فالبلوغ حينئذٍ جهة تقييدية للاستحباب .

ومنها : أن يكون المستحب عنوان الانقياد لانفس العمل ولا هو مقيداً بالبلوغ بل المستحب إتيان العمل بداعي الفوز بالثواب الموعود ، ويشير إليه بل يدل عليه

قوله ﷺ في تلك الروايات: ففعله التماس ذلك الثواب، وقوله ﷺ: فعمل ذلك طلب قول النبي ﷺ.

والغرض من إطناب الكلام فيما يستفاد من أخبار من بلغ هو أن المحكي عن مشهور القدماء لما كان استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب مخبر ضعيف فاقده لشرائط الحجية، فكان اللازم التعرض لمفاد أخبار من بلغ وأنه هل يستفاد منها مسألة أصولية وهي حجية الخبر الضعيف في المستحبات كما هو المشهور عند القدماء أم لا؟ فنقول: إن استفادة هذا المعنى الأصولي منوطة بأمرين:

أحدهما: إطلاق البلوغ للخبر الضعيف بأن يقال: إن كل مخبر بالثواب ما لم يعلم بكذبه يصدق البلوغ على أخباره فيشمل كلاً من الخبر الصحيح والضعيف الذي لانقول بحجيته في غير المستحبات.

ثانيهما: أن يكون قوله ﷺ «فعمله» إنشاء بأن يكون بمنزلة قوله فليعمل به، واستحباب العمل البالغ عليه الثواب يستلزم حجية الخبر الموجب للبلوغ، إذ لا معنى للحكم بالاستحباب اعتماداً على غير الحجة لكونه من التشريع المحرم الذي يترتب عليه العقاب لا الثواب، فإن ثبت هذان الأمران تثبت قاعدة التسامح في أدلة السنن بمعنى حجية الخبر الضعيف في المستحبات.

لكن للمنع عن هاتين المقدمتين مجال لأن ظاهر (الفاء) في قوله ﷺ «فعمله» هو تفرع العمل على البلوغ واستناده إليه، ومن المعلوم أن كل بلوغ لا يصلح لأن يكون مستنداً للعمل إلا إذا كان حجة، بأن يكون خبراً صحيحاً أو موثقاً أو غيرهما من أخبار الآحاد التي تثبت حجيتها بأدلة حجية خبر الواحد من بناء العقلاء أو غيره مما تقدم في محله، إذ الاستناد إلى الخبر الفاقده لشرائط الحجية يكون تشريعاً محرماً، فيكون البلوغ مختصاً بالأخبار المعتمدة ولا يشمل الخبر الضعيف أصلاً.

والوجه في ظهور (الفاء) في الترتب على البلوغ هو أنّ قوله : كان له أجر ذلك أو كان له ذلك ، على اختلاف التعبيرات جزاء لقوله : «من بلغه ثواب» فمدلول الشرط والجزاء هو ترتب الثواب على العمل المستند إلى البلوغ ، فأخبار من بلغ ظاهرة في المسألة الكلامية وهي التفضل بإعطاء الثواب الموعود على العمل وليست مرتبطة بالمسألة الأصولية ، فجملة «فعمله» إخبار لإنشاء ، وحينئذ لا يمكن دعوى إطلاق البلوغ للخبر الضعيف لأمرين :

أحدهما : عدم ورود الإطلاق في هذا المورد بل لبيان حكم آخر وهو التفضل بإعطاء الثواب ، وقد قرر في محله عدم الإطلاق لمثله لفقدان ركن الإطلاق أعني كون المتكلم في مقام البيان .

ثانيهما : ظهور (الفاء) في قوله : « فعمله » في تفرع العمل على البلوغ ، وقد عرفت أنّه لا يكون إلّا في صورة حجية الخبر الدال على الثواب وإلّا يلزم التشريع المحرم .

وبالجملة فلا إطلاق في البلوغ حتى يشمل الخبر الضعيف ، نعم إن كان قوله : « فعمله » إنشاء لا إخباراً يكون البلوغ مطلقاً ، لأنّه أخذ موضوعاً للحكم وهو استحباب العمل ، ولما كان في مقام البيان ولم يقيد البلوغ بنحو خاص فلا محالة يكون البلوغ مطلقاً شاملاً للخبر الواحد لشرائط الحجية وفاقدها ، ويكون حينئذٍ مدرك حجية الخبر الضعيف أخبار من بلغ التي فيها ما هو جامع لشرائط الحجية ، فيشملة أدلة اعتبار خبر الواحد وبصير قطعي الاعتبار وهو يكون دليلاً على حجية الخبر الضعيف ، فأخبار من بلغ بناء على استفادة المسألة الأصولية منها تخصص أدلة حجية خبر الواحد بالخبر الضعيف القائم في المستحبات .

ولكن يوهن المسألة الأصولية أنّه يلزم منها حجية الخبر الضعيف في

الواجبات أيضاً، لأنّ بلوغ الثواب لا يختص بالمستحبات بل يشمل الواجبات أيضاً فيكون الخبر الضعيف حجة في الواجبات والمستحبات، فلا يشترط اعتبار الخبر إلا في استنباط المحرمات والمكروهات والمباحات، وهذا بمكان من الغرابة.

نعم لا يرد عليه وهن من ناحية قوله ﷺ طلب قول النبي ﷺ «أو التماس ذلك الثواب» بيان: أنّ التماس والطلب من قيود العمل فيكون العمل المقيد بإتيانه التماساً لذلك الثواب الموعود مستحباً، ومحصله: أنّ المستحب هو الإتيان رجاء لانفس العمل حتى يستلزم استحباب نفس العمل حجية الخبر الضعيف المشتمل على ثواب ذلك العمل.

توضيح وجه عدم ورود الوهن المزبور هو أنّ قوله ﷺ «التماس ذلك الثواب» ونحوه ليس قيداً تعدياً للعمل بل هو جار مجرى العادة، حيث إنّ العباد جرت عادة نوعهم على إتيان العبادات بداعي الفرار من العقاب أو النيل إلى الثواب بحيث يكون عمدة نظرهم جلب المنافع أو دفع المفاسد كغسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل، فإنّه جار مجرى العادة لاستقرار العادة على غسله كذلك وإن كان للتبريد أو التنظيف، فالتمسك لوجوب إجراء الماء من الأعلى إلى الأسفل في الوجه في باب الوضوء بفعل النبي ﷺ ليس في محله لأنّ الفعل جار مجرى العادة، نعم في غسل اليدين قام الدليل على اعتبار الغسل من الأعلى إلى الأسفل.

وبالجملة فليس قوله طلباً للثواب ونحوه مانعاً عن إرادة المسألة الأصولية من أخبار من بلغ وموجباً لكون الاستفادة منها استحباب الانقياد لانفس العمل.

الجهة الثالثة: أنّه يورد على تقريب الجهة الأصولية الاستفادة من أخبار من بلغ بأنّها معارضة بأدلة حجية خبر الواحد بالعموم من وجه، وذلك لأنّ أخبار من بلغ تعم كل خبر يوجب بلوغ الثواب الأخرى سواء كان واجداً لشرائط الحجية أم

لا، وتختص بالمستحبات، وآية النبأ مثلاً تعم الواجبات والمستحبات وغيرهما، وتختص بحجية خبر العادل فتجتمعان في الخبر الضعيف القائم على استحباب عمل، فإن مقتضى أدلة حجية الخبر عدم حجيته وقضية أخبار من بلغ حجيته.

وقد أجاب عنه الميرزا النائيني رحمته الله بوجهين:

أحدهما: حكومة أخبار من بلغ على أدلة حجية خبر الواحد لأنها بمنزلة الشارح لأدلة حجية الأخبار، حيث إن أخبار من بلغ ناظرة إلى أن شرائط حجية الخبر إنما تكون في غير الأخبار القائمة على المستحبات، وأما هي فلا يشترط فيها تلك الشرائط، ففي الحقيقة تكون أخبار من بلغ مضيقاً لموضوع اعتبار شرائط حجية الخبر.

ثانيهما: أنه لو لم تقدم أخبار من بلغ على أدلة حجية خبر الواحد لم يبق لها مورد بخلاف أدلة حجية الخبر فإنها لو لم تقدم على أخبار من بلغ وخصّصت بتلك الأخبار يبق لها موارد كثيرة، وذلك لأنه لو قدمت أدلة حجية الخبر تصير أخبار من بلغ بلا مورد، حيث إن الخبر الدال على الاستحباب إن كان جامعاً لشرائط حجية الخبر فلا حاجة إلى أخبار من بلغ لكونه حجة بمقتضى أدلة اعتبار الخبر، وإن لم يكن جامعاً لها تسقط عن الاعتبار إذ المفروض تقديم أدلة اعتبار الخبر على أخبار من بلغ، وهذا بخلاف أدلة حجية الخبر إذ لو قدمنا عليها أخبار من بلغ فإنها لا تبقى بلا مورد لأن الواجبات والمحرمات بل المباحات والمكروهات تبقى تحت أدلة اعتبار الخبر كما لا يخفى.

وقد أجاب الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) عن الإشكال المزبور: بأنه لا يلزم ذلك الإشكال أصلاً، لاختصاص أدلة حجية الخبر بالواجبات والمحرمات فلا تشمل

المستحبات حتى يلزم الإشكال المزبور، وذلك لأنّ الدليل على اعتبار الخبر إما الإجماع وإما آية النبأ، أما الأوّل: فهو مفقود في المقام إذ لا إجماع على عدم حجية الخبر الضعيف في المستحبات بل المشهور حجيته فيها.

وأما الثاني: فلأنّ التعليل بقوله تعالى ^(١) ﴿أَنْ تَصِيْبُوا قَوْمًا بَٰعْثًا فَتَصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ يختص بالواجبات والمحرمات فيكون التعليل دالاً على عدم حجية خبر الفاسق في الواجبات والمحرمات دون غيرها بمعنى سكوته عن سائر الموارد، فتكون اخبار من بلغ حينئذٍ سليمة عن المعارض ولا يعارضه شيء من أدلة حجية خبر الواحد.

ثم إنك قد عرفت أنّ أخبار «من بلغ» بناء على دلالتها على استحباب العمل البالغ عليه الثواب - إما بجعل قولهم: «فعله» إنشاء لاستحباب العمل، وإما بدلالة ذكر الثواب عليه كدلالة العقاب على حرمة فعل فإنّ إنشاء الأحكام الإلزامية تارة: يكون بصيغة افعّل ولا تفعل، وأخرى: باستعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء، وثالثة: بذكر لازمها أعني الثواب والعقاب على الفعل والترك، ورابعة: بقولهم: «ملعون ملعون من فعل كذا» إلّا إذا قام قرينة خارجية على إرادة الكراهة من اللعن - تكون دليلاً على حجية الرواية الضعيفة في المستحبات لأنّ العمل إذا صار مستحباً شرعياً بقيام الخبر الضعيف على استحبابه فلا محالة يكون ذلك الخبر الضعيف حجة، لأنّه مستند استحباب العمل البالغ عليه الثواب، ولا بد من صحة الاستناد وإلّا يكون من التشريع المحرم فاستحباب العمل يلزم حجية الخبر الضعيف وهذا هو مراد المشهور من قاعدة التسامح في أدلة السنن لأنّ مرادهم حجية الخبر الضعيف في المستحبات وعدم اشتراط اجتماع شرائط حجية الخبر فيه.

وقد عرفت أيضاً وجه معارضة أخبار من بلغ لادلة حجية خبر الواحد، وأن تعارضهما في الجمع أعني الخبر الضعيف الدال على استحباب عمل من قبيل التباين، ومن المعلوم أن الخبر المخالف للكتاب وهو في المقام آية النبأ مخالفة تبائية يطرح لدلالة أخبار متواترة ولو معنى بأن ما خالف الكتاب باطل وزخرف ونحوهما فنتيجة التعارض هو سقوط أخبار من بلغ عن الاعتبار وعدم المجال للعمل بها.

لكن الميرزا النائيني رحمته الله أجاب عن المعارضة بوجهين:

أحدهما: الحكومة، بتقريب: أن أخبار من بلغ تدل على صدور الرواية الضعيفة وأنها صادرة، فيزيد على أخبار الثقات الصادرة خبر محكوم بصدوره فتكون أخبار من بلغ من الحكومة الموسعة.

ثانيهما: عدم بقاء مورد لأخبار من بلغ لو قدمت أدلة حجية خبر الواحد.

ولكن في كلا الوجهين ما لا يخفى:

أما الأول: فلأن البناء على صدور خبر ينافي قوله عليه السلام في بعض تلك الروايات «وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله» ونحوه من العبارات لأنه بمنزلة قوله «وان لم يصدر» فالبناء على صدور ولو مع عدم صدوره لا يجتمعان، فالحكومة الموسعة لا مجال لها وسائر أقسام الحكومة من التخصيص والتقييد وغيرها مفقودة أيضاً.

وأما الثاني: فلكونه منافياً للاعتراف بالمعارضة لأن مرجع عدم بقاء المورد لأخبار من بلغ على تقدير تقديم أدلة حجية الخبر هو أخضية أخبار من بلغ من أدلة حجية الخبر ومع الأخضية لمعارضة أصلاً، والمفروض أن الجوابين كانا مبنيين على المعارضة.

والتحقيق في الجواب هو ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) وعدم ورود إشكال

الميرزا النائيني رحمته الله عليه - من أن أدلة اعتبار الخبر لا تنحصر في الإجماع وآية النبأ حتى يقال بعدم الإجماع على اعتبار شرائط الحجية في الأخبار الدالة على الاستحباب، وباختصاص آية النبأ بالواجبات والمحرمات وعدم شمولها للمستحبات، فأخبار «من بلغ» سالمة عن المعارضة بل أدلة اعتبار خبر الواحد هي آية النبأ وغيرها من الآيات والأخبار المتواترة وهي لا تختص بالواجبات والمحرمات بل تعم جميع الأحكام التي منها الاستحباب، فتقع المعارضة بينها وبين أخبار من بلغ فلا بد من دفع المعارضة بأحد الوجهين من الحكومة أو الأخصية.

هذا محصل إشكال الميرزا النائيني رحمته الله على الشيخ الأنصاري رحمته الله، لكن الحق صحة ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله لأن أدلة حجية الخبر على صنفين:

أحدهما: ما يتضمن الإيجاب والنفي، أما العقد الإثباتي فهو حجية خبر الثقة وأما العقد السلبي فهو عدم اعتبار خبر الفاسق.

والآخر: ما لا يتضمن إلا العقد الإيجابي وهو اعتبار خبر الثقة وعدم تعرضه لعدم اعتبار خبر الفاسق.

أما الصنف الأول: فهو مختص بآية النبأ وهي مختصة بالمحرمات والواجبات وتدل على عدم حجية خبر الفاسق فيهما لا في المستحبات وأما سائر أدلة حجية الخبر فهي لا تتكفل إلا حجية خبر الثقة من دون نفي لاعتبار خبر الفاسق حتى بناء العقلاء، حيث إنه يدل على اعتبار الخبر الموثوق بصدوره، ولا ينفي اعتبار غيره وعلى تقدير النفي فهو متبع في ظرف عدم التعبد من الشارع، ومعه لا مجال لاتباعه، نظير حكم العقل بقبح الاستناد إلى المولى مع الشك، وأما مع تأمين المولى فلا قبح لأن العقل يدور مدار إرادات المولى وليس له حكم في قبال حكمه.

فعلى ما ذكرنا ليس في أدلة حجية أخبار الآحاد ما يعترض لنفي حجية خبر

الفاسق مطلقاً حتى في المستحبات كي يعارض أخبار من بلغ ، فأخبار من بلغ سالمة عن المعارضة ، ومفادها بناء على التقريب المزبور حجية الخبر الضعيف في المستحبات .

ولكن الكلام في صحة التقريب المزبور ، لأنّ قولهم : « وإن يكن الأمر كما بلغه » أو « وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه » ونحو ذلك لا يناسب الحجية ولا يلائم الحكم باستحباب العمل واقعاً ، ضرورة أنّ الخبر الضعيف لا يزيد عن الخبر الصحيح فإذا فرض عدم مطابقة الخبر الصحيح القائم على استحباب عمل واقعاً للواقع فلا يكون الاستحباب واقعياً بل زعماً ، فالخبر الضعيف كالصحيح في عدم ثبوت الاستحباب الواقعي به إذا كان مخالفاً للواقع مع أنّ ظاهر أخبار من بلغ هو استحباب العمل واقعاً لظهور كون البلوغ سبباً لاستحبابه ، فللبلوغ موضوعية في الاستحباب ، والمفروض تحقق البلوغ ولو بخبر ضعيف ، فالاستحباب الواقعي يناسب الجهة الفقهية وهي كون العمل مستحباً .

وبالجملة فاستحباب نفس العمل لأجل البلوغ بحيث يكون البلوغ علة وملاكاً لاستحباب العمل أو بعنوان البلوغ بحيث يكون البلوغ جهة تقييدية للحكم يوجب كون المسألة فقهية والمشهور القائلون باستحباب نفس العمل فهموا من أخبار من بلغ أنّ الإخبار عن ترتب ثواب على عمل كاشف عن استحباب العمل ، لكشف الثواب الظاهر في الأجر الأخروي لا الدنيوي - كما في إتيان بعض الأعمال الموجب لقضاء الحوائج الدنيوية كسعة الرزق وأداء الديون وغير ذلك - عن تعلق أمر بذلك العمل فيكون مستحباً شرعياً .

فإن قلت : إنّ استظهار استحباب نفس العمل أو بعنوان البلوغ الصادق على الخبر الصحيح والضعيف من أخبار من بلغ منوط بالغض عما في بعض تلك الروايات

من قولهم: «طلبنا لقول النبي ﷺ أو التماس ذلك الثواب» وإلا فهذا الكلام ظاهر في استحباب الاحتياط والإتيان عن احتمال، وهذا لا ربط له باستحباب نفس العمل أو بعنوان البلوغ وبعض أخبار من بلغ كصحيح المحاسن وإن كان مطلقاً إلا أنه يقيد بما فيه هذا الكلام فيكون المتحصل من مجموع الروايات أن الإتيان بالعمل البالغ عليه الثواب رجاءً واحتياطاً مستحب.

قلتُ أولاً: إنَّ التعبير بطلب الثواب جارٍ على عادة غالب المتعبدین، فإنَّ الداعي لهم طلب ذلك الأجر لا أنَّ طلب الأجر والثواب قيد لموضوع الاستحباب. وثانياً: بعد تسليم ظهوره في القيدية أنه لا مجال لحمل المطلق على المقيد لفقدان ضابطه وهو التنافي بين المطلق والمقيد المتحقق بالنفي والإثبات، أو بمطلوبية صرف الوجود فيما إذا كانا مثبتين، فإنه لا تنافي في المقام بين مطلقات أخبار من بلغ وبين مقيداتها إذ يمكن أن يكون مفاد بعضها استحباب الاحتياط وبعضها استحباب نفس العمل سواء أتى به بداعي الرجاء أم لا، هذا محصل تقريب استحباب العمل بأخبار من بلغ فإن حصل الاطمينان بصحة هذا التقريب فلا بأس بالإفتاء باستحباب عمل دلَّ خبر ضعيف على ترتب ثواب خاص عليه.

وأما إذا لم يحصل الاطمينان بذلك فلا يمكن الفتوى باستحباب العمل لقوة احتمال إرادة التفضل بإعطاء الثواب الخاص من دون استحباب العمل، فإنَّ الظاهر كون تلك الأخبار مسوقة لبيان ذلك مثل قوله تعالى ^(١) ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ فكما أنَّ هذه الآية في مقام الأخبار عن ترتب عشر حسنات على إتيان الحسنة لا في مقام بيان كون العمل الكذائي حسنة، وكذلك أخبار من بلغ تكون في مقام الإخبار عن التفضل بالثواب الخاص المعهود وليست في مقام بيان استحباب

العمل .

وعليه فإذا ثبت استحباب عمل من الخارج ثم دلّ خبر على ترتب ثواب خاص على ذلك المستحب يترتب عليه ذلك الثواب .

الجهة الرابعة: أنه على تقدير استفادة استحباب العمل من روايات من بلغ يختص ذلك بما إذا كان الخبر دالاً على الثواب ولم يكن دالاً على وجوب عمل ، فإنّه إن كان ظاهراً أو صريحاً في الوجوب ولكن كان ضعيفاً من حيث السند فلا يمكن التشبث بأخبار من بلغ لاستحباب ذلك العمل لظهور بلوغ الثواب في بلوغه على نحو الاستحباب .

ثم إنّ هناك أموراً تبّه عليها الشيخ الأنصاري رحمته نتعرض لبعضها .
منها: أنّ الظاهر كون البلوغ أعم من المطابق والالتزامي ، فكما أنّ الرواية الضعيفة دلت على ترتب ثواب خاص على عمل بالدلالة المطابقة تشملها أخبار من بلغ ، فكذلك الرواية المشتملة على صيغة افعّل كقوله : صلّ ركعتين ليلة كذا ، فإنّها وإن لم تدل بالدلالة المطابقة على الثواب لكن الحث على عمل والترغيب فيه يدل التزاماً على الخير والثواب ، فالبلوغ صادق على كل من المدلول المطابق والالتزامي .

ومنها: أنّ الظاهر صدق الثواب على الأجر الدنيوي والأخروي فلا فرق في شمول أخبار من بلغ للرواية الضعيفة بين كونها دالة على الأجر الاخروي وبين دلالتها على الأجر الدنيوي كسعة الرزق وكفاية المهمات وغير ذلك وإن شئت الإطلاع التام على التنبيهات المتعلقة بأخبار من بلغ فراجع الرسالة التي أفردّها الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) في مباحث أخبار من بلغ فإنّها طبعت مستقلة

ومع حاشية أوثق الوسائل على الرسائل والله تعالى ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل .

هذا تمام الكلام في الشك في الوجوب التعييني وقد عرفت جريان البراءة فيه .

فائدة استطراذية :

لا يخفى أنّ التواريخ غير المتواترة وغير ما كان ناقلها بيّنة شرعية يمكن إثباتها من باب اعتبار قول أهل الخبرة الذي لا يعتبر فيه التعدد ولا العدالة فيجوز نقل التواريخ غير المعلومة الصدق وغير مانقلها العدلان أو العدول اعتماداً على قول أهل الخبرة ، ولا يجب الانتساب إلى كتاب فلان .

التنبيه الثاني:

الشك في الوجوب التخيري

وهو يتصور على وجوه:

أحدها: أن يعلم أصل الوجوب وكان الشك في خصوصيته من التعيينية والتخيرية، كما إذا شك في وجوب خصال بعض الكفارات من كونها تعيينية أو تخيرية بعد تصور الوجوب التخيري من كونه سنخاً من الوجوب كما عس الكفاية^(١) أو وجوبين مشروطين بمعنى اشتراط كل منهما بترك متعلق الآخر، وإن كان في الثاني ما لا يخفى، لأنّ المشروطين من الوجوب التعيني لا التخيري فلذا لو ترك كليهما يتعدد العقاب بخلاف التخيري فإنّ ترك جميع الأبدال لا يوجب إلاّ عقاباً واحداً، فالأوجه تصوير الكفاية.

ولا يرد - على ما ذكره من أنّ وحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثر، فالواجب شيء واحد يتحد مع كل من الأبدال - ما حاصله أنّ التخير حينئذٍ عقلي، وجه عدم الورد: أنّ تطبيق الطبيعة المأمور بها إن كان بيد العقل فالتخير عقلي، وإلاّ فالتخير شرعي، ومن المعلوم عدم إدراك عقولنا ما هو الجامع بين العتق والصوم والإطعام، فصار التخير فيه شرعياً. فالصوم يشك في كونه واجباً تعيينياً أو عدلياً فإن كان تخييرياً يسقط بالإطعام وإلاّ فلا، فهل تجري البراءة في الخصوصية أم لا؟

الظاهر عدم الجريان وإن قلنا بعدم اختصاص البراءة في الأحكام الاستقلالية وجريانها في غيرها أيضاً كالإجزاء والشروط والموانع، وذلك لعدم اجتماع شرائط البراءة وهي كون مجراها مجعولاً مجهولاً ورفعها منّة على العباد فيما نحن فيه، لأنّ

التخييرية وإن كانت مجهولة ومجعولة لأن التخيير هو جعل العدل إلا أن الشرط الآخر وهو الامتنان مفقود، ضرورة أن رفع التخييرية يوجب الضيق على المكلف لتعين الواجب برفع تخييره، وكذا التعينية فإن رفعها وإن كان منة على العباد حيث إن التعينية توجب الضيق على العبد، لكنها ليست مجعولة شرعاً لأنها منتزعة عن عدم جعل العدل فالشرط الأول وهو كون مجرى البراءة حكماً شرعياً قابلاً للوضع والرفع التشريعيين مفقود في الشك في خصوصية الوجوب من التعينية والتخييرية.

فالمرجع في الشك في التعينية والتخييرية هو أصالة الاحتياط، فعليه الإتيان بالواجب الذي شك في كونه واجباً تعينياً أو تخييرياً، والله العالم.

ثانيها: أن يشك في أصل الوجوب وعلى تقدير الوجوب يشك في كونه تخييرياً أو تعينياً، فلا ينبغي الإشكال في جريان البراءة فيه لاجتماع أركانها فيه لأن الوجوب تخييرياً كان أو تعينياً مجعول، والمفروض أنه مجهول وفي رفعه منة نظير صلاة الجماعة فإنها بالنسبة إلى من يحسن القراءة مستحبة، وأما بالنسبة إلى غيره فيشك في استحبابها ووجوبها تخييرياً بأن تكون الجماعة عدلاً للصلاة بمقدار ما يحسن من القراءة أو تعينياً بأن تكون الجماعة واجبة عليه تعينياً مع عدم إمكان التعلم لعدم المعلم أو ضيق الوقت عنه، وأما كونها مسقطاً عن الواجب وهو القراءة سواء كانت مستحبة أم واجبة فلا إشكال فيها، وأما إسقاط المباح للواجب فهو غير ثابت في الشرع والتثيل له بالسفر المباح المسقط لوجوب الصوم في غير محله، لأن الخضر شرط صحة الصوم على ما يستفاد من قوله تعالى ^(١) ﴿فمن شهد منكم الشهر

فليصمه ﴿ والمسافر ليس ممن يصح منه الصوم .

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في جريان البراءة في هذه الصورة أعني الشك في أصل الوجوب والشك في تخييرته على تقدير وجوبه ، كما لا إشكال في عدم جريان البراءة في الصورة السابقة من الشك في التخيرية بعد العلم بأصل الوجوب لما عرفت من عدم اجتماع أركانها فيها ، وحينئذٍ لما علم بأصل الوجوب فالشك يكون في سقوط أحدهما بإتيان الآخر . ومن المعلوم أنّ المرجع في مرحلة الشك في سقوط التكليف الثابت هو أصالة الاشتغال وهي المقصودة من أصالة التعيينية في موارد الشك في التعيينية والتخيرية فيعامل مع الواجب الذي شك في كونه تخييرياً أو تعيينياً معاملة الواجب التعيني في لزوم الإتيان به ، وعدم الاعتناء باحتال سقوطه بإتيان الواجب الآخر الذي شك في تعيينيته أيضاً ، نظير معاملة الوجوب التعيني فيما إذا وجب عليه وعلى غيره شيء وشك في كونه عينياً أو كفاًئياً ، فإنه لا ينبغي الإشكال أيضاً في البناء على ترتيب آثار العينية عليه ، فيأتي به وإن أتى به غيره أيضاً .

وذلك لأنّ الكفاية مؤنة زائدة ثبوتاً وإثباتاً ، لأنّ الكفاية هي جعل العدل بأن يقول : (ليفعل هذا الفعل زيد أو غيره) والأصل عدم جعل العدل ، والفرق بين الكفاي والتخييري هو : أنّ جعل العدل في الأوّل يكون بالنسبة إلى مخاطب ، وفي الثاني بالنسبة إلى الفعل الذي يتعلق به الوجوب ، ونظير الغيرية فإنّها تحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤنة زائدة ولذا يتمسك بإطلاق الخطاب في نفيها ، إذ لو كان وجوبها للغير فعليه أن يقول : افعل هذا لأجل الواجب الفلاني ، ومع عدم البيان يكون واجباً نفسياً كما لا يخفى .

ثم إنّ ما ذكرناه من عدم جريان أصل البراءة في التعيينية لعدم كونها مجعولاً شرعياً مبني على كون الوجوب التخييري جعل العدل لتكون التعيينية عدم جعل

العدل ، فالتعيينية حينئذٍ غير مجعولة حتى تجري فيها البراءة ، وتكون التخييرية والتعيينية حينئذٍ هويتين متبائنين .

وأما بناء على كون الوجوب التخييري وجوبين مشروطين ، بأن يكون كل من متعلقيهما واجباً بشرط عدم الإتيان بالآخر حتى يكون وجوب كل منهما في طول الآخر برتبتين ، لأنّ متعلق كل خطاب فعلاً أو تركاً متأخر عن الخطاب ، إذ ليس الخطاب في رتبة متعلقه ، مثلاً ترك أداء الدين المتأخر عن الخطاب موضوع لوجوب الصلاة ، فوجوب الصلاة متأخر عن خطاب أداء الدين برتبتين ، إحداهما : تأخره عن ترك أداء الدين ، وثانيتها : تأخر أداء الدين عن خطابه ، وهذا النحو من الطولية جارٍ في كل ترتب سواء كان من طرف واحد كترتب خطاب المهم على ترك الأهم أم من طرفين كترتب خطاب أحد الواجبين المهمين على ترك الآخر وكالتخيير في الخبرين المتعارضين ، فإنّ الترتب في هذين الموردين يكون من الطرفين ، وكيف كان فالوجوب التخييري إن كان عبارة عن وجوبين مشروطاً كل منهما بترك متعلق الآخر فحينئذٍ يكون الوجوب التعيني وجوباً مطلقاً والتخييري وجوباً مشروطاً ، فمع الإتيان بالصوم مثلاً يشك في وجوب الإطعام ، لأنّه على تقدير الوجوب التخييري بمبنى كون التخييرية عبارة عن الوجوب المشروط يشك في أصل وجوب الإطعام ، لأنّه على تقدير كون وجوبه مطلقاً فهو باقٍ على وجوبه ، وعلى تقدير اشتراطه بعدم الصوم فليس بواجب ، إذ المفروض عدم تحقق شرطه وهو ترك الصوم فتجري البراءة في وجوب الإطعام .

وبالجملة فعلى تقدير كون الوجوب التخييري وجوبين مشروطين يرجع الشك بعد إتيان أحد المتعلقين في وجوب الآخر ، ولما اجتمعت فيه أركان البراءة من الجهل والجعل والامتنان فتجري فيه البراءة لأنّه إن كان مشروطاً بعدم ما أتى به فبعد

الإتيان ليس بواجب ، وإن كان وجوبه مطلقاً غير مشروط بعدم مآتي به فوجوبه باق ، وهذا الوجوب المطلق مشكوك الجعل فلا مانع من جريان البراءة فيه .

وكذا تجري البراءة في التعيينية بناء على كون الوجوب التخيري وجوباً على تقدير والتعيني وجوباً على كل تقدير ، مثلاً الصوم واجب على كل تقدير أو على تقدير عدم وجوب الإطعام .

وبعبارة أخرى : إنشاء وجوب الصوم على كل تقدير أو على تقدير ، وبعد الإتيان بالإطعام يشك في وجوب الصوم لأنه إن كان وجوبه على كل تقدير فوجوبه ثابت وإن كان على تقدير فليس بواجب ، فالشك يكون في وجوبه فأصل البراءة يقتضي عدمه

نعم إن كان الشك في البقاء لا في الحدوث ، بأن يكون بقاء وجوب الصوم منوطاً بعدم الإتيان بشيء مسقط له لواجدية ذلك الشيء ملاكه ، فالمرجع حينئذ أصالة الاشتغال لرجوع الشك إلى تحقق الامتثال الذي يتعين فيه الرجوع إلى قاعدة الاشتغال من دون أن يرجع إلى الشك في أصل الجعل .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أنه بناء على اختلاف الوجوب التخيري والتعيني هوية ، بأن يكون التخير جعل العدل بحيث يكون الإنشاء الواحد وارداً في

لم يظهر وجه للفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الأول وهو كون كل من الوجوبين مشروطاً بعدم متعلق الآخر فإن الوجوب على تقدير عين الوجوب المشروط بذلك التقدير وهو عدم متعلق الآخر ، ولعل سيدنا الأستاذ مد ظله ذكر هذا الوجه بعنوان التوضيح للوجه الأول لا بعنوان كونه وجهاً آخر في قبال الوجه الأول فتدبر . (المقرر)

ملاحظة : يمكن الفرق بينهما بأن الوجوب في الأول مشروط بعدم الإتيان بالآخر ولكنه في الثانية ليس مشروطاً به وإنما يحتمل جعل الوجوب في خصوص هذا الظرف وهذا هو معنى الوجوب على تقدير ولعله إشارة إلى مبنى المحقق العراقي رحمته من الالتزام بالحصّة التوأمة . (لجنة التحقيق)

جميع الأبدال كالصوم والعتق والإطعام حتى يكون كل منها عدلاً للآخر ، وإلا فبعد إنشاء النسبة بين الإطعام والفاعل فلا يتصف الصوم بالعدلية لكونه بإنشاء آخر ولا بد من وحدة الإنشاء في العدلية ، لا تجري البراءة في التعيينية لكونها عدم العدل والعدم ليس مجعولاً شرعياً حتى تجري فيه البراءة .

وبناء على كون التخيير الوجوب المشروط والتعيين الوجوب المطلق تجري البراءة في التعيينية ، وكذلك بناء على كون الوجوب التعيني وجوباً على كل تقدير والتخييري وجوباً على تقدير . نعم بناء على كون بقائه مشروطاً بعدم مسقطية شيء آخر له يرجع إلى قاعدة الاشتغال لأنّ الشك في مرحلة السقوط لا الثبوت .

والتحقيق أنّ الوجوب التخييري ليس عبارة عن وجوبين مشروطاً كل منهما بعدم الآخر لأنّ الوجوبين المشروطين عبارة عن وجوبين تعيينيين ، فع عدمهما يجبان معاً ، بل التخييرية سنخ من الوجوب يغائر الوجوب التعيني لأنّ الوجوب العدلي غير الوجوب التعيني لمغائرة إنشاء الوجوب التعيني لإنشاء الوجوب العدلي .

والإشكال فيه : بأنّ قيام ملاك واحد بشيئين متغايرين كالصوم والإطعام يكشف لا محالة عن تعلق الإنشاء بجامع بينهما لأنّ الأثر الواحد كاشف عن وحدة المؤثر ، ولازمه كون التخيير عقلياً لا شرعياً لأنّ الصوم والإطعام يكونان حينئذٍ من مصاديق ذلك الجامع .

مندفع : بأنّ الكلي تارة : يكون محرراً عند العقل فيطبقه على أفرادهِ ويكون التخيير عقلياً . وأخرى : لا يكون محرراً عنده بل لا يحرزه إلا الشارع إذ لا يدرك عقولنا جامعاً أصيلاً بين الصوم والإطعام بحيث لا يتحد مع غيرها إذ لو اتحد مع غيرها أيضاً لكان ذلك واجباً كالصوم والإطعام ، ومثل هذا الجامع مما لا يدركه عقولنا .

فحاصل وجه الفرق حينئذٍ بين الوجوب التخييري الشرعي وبين الوجوب

التخييري العقلي هو أنَّ أمر التطبيق وبيان أفراد الجامع إن كان بيد الشارع فالتخيير شرعي، وإن كان بيد العقل فالتخيير عقلي، فتدبر جيداً.

فتحصل أنَّ الشك في الوجوب التعييني والتخييري بعد العلم بأصل الوجوب وتمحض الشك في كيفية الوجوب وأنها تعيينية أو تخييرية يكون مورداً لقاعدة الاشتغال دون البراءة، بناء على كون التخييرية جعل العدل والتعيينية عدم جعل العدل، وذلك لفقدان بعض شرائط البراءة في كل من التخييرية والتعيينية. أما في التخييرية فلكون رفعها موجباً للضيق والكلفة لأنَّ لازم البراءة عن التخييرية هو التعيين. ومن المعلوم أنَّ التعيينية خلاف الامتنان بخلاف التخييرية فإنَّها موجبة للسعة والمنة، ووجه عدم جريان البراءة في التعيينية هو عدم كون التعيينية أعني عدم جعل العدل مجعولاً شرعياً حتى تجري فيها البراءة.

وبعد العلم بالوجوب يكون الشك في سقوط الواجب والمحكم قاعدة الاشتغال فيجب الامتنان بكل منهما وعدم الاكتفاء بأحدهما عن الآخر، فالمراد بأصالة التعيينية في دوران الواجب بين التعييني والتخييري هو وجوب الإتيان بكليهما مثل العلم بوجوبها على نحو التعيين، لا أنَّ المراد بأصالة التعيينية هو كون الوجوب تعيينياً بل يعامل معاملة التعيينية من حيث وجوب الإتيان.

هذا بناء على كون الوجوب التخييري سنخاً من الوجوب مغائراً للوجوب التعييني ماهية وأثراً، فإنَّ الوجوب العدلي مبائن للوجوب غير العدلي حقيقة، ومن آثاره أنَّ الإتيان بأحد الأبدال يغني عن الآخر، كما أنَّ الآتي بالجميع آتٍ بواجب واحد نظير الوجوب الكفائي، غاية الأمر أنَّ التخيير هناك في المكلف لكون المكلف فيه صرف الوجود مع وحدة الفعل المطلوب من الجميع، ولذا لو أتى الجميع دفعة بالواجب الكفائي فقد أتى الكل بواجب واحد، ويتصف فعل الجميع المتحقق دفعة بالوجوب، فصلاة جميع المكلفين على ميت دفعة واجب واحد، وهكذا الوجوب

التخيري فإنَّ المكلف إذا أتى بجميع الأبدال فقد أتى بواجب واحد ، بخلاف ما إذا كان الوجوب تعيينياً فإنَّ أتى بكلا الفعلين فقد أتى بواجبين .

وبناء على كون الوجوب التخيري وجوبين مشروطين فتارة يكون المشروط نفس الوجوب فتجري البراءة في وجوب الفعل الآخر بعد إتيان أحدهما لأنَّه بعد الإتيان بالصوم مثلاً يشك في وجوب العتق ، لأنَّه على تقدير التخيرية ليس بواجب لإناطة وجوبه بترك الصوم المفروض تحققه ، فينتفي شرعاً وجوب العتق ، وعلى تقدير التعينية يكون واجباً ويجب الإتيان به ، لكن التعينية لما كانت مشكوكة فيشك في وجوبه على تقدير الإتيان بالصوم فتجري البراءة في وجوبه التعيني ويكتفي بالصوم ولا يجب العتق ^(١) .

(١) أقول : بناء على كون نفس الوجوب مشروطاً لا يتصور العلم بوجوب الفعلين معاً لأنَّه بناء على اشتراط نفس الوجوب لا يعلم الوجوب ، ومفروض البحث فعلاً هو العلم بوجوبهما فلا يكون الشك في السقوط .

وبالجملة بناء على كون التخير هو الوجوبين المشروطين لا يتصور العلم بوجوب الفعلين ، ويمحُض الشك في التعينية والتخيرية ، بل لابد حينئذٍ من فرض البحث بهذا النحو وهو أنَّه إذا دار الأمر بين وجوب شيء مشروطاً أو مطلقاً فهل الأصل الإطلاق أو الاشتراط * . ثم إنَّ في تصوير اشتراط بقاء الوجوب دون حدوثه بعدم الإتيان بالآخر خفاء ، لأنَّ أصل حدوث الوجوب إن كان مطلقاً فلا بد أن يكون بقاءه كذلك ، إذ الموجب لصيرورة البقاء مشروطاً يكون لامحالة موجباً لصيرورة الحدوث أيضاً مشروطاً فإنَّ العنوان الثانوي المغير للحكم الأولي مغير له بمعنى تقيد الحكم حدوثاً وبقاء بعدم ذلك العنوان الثانوي ، فالمتحصل إنه لا يتصور العلم بوجوب الفعلين مع الشك في التعينية والتخيرية بناءً على تفسير التخيرية بأحد هذين الوجهين ، فتدبر .

(*) ملاحظة : العلم بوجوب الفعلين كالصوم والإطعام متحقق غاية الأمر الإطعام يدور أمر وجوبه بين التعيين والتخير فإذا كان تخييراً كان الوجوب مشروطاً بعدم الصوم وبما أننا بعد الإتيان بالصوم نشك في الوجوب فنجزى البراءة عنه ولا ينافي ذلك العلم بوجوب الصوم والإطعام معاً وهذا هو المراد من الشك في التعينية ←

وأخرى: يكون المشروط استمرار الوجوب وبقائه دون نفس الوجوب، فيكون وجوب كل من الصوم والعق مطلقاً غير مشروط بشيء، لكن بقاء وجوبها منوط بعدم الإتيان بأحدهما وإلا يكون فعل أحدهما مسقطاً للآخر، فإذا شككنا في أن وجوبها تعيني بمعنى وجوب الإتيان بهما وعدم اشتراط بقاء وجوب كل منهما بعدم الآخر أو تخيري بمعنى إناطة استمرار وجوب كل منهما بعدم إتيان الآخر.

فالمرجع حينئذ قاعدة الاشتغال لأن المفروض وجوب كلا الفعلين والشك يكون بعد الإتيان بأحدهما متمحضاً في سقوط الواجب الآخر، ومن المعلوم أن المرجع في الشك في السقوط والفراغ قاعدة الاشتغال، مضافاً إلى إمكان جريان استصحاب الاشتغال أيضاً بل استصحاب نفس التكليف إن لم يرجع إلى الشك في مقتضي بل وإن رجع إليه بناء على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي.

هذا تمام الكلام في الشك في التعيينية والتخييرية بعد العلم بأصل الوجوب كالعلم بوجوب الصوم والإطعام، غاية الأمر أنه لا يعلم أن وجوب الإطعام عدلي حتى يسقط بالصوم أو تعيني حتى لا يسقط به، فقد عرفت أنه بناء على كون الوجوب التخييري وجوبين مشروطين تجري البراءة في وجوب الإطعام بعد الإتيان بالصوم للشك في وجوبه، لأنه يشك في أن وجوبه مطلق ولو مع الإتيان بالصوم أو مشروط بعدم إتيان الصوم، فبعد الإتيان بالصوم يشك في وجوب الإطعام فتجري فيه البراءة.

وبناء على كون الوجوب التخييري سنخاً مغايراً هوية للتعيني فالمرجع

قاعدة الاشتغال لأنّه بعد العلم بوجوب كل من الصوم والإطعام يكون الشك بعد الإتيان بأحدهما شكاً في الخروج عمّا اشتغلت به الذمة قطعاً، والمرجع في مرحلة الشك في السقوط هو قاعدة الاشتغال لا البراءة لعدم جريانها في التعينية والتخييرية لأجل اختلال أركانها كما عرفت، هذا فيما إذا علم وجوب أحد شيئين وشك في كون وجوبها تخييرياً أو تعينياً.

وأما إذا علم وجوب أحد شيئين معيناً وشك في وجوب شيء آخر عدلاً لذلك الشيء الذي علم بوجوبه أو كونه مستحباً أو مباحاً، كما إذا علم بوجوب الصوم وشك في وجوب الإطعام عدلاً للصوم أو استحبابه، فحينئذٍ إذا تعذر الصوم لا يجب الإطعام للشك في أصل وجوبه، وإن كان على تقديره تخييرياً، وذلك لاجتماع شرائط البراءة من الجهل وكون المشكوك مما يمكن تعلق الجعل الشرعي فيه والامتنان في رفعه فإنّ رفع الوجوب التخييري منّة على العباد، إذ لو كان الإطعام واجباً عدلياً يتعين الإتيان به بتعذر عدله وهو الصوم ومع الشك يجري البراءة عنه ويكون في ذلك منة، كما لا يخفى.

وأما إذا علم بوجوب أحد شيئين معيناً وعلم أيضاً بمسقطية شيء آخر له ولكن لم يعلم أنّ إسقاطه له لأجل وجوبه التخييري أو لوفائه بملاك ذلك الواجب أو لمفوتيته لملاك الواجب أو لقيامه بمقدار معتد به من ذلك الملاك بحيث لا يمكن استيفاء الباقي منه مع كون حكمه الإباحة أو الاستحباب، فحينئذٍ لا مانع أيضاً من جريان البراءة في وجوب ذلك المسقط، فإذا تعذر معلوم الوجوب لا يجب الإتيان بما علم كونه مسقطاً له لأنّ تعين وجوب الإتيان به منوط بوجوبه وهو مشكوك فتجري فيه البراءة.

وقد يمثل لهذا القسم بصلاة الجماعة والفرادى فإنّ الجماعة مسقطة في صورتها

التمكن من إتيان الصلاة فرادى على وجه صحيح وعدم التمكن منه قطعاً، غاية الأمر أنه يشك في وجوبها تخييراً واستحبها، فإن كانت واجبة عدلاً للفرادى فتتبع عند تعذر الفرادى الصحيحة وإن كانت مستحبة لاتتبع بل الأفضل الجماعة حينئذٍ أيضاً مع كونه مخيراً بين الجماعة وبين ما يحسنه من القراءة، فع الشك في وجوب الجماعة تخييراً حتى يتعين بتعذر الصلاة الصحيحة الفرادى لمانع من جريان البراءة في وجوب الجماعة تخييراً والحكم باستحبها مطلقاً حتى في صورة عدم التمكن من القراءة الصحيحة .

وكذا في صورة كثرة الشك في الصلاة والوسوسة فيها خلافاً للسيد الطباطبائي اليزدي رحمته الله في العروة ^(١)، حيث أفتى بوجوب الصلاة جماعة على الوسواس ^(٢)، وغير المحسن للقراءة، وقد عرفت أن مقتضى القاعدة أعني أصل البراءة عدم وجوب الجماعة مطلقاً حتى على هؤلاء .

ولا يخفى أن الميرزا النائيني رحمته الله قد احتمل تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم، بتقريب: أن ما دلّ على سقوط القراءة عن المأموم ناظر إلى التنزيل المزبور فيكون القراءة فرادان أحدهما حقيقي وهو ما يقوم بلسان المصلى والآخر تنزيل وهو ما يقوم بلسان نائبه وهو الإمام، ومقتضى هذا الوجه هو تعين الإيتمام على من لا يحسن القراءة لأنّ قراءة الإمام بناء على التنزيل المزبور قراءة المأموم وفي عرض قراءته بلسانه، ومع ذلك لا يقول بتعين الجماعة على غير المحسن لأنّ التنزيل يكون للمأموم لا كل أحد من المكلفين، فبعد الإيتمام تكون قراءة الإمام بمنزلة قراءة

(١) العروة الوثقى / كتاب الصلاة، فصل في الجماعة، المسألة ١ .

العروة الوثقى / كتاب الصلاة، واجبات الصلاة، القراءة، المسألة ٢٢ .

(٢) إذا كان ترك الوسواس موقوفاً عليها .

المأموم ، ولا يكون هذا التنزيل مثبتاً لوجوب الإيتمام الذي هو الموضوع للتنزيل .
وبعبارة أخرى : موضوع هذا التنزيل ومورده هو قراءة المأموم ومع عدم
الإيتمام لاموضوع لدليل التنزيل كما لا يخفى .

تنبيه :

اعلم أن مسقطية المباح للواجب لا تتصور إلا بإعدام موضوعه ، وإلا فإن كان
وافياً بملاكه فلا بد أن يكون عدلاً له في الوجوب وإن كان وافياً ببعض ملاكه يكون
مستحباً ، فسقطية المباح للواجب بنحو يستوفي تمام ملاكه أو جملة منه لا تتصور
ومثال السفر المسقط لوجوب الصوم قد عرفت مافيه ، وكذا مثال السفر المسقط
للركعتين من الرباعيات وذلك لأن المسافر موضوع للحكم كالحاضر فيكون السفر
من تبدل الموضوع .

وبعبارة أخرى : المسقطية لا بد أن تكون في ظرف ثبوت الشيء الذي يسقطه
المباح والمفروض أن المكلف الحاضر إذا صار مسافراً لا يجب عليه إلا الصلوات
الثنائية والثلاثية كالمغرب ، لا أن الركعتين الأخيرتين من الرباعيات واجبتان على
المكلف ، غايته أنهما تسقطان بسبب السفر ، وبالجملة فباب تبدل الموضوع غير باب
المسقط كما لا يخفى . هذا تمام الكلام في صور القسم الأول من أقسام الوجوب
التخييري الابتدائي مع ما لها من الأحكام .

وأما القسم الثاني : وهو التخيير الثابت في باب التزام فعدم جريان البراءة
فيه أوضح من القسم الأول ، وذلك لأن التزام عبارة عن عدم قدرة المكلف على
الامتثال مع عدم محذور في وعاء التشريع ، بأن كان كل من الفعلين واجداً للملاك
المقتضي لتشريع الحكم على طبقه كإيقاظ الغريقين المؤمنين ، فإن كلاً منهما تام الملاك

والمصلحة لجعل الحكم فيوجب المولى إنقاذ كل منها بلا إشكال ، فإذا لم يكن المكلف من باب الاتفاق قادراً على إنقاذ كليهما يكون المحذور في مرحلة الامتثال دون الجعل والتشريع فيحكم العقل حينئذٍ بالتخير في مقام الإطاعة وتفرغ الذمة ، فالتخير في هذه الصورة عقلي لا شرعي ولا مسرح لجريان البراءة فيه لعدم كون التخير العقلي مجعولاً شرعياً ، هذا في صورة تساوي الواجبين من حيث الملاك .

وأما مع احتمال أهمية أحدهما فيحكم العقل بتعين محتمل الأهمية من غير فرق بين القول باستكشاف العقل خطاباً تخييرياً بعد سقوط كلا الخطابين في صورة تساوي الواجبين ملاكاً ، وبين القول بكون التخير ناشئاً من تقييد إطلاقي الوجوبين ، لأن نفس الوجوبين وإن لم يكونا متعارضين في مقام الجعل إلا إن إطلاق كل منهما ينافي إطلاق الآخر ، ضرورة منافاة قوله : (أنقذ هذا سواء أنقذت ذاك أم لا وأنقذ ذاك سواء أنقذت هذا أم لا) ، مع عدم القدرة على إنقاذهما فيسقط إطلاق الجعلين ، ونتيجة سقوط الإطلاقين هي الخطاب التخيري لأنه بمنزلة أن يقال : أنقذ هذا إن لم تنقذ ذاك وبالعكس ، ففي صورة تساوي الواجبين ملاكاً يحكم العقل بالتخير بناء على تقييد الإطلاقين نظراً إلى دخل القدرة في حسن الخطاب والشرع بناء على سقوط الخطابين واستكشاف العقل من تمامية الملاكين خطاباً تخييرياً شرعياً^(١) ، فلا إشكال في ثبوت التخير في صورة التساوي على كل حال .

وأما في صورة احتمال أهمية أحدهما فلا بد من الإتيان به على كلا القولين المزبورين ، ولا مجال لجريان البراءة في التعيينية ، وذلك لأنه بناء على سقوط

(١) بناءً على عدم دخل القدرة في الملاك بل دخلها في حسن الخطاب عقلاً ، إذ مع دخلها في الملاك لا يكون الملاك تاماً حتى يقتضي جعل التخير الشرعي .

الخطابين نشك في سقوط وجوب محتمل الأهمية كسقوط وجوب غيره ، ومن المعلوم أن المرجع في الشك في السقوط قاعدة الاشتغال دون البراءة وإن قلنا بكون التعيينية من الكيفيات الوجودية للخطاب القابلة لجريان البراءة فيها ، وبناء على تقييد إطلاق الخطابين يشك في تقييد إطلاق وجوب محتمل الأهمية ولا يشك في تقييد غير محتمل الأهمية ، ومع الشك في تقييد إطلاق الوجوب يتمسك بقاعدة الشغل لرجوع الشك في تقييد إطلاق محتمل الأهمية إلى الشك في السقوط لأن الإتيان به يوجب العلم بالفراغ بلا إشكال ، إذ لو لم يكن أهم من الواجب الآخر فقد أتينا بما هو وظيفتنا من الواجب التخييري وكذا لو كان أهم ، غايته أنه أتينا بالواجب التعيني لأن الأهم يبقى خطابه ويسقط خطاب المهم ، فالمتيقن وجوبه هو محتمل الأهمية والإتيان بغيره لا يوجب العلم بفراغ الذمة بل يوجب الشك في الفراغ وسقوط ما اشتغلت به الذمة فلا يجوز في نظر العقل الاكتفاء بغير محتمل الأهمية ، ومعه لا مجال لجريان البراءة في التعيينية .

فتلخص مما ذكرنا أنه لا مجال لجريان البراءة في الشك في التخيير لأجل التراحم لرجوع الشك فيه إلى الشك في مرحلة الامتثال التي لامسرح لجريان البراءة فيها كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في القسم الثاني أعني التخيير في تراحم الواجبين .
وأما القسم الثالث من التخيير : وهو التخيير في الطرق المتعارضة ، فالمرزا النائيني رحمته الله جعلها على وزان واحد من دون فرق بين الخبرين المتعارضين وبين الفتوين المتعارضتين في عدم جريان البراءة فيها إذا شك في التعيينية والتخييرية ، كما إذا كان أحد الخبرين محتمل المزية دون الآخر فإنه يدور الأمر بين الأخذ بالخبر الذي فيه احتمال الرجحان تخييراً أو تعييناً ، بعد البناء على التخيير في الخبرين المتعارضين

للأخبار العلاجية دون التوقف ، إذ لو كان احتمال المزية مرجحاً فیتعين الأخذ بمحتمل المزية وإلا فيكون مخيراً والعقل يحكم بلزوم الأخذ بما فيه احتمال المزية لأنه المتيقن من حيث المؤمّنة دون الآخر ، لأنّ محتمل المزية إما واجب الأخذ تعييناً أو تخيراً بخلاف الآخر فإنّه مشكوك الاعتبار ونفس الشك كاف في عدم جواز الأخذ به ، فكما يجب الأخذ بما علم مزيته من الخبرين أو الفتوين سواء كانتا من باب السببية أم الطريقية فكذلك يجب الأخذ بما احتمل رجحانه ومزيته ، كما إذا كان متن أحد الخبرين أفصح من الآخر أو كان أحد المجتهدين المتساويين في الفقهة أروع من الآخر مع اختلافهما في الفتوى ، إذ مع اتحادهما فيها وعدم وجوب الاستناد في التقليد يكون الجامع بين فتويهما حجة كالخبرين الصحيحين الواردين في حكم فإنّ الحجة منهما هو الجامع بينهما ، ففي صورة اختلافهما في الفتوى يدور الأمر بين أحدهما الخير أو المعين إذ لو كانت الأورعية مرجحة يتعين الأخذ بالأورع وإلا فيجوز الأخذ بفتوى أيهما شاء ، ولما كان الأخذ بفتوى الأورع عند العقل مؤمناً قطعاً لحجته تعييناً أو تخيراً دون فتوى غيره فيحكم العقل بلزوم الأخذ بفتوى الأورع دون الورع .

والحاصل أنّ احتمال وجوب مزية في أحد الطريقتين خبرين كانا أم فتوين يوجب تعين الأخذ به عقلاً ولا مجال لجريان البراءة في التعيينية في الطريقتين المتعارضتين أصلاً كالقسمين الأولين ، وهما التخير الابتدائي في بعض صورته والتخير في الواجبين المتزاحمين ، والأمارتان المتعارضتان بناء على السببية تتدرجان في القسم الثاني وهو التخير في الواجبين ، هذا محصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله .

ولكن الإنصاف أنّ بين الخبرين المتعارضين والفتوين المتخالفتين فرقاً وهو أنّ القاعدة الأولية في تعارض الطرق هي التساقط ، إلّا أنّ الأخبار العلاجية بعد سقوط دليل اعتبار الخبرين عن الاعتبار لتنافي مدلوليهما في مقام الجعل وعدم إمكان الجمع

بينهما ودفع التعارض عنها دلّت على حجية أحد الخبرين تخييراً.
وحينئذٍ إن قلنا بالتعدى عن المرجحات المنصوصة إلى كل ما يوجب أقرية أحد الخبرين إلى الواقع نظراً إلى عموم قوله ﷺ: « فَإِنَّ الْمَجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ »^(١)، فاللازم الأخذ بكل ما يكون ريبه - أعني احتمال مخالفته للواقع - أقل من الآخر، إذ نفس دليل الاعتبار يدل على مرجحية كل مزية وإن لم تكن منصوطة، فوجوب الأخذ حينئذٍ بكل محتمل المزية يكون حكماً تعبدياً ثابتاً بدليل الاعتبار وهي الأخبار العلاجية .

وإن قلنا بالاقصر على المرجحات المنصوصة فلا وجه لوجوب الأخذ بمحتمل المزية تعييناً، لعدم الدليل على مرجحية المزية المحتملة، ولا بد من دلالة الدليل على حجية المرجح حتى يجوز الترجيح به فحينئذٍ يكون مقتضى إطلاق دليل التخيير بين الخبرين المتعارضين المتكافئين في المرجحات المنصوصة حجية أحدهما المخير دون المعين، فلا يدور الأمر حينئذٍ بين التعيين والتخيير إذ بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصة يتعين الأخذ بمحتمل المزية تعبداً وبناء على عدم التعدى لا وجه للتعيين بل المكلف مخير بينهما .

والحاصل أنّ الشك في احتمال المزية إن كان من الشبهة الموضوعية كما إذا احتمل أن أحد الخبرين المتعارضين معيناً مخالف للعامة بعد إحراز الترجيح بمخالفة العامة، فإنّه لاشبهة في وجوب الفحص على المجتهد في تعيين المخالف للعامة، لتوقف الحجية الفعلية بعد البناء على الترجيح بمخالفة العامة على تعيين المخالف للعامة بالفحص، ولا معنى للتخيير حينئذٍ بين الخبرين .

وإن كان من الشبهة الحكمية فعلى القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل مزية فلا شبهة في وجوب الأخذ بما فيه احتمال المزية لكونه حجة تعييناً بمقتضى التعدي إلى كل مزية .

وعلى القول بعدم التعدي والاختصار على المرجحات المنصوصة فمقتضى إطلاق الأخبار العلاجية هو التخيير إلا فيما دلّ الدليل على الترجيح به ، والمفروض عدم دلالة دليل على الترجيح بالمزية المحتملة فالتخيير باق على حاله ، فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من لزوم الأخذ تعييناً بالخبر الواحد للمزية المحتملة لا يخلو عن إشكال فتدبر فيما ذكرناه جيداً والله العالم .

وأما الفتويان المتخالفتان ، فعلى القول بوجوب تقليد الأعلّم بعد البناء على إمكان تحقق الأعلّم ^(١) وإن كان ذلك مشكلاً ، لأنّ الظهورات العرفية مما لا بد من معرفتها فإن كان المجتهد في مقام الاستنباط مستظهِراً من الرواية معنى يساعده العرف وأبناء المحاورة على استظهاره فهو مجتهد وإلا فليس بمجتهد .

وإن كان المراد بالأعلّم أكثر حفظاً للأحاديث من العمومات والإطلاقات ، كما أنه لا يبعد إرادته في زمان صدور الروايات التي أرجعت إلى الأفقه المفسر هنا بالأعلّم ، فلا يخفى أنّ مجرد حفظ متون الأحاديث مع عدم ملكة فهمها والتعمق فيها لاستنباط الحقائق منها لا يكون مناطاً لأجودية الاستنباط المذكورة في الرسائل العملية .

وبالجملة فبعد وجدان كل من المجتهدين لما له دخل في الاستنباط لا يتصور كون أحدهما أعلّم من الآخر ، وعلى تقدير وجود الأعلمية ، فإذا علم بأعلمية

أحدهما يتعين الأخذ به لتعيّنه بحكم العقل بعد فرض كون دليل التقليد حكم العقل من باب رجوع الجاهل إلى العالم ، وعدم المناقشة فيه بعدم كون المجتهد عالماً بالأحكام حتى يكون رجوع غيره إليه من باب الرجوع إلى أهل الخبرة ، حيث إنّ الفقه هو العلم بالأحكام وليس للمجتهد إلاّ عدة ظنون اجتهادية ، إلاّ بناء على المختار من كون أخبار الآحاد حجة بيناء العقلاء والاطمينان والعلم العادي كما في المقبولة « وعرف أحكامنا » فإنّ الظن لا يطلق عليه المعرفة .

وكيف كان فيحكم العقل بلزوم الأخذ بفتوى من ثبتت بالعلم الوجدي أو البيئة أعلميته ، وكذا في صورة احتمال أعلمية أحدهما المعين لكون الأخذ بفتواه مؤمناً قطعاً ، فعلى تقدير مخالفتها للواقع لعقاب بخلاف فتوى غير الأعلّم فإنّها مشكوكة الاعتبار لأنّ حكم العقل بالتخير مترتب على إحراز تساوي الأفراد وعدم مزية لأحدها على الآخر قطعاً أو احتمالاً ، ومع العلم بها أو احتمالها لا يحكم بالتخير لفقد إحراز التساوي الذي هو مناط حكم العقل بالتخير ومع عدم حكم العقل بالتخير يكون رأي غير المعلوم داخلاً تحت أصالة عدم الحجية فهو محكوم بعدم الحجية . هذا تمام الكلام في صورة أعلمية أحد المجتهدين قطعاً أو احتمالاً .

وأما مع تساويهما واختلاف فتواهما كما إذا أفتى أحدهما بطهارة الغسالة والآخر بنجاستها وبتحقيق ذكاة الحيوان بفري بعض أوداجه الأربعة والآخر بفري تمام الأوداج الأربعة وأنّ ما لم يقطع جميع الأربعة ميتة ، وكذا إذا أفتى أحدهما بأنّ الحيوان إذا قطعت بعض أوداجه بغير الحديد مثلاً وبقي بعض أوداجه مع حيوته لا تحصل ذكاته بقطع ما بقي من الأوداج ، والآخر بكفاية ذلك في ذكاته .

وكذا في مجتهد واحد إذا عدل عن فتواه بما يخالفها من الفتوى ، كما إذا أفتى أولاً

بجواز العقد بالفارسية وتزوج شخص بالفارسية اعتداداً على فتواه، أو أفقياً أولاً بكفاية فري بعض الأوداج الأربعة فقلده العامي في ذلك وقطع بعض الأوداج ثم عدل عن فتواه إلى عدم كفاية العقد الفارسي وإلى عدم كفاية قطع بعض الأوداج في التذكية بل لابد من قطع الجميع، والمفروض بقاء اللحم والمرأة فهل يجب على الزوج تجديد العقد على المرأة بالعربية وترتيب آثار الميتة على اللحم من عدم جواز أكله وبيعه ولزوم الاجتناب عنه أم لا؟

فعلى القول بكون فتوى المجتهد موضوعاً لجواز التقليد وإن كانت طريقاً بالنسبة إلى نفس المجتهد، فيكون المقلد مخيراً بين الأخذ بأي واحدة منها شاء نظير التخيير بين الواجبين المتزامين، ومع احتمال أعلمية أحدهما يتعين الأخذ بفتواه نظير احتمال أحد الواجبين المتزامين، لكن بناء على الموضوعية لابد من الالتزام بحجيتها مادام المجتهد باقياً عليها لم يعدل عنها، لأن موضوعية الفتوى لا تزيد عن موضوعية الخبر بناء على كونه موجباً لحدوث مصلحة في المؤدى غالبية على مصلحة الواقع، موجبة لجعل الحكم الفعلي على طبقه على ماهو التصويب المعتزلي من تقييد الحكم الواقعي بعدم قيام الأمانة من الخبر أو الفتوى على خلافه، فإذا انكشف عدم مطابقة الخبر أو الفتوى للواقع يتبدل الموضوع نظير تبدل الحاضر بالمسافر.

وبالجملة على القول بموضوعية الفتوى لجواز تقليد العامي تكون الحجية منوطة بوجود الفتوى كما في إناطة كل حكم ببقاء موضوعه، فلا يقال: إن سببية العقد الفارسي للزوجية والملكية كفري بعض الأوداج الأربعة للذكاة باقية حتى بعد عدول المجتهد عنها.

وكيف كان يكون التخيير في الفتوين المتخالفتين مع فرض تساوي المجتهدين في العلم وسائر المزايا بناء على الموضوعية مطابقاً للقاعدة كما لا يخفى.

وعلى القول بكون حجية الفتوى لأجل الطريقة يكون مقتضى القاعدة بناء على حكم العقل بكون اعتبار الفتوى من باب رجوع الجاهل إلى العالم، سقوط كلتا الفتويين عن الاعتبار كما هو حكم العقل في جميع الطرق المتعارضة مع تساويها من جميع الجهات، وبناء على كون التقليد لأجل الروايات كخبر الاحتجاج^(١) الدالّ على الأمر بالرجوع إلى الفقهاء العدول في الحوادث الواقعة بعد الغض عن عدم شمول الحوادث لمثل الشك بين الثلث والأربع ونحوه لظهورها في الوقائع الراجعة إلى النظام النوعي أعني السلطنة بما لها من الشؤون، فيكون التخيير لأجل أنّ مفاد هذه الروايات هو التخيير، لأنّ قضية تلك الروايات حجية الفتوى بنحو صرف الوجود نظير وجوب التيمم بصرف الوجود من التراب، فإنّ التكليف إذا كان بنحو صرف الوجود فلا محالة يكون موضوعه صرف الوجود أيضاً، ولا إشكال في عدم وجوب الرجوع إلى جميع فتاوى المجتهدين بل إلى واحدة منها على البدل، فرواية الاحتجاج ونحوها تكون مساوقة لأخبار التخيير في الخبرين المتعارضين ولا تكون نظير أدلة حجية خبر الثقة فإنّها تدل على حجية كل خبر ثقة بنحو العام الاستغراقي، ولذا لا تشمل المتعارضين وتصل النوبة إلى الأخبار العلاجية، وهذا بخلاف مادّل من الروايات على حجية فتوى المجتهد فإنّه ليس بنحو العموم الاستغراقي ومطلق الوجود بل بنحو العموم البدلي وصرف الوجود، وعلى هذا فتكون كل واحدة من الفتويين المتعارضتين مع تساوي المجتهدين حجة على البدل، فللعامي أن يقلد أيّاً منها شاء وهذا هو مدرّك حجية فتوى المجتهدين المتساويين مع اختلافها في الفتوى.

لا يقال: إنّ قياس الفتويين المختلفتين بمسألة التيمم مع الفارق، لأنّ التخيير

فرع وجود موضوعه كما في التيمم ، فإنّ أفراد التراب موجودة فلا مانع من التخيير في وجوب التيمم بأيّ واحد منها ، وهذا بخلاف التخيير في الفتويين لأنّه بناء على الطريقة كما هو المفروض لا يبقى شيء منها على الطريقة حتى يجب الأخذ على العامي بأيّ طريق شاء . وبالجمله فالموضوع لوجوب الأخذ هو الطريق وفي ظرف التعارض لا طريق ، فقياس المقام بالتيمم في غير محله .

فإنّه يقال : إنّ قطع كل من المجتهدين بالحكم أو ظنه به حجة في حق نفسه يقيناً ، فطريقة كل من الفتويين بالنسبة إلى المجتهدين على حالها فلا مانع من تخيير ثالث في الرجوع إلى أيّهما شاء نظير واجدي المني في الثوب المشترك فإنّ كلا منهما يجري أصالة الطهارة في نفسه فتصح صلاته ، ولذا تصح صلاة ثالث يقتدي بأحدهما ورابع بالآخر .

وبالجمله فلا تعارض بين الفتويين بالنسبة إلى نفس المجتهدين لعدم تعلّقهما بشخص واحد بل شخصين مثل واجدي المني في الثوب المشترك ، فإنّ طهارة كل منهما لا تعارض طهارة الآخر ، ولذا يكون أصالة عدم الجنابة في كل منهما جارية بلا معارض نعم إذا اتفق ما يوجب تعارض الأصلين كما إذا اقتدى أحدهما بالآخر ، فإنّ الأصلين حينئذٍ يتعارضان لبطلان صلاة المأموم قطعاً إما لجنابته وإما لجنابة إمامه .

والحاصل : أنّ قياس الفتويين المتخالفتين بباب التيمم والوضوء ونحوهما مما يكون المطلوب فيه صرف الوجود في محله ، والروايات الدالة على جواز التقليد لا يستفاد منها إلّا حجية الفتوى بنحو صرف الوجود ، فإنّ قوله عليه الصلاة والسلام وعجل الله تعالى فرجه الشريف وجعلنا من أنصاره ، في خبر الاحتجاج « وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن

يقلدوه» ^(١) بمنزلة قوله: الذي كان فقيهاً عادلاً يجوز تقليده، أو قوله: قلّد مجتهداً عادلاً فإنّ موضوع جواز التقليد هو صرف الوجود من طبيعة المجتهد العادل كسائر العناوين التي تدور عليها الأحكام ذاتية كانت ك(الكلب نجس والخمر نجس) أم عرضية كالمستطيع والمجتهد العادل، فإنّ الأحكام تتبع الأسماء أي العناوين دون المواد المشتركة بين الصور كما قرر في محله فبتبدل العنوان يتبدل الحكم، فإذا زال الاجتهاد أو العدالة يرتفع جواز التقليد مع كون المعنون باقياً.

وكذا خبر عمر بن حنظلة الملقى بالقبول حتى سُمّي بالمقبولة فإنّ قوله ﷺ ^(٢): «انظروا إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا» الحديث بمنزلة قوله: انظروا إلى الذي يكون راوياً لحديثنا إلى غير ذلك من الروايات التي يمكن استفادة جواز التقليد منها.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ الدليل على التخيير بين الفتوين المتخالفتين في صورة تساوي المجتهدين من حيث الفقاهاة والعدالة هو خبر الاحتجاج وغيره من الروايات بناءً على دلالتها على التقليد، وأما خبر الاحتجاج فهو صريح في جواز التقليد بل وجوبه كما لا يخفى.

ثم إنّ الاستفادة من خبر الاحتجاج اللائح منه أثر الصدق والصدور أمران: أحدهما: حجية الفتوى بنحو صرف الوجود.

ثانيهما: عدم اعتبار الأعلمية عند عدم تخالف الفتاوى، إذ مع توافقها يكون

(١) أقول: بل مقتضى خبر الاحتجاج وغيره مما يمكن استفادة جواز التقليد منها هو ذلك وإن كان بلفظ الكلّي كقوله ارجع إلى الفقهاء العدول، لأنّ المراد هو الرجوع لرفع الحيرة والجهل وذلك يحصل بالرجوع إلى واحد نظير الرجوع إلى أهل الخبرة كما هو واضح.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الحديث ٣٣٣٣٤.

الجامع بينها حجة فلا أثر لفتوى الأعلّم مع التوافق ، فلو كان لها أثر يختص ذلك بصورة التعارض وعدم توافق فتوى الأعلّم لغيره ، فهل يتعين حينئذٍ الأخذ بفتوى الأعلّم ولا يكون فتوى غيره حجة أم لا يتعين ذلك بل كلتاها معتبرتان ، فبأيّ منها أخذ يكون العمل بها مجزياً .

تقريب دلالة خبر الاحتجاج على عدم اعتبار الأعلمية في التقليد هو أنّ الإمام عليه السلام مع كونه في مقام تحديد موضوع التقليد لم يتعرض لاعتبار الأعلمية ، ولو كان لها دخل في جواز التقليد كان عليه عليه السلام بيانه ، فعدم بيانه دليل على عدم الدخّل فلا دخل للأعلمية في جواز التقليد .

فاعتبار الأعلمية لا بد أن يكون بدليل آخر وهو الروايات المتفرقة ، مثل ما دلّ على أنّه يقدم الأفقه على غيره في صلاة الجماعة ^(١) ، وما دلّ على أنّه لاخير لقوم قدّموا المفضول على الفاضل ^(٢) ، وقوله عليه السلام في مقبولة ابن حنظلة «الحكم ماحكم به عدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث ...» فإنّ الترجيح بالأفقهية وإن كان في حكم الحاكمين إلّا أنّه بالملزمة يدل على كون الأفقهية مرجحة للفتوى أيضاً ، لأنّ الحكم عبارة عن تطبيق الحكم الكلي وهو الفتوى التي استنبطها المجتهد من الأدلة ، فالحكم جزئي من جزئيات الفتوى ، وما لم يستنبط الحاكم الحكم الكلي لا يمكنه الحكم أصلاً سواء كان في الشبهة الحكمية كمقدار الحبوة وخروج المنجزات من الأصل أو الثلث وطهارة الغسالة أو نجاستها إلى غير ذلك من الأحكام الكلية ، أم الموضوعية كمطالبة

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٤٦ ، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجماعة .

(٢) لم نقف على رواية بهذا المضمون ، وقد يدل عليه ما ورد عن رسول الله ﷺ : « ما وليت أمة رجلاً وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى سفال ما تركوه » . كشف الغطاء ١ / ٩ . وكذا ما ورد عنه عليه السلام : « من أمّ قوماً وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة » . تهذيب الأحكام ٣ / ٥٦ .

الدائن وإنكار المديون أصل الدين ، أو ادعائه الأداء ، فإنّ حكمه حينئذٍ يتوقف على اجتهاده في معنى المدعي والمنكر وحجية البيّنة وحكم تعارض البيّنات وغير ذلك مما يتعلق بموازين القضاء .

والحاصل أنّ الحكم منوط بالاجتهاد في الحكم الكلي فالمرجع للحكم مرجع للفتوى لا محالة .

هذا ملخص ما يمكن أن يكون وجهاً لتقليد الأعلّم من الروايات ^(١) .

ويمكن المناقشة في الاستدلال بالروايات المشار إليها أما ما دلّ على ترجيح الأنفة على غيره في صلاة الجماعة فلأنّه في مقام الترجيح على نحو الاستصحاب دون الوجوب ، وإما ما دلّ على عدم الخير في قوم قدموا المفضول على الفاضل فلأنّ المنسبق منه عاجلاً - إلى أن أراجع الرواية - هو كونه وارد في باب الإمامة فإنّه لاشبهة في عدم الخير بل لاريب في توجه كل شر إلى القوم المقدمين مفضولهم على فاضلهم أي إمامهم .

إلا أن يقال إنّ تقديم المفضول على الفاضل في المرجعية يكون أيضاً من شؤون الإمامة فتأمل .

وأما المقبولة فلعدم التلازم بين التقليد والحكم وإمكان التفكيك بينهما في كون شيء مرجحاً لأحدهما دون الآخر ، فإنّ الأعلمية في مقام الاستنباط يمكن أن تكون مرجحة للحكم بحيث يجب على المتخاصمين الرجوع إلى المجتهد الأعلّم والترافع عنده والأخذ بحكمه دون المفضول ولكن لا يلازم الترجيح بالأعلمية في الحكم الترجيح بها في التقليد ، وبعبارة أخرى لا تلازم بين التقليد والفتوى في الترجيح بالأفقهية فتأمل جيداً .

استدراك :

ولا بأس بنقل محصل ما استفاد من كلام الشيخ الأنصاري رحمته في الشك في الوجوب التخييري وما أورد عليه الميرزا النائيني رحمته ، فنقول : أما كلام الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) فحاصله : أنَّ الظاهر اختصاص أدلة البراءة في الشبهات الوجوبية بالشك في الوجوب التعييني الأصلي كما إذا شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، أو العرضي كما إذا شك في وجوب شيء تعييناً بعد أن كان عدلياً لما علم وجوبه ، كما إذا شك في وجوب الإيتام تعييناً على من تعذر عليه القراءة بعد وجوب القراءة عليه قطعاً ، فتجري فيه البراءة .

وأما إذا كان شيء معلوم الوجوب وشك في وجوب شيء آخر وإباحته مع العلم بأنه إن كان واجباً يكون وجوبه عدلياً لذلك المعلوم الوجوب ، فلا تجري فيه البراءة ، لأنَّ ظاهر أدلة البراءة هو جريانها لرفع المؤاخذه ، ومن المعلوم أنَّ ما علم وجوبه يجب الإتيان به لقاعدة الاشتغال وبعد إتيانه لا أثر لذلك المشكوك الوجوب حتى تجري فيه البراءة ، لأنَّه إن كان واجباً واقعاً فقد سقط وجوبه بإتيان معلوم الوجوب وإن كان مباحاً فلا يترتب عليه شيء فلا مؤاخذه فيه حتى ترفع بالبراءة .

وهل تجري فيه أصالة عدم الوجوب المراد بها استصحاب عدم الوجوب أو أصالة عدم الجارية في موارد الشك ، سواء كانت موجبة للضيق كما في بعض الموارد أم موجبة للسعة كما في البعض الآخر فيه تفصيل ، فإن كان الشك في الوجوب الضمني كما إذا علم بوجوب إكرام زيد قطعاً إما لكون موضوع الوجوب شخصه أو كلي الإنسان المنطبق عليه وشك في وجوب إكرام عمرو ، إذ لو كان موضوع وجوب

الإكرام الإنسان فيجب إكرام أحد وجوداته زيداً كان أم عمرواً، ولو كان موضوعه خصوصية زيد فيجب تعييناً ولا يسقط وجوب إكرامه بإكرام غيره كعمرو مثلاً، فحينئذ لا تجري البراءة في وجوب إكرام عمرو، لأنه بعد لزوم إكرام زيد للمعلم بوجوبه على كل حال لا يكون في ترك إكرام عمرو عقاب ليرتفع بالبراءة، وكذا لا تجري أصالة عدم الوجوب للمعلم إجمالاً بشبوته إما للكلي وإما للفرد، بل تجري أصالة عدم سقوط معلوم الوجوب بإكرام عمرو المشكوك وجوبه.

وإن كان الشك في وجوب الفرد المشكوك بالخصوص كالمعلم بوجوب القراءة على المنفرد والشك في وجوب الإيتام عليه تخيراً مع كونه مسقطاً مطلقاً واجباً كان أم مستحباً، فتجري فيه أصالة عدم الوجوب أي الاستصحاب أو أصل العدم دون البراءة، لما عرفت من عدم العقاب على تركه مع فرض وجوب الإتيان بالمعلوم الوجوب ويترتب على أصالة العدم لازمها الوضعي وهو عدم سقوط معلوم الوجوب إذا شك في إسقاط مشكوك الوجوب المعلوم الوجوب، وأما إذا كان مسقطاً له وإن لم يكن واجباً بل كان مباحاً كالسفر المباح المسقط لوجوب الصوم فتجري البراءة في وجوبه التعيني العرضي إذا تعذر ما علم وجوبه، ولا يجري أصل عدم السقوط الذي هو الحكم الوضعي إذ المفروض العلم بمسقطيته لمعلوم الوجوب.

فتلخص أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله يجري البراءة في الوجوب الأصلي أو العرضي، وفي الشك في الوجوب التخيري يجري فيه أصالة عدم سقوط معلوم الوجوب إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بين معلوم الوجوب ومشكوكه، ويجري أصالة عدم الوجوب وعدم لازمه الوضعي وهو إسقاطه لما علم وجوبه، إن لم يكن في ضمن كلي مشترك بل كان الشك في وجوبه بالخصوص وتجرى أصالة البراءة فقط إن كان مسقطاً لمعلوم الوجوب على كل تقدير، لأنّ وجوبه عند

تعذر معلوم الوجوب تعييني والمفروض كونه مشكوكاً فيه فتجري فيه البراءة. هذا ملخص كلام الشيخ الأنصاري رحمته الله.

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني رحمته الله بما حاصله: أنه بعد حكم العقل بلزوم إتيان معلوم الوجوب وعدم الاكتفاء بمشكوك الوجوب لا أثر لجريان أصالة عدم الوجوب إذ اللازم بقاعدة الاشتغال هو الإتيان بمعلوم الوجوب لتوقف يقين الفراغ عليه سواء جرت أصالة عدم الوجوب في المشكوك الوجوب أم لا، فالأثر العملي المشروط به جريان الأصل مفقود هنا.

لكن الإنصاف أنه يظهر الأثر في صورة تعذر معلوم الوجوب فإنّ المشكوك إن كان واجباً يجب الإتيان به والأصل يثبت عدم وجوبه نعم لأثر للأصل في صورة عدم تعذر ما علم بوجوبه، فكلام الشيخ الأنصاري رحمته الله في جريان البراءة أو أصالة عدم الوجوب على اختلاف الصور المذكورة.

نعم يرد على الشيخ الأنصاري رحمته الله أنّ التعيينية العرضية المحاصلة بتعذر العدل ليست شرعية حتى تجري فيها البراءة، بل التعيينية تكون بحكم العقل في مرحلة الامتثال، إذ الوجوب التخييري سنخ من الوجوب يغائر الوجوب التعييني يكشف عن مغائرته للتعيني إنشاء الوجوب التخييري للأبدال بكلمة (أو) الكاشفة كونه في عالم الثبوت عدلياً أيضاً لتطابق مرحلتي الثبوت والإثبات، إلّا بناء على كون الوجوب التخييري من الوجوب المشروط فإنه إذا تعذر العدل يشك في وجوب الفرد المشكوك الوجوب، إذ لو كان واجباً تخييرياً للواجب المتعذر يكون عدم ذلك المتعذر شرطاً لوجوب ماشك في وجوبه والمفروض حصول ذلك الشرط، فيجب تعييناً شرعياً وهو مشكوك فتجري فيه البراءة.

هذا تمام الكلام في الشك في الوجوب التعييني والتخييري.

وأما الشك في العينية والكفائية كما إذا وجب فعل كصلاة الميت وغيرها مما يمكن تكرره، إذ مع عدم قابلية الفعل للتكرار كقتل الحربي أو الساب - الذي حكمه وجوب القتل على كل أحد من دون مراجعة الحاكم وإذنه - لا يشك في عينيته بل كفايته معلومة .

فيتوقف البحث عن جريان الأصل فيه وعدمه على تصوير الوجوب الكفائي ومعرفة هويته بعد العلم بآثاره من استحقاق الكل للعقاب مع تركهم له وسقوطه بفعل البعض بحيث لو أتى به ثانياً لكان تشريعاً لسقوط الأمر والمصلحة إلا إذا قام دليل على استحبابه كما في صلاة الميت قبل الدفن مطلقاً أو مقيداً بكونه من أهل الفضل، وامتنال الكل لوجوب واحد إذا أتوا دفعة بذلك الواجب الكفائي، فنقول: إنَّ الوجوب الكفائي قد يقال: بأنه عبارة عن الوجوب المشروط، بأن يكون الوجوب في حق كل مكلف مشروطاً بعدم إتيان الآخر بحيث يكون لترك كل واحد من المكلفين لذلك الفعل دخلاً موضوعياً في وجوبه على غيره نظير ترتب خطاب المهم على ترك متعلق خطاب الأهم .

لكن فيه ما لا يخفى، ضرورة أنَّ هذا النحو من الوجوب عيني لا كفائي غاية الأمر أنه عيني مشروط لا عيني مطلق، فإذا ترك الكل يكون كل واحد تاركاً لواجب عيني ومستحقاً لعقاب مستقل لا أنَّ الكل معاقبون بعقاب واحد .

وقد يقال: إنَّ الوجوب الكفائي عبارة عن وجوب يكون موضوعه الكلي لاجوده السرياني الشمولي بل بنحو الإطلاق البدلي، كموضوع متعلق التكليف في بعض المقامات كقوله: أكرم عالماً، فإنَّ الموضوع الذي يتعلق به الإكرام هو العالم بنحو المطلق البدلي لا الشمولي، وموضوع الوجوب الكفائي يكون من هذا القبيل، فموضوع الواجبات الكفائية من النظامية كالخياطة والنجارة وغيرها وغير النظامية

هو كلي البالغ العاقل بنحو صرف الوجود لا مطلق الوجود، وكل واحد من الأفراد يكون صرف الوجود لطبيعي البالغ العاقل القادر، فكل واحد من وجودات هذه الطبيعة موضوع من باب الانطباق، لكن على البديل، كما هو شأن المطلق البدلي، فكما أنه لا مانع من كون متعلق الحكم مأخوذاً في الخطاب بنحو صرف الوجوب وكذلك لا مانع من أخذ الموضوع بنحو صرف الوجود، فهذا الوجه في تصوير الوجوب الكفائي لا بأس به، وكيف كان فيختلف قضية الأصل العملي في الشك في الكفائية باختلاف الوجوه المتصورة في حقيقة الوجوب الكفائي.

فعلى الوجه الأول: إذا شك في كون صلاة الميت مثلاً واجباً كفائياً أو عينياً مع إتيان بعض على وجه صحيح، فالأصل فيه البراءة لأن الكفائية هي الوجوب المشروط بترك الغير، والمفروض إتيان الغير به فيتتفي شرط الوجوب، فليس بواجب كفائي قطعاً فيتمحض الشك في وجوبه العيني وتجري فيه البراءة كالشك في سائر الوجوبات العينية.

نعم إذا كان بقاء الوجوب واستمراره مشروطاً بعدم إتيان الغير بذلك الفعل مع إطلاق أصل الوجوب وتشريعه، كما إذا كان أصل وجوب صلاة الميت مطلقاً غير مشروط بترك الآخر لها ولكن كان بقاءه منوطاً بعدم إتيان غيره لها، فالمرجع حينئذ قاعدة الاشتغال لأن الاشتغال اليقيني بذلك الواجب يستدعي الفراغ اليقيني الذي لا يحصل إلا بإتيانه له، لأنه بعد العلم بالوجوب يشك في مسقطية فعل الغير، فرجع الشك حينئذ إلى الشك في السقوط دون الثبوت، إذ المفروض إطلاق تشريع الوجوب عينياً كان أم كفائياً غاية الأمر أنه إن كان كفائياً يكون بقاءه مشروطاً بعدم تصدي الغير لذلك الواجب.

وعلى الوجه الثاني: يكون الأصل الاشتغال أيضاً، إذ المفروض أن الوجوب

الكفائي توجه إلى الكلي المنطبق على كل فرد من أفرادها على البديل ، فالوجوب ثابت والشك في سقوطه بفعل الغير ، ولما كان الشك راجعاً إلى المسقط فمقتضى قاعدة الشغل هو لزوم الإتيان به وعدم سقوطه .

والحاصل أنّ كل وجود من الوجودات لما كان مما ينطبق عليه صرف الوجود فالوجوب معلوم ولا يكون الشك إلا في السقوط ، والمرجع فيه الاشتغال لا البراءة ، فقد ظهر من جميع ما ذكرنا صور الشك في التعينية والتخيرية والعينية والكفائية وكون الأصل في بعضها البراءة وفي الآخر الاشتغال على التفصيل المتقدم والله العالم . هذا تمام الكلام في الشبهة الوجوبية وقد عرفت أنّ مسائلها أربع كالشبهة التحريمية ، وأنّ البراءة تجري في جميع الشبهات الوجوبية بل جريانها في الشبهة الموضوعية الوجوبية كجريانها في الشبهة الموضوعية التحريمية محل وفاق بين الأصوليين والمحدثين ، فإذا وجب إكرام العلماء مثلاً وشك في كون زيد عالماً تجري البراءة في وجوب إكرامه .

فالغرض من بيان الشبهة الموضوعية الوجوبية هو التنبيه على الفرع الذي وقع فيه الخلاف مع أنّ مقتضى القاعدة جريان البراءة فيه ، وهو ما إذا علم المكلف بفوت صلوات عنه وترددت بين الأقل والأكثر ، فإنّ مقتضى القاعدة هو البراءة عن وجوب الأكثر للشك في فوته الذي هو موضوع وجوب القضاء لأنّ الشك في إتيان صلاة موقته بعد خروج وقتها موضوع لقاعدة الحيلولة النافية لوجوب القضاء ، لنفي موضوعه وهو الفوت والبناء على وجود المشكوك في زمانه ، فإنّ فوت الفريضة في وقتها وإن ثبت كونه موجباً لقضاءها بعد الوقت لكن قاعدة الحيلولة تثبت ظاهراً وجود الصلاة المشكوك فواتها فلا يبقى موضوع لوجوب القضاء .

إلا أنّ المنسوب إلى المشهور وجوب القضاء حتى يعلم بفراغ ذمته من

الفوائت ، وهذه الفتوى لا تنطبق على القاعدة ، وإن تكلف في تطبيقها على القاعدة المحقق صاحب الحاشية رحمته ^(١) بما حاصله : منع جريان قاعدة الحيلولة في هذه الصورة بدعوى اختصاصها بالشك البدوي الذي لم يحتل سبق العلم عليه ، ومع هذا الاحتمال لا تجري القاعدة وفي المقام يكون كذلك لأنه يعلم غالباً بعد خروج الوقت بفوات الفريضة عنه ، إذ الكلام في هذه الصورة دون ما إذا لم يعلم به كما إذا نام أياماً وبعد انتباهه لا يعلم بمقدار تلك الأيام ، ومع العلم بالفوت تنجز عليه وجوب القضاء ثم نسي فشك ، وهذا الشك ليس موضوعاً للأصول التي موضوعها الشك وغايتها العلم ، والمفروض أنه إذا كان عالماً بالفوت في آن من الآتات ثم نسي وشك وسرى هذا الشك إلى ذلك العلم فقد تنجز عليه خطاب القضاء ، فليس هذا الشك موضوعاً للأصول من غير فرق فيها بين البراءة وبين قاعدة الحيلولة وغيرهما ، ومع احتمال هذا العلم بالفوت لا يجري الأصل أيضاً لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لأن موضوع الأصل بالفرض هو الشك البدوي غير المسبوق بالعلم ، ومع احتمال سبقه بالعلم لا يحرز موضوع الأصل فلا يمكن التمسك بالأصل مع الشك في موضوعه .

وعليه ففي قضاء الفوائت تستقيم فتوى المشهور بوجوب القضاء إلى أن يعلم بفراغ ذمته ، لعدم جريان أصل البراءة ولا قاعدة الحيلولة التي هي من الأصول دون الأمارات حتى تكون أمانة على الإتيان بالفريضة في الوقت .

وجه عدم كونها من الأمارات هو فاقديتها للكشف والطريقة التي هي معتبرة في الأمانة ، وذلك لعدم معقولية الكشف في الشك ، ومع عدم أماريتها تسقط عن

الاعتبار في المقام فإذا لم تجر قاعدة الحيلولة مع الشك في الإتيان المحصل للفراغ وبراءة الذمة وجب القضاء .

ولكن فيه : أنَّ دعوى اختصاص قاعدة الحيلولة وغيرها من الأصول بالشك البدوي ضعيفة إذ لا دليل عليها مع إطلاق أدلة الأصول وشمول الشك لكل شك بدوي كان أم غيره ، ودعوى الانصراف إلى خصوص الشك البدوي غير مسموعة ؛ لكونه مما لا يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق فلا مانع من جريان أصل البراءة عن وجوب الأكثر كما تقتضيه قاعدة البراءة في جميع موارد الأقل والأكثر الاستقلاليين . ولعل نظر المشهور إلى النص الوارد في قضاء النوافل إلى حصول الظن بالفراغ بعد التعدي عن مورده إلى الفرائض الفائتة بالأولوية ، لكن هذا التعدي الذي هو قياس إنما يستقيم إذا كان في النوافل قاعدة الحيلولة كالفرائض لتتحقق المماثلة بين النوافل والفرائض كي يصح القياس وإلا فلا وجه للقياس ، ثم لو سلمت المماثلة بين الفرائض والنوافل في جريان قاعدة الحيلولة في كليتها فلا وجه للقياس أيضاً لعدم كونه من مذهبنا ، فالعدول عن القاعدة أعني جريان البراءة في وجوب قضاء الأكثر المشكوك فيه غير ثابت بل نسبة الفتوى بوجوب قضاء الأكثر إلى المشهور أيضاً غير ثابتة والله تعالى هو العالم . ثمَّ إنَّه من الواضح الذي لا يعتريه ريب عدم جواز التشبث بالكبرى لإحراز الصغرى لأنَّ شأن الكبرى ترتيب الحكم على موضوعه المفروض وجوده ، فالعالم يجب إكرامه مثلاً بمنزلة قوله : مهما وجد شخص في العالم واتصف بكونه عالماً يجب إكرامه ، ومن المعلوم عدم تكفله لتتحقق الموضوع وأنَّ ما شك في كونه موضوعاً هو الموضوع لوجوب الإكرام ، وعليه فلا يمكن إحراز ما شك في فواته من الصلوات بقوله ﷺ^(١) : « اقض ما فات كما فات » لما عرفت من عدم

تكفل الكبرى لحال الصغرى .

ودعوى : إمكان إحراز الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء بأصالة عدم الإتيان بالفريضة في الوقت ، مضافاً إلى قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم تحصيل العلم بالفراغ عن الصلاة التي اشغلت به الذمة في الوقت قطعاً ، وتوهم كون أصالة عدم الإتيان مثبتاً حيث إنّ الفوت من لوازم عدم الإتيان عقلاً فلا يحرز الفوت بها ، فاسد؛ لأنّ ذلك كذلك بناء على كون الفوت أمراً وجودياً ، وأما بناء على كون الفوت عين عدم الفعل فلا يلزم منه كون الأصل مثبتاً أصلاً .

وعلى فرض المغائرة لا نسلم كون موضوع وجوب القضاء غير ترك المأمور به في وقته . وبالجمله فلا ينبغي الإشكال في إمكان إحراز موضوع وجوب القضاء بالاستصحاب .

غير مسموعة : لإناطتها بعدم جريان قاعدة الحيلولة في الشك في الإتيان بعد خروج الوقت ، والمفروض جريانها بلا مانع ، ولا يجري حينئذٍ استصحاب عدم الإتيان بالفريضة في الوقت لحكومة قاعدة الحيلولة على الاستصحاب كحكومة قاعدتي التجاوز والفراغ عليه فيما إذا شك في جزء من أجزاء الصلاة بعد تجاوز محله أو بعد الفراغ عن الصلاة ، فإنّ قاعدة التجاوز في الأول والفراغ في الثاني جارية بلا كلام مع اقتضاء الاستصحاب عدم الإتيان بالمشكوك فيه الموجب للزوم تداركه ، إلّا أنّ قاعدتي التجاوز والفراغ تحرزان تبعداً إتيان المشكوك فيه ، ووزان قاعدة الحيلولة وزان قاعدة الفراغ في كون لسانهما البناء على وجود المشكوك فيه وترتيب آثار وجوده في ظرف الشك فيه ، وبناء على ذلك يكون استصحاب عدم الإتيان محكوماً بقاعدة الحيلولة ومع جريانها لا يحرز موضوع وجوب القضاء .

ثم إنّ الإشكال الوارد على قاعدتي التجاوز والفراغ من أنّ المشكوك فيه الذي

تجري فيه قاعدة التجاوز أو الفراغ إن كان أمره وملاكه باقياً ولم يؤت به واقعاً فلا معنى لعدم إرادة امتثاله لاستلزامه اللغوية ونقض الغرض المطلوب في التكليف ، وإن لم يكن أمره باقياً بمعنى أن ملاكه في حال الشك هو الذي كان قائماً بالفاقد فلا أمر ولا ملاك بعد حصول العلم بترك المشكوك فيه ، فلا وجه للإعادة بعد تحقق العلم بترك المشكوك فيه إن كان ركناً ضرورياً ، لأنّ المكلف به في حال الشك هو الفاقد ، وبعد العلم تبدل الموضوع نظير تبدل السفر بالحضر فلا يكون من باب انكشاف الخلاف ، فالجمع بين محذور بقاء التكليف والملاك بدون الامتثال وبين انكشاف الخلاف الكاشف عن بقاء التكليف بالمشكوك فيه على حاله والموجب للإعادة فيما إذا كان المشكوك فيه المتروك ركناً يقتضي المصير إلى الالتزام بكون الفاقد بدلاً عن الواجد مادام الشك باقياً لا مطلقاً ، ومع عدم بقاء الشك ترتفع البدلية الطولية ، وقد ذكرنا تفصيله في محله في الدورة السابقة فراجع .

وكيف كان فلنعد إلى محل البحث ، وقد عرفت أنّ قضية قاعدة الحيلولة هي عدم وجوب القضاء إلّا بالمقدار المعلوم فواته ، فإنّ القاعدة لا تجري فيه وأما المشكوك فواته فلا مانع من جريان قاعدة الحيلولة فيه فلا يجب قضاء الأكثر المشكوك فوته ، وعليه فينحصر مستند فتوى المشهور بوجوب القضاء بمقدار يعلم معه بالفراغ في منع جريان القاعدة في المشكوك فوته بعد فرض محل الكلام في خصوص ما إذا علم بأنّه مع فوت الفريضة كان ملتفتاً إلى فواتها في آن من الآنات ثم نسي وشك في الفوت ، لا مطلقاً حتى فيما إذا لم يلتفت إلى الفوت في آن من الآنات كما إذا نام أياماً لا يدرى مقدارها فإنّ فوت كل فريضة حينئذٍ حين فوتها لم يكن مقروناً بالالتفات .

وحاصل تقريب منع جريان قاعدة الحيلولة في مشكوك الفوت هو : أنّ احتمال الفوت صار منجزاً للالتفات إلى الفوت على تقدير الفوت والاحتمال المنجز كالعلم في

التنجيز ، فمحتمل الفوت حينئذٍ كمعلوم الفوت نظير الشبهة المحصورة في تنجز الاحتمال بالنسبة إلى كل واحد من الأطراف ، ولا فرق في تنجز الاحتمال بين ذلك المقام وبين ما نحن فيه ، فتستقيم حينئذٍ فتوى المشهور بوجوب قضاء الفوائد بمقدار يعلم معه بفرغ ذمته عنها وهو الإتيان بالأكثر وعدم الاقتصار على الأقل ، لكن في خصوص الصورة المفروضة وهي ما إذا كان عالماً بفوات كل فائتة بعد فوتها بحيث تنجز عليه وجوب قضائها وبعده عرض النسيان وشك في الفوت واحتمال الفوت منجز لكونه مسبوقاً بذلك العلم ، فالشك في وجود الفوت لا في تنجزه ، وعليه لاختصاص للصلوات الفائتة المرددة بين الأقل والأكثر مع تنجز احتمال الفوت بقاعدة الاشتغال بل كل ما كان من هذا القبيل يجب فيه الاحتياط ، كما إذا أضر أياماً من شهر رمضان لأجل المرض ويعلم بمقدارها قبل خروج الشهر ، ولكن نسي مقدارها بعد خروجه وشك في كونها أربعة أيام مثلاً أو ستة أيام بحيث لو كانت ستة أيام تنجز عليه قضائها ، فحينئذٍ لا بد من الالتزام بوجوب قضاء الأكثر لتنجز وجوب قضائها على تقدير فوت الستة .

وكذا في قضاء الصلوات الفائتة عن والده المبرور إذا ترددت بين الأقل والأكثر مع علم الولي بمقدارها حين فوتها ونسيانه لمقدارها بعد وفات والده فإنه يجب عليه قضاء الأكثر .

نعم يمكن عدم الالتزام بوجوب الأكثر في خصوص الدين إذا تردد بين الأقل والأكثر وإجراء البراءة في الأكثر ولو فيما إذا علم بتنجز وجوب الأداء على تقدير الاستدانة ، كما إذا علم بأن كل ما اقترضه مكتوب في الدفتر لأنه كان بناؤه على ضبط ديونه بتمامها في الدفتر والمفروض ضياع الدفتر فلا يعلم مقدار ما في الدفتر وأنه عشرة دنائير أو أزيد ، فحينئذٍ يجوز له عدم أداء المشكوك والاقتصار على أداء المعلوم ،

وذلك لأنَّ الأصل عدم الأخذ وعدم الضمان ، فهذا الأصل الموضوعي ينقح الموضوع أعني عدم الدين فيقتصر على المقدار الذي يعلم معه باشتغال ذمته به ، بخلاف المقام أعني الصلوات الفائتة التي علم باشتغال الذمة بها في أوقاتها ، فالأصل اشتغال الذمة بها إلا أن يقوم دليل على أمان المكلف من ناحية ما شك في امتثاله وهو منحصر في الفوائت بقاعدة الحيلولة التي قد عرفت عدم جريانها في مفروض البحث ، فقاعدة الشغل فيما نحن فيه محكمة ، فما ذهب إليه المشهور على مانسب إليهم من وجوب الإتيان بالأكثر في الفوائت المرددة بين الأقل والأكثر متين في الجملة أي في الصورة التي تنجز احتمال فوت الأكثر (١) .

(١) أقول : الفرق بين المقام وبين مثال الدين المزبور في غاية الغموض ، لأنَّ أصالة عدم الأخذ وعدم الضمان نظير قاعدة الحيلولة في كون كل منها نافية للتكليف وبعد فرض منجزية الاحتمال لا وجه لإجراء الأصل الثاني واحداً كان أو متعدداً . وأما كون الأصل الأولي في الصلوات هو الاشتغال للعلم باشتغال الذمة بها في أوقاتها والشك متمحض في إتيانها وامتنالها ، ومن المعلوم كون الأصل في وادي الفراغ هو الاشتغال دون البراءة .
ففيه : أنَّ الأصل الأولي في الموقنات هو البراءة عن وجوب قضائها لانتفاء الوقت بانتفاء وقته كما هو مقتضى انتفاء كل مقيد بانتفاء قيده ، فالأصل الأولي في الموقنات هو سقوط التكليف ووجوب القضاء محتاج إلى فرض جديد ، وحيث إنَّ موضوع وجوب القضاء وهو عدم الإتيان بالوقت في وقته مشكوك ، فقاعدة الحيلولة تثبت وجود الوقت في الوقت كقاعدي التجاوز والفراغ المثبتين لوجود المشكوك فيه ، فإذا بني على عدم جريان قاعدة الحيلولة فيما شك في فوته من الصلوات فبيني أيضاً على عدم جريان أصالة عدم الضمان ونحوها في الدين .
وبالجملة فبعد البناء على منجزية الاحتمال كالعلم لايجري الأصل الثاني للتكليف مطلقاً سواء كان موضوعياً أم حكماً ، وسواء كان واحداً كقاعدة الحيلولة في المقام أم متعدداً كأصالة عدم الاقتراض وعدم الضمان ، وقد استشكلنا بما مفاده على الاستاذ مد ظله ، فأجاب عنه بأنَّ دليل القضاء الجاري في الفوائت المعلومة يكشف عن كون مطلوبة الصلاة بنحو تعدد المطلوب ، فطلوبية أصل الطبيعة ولو بعد خروج الوقت باقية على حالها ، وبعد ضم هذا والنظر إليه يصير مرجع الشك في المقام إلى السقوط دون ثبوت التكليف ، لأنَّ الاشتغال بعشر صلوات قطعية

وكيف كان فهذا آخر الكلام في مباحث البراءة وقد تقدم في أول الكتاب أن الشك أما يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا ، وعلى الثاني إما أن يكون الحكم معلوماً وإما أن يكون مشكوكاً ، وعلى الأول : إما أن يمكن فيه الاحتياط وإما أن لا يمكن ، ثم إن الشارع إما يتصرف في الشك ويعدمه في وعاء التشريع بتنزيله منزلة العلم وإما لا يتصرف فيه بل يجعله موضوعاً للحكم ، وذلك الحكم إما فعلي وإما تركي ، وإما تخيري ، فالأول هو الاستصحاب والثاني هو قاعدة الاحتياط والثالث هو البراءة والرابع هو قاعدة التخيير ، فالحصر في كل من الأصول ومجاريها عقلي ولا يرد على هذا التعريف ما أورده صاحب الكفاية ^(١) في حاشيته على المحقق الأنصاري رحمته من انتقاض بعض مجاري الأصول ببعضها الآخر .

وكيف كان ؛ فكان اللازم عقد فصول أربعة لكل من الأصول فصل على حدة ، إلا أنه لقلّة مباحث أصالة التخيير لم نعقد لها فصلاً مستقلاً وجعلنا الفصول ثلاثة :

والفراغ عنها مشكوك فتجري قاعدة الاشتغال ، ولا تجري قاعدة الحيلولة كما لا تجري قاعدة فوات الموقت بانتفاء وقته بعد ملاحظة تعدد المطلوب ، وهذا بخلاف الدين المردد بين الأقل والأكثر ، فإن الأصل فيه عدم الأخذ وعدم الضمان ، ولذا لا يجب عليه أداء الأكثر ، وأما المقام فقد عرفت أن الأصل فيه الشغل إلا أن يقوم دليل على خلافه ، وليس ذلك في الصلوات إلا قاعدة الحيلولة أو هي مع قاعدة الفراغ في بعض الموارد ، وقد عرفت عدم جريان قاعدة الحيلولة في المقام ، فقاعدة الاشتغال محكمة ، نعم يكون الدين نظير ما نحن فيه في صورة ما إذا علم باشتغال ذمته بعشرة دنانير وعلم بأداء ثمانية وشك في أداء الباقي فإنه لا إشكال في جريان قاعدة الاشتغال فيه كالمقام .

والحاصل أن فتوى المشهور في وجوب قضاء الأكثر لا بأس بها ، وكذا كل مورد يكون من قبيل المقام كقضاء الصوم وصلوات الوالد عليه الرحمة ، نعم في الدين يمكن البناء على الأقل ويلتزم بالفرق بينه وبين الفوائت لما ظهر من جواب السيد الاستاذ مد ظله . (المقرر)

والثاني : في قاعدة الاشتغال .

والثالث : في الاستصحاب .

وجعلنا مباحث التخيير في ذيل أصل البراءة خاتمة لمباحث البراءة .

أصالة التخيير

اعلم أنّ قاعدة التخيير لا تجري في دوران الأمر بين المحذورين اللذين لا يمكن الاحتياط فيهما، كما إذا علم إجمالاً بوجوب فعل أو حرمة مع عدم كون أحدهما تعدياً وعدم تعدد الواقعة الموجب لعدم إمكان المخالفة القطعية ولا الموافقة كذلك. ووجه عدم جريان قاعدة التخيير إن أُريد به التخيير العقلي هو أنّ التخيير الناشئ عن حكم إنما يكون فيما إذا كان هناك ملاكان لا يمكن استيفائهما معاً كما في الواجبين المتزاحمين اللذين لا يقدر المكلف على إتيانها معاً فيسقط إطلاق خطابيهما للمعارضة لعدم إمكان الجمع بينهما في مقام الجعل، فع تساويهما في المرجحات يسقط الخطابان، ولأجل تمامية الملاك في كل واحد من الواجبين المتزاحمين كإتقاد الغريقين المؤمنين المتساويين في جميع الجهات يحكم العقل بالتخيير بينهما.

ومن المعلوم انتفاء الملاك التام الملزم في كل من الفعل والترك، ضرورة أنّ الملاك التام إما في خصوص الفعل وإما في خصوص الترك إذ لو كان في كل من الفعل والترك ملاك فإن كان أحدهما غالباً على الآخر فلا بد من جعل الحكم على طبقه، وإن كانا متساويين فيكون الحكم الإباحة لتزاحم المقتضيين، فلا مقتضى لجعل الحكم الإلزامي، فالتخيير العقلي في دوران الأمر بين المحذورين لا وجه له.

وإن أُريد به التخيير الشرعي الواقعي أو الظاهري فيلزم تحصيل ما هو

حاصل تكويناً بالتعبد، وذلك لأنَّ المكلف بحسب التكوين إما فاعل لشيء وإما تارك له، وهذا التخيير التكويني حاصل قهراً ولا يمكن جعله التشريعي واقعياً كان كما في مثل خصال الكفارة أم ظاهرياً كالطرق المتعارضة، لحصول التخيير تكويناً، فجريان قاعدة التخيير بين المحذورين لا وجه له وإن قلنا به في أول الكتاب في ضبط مجاري الأصول، هذا بالنسبة إلى أصالة التخيير.

وأما سائر الأصول، فبالنسبة إلى ما يكون مضاداً للمعلوم بالإجمال وهو جنس الإلزام كأصالة الحل النافية لكل من الوجوب والحرمة لاتجري لأنَّ قاعدة الحل بدلوها المطابقي ينافي الإلزام المعلوم إجمالاً، فتكون الرتبة الثانية من المراتب الثلاث المعتبرة في الأصل العملي - التي سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى - مفقودة لأنَّ تلك الرتبة هي عدم مانع من جعل مفاد الأصل والمانع هنا هو العلم بالإلزام وإن لم يكن له أثر إلاَّ أنَّ العلم الوجداني به ينافي جعل الإباحة.

مضافاً إلى اختصاص قاعدة الحل بما إذا كان الشك في حلية شيء وحرمته وليس المعلوم كذلك لدورانه بين الحرمة والوجوب، وإلى إمكان دعوى اختصاص قاعدة الحل بالشبهات الموضوعية فتأمل.

وبالنسبة إلى ما لا يكون مفاده منافياً للجنس المعلوم أعني الإلزام كأصالة البراءة في خصوص الوجوب المشكوك فيه وخصوص الحرمة المشكوك فيها، فالظاهر عدم مانع منها لاجتماع المراتب الثلاث المعتبرة في الأصل العملي هنا، وتلك المراتب:

أولها: الشك في الحكم الواقعي.

ثانيها: عدم مانع من الجعل كما في الأصول التنزيلية، فإنَّ وجه عدم جريانها

في أطراف العلم الإجمالي هو التضاد في مفاد الجعل ، لأنّ العلم بالنجاسة مثلاً ينافي البناء على الطهارة لتنافي الإحرازين اللذين تعلق أحدهما بالنجاسة كما هو قضية العلم والآخر بالطهارة كما هو قضية استصحابي الطهارة فيما إذا كان الحالة السابقة في الأطراف هي الطهارة .

ثالثتها: عدم لزوم المخالفة القطعية من جريان الأصول كجريان قاعدة الطهارة في الإنائين اللذين كانا معلومي الطهارة ثم علم بنجاسة أحدهما إجمالاً ، وأما استصحاب الطهارة فلا تجري لفقدان الشرط الثاني وهو عدم المنع من الجعل ، وذلك لمنافاة البناء على طهارتهما للعلم بنجاسة أحدهما ، فإنّ العلم بنجاسة أحدهما يضاد التنزيل والبناء على طهارتهما معاً ، فعدم جريان الأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لأجل فقدان الشرط الثاني ، وأما الأصول غير التنزيلية كالبراءة وقاعدة الطهارة وغيرها فإنّ لزم منها المخالفة القطعية العملية فلا تجري في أطراف العلم والآ تجري ، ففي دوران الأمر بين المخدورين تجري أصالة البراءة عن الوجوب والحرمة لأنّ كل واحدة من خصوصيتي الوجوب والحرمة مشكوكة فتجري فيهما ، وليس مفاد أصل البراءة في كل منهما مفاداً جمعياً رافعاً لنفس الإلزام المعلوم كما كان ذلك في أصالة الحل على ما عرفت ، فرتبة الحكم الظاهري بالنسبة إلى أصالة البراءة في دوران الأمر بين المخدورين محفوظة لانحفاظ الشك الذي هو الموضوع في كل أصل عملي فيه ، وعدم مانع من الجعل لعدم المضادة ، وعدم لزوم مخالفة قطعية عملية لعدم إمكانها في المقام ، إذ لا يمكن الجمع بين النقيضين ورفعهما ، فالمكلف إما فاعل وإما تارك فالمخالفة القطعية كالموافقة كذلك غير ممكنة ، فلا مخدور في جريان أصالة البراءة في مورد البحث لانحفاظ المراتب المزبورة فيها كما لا يخفى .

فتلخص مما ذكرنا أنه لا مانع من جريان البراءة في دوران الأمر بين المحذورين .
ومناقشة الميرزا النائيني رحمته في ذلك بما حاصله : أنَّ البراءة تجري في خصوص الفعل ونفي العقاب عليه أو في خصوص الترك ونفي العقاب عليه دون الوجوب التخييري بين الفعل والترك ، لعدم قابلية الوجوب التخييري بين الفعل والترك للوضع التشريعي حتى يكون رفعه قابلاً له لتجري فيه البراءة . فلا تجري البراءة في خصوص الوجوب التخييري كما لا تجري في كل من الوجوب والحرمة تعييناً لعدم إمكان وجوب فعل تعييناً وحرمته كذلك ، لأنَّ الملاك إن كان هو المصلحة الملزمة فاللازم جعل الوجوب تعييناً وإن كان هو المفسدة الملزمة فلا بد من كون المجعول حينئذٍ هو الحرمة تعييناً .

مندفعة : بأنه لا مانع من جريان البراءة في كل من الوجوب والحرمة تعييناً للشك في كل من الخصوصيتين ، لأنَّ أحدهما المعين ثابت قطعاً فلا يعلم أنه الوجوب أو الحرمة ، فتجري البراءة في كل من الخصوصيتين ، نعم لا يمكن أن تكون كلتا الخصوصيتين مجعولتين تعييناً لعدم اشتغال فعل واحد على كل من المصلحة الملزمة والمفسدة كذلك ، لأنَّ الحكم حينئذٍ يكون على طبق ما هو الغالب منها إن كان وإلاً فالإباحة .

وبالجملة فحديث عدم إمكان الجعل تعييناً صحيح في خصوص كلا الحكمين الإلزاميين ، وأما بالنسبة إلى أحدهما فلا ، فالبراءة من هذه الجهة لا مانع منها ، لعدم المانع الآخر من جريان البراءة وهو عدم انحفاظ رتبة الامتثال أي لزوم المخالفة القطعية لكونه مفقوداً هنا أيضاً ، لعدم القدرة على المخالفة القطعية العملية في دوران الأمر بين المحذورين فجريان أصالة البراءة لا محذور فيه .

نعم لاتبجري البراءة هنا لوجهين : أحدهما : عدم الأثر لها لأن أثرها وهو التخيير بين الفعل والترك والترخيص فيها حاصل تكويناً من دون حاجة إلى جريان البراءة ، فلا منة في جريانها مع وضوح كونها من الأحكام الامتنائية .

والآخر : أن حديث رفع ما لا يعلمون ونحوه يرفع إيجاب الاحتياط الذي هو متمم الخطاب الواقعي في المحركية دون نفس الخطاب الواقعي للزوم التصويب كما تقدم في محله ، ومن المعلوم أن رفع وجوب الاحتياط إنما يصح في موارد إمكان الاحتياط دون امتناعه والمفروض في دوران الأمر بين المحذورين امتناعه ، فلا وجه لجريان البراءة فيه ، وأما عدم جريان البراءة في أحد الحكيم أي الوجوب والحرمة تخييراً فهو كما أفاده الميرزا النائيني رحمته ، لعدم تعقل جعل أحدهما الخير لفعل واحد بحيث يقول : افعِلْ هذا أو اتركه ، إذ لا يعقل اجتماع مصلحة ومفسدة ملزمتين في فعل واحد ، فلا تبجري البراءة في أحدهما الخير ، هذا حال أصالة البراءة .

وأما الاستصحاب فلا يجري أيضاً لفقدان الرتبة الثانية وهي عدم المانع من الجعل فيه ، حيث إنه بناء على اعتبار التنزيل في الاستصحاب لا يمكن البناء على استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة للذين كانا في الأزل ، لأن هذا البناء بمنزلة العلم بعدمهما والمفروض العلم الوجداني بوجود الجنس أعني الإلزام المعلوم ولا يمكن جعل الإحراز المخالف للإحراز الوجداني وإن لم يكن له أثر ، فالمانع عن جعل مفاد الاستصحاب في دوران الأمر بين المحذورين موجود .

ولذا كان المحقق الميرزا الكبير الشيرازي رحمته على ما نقل قائلاً بعدم جريان استصحاب النجاسة في المتنجسين الذين علم إجمالاً بطهارة أحدهما مع عدم استلزامه للمخالفة القطعية العملية .

نعم بناء على عدم التنزيل يجري الاستصحاب إلّا مع المخالفة القطعية المفقودة هنا، فيجري استصحاب النجاسة في الإنائين اللذين كانا متنجسين ثم علم بطهارة أحدهما إجمالاً لانحفاظ المراتب الثلاث المذكورة فيه بخلاف استصحاب الطهارة في معلومي الطهارة إذا علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فإنّه لا يجري فيها للمخالفة القطعية العملية واستلزام جريانها الترخيص في المعصية المعلومّة كما لا يخفى فيكون الاستصحاب كالبراءة من حيث أنّ المانع عن جريانه هو فقدان رتبة الامتثال، ومن المعلوم عدم هذا المانع هنا لعدم القدرة على الموافقة القطعية، لكن قد ثبت في محله أنّ الاستصحاب أصل تنزيلي فلا يجري في المقام لفقدان الرتبة الثانية.

بل لا يجري على كل حال إما لفقدان الرتبة الثانية وإما لفقدان الرتبة الثالثة، وإما لعدم الأثر فيه مع إناطة كل أصل عملي بالأثر، إذ الأثر المترتب على استصحاب عدم الوجوب والحرمة ليس إلّا التخيير بين الفعل والترك وهو حاصل تكويناً.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّه لا يجري شيء من أصالتي التخيير والبراءة والاستصحاب في مسألة دوران الأمر بين المحذورين، فالتخيير فيها تكويني، والعلم بجنس التكليف فيها غير مؤثر لأنّ الغرض من التكليف هو البعث والتحريك وذلك مفقود في المقام، لعدم إمكان الاحتياط بين الفعل والترك، نعم له أثر إذا أمكن الاحتياط كما إذا علم إجمالاً إما بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وإما بجرمة شرب التّن، فإنّ الحق كما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله في مباحث القطع من الفرائد هو وجوب الاحتياط بإيجاد الدعاء وترك شرب التّن.

ولا تنافي بين ما أفاده في مباحث القطع من منجزية العلم بجنس التكليف وبين ما ذكره في أوّل مبحث الاشتغال من عدم كون العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه

الظاهر في عدم منجزية العلم بجنس التكليف .

توضيح وجه عدم التنافي هو : أنّ كلامه في مباحث القطع يكون فيما كان فيه الاحتياط كالمثال المزبور فإنّ ترك شرب التتن وفعل الدعاء ، ممكن جداً .
قال في ذيل بحث المخالفة العملية من مباحث القطع ما لفظه ^(١) : الرابع :
(الفرق بين كون حكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيئين وبين اختلافه كوجوب شيء وحرمة آخر) انتهى .

ومورد كلامه في مبحث الاشتغال هو ما لم يمكن فيه الاحتياط كدوران الأمر بين المحذورين ، حيث قال في المسألة الأولى من مسائل المطلب الثالث الذي عقده لبيان مباحث ما دار حكمه بين الوجوب والحرمة مالفته ^(٢) : (وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد حتى يقال أن التكليف في المقام معلوم إجمالاً) انتهى .

فإنّ قوله رحمته الله في المقام قرينة على إرادة دوران الأمر بين المحذورين المعلوم عدم إمكان الاحتياط فيه ، فعدم مؤثرية العلم بالجنس في التنجيز مختص بسباب دوران الأمر بين المحذورين ، فلا تنافي بين ما ذكره في مباحث القطع من تنجيز العلم بالجنس وبين ما ذكره في المسألة الأولى من مسائل دوران الأمر بين المحذورين من عدم العبرة بالعلم بجنس التكليف فراجع الفرائد وتأمل .

ثمّ إنّ الاستصحاب الجاري هنا هو استصحاب عدم الأزلي ، بأن يقال : قبل تكوين العالم وقبل خلق العباد لم يكن لهذه الواقعة حكم من الأحكام وبعد الخلق

(١) فرائد الأصول / ٢٢ .

(٢) فرائد الأصول / ٢٣٦ .

وتشريع الأحكام لاندري شرع لها الوجوب أو الحرمة فيستصحب عدم كل منها ، ولايورد عليه بعدم الحالة السابقة له ولايكون السالبة في العدم الأزلي من السالبة بانتفاء الموضوع ، وذلك لأنّ الحالة السابقة وهي عدم الجعل موجودة بلا إشكال وأما السالبة بانتفاء الموضوع فهي أجنبية عن المقام الذي هو من الشبهات الحكيمة دون الموضوعية .

نعم حديث السالبة بانتفاء الموضوع صحيح في الشبهات الموضوعية كالشك في قرشية امرأة وكرية ماء خلق دفعة ونحوهما ، فاستصحاب العدم الأزلي في دوران الأمر بين المحذورين سليم من هذين المحذورين .

لكن لأثر له ، لأنّ الأثر لاستصحاب عدم الوجوب والحرمة وهو الترخيص في الفعل والترك حاصل قهراً قبل جريان الاستصحاب ، فوجه عدم جريان الاستصحاب هنا هو عدم الأثر .

لكن الميرزا النائيني رحمته الله جعل المانع من جريان الاستصحاب في المقام استلزامه للمخالفة الالتزامية بناء على مبناه من كون الاستصحاب أصلاً تنزيلياً ، لأنّ مفاد الاستصحاب حينئذٍ هو البناء على خلو الواقع عن الوجوب والحرمة ، وهذا ينافي العلم بأحدهما إجمالاً ، فلا يمكن حينئذٍ موافقة الحكم الواقعي التزاماً كما لا يمكن موافقته عملاً .

لكن يمكن أن يقال : حتى بناء على مبنى التنزيل في الاستصحاب بعدم المنافاة بين الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً وبين استصحاب عدم الوجوب والحرمة ، وإمكان الموافقة الالتزامية مع ذلك بناء على جعل الحكم الواقعي إنشائياً لا فعلياً بمعنى عدم

وصوله إلى مرتبة البعث بحيث لو علم به لتنجز كما عليه صاحب الكفاية ^(١)، فإن الالتزام بالحكم الإنشائي لا ينافي جريان الاستصحاب في نفي الوجوب والحرمة الفعلين البعثين، وبه يمكن تصحيح الصلاة في المغصوب جهلاً بالموضوع بل الحكم أيضاً مع أن الصلاة في المغصوب بناء على وحدتها وجوداً وماهية تكون منهيّاً عنها، والنهي عنها يوجب البطلان لاقتران الصلاة بالمانع، إذ لا فرق في دلالة النهي على المانعية بين العلم به والجهل، فلا محيص عن القول بالبطلان في صورتي العلم والجهل مع عدم التزام الأصحاب بالبطلان في صورة الجهل بالموضوع بل بالحكم أيضاً.

وجه تصحيح الصلاة في المغصوب جهلاً على مبنى صاحب الكفاية هو: أن المانع هو النهي الفعلي والحرمة الفعلية دون الحرمة الإنشائية ومع الجهل بالموضوع بل الحكم لا يكون الحكم فعلياً بل يكون إنشائياً، ومن المعلوم أن الإنشائي ليس مانعاً عن الصلاة في صورة الجهل بالغصب أو حكمه تكون الصلاة صحيحة لخلوها عن المانع، بخلاف صورة العلم بالغصب وحكمه فإن النهي فعلي مانع فتبطل الصلاة والتفصيل في محله.

وبالجملة فبناء على مبنى الإنشائية وتسمية الإنشاء حكماً لا ينافي استصحاب عدم الحرمة وعدم الوجوب موافقة الحكم الواقعي الإنشائي إلزاماً، وهذا الحكم الإنشائي هو الذي يستفاد من الأخبار المتواترة المذكورة جملة منها في الوسائل ^(٢) وبعض منها في الحقائق ^(٣) الدالة على أن لكل واقعة حكماً يشترك بين العالم والجاهل فراجع الوسائل.

١ (كفاية الأصول / ٢٦٧ .

٢ (ذكره في أبواب مختلفة من صفات القاضي، المجلد ٢٧ .

٣ (الحقائق الناضرة ١ / ٧٨ .

والحاصل أنَّ الاستصحاب لا يجري هنا لعدم الأثر، إذ لا يتفاوت الحال في جريانه وعدمه لأنَّ التخيير بين الفعل والترك موجود قبل جريان الاستصحاب وبعده، ومن المعلوم أنَّ الاستصحاب لا بد فيه من الأثر العملي، فوجه عدم جريانه هو عدم الأثر، لا ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من كون الاستصحاب علماً تعبداً، والعلم التعبدى بعدم الوجوب والحرمة يناهض العلم الوجداني بوجود أحدهما واقعاً، حيث إنَّ الاستصحاب يقوم مقام القطع في الجهة الثالثة من جهاته الأربع وهي:

أولاً: كون القطع صفة قائمة بالنفس.

وثانياً: كونه كاشفاً.

وثالثاً: الاعتقاد بانطباق الصورة العلمية على الخارجية.

ورابعاً: الجري العملي على طبقه.

فالمراد بالجهة الثالثة هو الاعتقاد، والاستصحاب يقوم مقام القطع في هذه

الجهة.

وذلك لعدم دلالة دليل الاستصحاب كقوله «لاتتقضى اليقين بالشك» على

تنزيل الاستصحاب منزلة القطع في هذه الجهة الثالثة، بل مفاد دليل الاستصحاب هو

ترتيب الأثر على المشكوك وتنزيله منزلة الواقع في الأثر، وبهذا التنزيل يمتاز

الاستصحاب عن البراءة ونحوها إذ ليس في البراءة تنزيل، بل لسانها الترخيص في

ترك الواقع لاترتيب آثار الواقع على المشكوك فيه.

فإن قلت: إنَّ الاستصحابيين في الوجوب والحرمة لا يجريان جمعاً لكن لآمانع

من جريانها على البديل بمعنى جريان أحدهما الخير بحيث لو اختار المكلف أحدهما

كان حجة كأخذ الخبرين المتعارضين الموجب لحجية المأخوذ ويكون التخيير في

الخبرين المتعارضين على طبق القاعدة لأنّ دليل اعتبار خبر الثقة لما كان انحلالياً وعمومه استغراقياً شاملاً لحجية كل خبر ثقة لم يكن شموله للمتعارضين جمعاً، فزفرع اليد عن مقتضى الدليل بمقدار يكون فيه محذور وهو الجمع بينهما في الحجية، وأما شموله لأحدهما تخكيراً بمعنى حجية كل واحد منهما في ظرف عدم الآخر فلا مانع منه، فتكون أخبار التخخير في الخبرين المتعارضين موافقة للقاعدة لانحالة لها فليكن الاستصحابان المتعارضان أيضاً كذلك، فعليه يمكن إجراء الاستصحاب في أحد الحكمين من الوجوب أو الحرمة تخكيراً.

قلت: لا وجه لكون التخخير في الخبرين المتعارضين على طبق القاعدة لأنّ قضية دليل الاعتبار هو حجية كل خبر ثقة تعييناً وجعل مفاده الحجية التخيرية تقييد في دليل الحجية من غير جهة معتبرة، بل لا يشمل شيئاً من المتعارضين فمقتضى القاعدة سقوط كليهما عن الحجية، فلا بد أن يكون التخخير ناشئاً من دليل تعبدية وهي أخبار التخخير فيكون التخخير على خلاف القاعدة فيقتصر على موردّها أعني الخبرين ولا يتعدى إلى كل إمارة معتبرة إذا عورضت بأمانة أخرى، هذا كله، مضافاً إلى أن إناطة حجية أحد الخبرين المتعارضين بترك الآخر تستلزم حجيتها معاً في ظرف تركهما رأساً وهو كما ترى.

وبالجملة فلا وجه لكون التخخير في الخبرين المتعارضين مطابقاً للقاعدة حتى يتعدى إلى الاستصحاب فلا سبيل إلى الالتزام بحجية الاستصحاب في الوجوب أو الحرمة تخكيراً.

ولا يخفى أنّ شبهة التخخير لا تجري في أصالة البراءة، بأن يقال: إنّ البراءة تجري في أحد الحكمين تخكيراً كالأخذ بأحد الخبرين المتعارضين تخكيراً، وذلك لأنّ

أصل البراءة لما لم تكن منزلة منزلة القطع في الجهة الثالثة حتى تكون ناظرة بوجه إلى الواقع كالأمارة لم يكن منافاة بين جريانها في كل من الحرمة والوجوب ، إذ مفاد البراءة هو جعل الوظيفة العملية للشاك من دون نظر إلى الواقع بخلاف الاستصحاب فإنه بناء على التنزيل المزبور يكون كالأمارة التي هي طريق إلى الواقع ومن المعلوم عدم إمكان جعل طريقين متخالفين على واقع واحد فلأجل هذا التنزيل في الاستصحاب اختصت شبهة التخيير بالاستصحاب .

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم جريان الأصول طراً من الاستصحاب وأصالي التخيير والبراءة وكذا قاعدة الاشتغال في باب دوران الأمر بين المحذورين ، والجهة المشتركة بين الكل هي عدم الأثر وشيء منها على تقدير جريانه لا ينافي الموافقة الالتزامية ، لأن الالتزام الحاصل بما هو الواقع لمحذور فيه ولا ينافيه الأصل كما لا يخفى ، هذا حال الأصول العملية .

وأما ما قيل : من أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة فيقدم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب ، فيتعين الترك .

ففيه : أن الأولوية المزبورة فرع الإحاطة بالملاكات الداعية إلى جعل الأحكام وتشريعها حتى يحرز ما هو الأهم منها ، فرب واجب يكون ملاكه أهم في نظر الشارع من حرام ، فالحكم بالأولوية بدون إحراز الملاكات غير ممكن ، والعلم بالملاكات منوط ببيان الشارع ، لأن دين الله لا يصاب بالعقول ، فلا أصل لهذه الأولوية أصلاً بل يكون من فضول الكلام بعد عدم إحاطة العقل بملاكات الأحكام التعبدية .

ثم إن ما ذكرناه من التخيير التكويني بين الفعل والترك يكون في صورة تساوي الاحتمالين والمحتملين ، وأما مع أقوائية أحد الاحتمالين كما إذا كان أحدهما

راجحاً والآخر موهوماً، فالعقل يستقل بتقديم الراجح على المرجوح وكذا إذا كان أحد المحتملين أقوى من الآخر، مثلاً إذا تردد جواب السلام بين الوجوب والحرمة، لكن إذا كان حراماً تكون حرمة أعظم بمراتب من الوجوب كما إذا كان ردّ السلام في ذلك المورد موجباً للشرك، وأما إن كان واجباً فوجوبه ليس شديداً.

ثم إنّه قد تقدم عدم جريان شيء من الأصول العملية في باب دوران الأمر بين المحذورين، وعدم أثر للعلم الإجمالي بالإلزام لعدم كون الإلزام المعلوم محرّكاً، والمفروض أنّ الغرض من التكليف هو البعث والتحريك ولا يمكن الانبعاث عن التكليف المعلوم إجمالاً في دوران الأمر بين المحذورين لما عرفت من كون المكلف إما فاعلاً أو تاركاً تكويناً فهذا العلم الإجمالي وجوده كعدمه في عدم التنجيز.

ثم إنّ هنا أموراً تتعلق بالمقام لا بأس بالإشارة إلى بعضها:

أحدها: أنّ محل البحث هو ما إذا كان كل من الوجوب والحرمة أو أحدهما غير المعين توصلياً، إذ لو كان كل منهما أو أحدهما المعين تعدياً فيخرج عن حكم دوران الأمر بين المحذورين وهو التخيير التكويني، لإمكان مخالفة المعلوم إجمالاً قطعاً فلا يجوز التخيير كما لا يخفى.

ثانيها: أنّ الواقعة سواء اتحدت كما إذا لم يدر أنّه حلف على وطئ زوجته في الساعة الثالثة من ليلة الجمعة الخاصة، أو حلف على ترك وطئها أم تعددت كما إذا لم يدر أنّه حلف كذلك في كل ليلة من ليالي الجمعة، فالحكم مطلقاً هو التخيير.

وتوهم: أنّ ضم الوقائع المتعددة يوجب المخالفة القطعية العملية لأنه إذا اختار الفعل في بعض الليالي والترك في البعض الآخر منها يوجب العلم بالمعصية القطعية ، لأنه إن كان الفعل واجباً فالترك حرام وإن كان الترك واجباً فالفعل في بعض ليالي الجمعة حرام ، ومن المعلوم حرمة المخالفة القطعية ففرق بين وحدة الواقعة وتعددتها في اختصاص التخيير بالأول وعدم تأتية في تعدد الواقعة ، بل يجب الاحتياط فيه بمقدار الإمكان ، فإن كان الوجوب مثلاً عبادياً يجب عليه إذا أراد الفعل أن يأتي به برجاء العبادية ، وكذا الحرمة .

فاسد: لوضوح عدم الوجه في الضم المزبور بعد كون التكليف بالنسبة إلى كل ليلة من ليالي الجمعة انحلالياً غير مرتبط بالسابق واللاحق ، إذ ليس كل ليلة من ليالي الجمعة جزء موضوع الخطاب بحيث يكون المجموع تحت خطاب واحد كالعام المجموعي بل كل فعل أو ترك في كل ليلة موضوع لخطاب مستقل والوطني في كل ليلة يدور أمره بين الوجوب والحرمة .

مضافاً إلى أنّ المخالفة القطعية العملية وإن كانت قبيحة عقلاً لكنها ليست مما يعرضها الخطاب التحريمي حتى تكون من المحرمات الشرعية التي يجب الاجتناب عنها ، لما قرر في محله من أنّ كل ما يقبحه العقل أو يحسنه ليس مورداً لقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع بعد تسليمها ، بل موردها خصوص الحسن والقبح العقليين الواقعيين في سلسلة ملاكات الأحكام لامعلولاتها وقبح المعصية كحسن الإطاعة مما يقع في سلسلة المعلولات كما لا يخفى .

وبالجملة فعدم التخيير في صورة تعدد الواقعة منوط بأحد أمرين :

أحدهما: كون الوقائع المتعددة بمنزلة واقعة واحدة كالعام المجموعي .

ثانيهما: حرمة المخالفة القطعية شرعاً، إذ على الأول يكون المطلوب فعل المجموع أو تركه فمع الفعل في بعض الليالي والترك في الآخر يحصل القطع بالمخالفة .

وعلى الثاني: يوجب الفعل في بعض الليالي والترك في الآخر الوقوع في الحرام الشرعي - أعني المخالفة القطعية - فلا بد من الفعل في جميع الليالي أو الترك كذلك دفعاً لهذا المحذور، لكن شيئاً من هذين الأمرين غير ثابت، فالمتعين هو القول بالتخيير مطلقاً من غير فرق بين تعدد الواقعة ووحدتها .

ثالثها: أنَّ التخيير في المقام استمراري أو بدوي وهذا النزاع لا مجال له في صورة وحدة الواقعة كما هو واضح .

وأما في صورة تعدد الواقعة، فالحق كون التخيير فيها استمرارياً لما عرفت من أن كل واقعة لها حكم مستقل غير مرتبط بالآخر، والتخيير البدوي موقوف على جعل الوقائع بمنزلة واقعة واحدة أو جعل المخالفة القطعية من المحرمات الشرعية وإلّا فلا مجال للتخيير البدوي أصلاً، وقد عرفت إجمالاً فساد كلا الأمرين فالحق بقاء التخيير فيما يأتي من الوقائع . هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين المحذورين بالنسبة إلى فقد النص .

ومثله إجمال النص، سواء أكان الإجمال في اللفظ الدال على الحكم كالأمر المردد بين الإيجاب والتهديد أم في اللفظ الدال على الموضوع، كما إذا فرض اشتراكه بين الفعل والترك والوجود والعدم فإذا دار الأمر بين المحذورين لإجمال النص بكلا شقيه المذكورين فالحكم هو التخيير التكويني كما عرفت .

وأما إذا نشأ دوران الأمر بين المحذورين عن تعارض الخبرين، كما إذا كان

أحدهما أمراً والآخر ناهياً فالوظيفة بمقتضى الدليل الثانوي أعني الأخبار العلاجية بعد الجمع بينها هي التخيير الشرعي بينهما ، إذ دليل اعتبار خبر الثقة لا يشملها جمعاً ولا واحداً معيناً لقبح الترجيح بلا مرجح ، ولا واحداً لا بعينه لعدم كونه فرداً للعالم فلا بد حينئذٍ من التماس دليل آخر على حجية المتعارضين تخييراً وذلك الدليل هو الأخبار العلاجية .

وبالجملة فمقتضى القاعدة في المتعارضين هو التساقط وعدم حجية شيء منهما ، لكن الشارع بالدليل الثانوي جعل الحجية لأحدهما لابعينه ، فالتخيير في هذه الصورة شرعي بمقتضى الأخبار العلاجية ، وهل التخيير هنا استمراري أم بدوي ؟

الظاهر هو الثاني ، لأنّ التخيير يكون في الأخذ بأحدهما حجة ومحرزاً للواقع ولو تعبداً ، وبعد الأخذ بأحدهما قد أحرز الواقع فلا جهل ولا تحير حتى يكون مخيراً في الأخذ ، وعلى هذا يكون التخيير في المسألة الأصولية أعني الأخذ بأحدهما حجةً .

فلا مجال للقول بالتخيير الاستمراري أخذاً بإطلاق أخبار التخيير بتقريب : أنّ التعارض الذي هو موضوع الحكم بالتخيير بعد الأخذ بأحدهما باق على حاله ، فالحكم ثابت له أيضاً ، فالتخيير استمراري فيجوز الأخذ بأحد المتعارضين في يوم ، وبالأخر في يوم آخر ، وذلك لقوة احتمال كون الأخبار مسوقة لبيان حكم المتحير في الواقع ، لأجل تعارض الطريقتين الموجب للحيرة في الحكم الواقعي ، ومع هذا الاحتمال لا ينعقد للكلام إطلاق يؤخذ به كما لا يخفى .

ويظهر منه عدم الوجه في استصحاب التخيير أيضاً ليكون التخيير استمراريّاً

وذلك لأنّ الموضوع غير معلوم ، فإن كان هو المتحير فهو منتف قطعاً وإن لم يكن للتحير دخل في الموضوع فالموضوع باق ، لكنه لما كان مشكوك الدخل فلم يحرز الموضوع في ظرف الشك وعلى كل حال لا يجري الاستصحاب ، إما للقطع بارتفاع الموضوع وإما للشك في بقاءه ، فالتخير بدوي لا استمراري .

وأما إذا نشأ دوران الأمر بين الوجوب والحرمة عن الشبهة الخارجية كما إذا اشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة فإن كان عادلاً يجب إكرامه وإن كان فاسقاً يحرم إكرامه .

هذا تمام الكلام في مباحث البراءة والتخير من كتاب نتائج الأفكار

والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا

محمّد وآله الطيبين الطاهرين .

« الفهرس »

المقصد الثالث: في الشك

تنبيهات أشار إليها الشيخ الأنصاري رحمه الله :

- ٥..... الأمر الاول : في تقسيمات الشك
- ٦..... الأمر الثاني: الالتزام بالحكم الظاهري
- ٩..... الأمر الثالث: وجه تقدم الأمارات على الأصول
- ١٢..... حكومة الأمارات على الأصول
- ١٣..... تنزيل الأمانة منزلة العلم
- ١٤..... الإشكال على مبنى التنزيل
- ١٥..... الأمر الرابع: ضبط مجاري الأصول
- ١٨..... الأمر الخامس: هل الأصل في الأشياء الحظر أم الإباحة؟
- ١٩..... الأمر السادس: حكم الشبهة بعد الفحص

«الشبهة التحريمية»

حكم الشبهة التحريمية الناشئة من فقد النص

أدلة الأصوليين في المقام:

الاستدلال بالكتاب العزيز :

- الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً...﴾ ٢١
- الاستشهاد لآية الشريعة برواية عبد الأعلى ٢٧
- الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين...﴾ ٢٨
- استدلال المحدثين بالآية على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع ٢٩
- كلام المحققين التوحيدي والقمي في المقام ٢٩
- الاستدلال بالروايات :

- الاستدلال بحديث الرفع ٣١
- في المناقشة على الاستدلال بحديث الرفع ٣٧
- إيجاب الاحتياط وكونه متمماً للخطاب، والمناقشة فيه ٣٧
- في إثبات إمكان إيجاب الاحتياط ٣٩
- فيما يتعلق برفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع ٤٠
- عدم جريان حديث الرفع في التروك ٤٧
- فيما يتعلق برفع النسيان ٥٤
- بيان النسبة بين حديث الرفع وبين أدلة الأحكام الأولية ٥٥

- الإشكال على الحكومة فيما إذا كان كلا الدليلين ناظرين إلى عقد الحمل ٥٧
- تعيين المرفوع في حديث الرفع ٥٩
- في أن المرفوع في حديث الرفع هل هو جميع الآثار أو بعضها؟ ٦١
- فيما يؤيد إرادة عموم الآثار من حديث الرفع ٦٣
- في كون المرفوع هو الإلزام دون المحبوبة والملاك ٦٣
- في بعض الجهات المتعلقة بما لا يعلمون ٦٦
- في كون الرفع ظاهريا وآلا يلزم التصويب ٦٦
- في عدم جريان ما لا يعلمون في الأحكام الوضعية ٦٧
- تلخيص مباحث حديث الرفع ٦٩
- اختصاص البراءة بالحكم التكليفي ٧٠
- انحصار مجرى البراءة في التكاليف الاستقلالية والشبهات الموضوعية ... ٧٥
- الاستدلال بحديث الحجب ٧٦
- الاستدلال بحديث عبد الرحمن بن الحجاج ٧٧
- الاستدلال بحديث السعة ٨١
- الاستدلال بـ«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» ٨١
- رد المحدثين على الاستدلال بـ«كل شيء مطلق...» ٨٢
- الاستدلال بـ«كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» ٨٤
- الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة ٨٦
- في استفادة الأمور الثلاثة من قوله ﷺ: «كل شيء لك حلال...» ٨٧
- الاستدلال بقوله ﷺ « كل شيء فيه حلال وحرام » ٨٨

- في رد الاستدلال برواية: «كل شيء فيه حلال وحرام» ٨٩
- في اختصاص جملة من الروايات بالشبهة الموضوعية ٩١
- تقريب الإجماع على البراءة، وما فيه ٩٤

أدلة المحدثين على وجوب الاحتياط :

- استدلال المحدثين بالكتاب على وجوب الاحتياط ٩٦
- استدلال المحدثين بالسنة على وجوب الاحتياط ٩٧
- الاستدلال بأخبار التثليث على وجوب الاحتياط ١٠٢
- في ضعف ما قد أُجيب عن أخبار التوقف ١٠٣
- في الاستدلال بمكاتبة عبدالله بن وضاح على الاحتياط ١٠٦
- الاستدلال بكلام النبي ﷺ الذي استشهد به الامام علي في المقبولة ١٠٨
- استدلال المحدثين بالعلم الإجمالي بوجود محرمات في الشريعة ١١١
- دعوى انحلال العلم الإجمالي، وما فيه ١١٢
- في الإشكال على الانحلال الذي ذكره الشيخ الانصاري رحمه الله ١١٤
- في رد العلم الإجمالي ١١٧
- استدلال المحدثين بأصالة الحظر ١١٨
- في تمامية دلالة أخبار الاحتياط والتوقف على وجوب الاحتياط ١١٨
- في الوجوه التي جمع بها بين أخبار البراءة والتوقف ١٢٠
- ما ذكره الشيخ الانصاري رحمه الله في وجه الجمع ١٢١
- ما ذكر في وجه الجمع من أخضية أخبار البراءة ١٢٠

- وجه آخر في الجمع بين أخبار البراءة والتوقف ١٢٦
- ما ذكر من الجمع بين خصوص «كل شيء مطلق...» وأخبار التوقف ١٢٧
- الإشارة إلى مضامين أخبار الاحتياط للجمع بينها وبين أخبار البراءة ١٣٠
- في الجمع بين أخبار التثليث وأخبار البراءة ١٣٣
- في حمل أخبار التثليث على الإرشاد ١٣٤
- في وجوه أخر للجمع بين أخبار الاحتياط والبراءة ١٣٨
- دعوى ورود أخبار الاحتياط على البراءة ١٤١
- القول بكون خبر التثليث مختصة بباب التعارض ١٤٣
- تفكيك المحدثين بين الشبهات الموضوعية والحكمية ١٤٨
- أدلة التفكيك والردّ عليه ١٥١
- اشتراط جريان البراءة بكون المشكوك مما تناله يد التشريع ١٥٣
- الإشارة إلى مستند البراءة في الشبهات الموضوعية ١٥٦

تنبيهات :

- جريان البراءة فيما لا تعم بها البلوى ١٥٩
- حكومة الأصل الموضوعي على أصل البراءة ١٥٩
- في استصحاب عدم التذكية ١٦١
- في عدم التفكيك بين الطهارة والحلية في الحيوان في الشبهة الحكمية ١٦١
- كلام شارح الروضة وإيرادات الميرزا النائيني عليه ١٦٨
- قاعدة كل حكم ترخيصي علق على أمر وجودي ١٦٩

- ١٧٢ في صور الشبهة الموضوعية في التذكية
- جريان أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعية إلا مع المانع من
- ١٧٤ يد أو سوق
- ١٧٥ في الجلود و اللحوم وادهان السمك المجلوبة من بلاد الكفر
- ١٧٨ في الشبهة التحريمية الناشئة من إجمال النص
- ١٨١ في الشبهة التحريمية الناشئة من تعارض النصين
- ١٨٢ الفرق بين الشبهات الموضوعية و الحكمية في وجوب الفحص
- ١٨٣ في الملازمة بين البراءة الشرعية والبراءة العقلية

«الشبهة الوجوبية»

- ١٨٥ عدم الفرق بين الشبهة الوجوبية والتحريمية في جريان البراءة
- تنبيهات :

رجحان الاحتياط في الشبهة الوجوبية

- ١٨٥ هل الاحتياط فيما دار بين الوجوب وغير الاستحباب عقلي أو شرعي
- ١٩٠ في مورد اكتساب الأمرين
- ١٩٢ في الإشكال على تعلق النذر بالواجبات
- ١٩٥ أخبار «من بلغ...»
- ١٩٧ في المستفاد من أخبار «من بلغ»
- ٢٠٠ في الجهة الأصولية من أخبار «من بلغ»

- ٢٠١ في معارضة أخبار «من بلغ» لأدلة حجية الخبر الواحد
- ٢٠٥ تضعيف الجهة الأصولية التي استفيدت من أخبار «من بلغ»
- ٢٠٧ عدم شمول أخبار من بلغ للأخبار الضعيفة الدالة على الوجوب
- الشك في الوجوب التخيري
- ٢٠٩ الشك في التعيينية والتخيرية مع العلم باصل الوجوب
- ٢١١ اختلاف الأصل في التعيينية باختلاف المباني في جعل الوجوب التخيري
- ٢١٤ في عدم جريان البراءة في شيء من التعيينية والتخيرية
- ٢١٨ في صور الشك في التخير الإبتدائي
- ٢٢٠ التخير في الواجبين المتساويين ملاكاً
- ٢٢٢ التخير في الطرق المتعارضة
- ٢٢٥ في الفتويين المتعارضين
- ٢٢٨ في الإشارة إلى مدرك حجية الفتاوى
- ٢٣٠ في مدرك تقليد الأعلّم
- ٢٣٣ محصل كلام الشيخ الأنصاري رحمته الله في الشك في الوجوب التخيري
- ٢٣٦ الشك في العينية والكفائية
- ٢٣٨ في حكم الفرائض الفائتة المرددة بين الأقل والأكثر
- ٢٣٨ عدم انطباق فتوى المشهور في هذه المسألة على القاعدة
- ٢٤١ دعوى امكان احراز الفوت بأصالة عدم الاتيان، والرد عليه
- ٢٤٢ تقريب منع جريان قاعدة الحيلولة في مشكوك الفوت

في الفرق بين الفوائت المردة وبين الدين المردد بين الأقل والأكثر ٢٤٣

«أصالة التخيير»

عدم جريان قاعدة التخيير في دوران الامر بين المحذرين ٢٤٧

عدم جريان البراءة في دوران الأمر بين المحذرين ٢٤٨

عدم جريان الاستصحاب في دوران الأمر بين المحذرين ٢٥١

دفع التنافي بين كلامي الشيخ ﷺ في مباحث القطع واول مباحث الاشتغال ٢٥٢

في الإشارة إلى مبنى الكفاية في الحكم الإنشائي والفعلي ٢٥٤

فساد كون التخيير في الخبرين المتعارضين على طبق القاعدة ٢٥٧

في عدم كون أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة قاعدة مطرودة ٢٥٨

تنبيهات دوران الأمر بين المحذرين ٢٥٩

في كون التخيير في الخبرين المتعارضين بدوياً ٢٦٠

الفهرس ٢٦٥