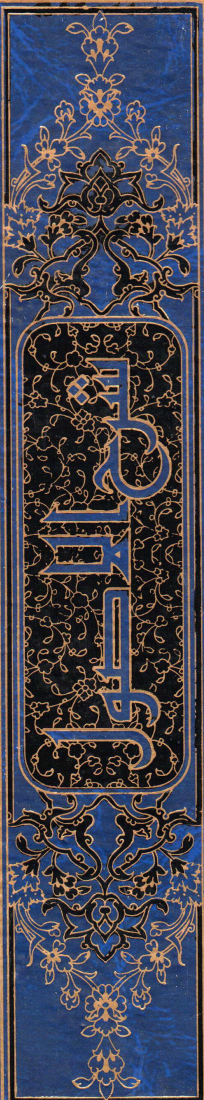


شرح الأصول

مِنْ لَيْلَةِ الثَّانِيَةِ

تَأَلَّفَ
السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَعْدٍ

الْبَعْثُ الثَّانِي



شرح الأصول

مِنْ الْجُلُقَةِ الثَّانِيَةِ

تَأَلَّفَ
السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ بْنُ نَفْعٍ عَلَى رَأْسِ

الْجُزْءِ الثَّانِي

بحراني، محمد صفور علي، ١٩٦٠ - ، شارح

شرح الاصول من الحلقة الثانية / محمد صفور علي البحراني .. قم : نقش ، ١٤٢٣ ق. = ١٣٨١ .

ISBN 964 - 7606 - 01 - X (دوره)

ISBN 964 - 7606 - 03 - 6 (ج ٢) ISBN 964 - 7606 - 02 - 8 (ج ١)

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیبا .

این کتاب شرح الحلقة الثانية كتاب «دروس فی علم الاصول» محمدباقر صدر می باشد.

چاپ قبلی: محمد صفور علي، ١٤٢٠ ق. = ١٣٧٩ .

عربی .

١. صدر، محمدباقر، ١٩٣١ - ١٩٧٩ . دروس فی علم الاصول - نقد و تفسیر . ٢. اصول فقه شيعه .

الف. صدر، محمدباقر، ١٩٣١ - ١٩٧٩ . دروس فی علم الاصول . برگزیده . شرح . ب. عنوان . ج. عنوان :

دروس فی علم الاصول . برگزیده . شرح .

٢٩٧ / ٣١٢

BP١٥٩ / ٨ / ص ٤٠٢٣٢



شرح الاصول من الحلقة الثانية (ج ٢)

المؤلف : محمد صفور علي البحراني

الناشر : نقش

المطبعة : عترة

الطبعة : الثانية ١٤٢٤ هـ . ق

الكمية : ١٠٠٠

الطباعة الكومبيوترية والاخراج الفني : دارالمجتبى للطباعة (حيدر النجفي)

شابک : 964 - 7606 - 03 - 6 ٩٦٤ - ٧٦٠٦ - ٠٣ - ٦ ISBN

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف





الدليل العقلي

١- إثبات القضايا العقلية .

٢- حجّة الدليل العقلي .



تمهيد

ونبيّن في هذا التمهيد المراد من الدليل العقلي ، وكيفية إثباته للحكم الشرعي ، وأيّ الأقسام من القضايا العقلية تُبحث في علم الأصول ، وأيّها التي لا تُبحث في علم الأصول ، فنقول :

أمّا ما هو المراد من الدليل العقلي في اصطلاح الأصوليين فهو كل قضية يكون إثبات محمولها لموضوعها بواسطة المدركات العقلية بحيث تأهل تلك القضية بعد ذلك لأن تكون لها صلاحية إثبات حكم شرعي أو نفي حكم شرعي .

فالقضية المدركة بالعقل هي المعبر عنها بالدليل العقلي ، فمثلاً « الظلم قبيح » قضية ثبت فيها حكم لموضوع ، وهذا الثبوت نشأ عن إدراك العقل ، فهي إذن قضية عقلية ، وأنما سُمّيت « دليلاً » باعتبارها صالحة للكشف عن حكم شرعي أو المساهمة في الكشف عن الحكم الشرعي ، فدلالية هذه القضية العقلية باعتبار توسطها في إثبات حكم شرعي .

ومن أجل أن يتّضح ما هو المراد من الدليل العقلي أكثر لابدّ من بيان

امور :

الأمر الأول : إنّ المراد من المدركات العقلية في اصطلاح الأصوليين هو ما يدركه العقل ويستقرّ عليه بنحو المجزم دون أن يكون منشأ ذلك الإدراك هو الكتاب والسنة .

ثم أنّه لا فرق بين مُدركات العقل النظري او مدركات العقل العملي من حيث دخولهما في المقصود وأن كل قضية أدركت بواسطة العقل النظري أو العقل العملي إذا كانت صالحة لان يُستنبط منها حكم شرعي أو نفي حكم شرعي ، فهي داخلة تحت عنوان الدليل العقلي باصطلاح الأصوليين . ومثال ما يثبت بواسطة العقل النظري الإستلزامات العقلية ، كاستلزام وجوب شيء لحرمة ضده ، واستلزام وجوب شيء لوجوب مقدّمته ؛ فإنّ إدراك العقل لذلك هو إدراك لواقع الملازمة دون أن يكون لهذا الإدراك تأثير عملي مباشر ، أي إنّ إدراك العقل لواقع الملازمة ليس له أيّ انعكاس واقتضاء للعمل على طبق ما يقتضيه ذلك المدرك ابتداءً ، نعم قد يؤثر هذا المدرك النظري عملياً إذا انضمت اليه مقدمة أخرى .

فمثلاً إدراك العقل النظري للملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده هو إدراك لكون الوجوب علّة لثبوت حرمة الضد واقعاً ، وهذا لا يدعو ولا يستوجب موقفاً عملياً مطابقاً لما هو مقتضى ذلك الإدراك ، نعم هو يُساهم في التأثير العملي إذا ضمنا اليه مقدمة أخرى ، وهي قيام الدليل الشرعي على وجوب الصلاة مثلاً ، فيثبت بذلك حرمة الضد للصلاة ، وهذه النتيجة تستوجب موقفاً عملياً مطابقاً لها .

وتلاحظ أنّ المدرك بالعقل النظري هنا قد استوجب موقفاً عملياً ، ولكن بواسطة انضمام مقدمة أخرى اليه .

ومثال ما يثبت بواسطة العقل العملي المستقلات العقلية ، مثل إدراك العقل لقبح الظلم وحسن العدل ، فإنّ هذا الإدراك يستتبع موقفاً عملياً مطابقاً لمقتضاه دون الحاجة الى توسّط مقدمة أخرى ، كما هو الحال فيما

يُدرِك بالعقل النظري .

الأمر الثاني : إنّ المدركات العقلية التي هي محلُّ البحث في علم الاصول هي المدركات التي يمكن أن يُستفاد منها استكشاف حكم شرعي أو نفي حكم شرعي ، فهي إذن المدركات التي تكون في عرض الكتاب والسنة ، والتي يكون لها نفس الدور الثابت للكتاب والسنة ، وهو الدليلية والكاشفية عن الأحكام الشرعيّة ، وبهذا يتّضح خروج نحويين من المدركات العقلية عن بحث الأصول .

النحو الأول : وهو المدركات العقلية التي تثبت بها حجية الكتاب والسنة ، فإنّ هذا النحو من المدركات ليست في رتبة الكتاب والسنة ، بل هي الموجبة لحجّيتهما ، إذ أنّ ثبوت الحجّية لهما لا يمكن أن يثبت بواسطة نفس الكتاب والسنة وإلاّ لزم الدور المستحيل ، كما أنّ الاعتقاد بصدق الكتاب والسنة من الأصول الاعتقادية التي لا يُكتفى فيها بالظن ، فلا سبيل للعلم بحجّتهما إلاّ الأدلة العقلية القطعية ، وهذه الأدلة العقلية ليست محلاً للبحث ولم تقع محلاً للنزاع .

النحو الثاني : وهو المدركات العقلية الواقعة في رتبة معلولات الأحكام الشرعية أي أنّها متأخّرة عن الحكم الشرعي ويكون الحكم الشرعي بمثابة العلة لوجودها ، فلولا تقرُّر الحكم الشرعي في رتبة سابقة لما كان لذلك الإدراك وجود .

ومثاله إدراك العقل لحسن الطاعة وقبح المعصية ، فإنّ هذا الإدراك مترتّب على وجود أوامر للمولى ، إذ أنّ العقل لا يحكم بحسن الطاعة وقبح المعصية لو لم تكن أوامر للمولى ، فلو قطع العبد بعدم وجود تكليف إلزامي

تجاه فعلٍ معيّن فهنا لا يحكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية ، إذ إنّ موضوع حكم العقل بذلك هو وصول التكليف الإلزامي للمكلف وقد افترضنا عدمه .

ومع اتّضح هذا النحو من المدركات العقلية يتّضح خروجه عن محلّ البحث إذ إنّ البحث الاصولي يختصّ بالمدركات العقلية الواقعة في رتبة الكتاب والسنة والتي يمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي ، لا المدركات التي تثبت بعد تقرّر الحكم الشرعي .

الأمر الثالث: إنّ الدليل العقلي تارة يكون واسطة في إثبات حكم شرعي واخرى يكون واسطة في نفي حكم شرعي دون أن تكون له صلاحية لإثبات حكم آخر .

ومثال الأول : إدراك العقل لملاك الحكم وأنه المصلحة التامة المقتضية لترتب الحكم مع افتراض عدم وجود المانع من تأثير تلك المصلحة أثرها في ترتب الحكم ، فحينئذ يكون هذا الإدراك موجباً لثبوت الحكم الشرعي بنحو الدليل اللمّي الكاشف عن ثبوت المعلول بواسطة ثبوت العلة .

ومثال الثاني : إدراك العقل لإستحالة اجتماع الأمر والنهي ، أو إدراكه لاستحالة اجتماع حكّمين متضادين ، فإنّ إدراك العقل للإستحالة يُوجب إدراكه لنفي حكم شرعي يلزم من ثبوته المحال ، فلو قطع المكلف مثلاً بجرمة شرب الخمر فإنّ العقل هنا ينيّ الحليّة الشرعية عن شرب الخمر ، وذلك لإدراكه استحالة اجتماع حكّمين متضادين على موضوع واحد .

الأمر الرابع: إنّ دليّة الدليل العقلي منوط بتحقيق مقدّمتين تكون احدهما صغرى والاخرى كبرى ، لقياسٍ نتيجه دليّة الدليل العقلي ،

وذلك بواسطة ثبوت الحد الأكبر - والذي هو الحجية - للأصغر وهو متعلق
المدرَك العقلي .

فدليَّةُ الصغرى باعتبار وقوعها صغرى لقياسٍ نتيجته دليَّةُ الدليل
العقلي ، ودليَّةُ الكبرى باعتبار وقوعها كبرى لقياسٍ نتيجته دليَّةُ الدليل
العقلي .

فالصغرى وحدها ليست كافية لإثبات الدليَّة إذا لم تنضم إليها
الكبرى ، وهي حجة الدليل العقلي ، كما أنَّ الكبرى وحدها ليست كافية
لإثبات دليَّة الدليل العقلي ، إذا لم تنضم إليها الصغرى ، وذلك لانعدام
موضوع دليَّة الدليل العقلي - الذي هو نتيجة القياس - إذ الصغرى
مشملة على موضوع النتيجة - وهو الحد الأصغر - كما أنَّ الكبرى مشتملة
على محمول النتيجة - وهو الحد الأكبر - وهذا هو الذي يقتضي ركنيَّة
الصغرى والكبرى لإثبات دليَّة الدليل العقلي ، والذي هو نتيجة القياس
المثبت لدليَّة الدليل العقلي ، ولتوضيح المطلب نذكر هذا المثال :

* العقل يحكم بوجود مقدمة الواجب * وكلُّ ما
حكم به العقل فهو حجة * إذن : وجوب مقدمة
الواجب حجة .

وتلاحظون أنَّ الصغرى ساهمت في النتيجة كما أنَّ الكبرى ساهمت
أيضاً في النتيجة ، ومن هنا عبَّرنا عن القضايا العقلية الصغرى كما عبَّرنا
عن الكبرى بالدليل العقلي .

وتلاحظون أيضاً أنَّ نتيجة هذا القياس هو دليَّة الدليل العقلي ، إذ
أنَّ الدليَّة تعبير آخر عن الحجية والتي هي محمول النتيجة والحد الأكبر

للكبرى، كما أنّ الدليل العقلي تعبير آخر عن الحد الأصغر والذي و متعلّق
المدرّك العقلي، وفي المثال « وجوب مقدّمة الواجب » .

ومع اتّضح ذلك نقول إنّ البحث الصغروي بحث عن ان العقل هل
حقاً يُدرّك هذه القضية ؟

وبتعبير آخر : البحث الصغروي بحث عن الأدلّة على إثبات ان العقل
يُدرّك هذه القضية أو لا يُدرّكها ، فمثلاً نبحث في البحث الصغروي عن أن
حسن العدل وقبح الظلم هل هو من مدرّكات العقل أو ليس هو من
مدرّكات العقل وما هو الدليل على ذلك .

وأما البحث الكبروي فهو متأخر عن إثبات القضايا العقلية ، وأن
العقل فعلاً يُدرّك صحة هذه القضية ، فإذا ثبت أنّ العقل يُدرّك صحة قضية
من القضايا ، نبحث بعد ذلك عن أن ما أدركه العقل هل هو حجة أو لا ؟
إذا أنّ ادراك العقل لقضية من القضايا لا يُنهي البحث ولا يُثبت الدليّة لما
أدركه العقل بل اننا نحتاج الى إثبات حجية ما يدركه العقل ، فإذا ثبت أنّ
ما يدركه العقل حجةً فحينئذٍ تثبت دليّة الدليل العقلي .

إنقسام القضايا العقلية الى قسمين :

القسم الاول : القضايا العقلية التي لو تمّت لأمكن الإستفادة منها
لإستنباط كثير من الأحكام الشرعية في مختلف الأبواب الفقهيّة ، وذلك
مثل ادراك العقل لاستحالة التكليف بغير المقدور ، ومثل إدراك العقل
للملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته ، أو وجوب شيء وحرمة
ضدّه أو إدراكه للملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع ،

وكذلك إدراكه لحجية المدركات العقلية القطعية ، فإنّ مثل هذه القضايا لو افترض تماميتها لأمكن الإستفادة منها لإستنباط كثير من الأحكام الشرعية ، فمثل إدراك العقل لاستحالة التكليف بغير المقدور يمكن أن يستفاد منه لنفي كل تكليف يلزم من ثبوته التكليف بغير المقدور ، كما يمكن أن يُساهم هذا المدرك العقلي في إثبات شرطية القدرة في كلّ التكاليف التي ثبت ان المكلف مسؤول عن امتثالها .

وهذا ما يجعل مثل هذه القضايا عناصر مشتركة في الإستنباط .

القسم الثاني : القضايا العقلية التي لو تّمت لما أمكن الإستفادة منها إلا في موردّها ، فهي وإن كانت صالحة لأن يُستنبط منها حكم شرعي إلا أنّ هذه الصلاحية غير مطّردة ، فيكون وزان هذه القضايا وزان بحث مسألة الصعيد والكر أو أنّ هذه الرواية معتبرة سنداً ، فكما أنّ إثبات اعتبار رواية ما لا يُساهم إلا في الكشف عن الحكم الشرعي المختص بموردّها ، فكذلك هذا النحو من القضايا العقلية .

ويمكن التمثيل لهذه القضايا بما يُدركه العقل من قبح ضرب اليتيم تشفيّاً ، فإنّ هذه القضية وإن كانت تصلح للكشف عن حكم شرعي وهو حرمة ضرب اليتيم شرعاً إلا أنها لا تصلح للكشف عن أحكام شرعية أخرى لا تتصل بموردّها .

وكذلك يمكن التمثيل بما يُدركه العقل من حرمة فعلٍ اعتماداً على ما ثبت عن الشارع من ثبوت نفس ذلك الحكم لموضوع آخر .

ومنشأ ذلك الإدراك هو العلم باتحاد الموضوعين في علّة الحكم ، فلو ثبت عن الشارع حرمة أكل التراب وذلك لكونه مضرّاً فإنّ العقل بذلك

يُدرَك حرمة أكل السم .

ومنشأ إدراك العقل لحرمة أكل السم هو العلم باتّحاد التراب والسم في علّه الحكم ، فما أدركه العقل من حرمة أكل السم يصلح للكشف عن حكم شرعي وهو حرمة أكل السم شرعاً ، وهذا المقدار هو الذي تكشف عنه هذه القضية العقلية ، أي أنّها لا تصلح للكشف عن أكثر من موردها . وهنا أمر لابدّ من التنبيه عليه ، وهو أنّ هذه القضية العقلية نشأت عن قضية عقلية أخرى ، وهي قياس المساواة وليست هي المقصودة في المثال ، إذ إنّ قياس المساواة من القضايا العقلية التي يمكن الاستفادة منها في استنباط كثير من الأحكام الشرعية ، فهي اذن من العناصر المشتركة .

والمراد من قياس المساواة هي إدراك العقل بترتّب الحكم الثابت شرعاً لموضوع على كل الموضوعات المشتملة على علّة ذلك الحكم ، فلو ثبت عن الشارع حرمة شرب الخمر وثبت بأي وسيلة من وسائل الإثبات أنّ علة ثبوت الحرمة للخمر هي الإسكار ، فإنّ العقل يُدرَك عندئذٍ أنّ كلّ موضوع اشتمل على نفس العلة فهو حرام .

وتلاحظون أنّ هذه القضية العقلية تصلح لأن يُستنبط منها كثير من الأحكام الشرعيّة في مختلف الأبواب الفقهيّة .

وتلاحظون أيضاً أنّ منشأ القضية العقلية القاضية بجرمة السم هي من صغريات قياس المساواة ، فحرمة أكل السم قضية عقلية إلا انها عنصر مختص ، وقياس المساواة قضية عقلية إلا انها عنصر مشترك .

ومع اتضاح ما تنقسم عليه القضايا العقلية يتّضح ما هو الداخل منها في علم الأصول ، وما هو الخارج عن بحث علم الأصول ، فإنّه لما كانت

ضابطة المسألة الأصولية هي كل دليل يُمكن أن يقع في طريق استنباط كثير من الأحكام الشرعية في مختلف الأبواب الفقهية ، فهذا يقتضي أن يكون القسم الأول من القضايا العقلية داخلاً في البحث الأصولي ، غاية ما في الأمر إنَّ بعض القضايا تُبحث على أساس أنَّها صغرى لدليلية الدليل العقلي ، والبحث الآخر - وهو حجية الدليل العقلي - تبحث على أساس أنَّها كبرى لدليلية الدليل العقلي ، فيكون مسار البحث في الصغرى هو البحث عن إدراك العقل لقضية من القضايا وعدم إدراكه وما هو المصحح لهذا المدرك العقلي ، ويكون البحث عن الكبرى بحثاً عن أن مدركات العقل هل هي حجة أو لا ، وما هو الدليل على حجيتها .

فتلاً نبحت في علم الأصول عن إدراك العقل للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وما هو المصحح لهذه القضية العقلية ، وهذا بحث صغروي ، ونبحت أيضاً عن حجية هذه القضية العقلية ، وهل أنَّها صالحة للكشف عن الحكم الشرعي ، وهذا هو البحث الكبروي .

اما القسم الثاني من القضايا العقلية ، فلما لم تكن عنصراً مشتركاً ، فهذا يقتضي خروجها عن البحث الأصولي ، ويتم بحثها في علم الفقه نظير البحث عن مسألة الصعيد ومسألة الكر ، نعم البحث الكبروي وهو البحث عن حجية هذا النحو من القضايا العقلية داخل في البحث الأصولي ، وذلك لأنَّ الكبرى من القضايا العقلية الصالحة لأنَّ يُستنبط منها احكام شرعية من مختلف الأبواب الفقهية ، إذن البحث الكبروي بحث اصولي على أيِّ حال .

ثم انَّ هنا أمراً لابدَّ من التنبيه عليه وهو انَّ القضايا المدركة بالعقل

قارة تكون قطعية واخرى تكون ظنية ، والتي نحتاج للبحث عن حجيتها هي القضايا العقلية الظنية ، أمّا القضايا العقلية القطعية ، فيكفي في إثبات حجيتها ما تقدم من أنّ القطع حجة بذاته ويستحيل المنع عن حجّيته .
ولتوضيح المطلب أكثر نقول : أنّ محلّ النزاع في حجّية الدليل العقلي يمكن تصنيفه الى موردين :

المورد الأول: في حجّية الأدلة العقلية الظنية كحجّية القياس الظني والإستقراء الناقص والاستحسان والمصالح المرسله ، وهذا النزاع واقع بين أبناء العامة ومذهب الإماميّة ، فذهب الإمامية قاطبة على عدم حجّية هذا النحو من القضايا العقلية ، وأكثر العامة يبنون على حجّية هذه القضايا العقلية .

المورد الثاني: في حجّية الأدلة العقلية القطعية كحجّية ما يدركه العقل من قبح الظلم ، والنزاع هنا واقع بين الإماميّة أنفسهم ، فذهب مشهور الأصوليين هو حجّية هذا النحو من القضايا العقلية ، وذلك لحجّية القطع بذاته سواء كان ناشئاً عن الكتاب والسنة أو كان ناشئاً عن مقدمات عقلية ، وأمّا مذهب الإخباريين فهو عدم حجّية هذا النحو من القضايا العقلية وإن كانت موجبة للقطع ، إذ أنّ حجّية القطع في نظرهم مختصّ بما إذا كان ناشئاً عن الكتاب والسنة .

وحيث اننا بحثنا حجّية القطع وثبت لنا أن القطع حجّة بنحو مطلق فلا نحتاج لإعادة البحث عن حجّية القضايا العقلية القطعية ، فلذلك سوف يتركز البحث الكبروي عن حجّية القضايا العقلية الظنية ، وسيتّضح عدم حجّيتها .

ومن هنا سوف يقع البحث أولاً عن القضايا العقلية الصغرى التي لو
تمّت لكانت عنصراً مشتركاً ، ويقع البحث ثانياً عن حجّة القضايا العقلية
الظنية والتي لو تمّت لكانت كبرى لقياس نتيجته دلالية الدليل العقلي .

إثبات القضايا العقلية

تقسيمات للقضايا العقلية:

وقد ذكر المصنّف رحمه الله ثلاثة تقسيمات للقضايا العقلية :

التقسيم الأول :

هو انقسام القضايا العقلية الى ما يُعبّر عنه بالمستقلات العقلية ، وغير المستقلات العقلية .

أما المستقلات العقلية : فهي القضايا العقلية التي يمكن الإستفادة منها لإستنباط حكم شرعي دون الحاجة لأن تنضم معها مقدمة شرعية ، وعُبر عنها بالمستقلات ، لأنّ العقل فيها يستقلّ في إثبات الحكم الشرعي دون أن يستعين في ذلك على مقدمة شرعية ، فالاستقلالية بلحاظ المقدمات الشرعية ، إذ أنّ المستقلات العقلية قد تحتاج في مقام إثبات حكم شرعي الى مقدمة غير شرعية .

ويمكن التمثيل للمستقلات العقلية بما يُدرکه العقل من حسن العدل وقبح الظلم ، فإنّ هذه القضية يمكن الاستفادة منها في مقام الكشف عن حرمة ضرب اليتيم تشفياً شرعاً دون ان نستعين في ذلك بمقدمة شرعية . وكذلك يمكن التمثيل للمستقلات العقلية أيضاً بما يُدرکه العقل ، من أنّ كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع ، فإنّ هذه القضية يمكن ان يُستنبط

منها حرمة الكذب شرعاً - باعتبار حكم العقل بقبحه - دون الحاجة الى توسط مقدّمة شرعية .

وأما غير المستقلّات العقلية : فهي قضايا عقلية صالحة لأن يُستنبط منها حكم شرعي ، ولكن بواسطة انضمام مقدّمة شرعية إليها ، فالتعبير عن مثل هذه القضايا بغير المستقلّات ناشيء عن أنّ هذه القضايا لا يمكن الإستفادة منها في الكشف عن الحكم الشرعي دون الإستعانة بمقدّمة شرعية ، وهذا لا يعني أنّ نفس إدراك العقل لمثل هذه القضايا متوقّف على مقدّمة شرعية ، إذ أنّه لا فرق بين المستقلّات وغير المستقلّات من جهة أنّها من مُدركات العقل ، وأنّما الفرق بينهما هو مقام الدليّة على الحكم الشرعي ، وأنّه متى تتأهّل القضية العقلية للكشف عن الحكم الشرعي ، فإن كانت محتاجة في مقام الكشف عن الحكم الشرعي الى مقدّمة شرعية ، فهذه القضية من غير المستقلّات العقلية ، وإلّا فهي من المستقلّات العقلية . ويمكن التمثيل لغير المستقلّات العقلية بما يُدرّكه العقل ، من أنّ وجوب شيء يقتضي حرمة ضده ، فإنّ هذه القضية لا يمكن الإستفادة منها لإثبات حرمة الصلاة مثلاً إلّا إذا ثبت شرعاً وجوب الإزالة .

وكذلك يمكن التمثيل بما يُدرّكه من أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد ، فإنّه لا يمكن استنباط حكم شرعي وهو بطلان صوم يوم العيد مثلاً إلّا بتوسّط مقدّمة شرعية ، وهي النهي عن صوم يوم العيد .

التقسيم الثاني :

وهو انقسام القضايا العقلية إلى 'قضايا تحليلية وأخرى تركيبية :

المراد من القضايا التحليلية : هي القضايا التي يُبحث عن واقعها ،

والتعبير عنها بالتحليلية باعتبار أنَّ مسار البحث عنها ليست أكثر من تحليلها ، ومحاولة استكشاف كنهها وحقيقتها ، فهي قضية عقلية تبحث عن كيفية تقرُّرها واقعاً ، وأيُّ شيء هي في نفس الأمر والواقع .

ويمكن التمثيل لهذا النحو من القضايا بالوجوب التخيري ، فإنَّ البحث عنه بحث عن حقيقته ، وأيُّ شيء هو في نفس الأمر والواقع ، فهل هو ينحلُّ الى وجوبين مشروطين ، أو أنَّ حقيقته أنَّه وجوب واقع على الجامع .

وأما المراد من القضايا التركيبية : فهي القضايا التي يكون محمولها الإستحالة أو الضرورة ، والتي تعني الوجوب المقابل للإمتناع ، ويكون البحث فيها عن ثبوت الإستحالة أو عدم ثبوتها وثبوت الضرورة أو عدم ثبوتها بعد تقرُّرها واتِّضاح معناها في مرحلة سابقة .

ويمكن التمثيل لهذا النحو من القضايا باستحالة اجتماع الأمر والنهي ، فإنَّ البحث عن هذه القضية العقلية بحيث عن ثبوت الإستحالة أو عدم ثبوتها بعد إن كانت هذه القضية محرَّرة وواضحة .

وكذلك يمكن التمثيل باستلزام وضرورة وجوب المقدَّمة عند وجوب ذي المقدَّمة ، فإنَّ البحث عنها يكون عن ثبوت هذه الملازمة وعدم ثبوتها . بعد تصوُّر هذه القضية واتِّضاح معالمها .

التقسيم الثالث :

وهو تقسيم خاصَّ بالمستقلات العقلية التركيبية ، فلا يشمل غير المستقلات كما لا يشمل المستقلات اذا كانت من قبيل القضايا التحليلية ، وهذا التقسيم أمَّا هو بلحاظ ما تدلُّ عليه هذه القضايا .

المستقلات العقلية التركيبية تنقسم بهذا اللحاظ الى قسمين :

الأول: هو ما تكون فيه القضية العقلية دالة على نفي حكم شرعي .

والثانية: ما تكون فيه دالة على إثبات حكم شرعي .

أما الأول : فعني فيها للحكم الشرعي هو أنه يمكن أن يُستنبط منها انتفاء حكم عن أن يكون ثابتاً شرعاً .

ويمكن التمثيل لهذا النحو من المستقلات التركيبية بقاعدة (استحالة التكليف بغير المقدور) ، فإنه يمكن ان يُستنبط من هذه القاعدة نفي حكم شرعي لو ثبت للزم من ثبوته التكليف بغير المقدور ، فيكفي في استكشاف نفي الحكم لزوم المحال عند افتراض ثبوت ذلك الحكم .

وأما الثاني: فعني إثباتها لحكم شرعي هو أنه يمكن أن يُستنبط منها ثبوت لحكم شرعي .

ويمكن التمثيل لهذا النحو من المستقلات التركيبية بقاعدة ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ، فإنه يمكن ان يُستنبط من هذه القاعدة وجوب ردّ الأمانة شرعاً ، وذلك لإدراك العقل حسن ردّ الأمانات إلى أهلها ، وكل ما حكم به العقل حكم به الشرع ، فهذه القاعدة قد ساهمت في استنباط حكم شرعي هو وجوب ردّ الأمانة .

تفاعل القضايا العقلية فيما بينها:

والمراد من تفاعل القضايا العقلية فيما بينها هو : أنه قد يساهم بعضها في الاستدلال على قضية عقلية أخرى ، وقد يكون البحث عن قضية عقلية يجرّ إلى البحث عن قضية عقلية أخرى ، وذلك لأن تحرير القضية العقلية

الأولى' منوط بثبوت أو تفسير القضية العقلية الأخرى .
وقد أشار المصنّف ﷺ الى ثلاث حالات من حالات تفاعل القضايا العقلية فيما بينها :

الحالة الاولى : مساهمة بعض القضايا العقلية التحليلية في البرهنة على قضايا عقلية تحليلية أخرى .

ومثال ذلك : تصوير تعلّق الأحكام بالطبايع ، فإنّه يساهم في تصوير الوجوب التخييري ، وكذلك تصوير تعلّق الأحكام بالأفراد ، فإنّه قد يؤدي الى تبني أنّ الوجوب التخييري ينحلّ الى وجوبات مشروطة .

الحالة الثانية : مساهمة بعض القضايا العقلية التحليلية في البرهنة على قضايا أخرى تركيبية .

ومثاله : القضية العقلية التركيبية وهي إمكان أو استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم ، فإنّه برهن على دعوى الإمكان بواسطة تصوير مرتبتين للحكم وهي مرتبة الجعل ومرتبة المجعول .

الحالة الثالثة : مساهمة قضية عقلية تركيبية في البرهنة على قضية عقلية تركيبية .

ومثال ذلك : قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور اذا كان المراد منها استحالة المؤاخذة والإدانة على ترك التكليف الغير المقدور ، فإنّ مدرك هذه القاعدة العقلية التركيبية هو ما يدركه العقل من قبح الظلم واستحالة صدوره عن المولى جلّ وعلا .

وملاحظة البحوث الآتية يوضّح كيفية تفاعل القضايا العقلية فيما بينها أكثر .

قاعدة إستحالة التكليف بغير المقدور

لا إشكال في إدراك العقل لإستحالة التكليف بغير المقدور ، لأنّه إذا كان الغرض من التكليف هو جعل العهدة والمسؤوليّة على المكلف بحيث يكون متعلّق الإرادة روحاً هو مؤاخذه المكلف العاجز ومعاقبته وليس له غرض البعث والتحريك نحو امتثال التكليف ، وذلك لعلمه بعدم امكان أن يتحرّك المكلف عن التكليف بعد افتراض عدم قدرته على ذلك ، فهذا من أجلى صور الظلم ، والذي لا ريب في إدراك العقل لقبحه ، ولما كان المولى جلّ وعلا منزّه عن الظلم فهذا يستوجب إستحالة أن يصدر عنه ما يلزم منه الظلم .

وأما إذا كان الغرض من التكليف هو بعث المكلف نحو امتثال التكليف غير المقدور ، فهذا يقتضي إمّا أن لا يكون المولى ملتفتاً الى عدم امكان أن يتحرّك المكلف نحو امتثال التكليف ، وإمّا ان يكون ملتفتاً ، وكلاهما مستحيل على المولى جلّ وعلا ، أمّا الاول فواضح ، وأمّا الثاني فلاّمتناع أن يكون العاقل ملتفتاً الى عدم قدرة المكلف على التحرك والإنبعث ، ومع ذلك يكون جاداً في بعثه وتحريكه ، فإفتراض الإلتفات من العاقل حين بعثه نحو غير المقدور لا يخلو عن أحد حالتين :
أما أن يكون العاقل الملتفت عابثاً ، وإمّا أن يكون جاداً ، والأول

مستحيل على 'المولى' جلّ وعلا ، لتنزّهه عن اللغو والعبث ، والثاني أيضاً مستحيل ، إذ أنّ افتراض الجّد مع الإللتفات الى عدم امكان أن يتحرّك العبد عن تحريكه وبعثه غير متصوّر أصلاً .

وكيف كان فالإستحالة إنّما تثبت في خصوص الموارد التي يلزم منها أحد اللوازم الباطلة ، وهذا ما يستوجب تحرير القاعدة وبيان حدود جريانها فنقول :

أنّ المراد من هذه القاعدة لا يخلو عن أحد معنيين :

المعنى الأول : هو أنّ استحالة التكليف بغير المقدور تعني استحالة أن يؤاخذ المولى ويعاقب المكلف على ترك تكليف خارج عن حدود القدرة ، كمؤاخذة المكلف على ترك الصلاة في وقتها رغم أنّه كان مُغمى عليه في تمام الوقت ، وهذا المقدار من الإستحالة مُسلم ، إذ أنّ المؤاخذة على ترك التكليف الغير المقدور من أجل صور الظلم والذي هو قبيح عقلاً ، والمولى مُنزّه عن إرتكاب القبيح .

ومن هنا يتّضح خروج التكليف بغير المقدور عن حدود حقّ الطاعة للمولى ، لإستلزام ذلك للظلم المستحيل على 'المولى' جلّ وعلا .

المعنى الثاني : إنّ الاستحالة ثابتة لأصل التكليف بغير المقدور حتى مع عدم ترتب المؤاخذة على ترك المكلف لمُتعلّق التكليف ، فلو كان مُتعلّق التكليف خارجاً عن قدرة المكلف فإنّ ذلك وحده يستوجب إستحالة أن يجعل المولى مُتعلّق التكليف على عهدة المكلف حتى مع افتراض عدم المؤاخذة على الترك ، وهذا يعني توسيع دائرة الإستحالة لتشمل أصل التشريع للتكاليف غير المقدورة .

وبهذا يتّضح أنّ مصبَّ الإستحالة بناء على المعنى الأوّل هو المؤاخذة والإدانة على ترك التكليف بغير المقدور ، ولا تعرض له ، لأصل صدور التكليف بغير المقدور ، وأنّه مستحيل أيضاً أم لا . وأمّا موضوع الاستحالة بناءً على المعنى الثاني ، فهو أصل صدور التكليف بغير المقدور ، حتى مع افتراض عدم المؤاخذة ، وهذا ما يقتضي توسيع دائرة الإستحالة ، بحيث نستطيع ان نقول أنّ كل فعل خارج عن القدرة يستحيل ان يكون متعلّقاً للتكليف المولوي .

ومن هنا سوف يقع البحث عن المعنى الثاني ، إذ هو الذي يحتاج إلى بيان لاستكشاف تماميّته أو عدم تماميّته ، فنقول : أنّ واقع الحكم التكليفي يمرُّ بثلاث مراحل - كما أوضحنا ذلك في محلّه - ويكفي في انتفاء التكليف أن يكون أحد هذه المراحل متعذّر الوقوع .

المرحلة الاولى : من مراحل التكليف هو اشتغال الفعل الذي يُراد جعل الحكم عليه - على المصلحة أو المفسدة ، وهذا ما يُعبّر عنه بالملك ، إذ لا يمكن أن يكون الفعل مطلوباً فعله أو مطلوباً تركه دون أن يكون مشتملاً على المصلحة أو المفسدة ، إذ الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها . ومن هنا نتساءل هل يمكن أن يكون الفعل مشتملاً على الملك مع افتراض خروجه عن قدرة المكلف .

والجواب بالإيجاب ، إذ أنّ اشتغال الفعل على المصلحة أو المفسدة غير منوط بقدرة المكلف على تحقيقه خارجاً بل منوط بواقع الفعل وما يترتّب عليه من فوائد ومضار ، وهذا أمر وجداني لا يحتاج الإذعان به الى أكثر من تصويره ، ففسدة شرب الخمر منحلّة حتّى في موارد إلجاء الغير

المكلف على شربه ، كما أنَّ انقاذ المؤمن حسنٌ وذو مصلحة حتى مع عجز المكلف عن إنقاده . إذن لا إستحالة بأن يتعلّق الملاك بغير المقدور .

المرحلة الثانية : من مراحل التكليف هو تعلّق الإرادة بالفعل أو المبعوضيّة ، وهذا أيضاً غير منوط بقدرّة المكلف على تحقيقه خارجاً ، إذ أنَّ الإرادة ليست أكثر من محبوبيّة الفعل أو الترك ، وهذا لا ارتباط له بقدرّة المكلف وعدم قدرته ، وإنّما هو منوط بتصوّر الفعل وتصوّر ما يترتّب عليه من فوائد متّصلة باهتمامات المولى ، ثم الإذعان والتصديق بترتّب تلك الفوائد على ذلك الفعل ، فع تحقّق مناط الإرادة فإنّ الفعل عندئذ يكون مُراداً ومحبوباً ، وإن كان متعذّر الوقوع خارجاً فضلاً عما إذا كان ممكن الوقوع وكان امتناعه ناشئاً عن موانع عارضة . فالإتيان بالصلاة يمكن أن يكون محبوباً للمولى في موردٍ يكون المكلف فاقداً للإختيار لعارض الإغماء مثلاً . وبهذا يتّضح إمكان تعلّق الإرادة بغير المقدور .

المرحلة الثالثة : من مراحل التكليف هي الإعتبار ، ويمكن تعلّقه بغير المقدور لو كان المراد من الإعتبار هو تكييف النفس بكيفيّة تكون تلك الكيفيّة مسوّغة - ولو اعتباطاً - لجعل شيء لشيء ، إذ أنَّ الإعتبار كما قيل سهل المؤنة ، إلّا أنّه مستحيل على المولى مع افتراض عبئيّة الإعتبار ، أمّا لو افترضنا أنَّ تلك الكيفيّة النفسانيّة نشأت عن مبرّر ، وهو الكشف عن الملاك والإرادة - فالمعتبر لا يُراد منه إلا الكشف عن أن الفعل متوفّر على المصلحة والمحبوبيّة - فهنا أيضاً لا إشكال في إمكان تعلّق الإعتبار - بهذا المعنى - بالفعل غير المقدور ، إذ أنّه لمّا كان له مبرّر عقلائي فوقوعه من المولى ممكنٌ جدّاً ، فنحن نجد أنَّ المقتنين يجعلون بعض التكاليف على أنّها

تكاليف اقتضائية ، ولا يقصدون من جعلها إلا الكشف عن اشتغال متعلقاتها على مبادئ الحكم ، والوقوع أقوى شاهد على الإمكان .

أما الكلام في الاعتبار الذي يكون منشأه داعي البعث والتحريك نحو متعلق التكليف المعتبر والذي يكون خارجاً عن قدرة المكلف ، فإنّ هذا النحو من الإعتبار يستحيل وقوعه من المولى لأنّه لا يخلو عن أن يكون المولى حين الإعتبار إمّا ملتفتاً الى عجز المكلف عن تحقيق متعلق التكليف وإمّا أن يكون غير ملتفت ، وكلاهما مستحيل على المولى ، أما الثاني فواضح ، وأما الاول فلأنّه يستحيل على العاقل أن يكون ملتفتاً الى عجز المأمور عن تحقيق المأمور به ، ومع ذلك يكون جاداً في بعثه وتحريكه ، إذ إنّ افتراض جدية البعث والتحريك ينافي الالتفات الى إستحالة الإنبعث والتحرّك .

وبهذا اتّضح استحالة الإعتبار اذا كان بداعي البعث والتحريك نحو غير المقدور . ولما كان ظهور حال المولى حين جعل الأحكام واعتبارها على المكلفين هو البعث والتحريك ، فهذا يقتضي تقيدّها بالقدرة على متعلّقاتها .

وبتعبير آخر : إنّ الظاهر من الأوامر والنواهي الصادرة عن الشارع المقدّس هو أنّ هذه الأوامر والنواهي يُراد إمتثالها والتحرّك عنها ، واحتمال كون الغرض من هذه الأوامر هو الكشف عن اشتغال متعلّقاتها على مبادئ الحكم ، وإن كان ممكناً إلا أنّه خلاف الظاهر ، إذ إنّ الظاهر من كلّ مولى حينما يُصدر أوامر ونواهي لعبيده هو إرادة بعثهم نحو متعلّقات تلك الأوامر ، وزجرهم عن متعلّقات تلك النواهي ، وتمايمية هذا الإستظهار

تستوجب البناء على 'تقيّد كل تلك التكاليف بالقدرة على' متعلّقاتها .

وهذا لا يختصّ بالتكاليف الإلزاميّة بل هو شامل للتكاليف غير الإلزاميّة أيضاً وهي الإستحباب والكراهة ، فكما يستحيل جعل الوجوب على فعل غير مقدور أو جعل الحرمة على إرتكاب فعل يتعذّر على المكلف تركه ، فكذلك يستحيل البعث الإستحبابي نحو فعل خارج عن القدرة أو الزجر الكراهتي عن فعل يكون تركه خارجاً عن قدرة المكلف ، وكذلك يستحيل التكليف بغير المقدور مطلقاً ، حتى في موارد كون التكليف مقيداً بقيدٍ داخل تحت اختيار المكلف ، كما لو قال الأمر إن اشتريت حيواناً فيجب عليك ان تجعله قارئاً للقرآن ، فإنّ القيد الذي علّق عليه التكليف غير المقدور وإن كان اختيارياً ، إلا أنّ ذلك لا يرفع استحالة التكليف بغير المقدور ، لعين ما ذكرناه في منشأ الإستحالة .

وبهذا البيان اتّضح أنّ الإستحالة لا تختص بالإدانة والمؤاخذه ، بل إنّ أصل التكليف بغير المقدور مستحيل أيضاً ، وذلك لاستحالة البعث والتحريك نحو غير المقدور ، وقد قلنا أنّه يكفي في استحالة أصل التكليف هو تعذّر وقوع أحد مراحل الثلاث ، وقد ثبت ممّا تقدّم أنّ المرحلة الثالثة وهي الإعتبار بداعي البعث متعذّرة الوقوع .

ومن هنا قلنا أنّ أصل التكليف بغير المقدور مستحيل وإنّ كل تكليف فهو مشروط بالقدرة ، نعم مبادئ الحكم والتي هي الملاك والإرادة لا يلزم من تعلّقها بالأفعال كون تلك الأفعال مقدورة كما اتّضح ممّا تقدّم .

إلا أنّه من الممكن أن تكون مبادئ الحكم مشروطة بالقدرة بحيث

تتبنى المصلحة والإرادة عن الفعل حين افتراض عدم القدرة على تحقيقه .

ومن هنا يمكن أن يقال أنَّ مبادئ الحكم بلحاظ القدرة لها حالتان :
الحالة الاولى : هو عدم كونها مشروطة بالقدرة ، فالمصلحة والمحبوبة للفعل ثابتة مطلقاً أي سواء كان ذلك الفعل داخلياً تحت القدرة أو خارجاً عنها . وكذلك المفسدة والمبغوضية للفعل ثابتة مطلقاً سواء كان ترك ذلك مقدوراً للمكلف أو أنَّ تركه غير مقدور .

ويمكن أن يُمثَّل لذلك بالصلاة فإنها متوقِّرة على الملاك والإرادة مطلقاً حتى في ظرف عدم القدرة عليها كما في حال الإغماء ، وكذلك قتل النفس المحترمة فإنَّه مشتمل على المفسدة والمبغوضية حتى في ظرف كون القتل عن غير اختيار .

الحالة الثانية : أنَّ المصلحة والمفسدة في الفعل منحصرة بظرف القدرة بحيث لا يكون الفعل ذا مصلحة أو ذا مفسدة مالم يكن مقدوراً .
ويمكن التمثيل لذلك بأكل الميتة فإنَّ مبغوضيته منوطة بالقدرة على ترك أكلها . وبهذا يكون إنتفاء الحرمة عن أكل الميتة ناشئاً عن انتفاء المقتضي للحرمة وهي المفسدة والمبغوضية لا أنَّ المنشأ للحرمة هو المانع والذي هو استحالة التكليف بغير المقدور وإنَّ التكليف في واقعه متوقِّر على مبادئه وهي الملاك والمبغوضية .

وفي الحالة الاولى - والتي لا يكون الملاك فيها منوطاً بالقدرة - يكون اشتراط التكليف بالقدرة شرطاً عقلياً ، ويُعبَّر عن القدرة التي يكون التكليف منوطاً بها « بالقدرة العقلية » ، إذ لا منشأ لإشتراط التكليف

بالقدرة حينئذٍ إلا ما يُدركه العقل من استحالة التكليف بغير المقدور ، إذ اننا افترضنا في هذه الحالة أنَّ الملاك والإرادة مطلقان وغير منوطين بالقدرة . وهذا بخلاف الحالة الثانية فإنَّ الملاك والإرادة لا وجود لهما في ظرف عدم القدرة ، وهذا يعني أنَّه مع افتراض عدم القدرة لا مقتضي للتكليف لأنَّ مقتضي التكليف موجود إلا أنَّ المانع عنه هو الإستحالة العقلية كما في الحالة الاولى ، ولذلك يُعبَّر عن شرط القدرة - في التكاليف التي تكون مبادؤها مختصة بحال القدرة - بالشرط الشرعي ، ويُعبَّر عن القدرة في هذه الحالة بالقدرة الشرعية .

إذن التكليف الذي تكون مبادؤه مطلقة يُعبَّر عن شرط القدرة فيه بالشرط العقلي ، وعن القدرة التي يكون التكليف مشروطاً بها بالقدرة العقلية .

أما التكليف الذي تكون مبادؤه مختصة بحال القدرة يُعبَّر عن شرط القدرة في مثل هذا التكليف بالشرط الشرعي كما يُعبَّر عن نفس القدرة « بالقدرة الشرعية » .

الثمرة المترتبة على المعنيين :

أما الثمرة بناءً على المعنى الاول - وهو أنَّ مصب الإستحالة هو المؤاخذة والإدانة على ترك التكليف غير المقدور - فظاهرة وهي أنَّ المكلف ليس مسئولاً عن ترك التكليف غير المقدور ولا يُعدُّ عاصياً ومتعدياً على مقام الربوبية .

وأما المعنى الثاني والذي يقتضي شمول الإستحالة لاصل التكليف غير المقدور فقد يقال بأنَّه لا ثمرة مترتبة عليه بعد ان لم يكن المكلف مسئولاً

عن ترك التكليف غير المقدور فسواء قلنا أنّ أصل التكليف بغير المقدور ممكن أو مستحيل فالمكلف غير مؤاخذٍ على ترك ذلك التكليف ، فلو افترضنا أنّ التكليف بغير المقدور ممكن فما هو الأثر المترتب على ذلك بعد ان لم يكن المكلف مؤاخذاً على تركه ، إلا انه يمكن إبراز ثمة للمعنى الثاني وهي عدم القضاء مثلاً لو كنّا نبنى على استحالة أصل التكليف بغير المقدور ، وثبوت القضاء لو كنّا نبنى على عدم استحالة أصل التكليف بغير المقدور .

وبيان ذلك :

إنّ الملاك لما لم يكن معلقاً على القدرة فقد يكون الفعل متوفراً على الملاك ويكون المانع عن التكليف به هو عدم قدرة المكلف على امتثاله ، وهذا ما يقتضي القضاء لو افترض زوال العجز ، وهذا بخلاف ما لو لم يكن الفعل واجداً للملاك في ظرف العجز فإنّ زوال العجز عن المكلف بعد ذلك لا يستوجب القضاء إذ أنّ الملاك لم يكن حتى يجب تداركه بعد زوال العجز . ومن هنا تظهر الثمرة بناءً على القول باستحالة أصل التكليف بغير المقدور ، إذ بناءً عليها يُستكشف من الخطاب الشرعي عدم واجدية التكليف غير المقدور للملاك حتى لو لم يُقيد التكليف بالقدرة ، إذ أنّ نفس الإستحالة كاشفة عن أن التكليف مشروط بالقدرة ، وهذا يعني عدم فعليّة الملاك في ظرف العجز أو لا أقل عدم وجود ما يكشف عن أنّ الملاك موجود في ظرف العجز وهذا ما يقتضي عدم وجوب القضاء لو زال العذر ، إذ لا كاشف عن فوات الملاك حتى يجب تداركه ، إذ أنّ الملاك كما اتضح من بحوث سابقة مدلول التزامي للدليل ومع سقوط الدلالة المطابقة للدليل

تسقط بتبعها الدلالة الالتزامية . والدليل المطابق للكاشف عن المدلول الإلزامي في المقام هو الخطاب الشرعي المطلق والمثبت للتكليف والذي يستلزم ثبوت الملاك للتكليف ، فإذا قامت القرينة العقلية - وهي استحالة التكليف بغير المقدور - على سقوط التكليف في ظرف العجز فالدلالة الالتزامية تسقط أيضاً بناءً على ما ذهب إليه المصنّف من تبعيّة الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة في الثبوت والانتفاء .

وهذا بخلاف مالو بنينا على عدم إستحالة أصل التكليف بغير المقدور، فإنه لو كان الخطاب الشرعي مطلقاً فإنه يمكن التمسك به لإثبات أنّ التكليف شامل للعاجز ، وهذا يقتضي أنّ الفعل واجد للملاك في ظرف العجز ، إذ ان هذا هو المدلول الإلزامي ، ولما لم يكن هناك ما يُوجب سقوط المدلول المطابق فهذا يقتضي كاشفيته عن المدلول الالتزامي وهو وجود الملاك في ظرف العجز ، إذ أنّ فرض الكلام أنّه لا إستحالة في أصل التكليف بغير المقدور .

ومن هنا يمكن إثبات القضاء بعد زوال العجز ، وذلك لتدارك ما فات من الملاك .

ولزيد من التوضيح نقول :

أنّه قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ مبادئ الحكم من الملاك والإرادة ليست منوطة بالقدرة فقد يكون الفعل واجداً للمصلحة والمحبوبة مع أنّه خارج عن قدرة المكلف وفي مثل هذه الحالة يكون مقتضي التكليف موجوداً .

فهنّا نقول أنّه لو بنينا على استحالة أصل التكليف بغير المقدور فكلُّ

الخطابات الشرعيّة الكاشفة عن التكاليف تكون مقيّدة بالقدره حتى مع عدم النصّ على التقييد ، إذ أنّ نفس قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور كاشفة عن عدم شمول التكليف للعاجز وإنّ الاطلاق ليس مراداً جدياً من الخطاب ، ويسقوط التكليف عن العاجز تسقط الدلالة الإلزاميّة للخطاب الشرعي الكاشفة عن ثبوت الملاك للفعل المكلف به مطلقاً ، والذي يسقط من الدلالة الإلزاميّة هو مقدار ما سقط من الدلالة المطابقة ، فالدلالة المطابقة التي دلّت على تكليف العاجز هي التي تسقط بواسطة القرينة العقلية فيكون الساقط من الدلالة الإلزاميّة هو ثبوت الملاك للفعل في ظرف العجز ، ومنشأ سقوط الدلالة الإلزاميّة هو قاعدة تبعيّة الدلالة الإلزاميّة للدلالة المطابقة في الثبوت والانتفاء .

ومن هنا يتعدّر إثبات واجديّة الفعل للملاك في ظرف العجز ، إذ الكاشف عنه هو المدلول المطابق المثبت للتكليف في ظرف العجز وقد افترضنا سقوطه بواسطة القرينة العقلية .

وإذا تمّ ما ذكرناه من عدم وجود الدليل على ثبوت الملاك في ظرف العجز فهذا يقتضي عدم وجوب القضاء بعد زوال العجز ، وذلك لأنّ القضاء أمّا هو لتدارك الملاك الفائق ولا دليل على فواته بعد أن كان المثبت للملاك قد سقط .

وبهذا تكون الثمرة المترتبة على القول باستحالة أصل التكليف بغير المقدور هو سقوط المدلول الالتزامي المثبت للملاك في ظرف العجز ، وينتج عن ذلك عدم وجوب القضاء بعد زوال العجز .

وأما لو بنينا على عدم استحالة أصل التكليف بغير المقدور فلا

موجب لتقييد الإطلاقات المثبتة للتكاليف ، وبهذا يكون مقتضى الإطلاق هو ثبوت التكليف في ظرف العجز ، وهذا يقتضي ثبوت الملاك في ظرف العجز إذ هو المدلول الالتزامي لثبوت التكليف ، وهذا اما يُنتج وجوب القضاء بعد زوال العجز ، وذلك لتدارك الملاك الفائت بسبب العجز .

قاعدة إمكان التكليف المشروط

ويقع البحث في المقام عن إمكان أن يكون الحكم مشروطاً ، إذ قد يقال باستحالة أن يكون الحكم معلقاً ، وذلك لأنّ الحكم اما ان يُجعل على المكلف وإما أن لا يُجعل ولا واسطة بين الحالتين ، فافتراض وجود الحكم يعني افتراض عدم كونه معلقاً وذلك لأنّ تعليقه على الشرط يعني عدم وجوده .

وبتعبير آخر : إنّ جعل الحكم على المكلف يعني أنّ المولى قد أعمل مولويته وأوجد حكماً وهذا يقتضي عدم كونه مشروطاً ، إذ إنّ افتراض كونه مشروطاً يساوق عدم الحكم ، لأنّ كل شيء عُلق على شرط فهو عدمٌ مالم يتحقّق شرطه وهذا ينافي افتراض إيجاد المولى للحكم . ومن هنا يُدعى استحالة التكليف المشروط .

ومن أجل ان يتّضح ماهو الحق في المقام لابدّ من بيان مقدّمة : إنّ جعل الأحكام غالباً ما يكون على نهج القضية الحقيقيّة ، والمراد من القضية الحقيقيّة هي ما يكون الموضوع فيها مقدر الوجود ، وهذا يعني ملاحظة الموضوع مع كلّ ما يكون دخیلاً في ترتّب الحكم ثم جعل الحكم معلقاً على تحقّق الموضوع المفترض مع جميع القيود المأخوذة معه . فالجائي بالقضية الحقيقيّة يكون قد تصوّر الموضوع وتصور معه

الحيثيات الدخيلة في ترتب الحكم ثم أناط الحكم بذلك الموضوع المتصور هو مع حيثياته .

مثلاً لو قال المولى « اذا كان للمكلف أموال وكانت بقدر النصاب وحال عليها الحول وهي تحت يده وجبت عليه الزكاة » فإن المولى هنا قد تصور الموضوع مع تمام الحيثيات الدخيلة في ترتب الحكم وهو وجوب الزكاة ثم جعل الحكم معلقاً على الموضوع المفترض مع حيثياته المفترضة والمقدرة ، ومن هنا قالوا بأن القضايا الحقيقية في قوة القضايا الشرطية حتى وإن كانت القضية الحقيقية بهيئة القضية الحملية ، وذلك لان القضايا الشرطية يكون الحكم فيها معلقاً على شرطه فتى ما تحقق الشرط ترتب الحكم المعلق عليه .

ومع انّصاح هذه المقدمة نقول :

إنّ فعلية الحكم منوط بتحقق موضوعه خارجاً فما لم يتحقق الموضوع مع تمام الحيثيات المأخوذة في ترتب الحكم لا يكون المكلف مسئولاً عن امتثال ذلك الحكم ، وذلك لأنّ جعل الحكم معلقاً على تحقق موضوعه يعني أنّه بمثابة المعلول لموضوعه ، وإذا كان كذلك فلا بدّ من تحقق الموضوع مع حيثياته وبعد ذلك يوجد الحكم أي يكون فعلياً ويكون المكلف مسئولاً عنه .

إلاّ أنّه قد يُقال اذا كان الحكم منوطاً بتحقق موضوعه خارجاً فأيّ حكم نشأ بواسطة القضية الحقيقية ؟ فإمّا أن تلزم أن الحكم ينشأ بواسطة القضية الحقيقية وهذا ما يقتضي وجوده وفعليته بمجرد وجود منشأ جعله وهي القضية الحقيقية ، وإمّا أن تلزم بإناطة وجود الحكم بوجود موضوعه

وهذا يقتضي أن لا يكون هناك حكم نشأ عن القضية الحقيقية ، وهذا ينافي كون المولى - حين أنشأ القضية الحقيقية - أعمل مولويته وجعل الحكم على المكلف .

والجواب عن هذا الاشكال :

هو انّ الذي نشأ بواسطة القضية الحقيقية هو الجعل والذي ينشأ بواسطة تحقّق الموضوع خارجاً هو المَجْعول . وبيان ذلك :

انّ المولى حيناً رتب حكماً على موضوع مقدّر يكون قد أوجد حكماً بالفعل ، وذلك في مقابل مَنْ تصوّر موضوعاً مع مجموعة من الحيثيات إلاّ أنّه تردّد في إثبات حكم لهذا الموضوع مع حيثياته لو قدّر لهذا الموضوع بحيثياته الوجود في هذه الحالة لا وجود للحكم أصلاً ، أمّا في فرض الكلام وهو جعل حكم على نهج القضية الحقيقية فالحكم موجود ، ولذلك يمكن أن يُقال انّ المولى قد حكم بهذا الحكم على ذلك الموضوع .

إذ انّ الحكم الناشئ عن القضية الحقيقية هو المعبرّ عنه بالجعل والحكم فيه يكون موضوعه مقدّر الوجود ، فقوام الحكم الذي هو الجعل هو تصوّر الموضوع مع تصوّر ماله دخل في ترتب الحكم ، فالصورة الذهنيّة للموضوع هي قوام الجعل .

وأما ما ينشأ بواسطة تحقّق الموضوع خارجاً هو فعليّة الحكم أي انّ المكلف يكون مسئولاً عن امتثال الحكم حين تحقّق الموضوع خارجاً ، فتحقق الموضوع علّة لفعليّة الحكم . وهذا هو المعبرّ عنه بالحكم المَجْعول .

وبتعبير آخر : انّ الحكم له مرتبتان الاولى هي مرتبة الجعل والثانية هي مرتبة المَجْعول ، فما ينشأ بواسطة القضية الحقيقية هو الحكم بمرتبة

المجعل وما ينشأ بواسطة تحقق الموضوع خارجاً هو مرتبة المجعل .
 فحينما يقول المولى « إذا كان للمكلف أموال وكانت بقدر النصاب وحال عليها الحول وهي تحت يده وجبت عليه الزكاة » فإنّ هنا حكم بوجوب الزكاة إلّا أنّه حكم إنشائي يُعبّر عنه بالحكم في مرتبة المجعل ، وذلك لأنّ موضوعه مقدّر الوجود فإذا تحقق الموضوع بأن وُجد مكلف له أموال بقدر النصاب وقد حال عليها الحول وهي تحت يده فإنّ الحكم الذي كان بمرتبة المجعل يصير فعلياً على المكلف ويكون مسئولاً عن امتثاله ، وهذا هو الحكم بمرتبة المجعل .

فالحكم بمرتبة المجعل يكون متحققاً من حين إنشاء القضية الحقيقية إذ أنّ موضوعه مقدر الوجود وهذا متصور حين جعل الحكم ، وهذا هو مبرر استحالة أن يكون الحكم بمرتبة المجعل مشروطاً ، إذ أن مشروطيته تعني عدم وجوده إلّا بعد تحقق شرطه والحال أنّه موجود من حين إنشاء القضية الحقيقية إذ أنّ المولى حين إنشاء القضية الحقيقية متصدٍ لإيجاد الحكم وهذا ما يمنع كونه معلقاً ومشروطاً .

أمّا الحكم بمرتبة المجعل فإنّه معلق ومشروط بتحقق موضوعه خارجاً فهو لا يوجد بوجود القضية الحقيقية وإنما يوجد حين تقرّر الموضوع خارجاً .

وبهذا البيان يتّضح امكان الحكم المشروط ، فالحكم المشروط هو الحكم بمرتبة المجعل « الفعلية » بل أنّ الحكم المجعل دائماً يكون مشروطاً وذلك لتوقفه على تحقق موضوعه خارجاً .

فالمراد من الحكم الذي يمكن أن يكون مشروطاً هو الحكم المجعل

من غير فرق بين أن يكون الحكم من سنخ الأحكام التكليفية كما في مثال وجوب الزكاة ، أو من سنخ الأحكام الوضعية كما لو قال المولى « إذا قال الزوج لزوجته في حال وعيه أنت طالق وكانت في طهرٍ لم يواقعها فيه فقد وقع الطلاق » ، فالحكم بالطلاق من سنخ الأحكام الوضعية وقد رتب هذا الحكم على تحقق الموضوع بحيثياته خارجاً ، فالطلاق الفعلي « المجعول » منوط بتحقق موضوعه خارجاً ، وأمّا الحكم بالطلاق في مرتبة المجعل فموضوعه ما لاحظته المولى حين جعل الطلاق على نهج القضية الحقيقية .

قاعدة تنوّع القيود وأحكامها

تنوّع القيود:

القيود في كل شيء ما يُوجب تضيق دائرة المقيد به ، فلا تكون الطبيعة معه مرادة على سعتها بل المراد منها حين تقيدها هو الحصة الخاصة والتي هي الواجدة للقيود .

والقيود تارة ترجع الى الحكم واخرى الى متعلق الحكم ، وفي الحالتين تكون القيود موجبة لتضييق دائرة الطبيعة « الحكم أو متعلق الحكم » التي تقيدت بها ، غاية ان قيود الحكم يُنتج عدم فعلية الحكم مالم تتحقق القيود المعتبرة في ترتبه . فلا يكون المكلف مسؤولاً عن امتثال الحكم إلا أن تتحقق قيوده وتُوجد ، فقيود الحكم تكون بمثابة العلل الموجدة للحكم أي لفعليته .

وهذا بخلاف القيود الراجعة لمتعلّق الحكم فإنّ فعليّة الحكم لا تكون منوطة بتحقيق تلك القيود ، فسواء تحققت او لم تتحقق فعلية الحكم - اذا تحققت قيوده الراجعة اليه - ثابتة ويكون المكلف مسؤولاً عن امتثال الحكم بقطع النظر عن تحقق قيود المتعلّق أو عدم تحققها .

ومن هنا تكون قيود المتعلّق داخلة فيما يجب امتثاله اذا تحققت فعليّة الحكم .

ويمكن التمثيل لقيود الحكم وقيود متعلق الحكم بما لو قال المولى « إذا زالت الشمس صل متطهراً » ، فإن الزوال في المثال من قيود الحكم « الوجوب » وهذا يقتضي إناطة فعلية الوجوب بتحقيق الزوال فلا يكون المكلف مخاطباً بامتنال الوجوب مالم تنزل الشمس . وأما الكون على طهارة فهو من قيود متعلق الحكم « الواجب » وهو الصلاة ولذلك لا تكون فعلية الحكم متوقفة عليه فسواء تطهر المكلف أو لم يتطهر فهو مخاطب بامتنال الوجوب والالتيان بالصلاة اذا ما تحقق الزوال خارجاً وهذا يقتضي دخول قيود متعلق الحكم « الطهارة » فيما يجب امتثاله ، إذ ان معنى تقييد المتعلق « الصلاة » هو ان طبيعة الصلاة على سعتها ليست مرادة وأنما المراد منها خصوص الحصة المتقيدة بالطهارة .

ومن هنا تكون الحصة الواقعة متعلقاً للحكم مشتملة على شيء زائد على الطبيعة وهو الذي أوجب تخصيص الطبيعة بتلك الحصة أي الواحدة لذلك القيد ، فالواجب والذي هو متعلق الحكم هو طبيعة الصلاة مع تقيدها بالطهارة ، فالطهارة خارجة عن متعلق الحكم أي أنها ليست واجبة إلا أن تقيّد الصلاة بالطهارة داخل في متعلق الحكم أي أن التقيّد بالطهارة داخل في الواجب .

والمراد من أن القيد « الطهارة » خارج عن الواجب وأن التقيّد بالطهارة داخل في الواجب المراد من ذلك انه ليس الواجب هو طبيعة الصلاة والطهارة ، ولذلك لو جيء بكل واحد منهما على حدة لما تحقق الامتنال ، فالواجب هو طبيعة الصلاة المتقيدة بالطهارة ، وهذا يعني ان الواجب هو الحصة الخاصة من طبيعة الصلاة وهي الحصة الواحدة للقيد إذ ان الطبيعة

قد تكون واجدة للقيد وقد تكون فاقدة له والذي وقع متعلّقاً للحكم هو الطبيعة الواجدة للقيد وهذا هو معنى أنّ التقيد داخل في الواجب .

ومن هنا يتضح أنّ الإتيان بالطهارة ليس واجباً ، نعم الإتيان بالطهارة يكون مقدمة وعلّة لحصول التقيد الواجب ، إذ أنّه لا يمكن تحقق التقيد بالطهارة مالم يأت المكلف بالطهارة ، فإذا ما أتى بالطهارة أمكن الإمتثال وهو الإتيان بالحصة الخاصة والتي هي الصلاة المتقدمة بالطهارة .

فعلاقة القيد بالتقيد علاقة العلة بالمعلول فالقيد علة والتقيد معلول له ، وذلك لأنّ معنى التقيد هو اقتران الطبيعة بالقيد ، ومن الواضح أنّ الإقتران لا يمكن تحققه خارجاً مالم يوجد القيد فمالم يتحقق الطهارة لا يمكن تحقق إقتران الصلاة بالطهارة .

وعلاقة العلية بين القيد والتقيد لا تسري الى نفس الطبيعة فالقيد ليس علّة للطبيعة ولا هو جزء علة لها .

ويمكن ان نستنتج مما ذكرناه أنّ قيود المتعلّق « الواجب » تقتضي اموراً ثلاثة :

الاول : هو تخصيص طبيعة المتعلّق بالحصة الواجدة للقيد فلا تكون الحصة الفاقدة للقيد مشمولة للمتعلّق فطبيعة الصلاة على سعتها ليست واجبة وانما الواجب منها هو حصة خاصة وهي الواجدة للطهارة .

الثاني : أنّ تقيد المتعلّق يعني أنّ الواجب هو ذات الطبيعة والتقيد بالقيد ويكون نفس القيد خارجاً عن المتعلّق « الواجب » .

الثالث : أنّ العلاقة بين القيد والتقيد علاقة العلة والمعلول فالقيد علّة والتقيد معلول ، إذ انه لا يمكن أن يتحقق التقيد مالم يتحقق القيد ، وهذا

بخلاف علاقة نفس الطبيعة بالقيد فإنَّ القيد ليس علة لها ولا هو جزء علة لها .

القيود الراجعة للحكم ومتعلقه :

أتضح مما ذكرناه أنَّ القيود تارة ترجع إلى الحكم « الوجوب » واخرى ترجع إلى المتعلق « الواجب » ، وقد يتفق أن القيد يكون راجعاً إلى الحكم وفي نفس الوقت يكون راجعاً إلى المتعلق .

ومقتضى رجوع القيد للحكم هو توقف فعلية الحكم على تحقق القيد كما أنَّ مقتضى رجوعه إلى المتعلق هو اختصاص المتعلق بالطبيعة الواجدة للقيد أي أنَّ الواجب هو الطبيعة مع التقيد بالقيد .

ويمكن أن نثّل لذلك بالزوال بالنسبة لصلاة الظهر .

فالزوال قيد لوجوب صلاة الظهر أي قيد للحكم وفي نفس الوقت هو قيد للواجب « المتعلق » وهي الصلاة أي أنَّ الواجب ليس هو الصلاة على إطلاقها بل أنَّ الواجب هو حصة خاصة من الصلاة وهي الصلاة المقترنة بالزوال .

ومقتضى كون الزوال قيداً للوجوب هو أنَّ المكلف لا يكون مخاطباً بالوجوب ولا مسؤولاً عن الإمتثال ما لم يتحقق الزوال خارجاً .

كما أنَّ مقتضى كون الزوال قيداً للواجب هو أنَّ الواجب ليس هو طبيعة الصلاة على سعتها بل هي الحصة الخاصة وهي المتقيدة بالزوال .

أحكام القيود المتنوعة :

ويقع البحث هنا عن أحكام القيود واختلافها باختلاف أنحاء القيود ، وماهو الضابط في اختلاف أحكام القيود ، فنقول :

إنَّ القيود تارة لا يجب تحصيلها ولا يكون المكلف مسئولاً عن امتثالها بل أنَّها تُؤخذ مفروضة التحقق ، فتقضى ما اتفق تحقق هذا النحو من القيود خارجاً ترتب المقيد بها وأصبح المكلف مسئولاً عن امتثاله . ويمكن التمثيل لذلك بالإستطاعة للحج ، فالاستطاعة هي القيد وجوب الحج هو المقيد بها ، فهذا القيد قد أخذ مفروض التحقق فتقضى ما تحقق خارجاً ترتب المقيد وهو وجوب الحج ، وهذا معناه عدم وجوب تحصيل القيد «الاستطاعة» على المكلف ، نعم لو اتفق حصول الإستطاعة « القيد » خارجاً ترتب المقيد وهو وجوب الحج ، وأصبح المكلف مسئولاً عن امتثاله .

وهناك قيود يجب على المكلف تحصيلها بحيث لو لم يحصّلها وجاء بذات المقيّد فإنّه لا يكون ممثلاً للمقيّد ويبقى مخاطباً بامتنال ذات المقيّد مقترناً بقيده .

ومثال هذه القيود الطهارة والإستقبال والساتر بالنسبة للصلاة ، فإن هذه القيود من سنخ القيود التي يجب تحصيلها والصلاة مقيدة بتلك القيود ، ولا يكون المكلف ممثلاً لذات المقيد « الصلاة » ما لم يأت بالقيود ، فالواجب على المكلف في مثل هذه الحالة هو امتثال المقيّد مقترناً بقيوده .

الضابط لتشخيص حكم القيد :

عرفنا انَّ القيود منها ما يجب تحصيله ومنها ما لا يجب تحصيله ،

والذي يُميّز القيود الواجبة التحصيل عن القيود التي لا يجب تحصيلها هو ذات المقيّد ، فحينما تكون القيود راجعة الى 'متعلق الحكم' « الواجب » فهذه من القيود الواجبة التحصيل وهي المعبرٌ بمقدّمات الواجب ، ومعنى وجوب تحصيل هذه المقدمات هو أنّ الواجب - روحاً - ذات المقيّد « المتعلق » مقترناً بالقيّد .

وبعبارة اخرى : إنّ الواجب ليس هو الطبيعة على سعتها بل هو الحصة الخاصة من الطبيعة وهي ذات الواجب مقترناً بالقيّد ، فالواجب ليس هو الصلاة كيفما اتفقت وإنما هو ذات الصلاة المتقيّد بالطهارة .

فاذن القيود التي يجب تحصيلها ويكون المكلف مخاطباً بامتثالها هي القيود الراجعة الى الواجب أي متعلّق الحكم ، ولهذا لا يتحقّق امتثال متعلّق الحكم مالم يمثّل المكلف الحصة الخاصّة من المتعلّق وهي الحصة المقترنة بالقيود المأخوذة فيه .

وأما القيود التي لا يجب تحصيلها فهي القيود الراجعة الى الحكم « الوجوب » وهي المعبرٌ عنها بمقدمات الوجوب ، فقدمات الوجوب تُؤخذ مفروضة التحقق أي متى ما اتفق تحقّقها فإنّ المكلف بعد ذلك يكون مسئولاً عن امتثال الحكم .

ومن هنا لا تكون هذه المقدمات واجبة التحصيل ، إذ إنّ وجوب تحصيلها يقتضي أن يكون الحكم المقيّد بها فعلياً قبل تحقّق قيوده وهذا خلف كون هذه القيود هي الموجبة لتحقيق الفعلية للحكم ، إذ إنّ هذه المقدمات واقعة في رتبة العلة لفعلية الحكم فلا يُعقل ان يترشح الوجوب من الحكم اليها إذ إنّ هذا يعني أنّ الحكم « الوجوب » فعلي قبل تحقّق

مقدماته خارجاً وهذا خُلف الفرض والذي هو توقف فعلية « المجعول » على وجود مقدماته خارجاً .

وهناك حالة ثالثة تكون فيها القيود راجعة الى الحكم وإلى متعلق الحكم أي أنّ هذه القيود في الوقت التي تكون قيوداً للوجوب هي قيود للواجب . وهنا أيضاً لا يكون المكلف مطالباً بتحصيل هذه القيود ، وذلك لعدم فعلية الوجوب قبل تحقق القيود ، فلا يترشّح عن الوجوب ما يقتضي وجوب مقدماته .

وبعبارة اخرى : لما كانت فعلية الوجوب منوطة بتحقق مقدماته فهذا يقتضي عدم وجود الفعلية قبل وجود المقدمات ، ولو اتفق حصول المقدمات فإنّ الوجوب وان أصبح فعلياً إلاّ أنّه لا يمكن ان يترشّح عنه وجوب للمقدمات أيضاً ، وذلك لأنّه تحصيل للحاصل ، نعم في مثل هذا الفرض - وهو تحقق الفعلية للوجوب بعد تحقق مقدماته - يكون المكلف مخاطباً ومطالباً بالإتيان بالواجب مقترناً بالقيد أي أنّه متى ما تحقق الوجوب لتحقق قيده يكون المكلف ملزماً بتحصيل الواجب وهو الحصة الواجدة للقيد .

وبما ذكرناه يتّضح أنّ للقيود ثلاثة أنحاء كل نحوٍ يقتضي حكماً خاصاً :

النحو الأول : هو رجوع القيد للحكم « الوجوب » وهذا يقتضي عدم مسئولية المكلف عن تحصيل القيد .

النحو الثاني : هو رجوع القيد لمتعلق الحكم « الواجب » وهذا يقتضي مسئولية المكلف عن تحصيل القيد .

النحو الثالث : هو رجوع القيد للحكم والمتعلق وهذا يقتضي عدم مسئولية المكلف عن تحصيل القيد إلا أنه حينما يُصبح الحكم فعلياً يكون المكلف مسؤولاً عن تحقيق التقيد بعد افتراض تحقق القيد أي أن المكلف لا يكون ممثلاً - بعد فعلية الحكم بتحقيق قيده - إلا أن يأتي بالواجب مقترناً بالقيد ، فلو نذر المكلف أن يصوم الجمعة واتفق حصول يوم الجمعة فإنَّ وجوب صوم يوم الجمعة يُصبح فعلياً وذلك لتحقيق قيده وهو يوم الجمعة وبهذا يكون المكلف مسؤولاً عن التقيد أي أنه لا يكون ممثلاً إلا أن يأتي بالصوم مقترناً بيوم الجمعة ، وهذا بخلاف ما لو كان القيد راجعاً للحكم فحسب فإنه بتحقيق القيد يكون المكلف مطالباً بالإتيان بمتعلق الحكم كيفما اتفق وليس المطلوب منه حصّة خاصّة وهي المتقيّة بالقيد .

ومع اتّضح ماهو الضابط لتشخيص حكم القيد يتّضح أنّ قيود الوجوب لا يلزم أن تكون مقدورة للمكلف ، وذلك لعدم مسئولية المكلف عن تحصيلها ، إذ أنّها أخذت مفروضة التحقق ، فلا يلزم من عدم اختيارية القيود أي محذور بعد ان لم يكن المكلف مطالباً بإيجادها ، ولذلك نلاحظ أنّ من قيود الوجوب ماهو اختياري مثل الإستطاعة ومنها ماهو خارج عن الإختيار والقدرة مثل هلال شهر رمضان بالنسبة لوجوب الصوم والزوال بالنسبة لوجوب الصلاة .

وأما قيود الواجب فيلزم أن تكون مقدورة للمكلف ، وذلك لأنّ هذه القيود واجبة التحصيل ويكون المكلف عاصياً بتفويتها ، فلو كانت خارجة عن قدرة المكلف واختياره لكان التكليف بها تكليفاً بغير المقدور ، وقد اتّضح ممّا سبق استحالة التكليف بغير المقدور من غير فرق بين أن التكليف

بمعنى المؤاخذة والإدانة أو أن يكون المراد من التكليف هو أصل التشريع فإنّ كلاً منهما مستحيل في ظرف عدم قدرة المكلف على الإمتثال .

قد يقال إنّ الزوال مثلاً قد افترض من قيود الواجب وهو خارج عن اختيار المكلف فإذا كانت قيود الواجب واجبة التحصيل لزم من ذلك التكليف بغير المقدور .

وبالتأمل فيما ذكرناه سابقاً يتّضح جواب هذا الإشكال حيث قلنا أنّ الذي يجب تحصيله هو التقيّد والذي هو امتثال المتعلّق مقترناً بالقيّد ، وهذا ليس خارجاً عن اختيار المكلف كما هو واضح ، ففي الزوال مثلاً لا يكون مسئولاً عن تحصيل الزوال حتى يلزم من ذلك التكليف بغير المقدور بل أنّ الذي يجب على المكلف تحصيله هو الصلاة المتقيّدة بالزوال أي أنّ الواجب ليس هو طبعي الصلاة بل الحصة التي تكون فيها الصلاة مقترنة مع الزوال .

قيود الواجب على قسمين :

يمكن تصنيف قيود الواجب الى قسمين :

القسم الأول : وهو ما يُعبّر عنه بالقيود أو المقدمات الشرعيّة ، وهي قيود الواجب المستفادة بواسطة الشارع المقدّس ، وذلك بأن يجعل الشارع امتثال الواجب معلّقاً على قيد من القيود ، وبهذا التعليق يصبح الواجب هو الحصة المقترنة بذلك القيد .

ويمكن التمثيل لذلك بالطهارة والإستقبال والساتر للصلاة ، فإنّ هذه القيود شرعيّة باعتبار أنّها تثبت عن الشريعة ، وهذا الإعتبار الشرعي

أوجب تخصيص الصلاة الواجبة بالحصة المشتملة والمقترنة بهذه القيود والمقدمات .

وهذه المقدمات لا تكون واجبة التحصيل إلا بعد افتراض تحقق الفعلية للوجوب إذ أنّ أصل الواجب « متعلّق الوجوب » لا يكون المكلف مسؤولاً عن إيجاده مالم تتحقّق فعلية الوجوب ، ومن الواضح أنّ مقدمات الواجب إنّما يُؤتَى بها باعتبار توقف امتثال الواجب عليها إذ أنّ الواجب ليس هو طبيعي المتعلّق كيفما اتّفق بل هو الحصة المقترنة بالقيود .

وإذا كان كذلك فوجوب تحصيلها إنّما يثبت بعد تقرّر فعلية الوجوب للواجب فما لم تتحقّق فعلية الوجوب فلا موجب عقلاً لوجوب تحصيل المقدمات .

وبتعبير آخر : إنّ العلة في وجوب تحصيل المقدمات هو فعلية الوجوب « المجعول » وهذا يقتضي عقلاً تأخّر المسؤولية عن تحصيل المقدمات حتى تتحقّق الفعلية للوجوب .

فالطهارة مثلاً لا تكون واجبة التحصيل مالم تتحقّق فعلية الوجوب للصلاة ، إذ أنّه قبل تحقّق فعلية الوجوب للصلاة لا مبرّر لثبوت المسؤولية على المكلف تجاه الطهارة ، إذ أنّ وجوب المقدّمة مترشح عن وجوب ذي المقدّمة .

القسم الثاني : هو ما يُعبّر عنه بالقيود العقلية للواجب ، وهي قيود الواجب التي يتوقّف عقلاً تحقّق الواجب عليها أي أنّها القيود التي لولاها لما أمكن تكويناً تحقّق الواجب وذلك مثل السفر للحج بالنسبة للآفاقي ، فإنّ الآفاقي لا يمكنه تكويناً أداء فريضة الحجّ مالم يُسافر إلى مكّة

المكرّمة .

ومن هنا لو ثبت وجوب الحج في حقّ مكلف فإنّه يكون مسئولاً عقلاً عن تحصيل السفر ، وذلك لأنّه مطالب بامتنال الوجوب وهذا غير ممكن مالم يُسافر ، نعم لا يكون المكلف مسئولاً عن السفر مالم تثبت فعليّة الوجوب للحج لعين ما ذكرناه في المقدمات الشرعيّة حيث قلنا أنّ وجوب المقدّمة مترشّح عن وجوب ذي المقدّمة فافتراض عدم فعليّة وجوب ذي المقدّمة يُساقوq عدم وجوب المقدّمة المترشّحة عنها ، أمّا في حالة وجوب ذي المقدّمة فحيث أنّ امتثال الوجوب متوقّف تكويناً على تحصيل المقدّمة فالعقل يحكم بلزوم تحصيل المقدّمة .

نعم لو كانت المقدّمة العقليّة من قبيل مقدّمات الوجوب أي من قيود الحكم فلا يكون المكلف مطالباً بإيجادها بعد ان لم يكن هناك موجب لتحصيلها ، إذ أنّ الوجوب أنّما هو متأخر عنها .

ويمكن التمثيل لمقدمات الوجوب العقليّة بالعلم بوقوع المنكر ، فهو مقدّمة لوجوب النهي عن المنكر ، إذ من الواضح أنّ وجوب النهي عن المنكر متوقّف عقلاً على العلم بوقوع المنكر فع عدم العلم بوقوع المنكر لا يكون هناك فعليّة لوجوب النهي عن المنكر ، ومن هنا لا يجب تحصيل مقدّمة الوجوب وهي العلم بوقوع المنكر ، وذلك لتأخّر فعليّة الوجوب عنها وكونها العلة لتحقيق الفعلية .

المسؤوليّة قبل الوجوب :

اتّضح ممّا تقدّم أنّه لا مسؤوليّة على المكلف عن تحصيل مقدّمات

الواجب مالم تتحقّق فعليّة الوجوب إلّا أنّه قد يتفق العلم بعدم التمكن من تحصيل المقدمات بعد تحقّق فعليّة وجوب ذمها وكان المكلف قبل تحقّق الفعلية للوجوب قادراً على تحصيل تلك المقدمات ، فهل يلزمه في مثل هذا الفرض أن يأتي بالمقدمات قبل تحقّق الفعلية للوجوب أو أنّه لا يلزمه ذلك ؟

وبتعبير آخر : إنّ هناك بعض التكاليف يعلم المكلف بتحقّق فعليتها فيما يُستقبل من الزمان ، وهذه التكاليف لو اتّفقت فعليتها فإنّ امتثالها يكون متوقفاً على 'مقدمات شرعيّة' ، فلو علم المكلف أنّ هذه المقدمات لا يمكن إيجادها عند تحقّق زمان فعلية الوجوب إلّا أنّها متيسّرة قبل زمان الفعلية فهل ان المكلف في مثل هذا الفرض أيضاً لا يكون مسؤولاً عن تحصيل المقدمات أو أنّ العقل في مثل هذا الفرض يحكم بلزوم تحصيل هذه المقدمات وذلك لأنّ عدم الإتيان بها قبل زمان الفعلية يقتضي فوات الواجب في حينه ، ومن هنا سُمّيت مثل هذه المقدمات بالمقدمات المفوتة ، ويمكن التمثيل للمقدمات الشرعية المفوتة بالطهارة في فرض عدم القدرة على تحصيلها بعد تحقّق زمان فعلية الوجوب للصلاة في حين أنّها مقدورة قبل زمان الفعلية .

ومثال المقدمات العقلية المفوتة السفر ، فلو كان البناء على أنّ زمان فعلية الوجوب للحج يبدأ بهلال شوال - أول أشهر الحج - وعلمنا بعدم إمكان السفر في أشهر الحج إلّا أنّه ممكن قبل أشهر الحج أي قبل تحقّق فعلية الوجوب للحجّ .

فهنا نقول : أنّه هل يلزم المكلف الإتيان بالطهارة في المثال الأوّل

والسفر في المثال الثاني قبل تحقق زمان الفعلية للوجوب باعتبار ما يحكم به العقل من لزوم التحفظ على امتثال الواجب في حينه وعدم تفويته بترك المقدمات التي يتوقف امتثال الواجب في حينه عليها ، أو أنّ المكلف غير مطالب بتحصيل المقدمات مالم تتحقق فعلية الوجوب وإن لزم من عدم تحصيلها قبل زمان الفعلية فوات الواجب في حينه .

والتحقيق أنّ ما تقتضيه القاعدة العقلية هو عدم وجوب تحصيل مقدمات الواجب في مثل هذا الفرض ، وذلك لأنّه قبل تحقق زمان الفعلية لا وجوب حتى يترشّح عنه وجوب لتحصيل المقدمات ، وبعد تحقق الزمان الذي يفترض أن يكون الوجوب فيه فعلياً لا يكون هناك فعلية للوجوب ، وذلك لتعذر امتثال الواجب في حينه فيكون التكليف به تكليفاً بغير المقدور وهو منفيّ عقلاً . وبيان ذلك :

إنّ وجوب تحصيل مقدمات الواجب العقلية والشرعية مترشّح عن تحقق الفعلية لوجوب الواجب وقبل تحقق زمان الفعلية لا وجوب حتى يكون المكلف مسئولاً عن إيجاد مقدماته وبعد تحقق زمان الفعلية يكون الإمتثال خارجاً عن القدرة ، وذلك لتعذر تحصيل المقدمات المتوقّف تحصيل الواجب عليها - كما هو مقتضى الفرض - وقد ثبت استحالة التكليف بغير المقدور فلا تكليف حتى يترتب عليه وجوب المقدمات .

فالطهارة قبل الزوال والسفر قبل أشهر الحج ليسا واجبي التحصيل لعدم فعلية وجوب الصلاة قبل الزوال والحج قبل أشهر الحج ، وبعد تحقق الزوال وابتداء أشهر الحج لا يكون وجوب الصلاة والحج فعلياً أيضاً ، وذلك لعدم القدرة على امتثال وجوب الصلاة والحج ، إذ إنّ امتثال

الوجوب - والذي يقتضي الإتيان بالصلاة والحج - يكون متعذراً بعد تعذر المقدمات المتوقّف الإمتثال عليها فيكون التكليف بهما تكليفاً بغير المقدور وهو مستحيل .

والخلاصة أنّ مقدمات الواجب المفوتة غير واجبة التحصيل كما هو الحال في سائر مقدمات الواجب قبل تحقّق فعلية الوجوب .

إلاّ أنّه تبقى مشكلة تحتاج إلى علاج وهي أنّ بعض مقدمات الواجب لا تكون إلّا من قبيل المقدمات المفوتة أي أنّه يتعذر دائماً تحصيلها بعد زمان فعلية الوجوب ويلزم دائماً من تأخير إيجادها إلى زمان الفعلية فوات الواجب في حينه ، ونجد الفقهاء في مثل هذه الحالة يُفتون بلزوم تحصيل هذه المقدمات المفوتة .

فتلاً الطهارة من الحدث الأكبر « الجنابة » من مقدمات الواجب وهو الصوم في شهر رمضان ، إذ أنّ من الثابت فقهيّاً أنّه لا يمكن إمتثال التكليف بوجوب الصوم إلّا أن يكون الصوم الممتثل مقترناً بالطهارة من الحدث الأكبر .

ونلاحظ أنّ زمان فعلية الوجوب للصوم هو الفجر ومقتضى القاعدة أنّ الكون على الطهارة من الحدث الأكبر أنّما يجب تحصيله بعد تحقّق زمان فعلية الوجوب للصوم « الفجر » إلّا أنّ تأخير التطهر من الحدث الأكبر إلى ما بعد تحقّق زمان الفعلية « الفجر » يقتضي دائماً العجز عن الإتيان بالواجب « الصوم » مقترناً بالطهارة من الحدث الأكبر ، إذ أنّ الوقت الذي يُوقى فيه بالطهارة لا يكون الصوم مقترناً بالطهارة .

ومن هنا تكون الطهارة من الحدث الأكبر من المقدمات المفوتة ومع

ذلك نجد الفقهاء يُفتون بلزوم التطهر من الحدث الأكبر قبل طلوع الفجر أي قبل زمان فعلية الوجوب للصوم .

ويمكن التمثيل لمقدمات الواجب المفوتة بمثال آخر يناسب مقدمات الواجب العقلية ، وهو السفر لعرفات فإنه مقدّمة للوقوف بعرفات الواجب ، ومقدار الوقوف الواجب يبدأ من زوال الشمس ليوم عرفة ، فإذا كانت فعلية الوجوب للوقوف متوقّفة أيضاً على تحقّق الزوال من يوم عرفة فهذا يقتضي عدم مسئولية المكلف عن السفر لأرض عرفات قبل زوال يوم عرفة في حين أنّ تأخير السفر الى ما بعد تحقّق الفعلية يقتضي دائماً عجز المكلف عن الإتيان بالواجب في حينه .

وهذا اتّضح أنّ السفر الى عرفات من المقدمات العقلية المفوتة ، والفقهاء ملّزمون بوجوب تحصيل هذه المقدّمة قبل تحقّق زمان فعلية الوجوب للوقوف .

ومن هنا فقد تصدّى الأصوليون لبيان ماهو المنشأ للحكم بلزوم تحصيل المقدمات المفوتة التي يقتضي تأخيرها الى زمان فعلية الوجوب عجز المكلف عن الإتيان بالواجب في حينه ، وقد ذكروا لذلك مجموعة من التوجيهات أرجأ المصنّف رحمه الله البحث عنها أو عن بعضها إلى الحلقة الثالثة .

القيود المتأخرة زماناً عن المقيّد

القيود سواء كانت راجعة الى الوجوب « الحكم » أو كانت راجعة الى الواجب « متعلّق الحكم » يمكن تصنيفها الى ثلاثة أقسام :

القسم الاول : القيود المقارنة : ويُعبّر عنها بالشرط المقارن ، وهي القيود المأخوذة على نحو تكون متحدة زماناً مع المقيّد ، فالقيود الراجعة للوجوب هي القيود الموجب تحقّقها تحقّق فعلية الوجوب بحيث لا تكون هناك فاصلة زمنيّة بين تحقّق القيود خارجاً وبين ترتّب الفعلية للوجوب ، فتى ما تحققت القيود تحققت معها الفعلية .

ويمكن التمثيل لذلك بالزوال بالنسبة لفعلية الوجوب للصلاة ، إذ إنّ فعلية الوجوب للصلاة مقارنة زماناً لتحقق الزوال خارجاً .

وأما القيود المقارنة للواجب فهي القيود المأخوذة على نحو يكون امتثال الواجب منوطاً بتواجدها في تمام زمان الإمتثال بحيث لا يكون الواجب حين امتثاله فاقداً لذلك القيد .

ويمكن التمثيل لذلك بالاستقبال والساتر والكون على طهارة ، فإنّ كل هذه الشروط من الشروط المقارنة للصلاة فلا يكون المكلف ممثلاً مالم تكن هذه القيود مقترنة بالصلاة حين امتثالها .

القسم الثاني : القيود المتقدّمة : ويُعبّر عنها بالشرط المتقدّم ،

وهي القيود التي أخذت متقدمة على المقيّد بها أي يلزم أن يكون وجودها قبل وجود المقيّد بها .

فالقيود المتقدمة الراجعة للحكم هي القيود التي افترضت على نحو تكون فعلية الوجوب متأخرة عنها وتكون هي متقدمة على الفعلية ، ومثاله الاستطاعة بناء على أنّ الفعلية لوجوب الحجّ أنّما تكون بعد تحقّق أشهر الحجّ .

وأما القيود المتقدمة للواجب فهي القيود التي أخذت على نحو تكون متقدمة على امتثال الواجب بحيث لا يكون المكلف ممثلاً ما لم يتحقّق القيد أولاً .

ويمكن التمثيل لذلك بالوضوء والغسل والتميم للصلاة فإنّ هذه القيود أخذت على نحو يكون تحصيلها قبل الإتيان بالواجب « الصلاة » .

القسم الثالث : القيود المتأخّرة : ويُعبّر عنها بالشرط المتأخّر ، وهي القيود التي أخذت على نحو تكون متأخرة عن زمان المقيّد .

فالقيود المتأخّرة الراجعة للحكم هي القيود المتأخّرة عن الحكم زماناً والموجبة لفعليته من حين وقوع متعلّقه .

ويمكن التمثيل لذلك بعقد الفضولي بناء على الكشف ، وذلك لأنّه بناء على الكشف تكون إجازة المالك موجبة لنفوذ العقد من حين وقوعه فتكون الإجازة المتأخّرة شرطاً في نفوذ ما وقع من عقد في زمن متقدّم .

وبيان ذلك :

لو باع شخص ما لا يملك دون إذن المالك ، فإنّ هذا البيع يكون

فضولياً ، ولهذا يتوقّف نفوذه على إجازة المالك ، فلو وقعت الإجازة من المالك بعد يومين من وقوع العقد الفضولي ، فإنّ هذه الإجازة - بناء على الكشف - تكون موجبة لنفوذ العقد وحصول النقل والانتقال من حين وقوع العقد أي قبل يومين من تحقّق إجازة المالك . فالإجازة المتأخرة عن العقد أوجبت صحّة العقد « الحكم » المتقدّم عليها زماناً .

وأما القيود المتأخرة الراجعة لمتعلّق الحكم « الواجب » فهي القيود التي أخذت على نحو تكون صحّة ما جاء به المكلف من واجب منوطاً بتحقيق ذلك القيد المتأخر زماناً عن تحقّق الواجب .

ويمكن التمثيل لذلك بغسل المستحاضة في الليل ، فإنّه شرط في صحّة الصوم الواقع في النهار المتقدّم ، كما لو صامت المستحاضة في يوم السبت ، فإنّ صحّة صومها الواقع في يوم السبت منوط بشرط متأخّر وهو تحقّق الغسل منها في ليلة الأحد .

ومع اتّضح الأقسام الثلاثة للقيود نقول : أنّه غالباً ما تكون القيود من سنخ القيود المقارنة أو المتقدّمة ، وأما القيود المتأخرة فقد يُدعى أنّها مستحيلة ، وذلك لأنّ القيود دائماً تكون في رتبة العلل للمقيّد بها ، وإذا كان كذلك فيستحيل تأخرها عن المقيّد لإستحالة تأخر العلة عن معلولها .

إلا أنّه في مقابل دعوى الإستحالة هناك دعوى بالإمكان وأنّه لا محذور عقلاً في تأخر القيود عن المقيّد بها زماناً ، إذ إنّ دعوى الإستحالة نشأت عن توهم كون القيود في رتبة العلل للمقيّد بها وهذا غير صحيح ، وذلك لأنّ قيود الواجب الشرعيّة لا تعني أكثر من أنّ الواجب ليس هو

الطبيعة على سعتها بل هو الحصة الخاصة من الطبيعة وهي الواجدة للقيد ،
 إذ أنَّ المولى حينما يأخذ قيداً في الواجب فإنه يُضَيِّق من دائرة المطلوب
 ويجعل الواجب حصة خاصة من الطبيعة وهي المتقيّدة بالقيد ، وهذا
 التضيق لدائرة المطلوب قد يتمّ بواسطة جعل المطلوب هو الحصة التي
 يسبقها القيد ، وقد يتمّ بواسطة جعل المطلوب هو الحصة التي يقترن معها
 القيد ، وقد يتمّ بواسطة جعل المطلوب هو الحصة التي يتعقّبها القيد ، وكلُّ
 هذه الحالات يكون المولى قد ضَيِّق من دائرة المطلوب وحصّصه بحصة
 خاصة ، وليس في حالة من هذه الحالات يكون فيها ذات الواجب متوقفاً
 على قيده بل أنَّ هذه القيود لا تعني أكثر من تعيين ماهو المطلوب للمولى .
 وبهذا لا تكون قيود الواجب بمثابة العلل للمقيّد بها ، فلا محذور حينئذٍ في
 أن يكون القيد متقدّماً أو متأخراً .

ففي مثالنا وهو اشتراط صحّة الصوم السابق بالغسل في الليلة
 اللاحقة لا يعني هذا الشرط أكثر من أنَّ المطلوب للمولى هو الحصة
 الخاصة من الصوم وهي الصوم الذي يتعقّبه غسل الاستحاضة .

وكذلك لا محذور في افتراض تأخر قيود الحكم عن الحكم وذلك لأنَّ
 الحكم بمرتبة الجعل يُجعل على نحو القضية الحقيقية والتي يكون موضوعها
 مقدر الوجود ، وهذا يعني أنَّ القيود المأخوذة في الحكم بمرتبة الجعل هي
 قيود افتراضية ذهنية يلحظها المولى ثمّ يجعل الحكم عليها معلقاً على
 ملاحظه وقدّره من موضوع وقيود ، وإذا كان كذلك فالحكم بمرتبة الجعل
 يكون موجوداً بمجرد إنشاء المولى للقضية الحقيقية ، وذلك لأنَّ الحكم لما
 كان معلقاً على ماهو ملحوظ في الذهن فحتماً يكون موجوداً حين إنشاء

القضية الحقيقية ، إذ انّ القضية الحقيقية متقومة بتقدير الموضوع وتصوره في الذهن وهو « الموضوع المقدّر » حاصل حين إنشاء الحكم حتماً ، إذ انّ هذا هو مقتضى جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية .

وبتعبير آخر : إنّ افتراض جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية يقتضي كون الموضوع مقدراً ومتصوراً حال إنشاء الحكم وجعله ، وإذا كان كذلك فالحكم بمرتبة الجعل لا يكون معلقاً على واقع القيود بل هو معلق على القيود المفترضة وهي متحققة حين إنشاء وجعل الحكم على الموضوع أي ان قيود الحكم بمرتبة الجعل تكون دائماً مقارنة للحكم ، وإذا كانت قيود الحكم بمرتبة الجعل مقارنة دائماً للحكم فلا يضرّ أن تكون متأخرة خارجاً عن الحكم ، إذ انّ القيود الخارجية ليست قيوداً للحكم بمرتبة الجعل ، فالقيود التي تكون خارجاً متأخرة عن الحكم هي مقارنة للحكم في مقام التصوّر والتقدير ، وذلك لأنّ موضوع الحكم هي القيود المقدّرة وهي حاصلة حين ترتيب الحكم عليها . وهذا هو معنى مقارنة قيود الحكم بمرتبة الجعل للحكم .

وأما الحكم المجمعول - والذي يعني تحقّق الفعلية - فهو محض إعتبار أي انّ المولى يعتبر ويفترض الحكم فعلياً متى ما تحققت قيوده خارجاً ، فهو إذن ليس من سنخ الوجودات الحقيقية الخارجية .

وهذا يتّضح بأنّه لا مانع من تعليق الحكم المجمعول على قيد متأخر بعد أن كان الحكم المجمعول وجوداً إعتبارياً تابعاً للمعتبر فإذا كان المعتبر قد جعل الفعلية للحكم معلقة على شرط متأخر فإنّ هذا لا يعني أكثر من أن الإعتبار قد كُيِّف بهذه الكيفية ، فأبقي فرق بين اعتبار الفعلية منوطة

بشرط متقدّم أو بشرط متأخّر بعد ان كان الاعتبار بيد المعتبر يكتفّيه كيف يشاء .

فتعليق نفوذ العقد الفضولي على الإجازة المتأخّرة لا يعني أكثر من أنّ المولى قد اعتبر العقد الفضولي نافذاً من حينه إذ تعقبته الإجازة .

زمان الوجوب والواجب

ويقع البحث هنا عن إمكان الواجب المعلق أو استحالته .
وقبل بيان المراد من الواجب المعلق وهل هو ممكن أو مستحيل لابد
من تقديم مقدّمة :

وهي أنّ العلاقة بين الزمن الذي تتحقّق فيه الفعلية للوجوب
«المجْعول» والزمن الذي أنيط به امتثال الواجب « متعلّق الحكم » يمكن ان
تُتصوّر لها ثلاث حالات :

الحالة الاولى : وهي أن يتّحد زمان الوجوب مع زمان الواجب
ابتداءً وبقاءً ، وهذه هي الحالة الغالبة .

ويمكن التمثيل لها بالزمان الذي تتحقّق فيه فعلية الوجوب لصلاة
الظهر وزمان الواجب « متعلّق الوجوب » فإنّ زمانها متحدّ ابتداءً وهو
زوال الشمس وبقاءً وهو زوال الحمرة المشرقية ، فإنّ فعلية الوجوب لا
تتحقّق إلّا حين تزول الشمس وكذلك امتثال الواجب يكون منوطاً بتحقّق
الزوال ، وتستمر الفعلية الى حين زوال الحمرة المشرقية وكذلك زمان
امتثال الواجب .

الحالة الثانية : وهي افتراض تقدّم تمام زمان الوجوب على زمان
الواجب بحيث يكون ابتداء زمان الواجب بعد انتهاء زمان الوجوب .

وهذه الحالة مستحيلة التحقق وذلك لأنه بعد انتهاء أمد الفعلية للوجوب لا يكون هناك موجب لمسئولية المكلف عن الإتيان بالواجب ، إذ أن مسئوليته عن الواجب إنما تنشأ عن الوجوب ومع افتراض انتهاء أمد الوجوب لا يكون هناك منشأ يوجب الإتيان بالواجب .

الحالة الثالثة : أن يكون زمان الوجوب متقدماً على زمان الواجب إلا أن زمان الواجب يبدأ قبل انتهاء زمان الوجوب ويتحد بعد ذلك زمان الواجب مع زمان الوجوب ويكون انتهاء زمنيهما في آن واحد .

ويمكن التمثيل لذلك بوجوب صيام شهر رمضان ، فإن زمان وجوبه يبدأ برؤية الهلال أما زمان الواجب فيبدأ عند طلوع الفجر ، فزمان الوجوب تقدم على زمان الواجب إلا أن زمان الإتيان بالواجب « الصوم » بدأ قبل انتهاء فعلية الوجوب للصوم وبقي متحدين الى حين انتهاء أمديهما معاً .

ومع اتّضح هذه المقدمة نقول : إن الحالة الثالثة هي التي يُعبّر فيها عن الواجب بالمعلّق ، فالمراد من الواجب المعلّق هو ما يكون زمان الواجب متأخراً عن زمان تحقّق الفعلية للوجوب بحيث لا يكون المكلف ممثلاً للمأمور به إلا في حال وقوع الواجب في الزمن المحدّد والذي يكون متأخراً عن زمان الفعلية للوجوب .

هل الواجب المعلّق ممكن أو مستحيل ؟

ذهب المصنّف رحمه الله الى استحالة أن يكون الواجب معلّقاً ، وذلك لأنّ معنى أن يكون الواجب معلّقاً هو أن يكون مقيداً بزمنٍ ، والزمن ليس من القيود الاختيارية ، وقد ذكرنا أنّ قيود الواجب يستحيل أن تكون غير

اختيارية ، إذ أنّ المكلف مسئول عن تحصيلها وإيجادها ولا يمكن أن يكون المكلف مسئولاً عما هو خارج عن قدرته لاستحالة التكليف بغير المقدور ، نعم يمكن تقييد الوجوب والواجب معاً بقيد غير اختياري لانه في مثل هذه الحالة لا يكون المكلف مطالباً بتحصيل القيد - كما اتضح ذلك مما سبق - وأما ان نُقيّد الواجب وحده بقيد غير اختياري فهذا مستحيل ، ومن هنا لابدّ من أن يكون زمان الواجب قيداً للوجوب أى ان فعلية الوجوب تبدأ حين يتحقّق زمان الواجب ، وهذا يعني عدم تأخر زمان الواجب عن زمان الفعلية .

وخلاصة الكلام انّ الزمان لما كان من القيود غير الاختيارية فيستحيل تقييد الواجب وحده به ، فلا بدّ أن يكون القيد راجعاً الى الوجوب فإذا كانت فعلية الوجوب مقيّدة بتحقيق زمان الواجب فهذا يقتضي عدم تحققها الى حين تحقق زمان الواجب وهذا يعني عدم تقدّم زمان الفعلية على زمان الواجب وعدم تأخر زمان الواجب عن زمان الفعلية . وبهذا تثبت استحالة الواجب المعلق .

وفي مقابل القول بالإستحالة ذهب جماعة من الاصوليين الى إمكان الواجب المعلق ، إذ أنّه أيّ محذور في أن يكون الوجوب فعلياً وتكون المسؤولية عن الإتيان بالواجب معلقة على زمن متأخر .

الثمرّة المترتبة على القولين :

أما الثمرة المترتبة على القول بإمكان الواجب المعلق فهو وجوب المقدمات المفوتة .

وبيان ذلك : إنّ دعوى استحالة وجوب المقدمات المفوتة نشأ عن انّ

زمان الواجب متحد مع زمان فعلية الوجوب وأن الفعلية لا تتحقق إلا في زمان الواجب ، إذ أن هذا هو مقتضى اشتراط الفعلية بزمان الواجب ، وفي مثل هذه الحالة لا يكون المكلف مسؤولاً عن مقدّمات الواجب قبل تحقق الفعلية للوجوب ومع تحقق الفعلية للوجوب يكون المكلف عاجزاً عن تحصيل مقدّمات الواجب كما هو مقتضى الفرض .

وبتعبير أوضح : إن مقدّمات الواجب لا يكون المكلف مسؤولاً عن تحصيلها إلا بعد تحقق الفعلية للوجوب ، فلو افترضنا المكلف يعلم بعدم قدرته على تحصيل مقدّمات الواجب في حينه إلا انه قادر قبل ذلك على تحصيل المقدّمات ، فإنه في مثل هذه الحالة لا يكون مسؤولاً عن تحصيل المقدّمات وإن كان قادراً على تحصيلها ، وذلك لان وجوب تحصيل مقدمات الواجب منوط بتحقق الفعلية للوجوب والفعلية منوطة بتحقيق زمان الواجب وفي حال تحقق زمان الواجب يكون المكلف عاجزاً عن تحصيل المقدّمات ، ومن هنا لا تكون المقدّمات المفوتة واجبة التحصيل .

أمّا لو افترضنا ان زمان الوجوب يمكن أن ينفك عن زمان الواجب ويتقدّم عليه ، فإنه بتحقيق الفعلية للوجوب يكون المكلف مسؤولاً عن تحصيل المقدّمات ومنها المقدّمات المفوتة ، إذ ان وجوب مقدّمات الواجب مترشح عن فعلية الوجوب وهو حاصل بناءً على إمكان الواجب المعلق ، فالمكلف وإن كان غير قادر على الإغتسال من الجنابة في زمان الواجب « الفجر » إلا أنه قادر عليه ليلاً ولما كان زمان الوجوب يبدأ من حين رؤية الهلال فهذا يقتضي مسؤولية المكلف عن تحصيل كلّ المقدّمات التي يتوقف عليها إمتثال الواجب « الصوم » والتي منها الإغتسال من الجنابة .

وأمّا الثمرة المترتبة على القول باستحالة الواجب المعلق فبناءً على

استحالة الشرط المتأخر تكون فعلية الوجوب منوطة بتحقق زمان
الواجب ولا يمكن أن تتقدم الفعلية على تحقق زمان الواجب . وبيان ذلك :
أنه إذا بنينا على استحالة تعلق فعلية الحكم « الوجوب » على شرط متأخر
فهذا يعني استحالة كون زمان الواجب شرطاً متأخراً لفعلية الوجوب .
ومن هنا لابد أن يكون شرطاً مقارناً للوجوب فتى ما تحقق زمان الواجب
تحققت الفعلية وقبل ذلك لا تكون هناك فعلية للوجوب ، إذ ان تحقق
الفعلية قبل تحقق زمان الواجب يعني إمكان أن يكون الحكم « الوجوب »
معلقاً على شرط متأخر وقد افترضنا استحالته ، ومن هنا لا يكون هناك
ما يُبرر وجوب تحصيل المقدمات المفوتة لأنه قبل تحقق زمان الواجب لا
يكون الوجوب فعلياً فلا موجب حينئذٍ لتحصيل مقدمات الواجب وبعد
تحقق زمان الفعلية بتحقق زمان الواجب يكون المكلف عاجزاً عن تحصيل
المقدمات .

وأما بناءً على إمكان الشرط المتأخر فلا محذور في إناطة الحكم
بشرط متأخر وهو زمان الواجب .

وتلاحظون هنا ان فعلية الوجوب تبقى منوطة بتحقق زمان
الواجب ، غاية ما في الأمر ان زمان الواجب يكون شرطاً متأخراً ، وهذا لا
يسوّغ إمكان الواجب المعلق ، إذ ان فعلية الحكم تبقى معلقة على زمان
الواجب ، نعم المقدمات المفوتة بناءً على هذا الفرض واجبة التحصيل لو
اتفق تحقق زمان الواجب بعد ذلك أمّا لو لم يتحقق زمان الواجب فإن ذلك
يكشف عن عدم وجوب المقدمات المفوتة ، وذلك لان عدم تحقق زمان
الواجب يعني عدم تحقق الفعلية للوجوب من أول الامر فلا موجب
لتحصيل مقدمات الواجب ، إذ انها مترشحة عن فعلية الوجوب وهي غير

حاصلة لو اتَّفَق عدم تحقُّق زمان الواجب .

وهذا بخلاف ما لو قلنا بإمكان الواجب المعلق ، فإنَّ المقدمات المفوتة تكون واجبة التحصيل على أي حال سواء تحقَّق زمان الواجب بعد ذلك أو لم يتحقَّق ، إذ أنَّ مقدمات الواجب التي منها المفوتة مترشحة عن فعلية الوجوب وهي غير منوطة بزمان الواجب فسواء اتَّفَق حصول زمان الواجب أو لم يتَّفَق حصوله فالفعلية للوجوب ثابتة .

وخلاصة الكلام : أنَّه بناءً على القول باستحالة الواجب وإمكان الشرط المتأخَّر يمكن أن يُنَاط الوجوب « المجعول » بتحقَّق زمان الواجب فيكون زمان الواجب من شرائط الوجوب ، ففي المثال الذي ذكرناه وهو وجوب الصوم في شهر رمضان يكون منوطاً بشرطين :

الأوَّل : هو رؤية الهلال ، وهذا الشرط يوجب تحقُّق فعلية وجوب الصوم بمجرد تحقُّقه فيكون وجوب الصوم مزاناً لتحقُّق الرؤية للهلال .

الثاني : هو طلوع الفجر ، فالمكلف الذي رأى هلال شهر رمضان وكان ممَّن سيطلع عليه الفجر وهو قادر على الصيام فوجوب الصوم يكون عليه فعلياً ، وبهذا يكون مسئولاً عن المقدمات المفوتة من قبيل الغسل عن الجنابة .

أما من رأى الهلال إلا أنه في علم الله لن يُوفق لإدراك الفجر أو يُدركه وهو عاجز عن الصوم فهذا ممَّن لا تجب عليه المقدمات المفوتة واقعاً ، إذ أن عدم إدراك الفجر يكشف عن عدم تحقُّق فعلية الوجوب للصوم من أوَّل الأمر ، وهذا يعني عدم وجوب المقدمات المفوتة ، إذ أنَّها فرع تحقُّق الفعلية لوجوب الصوم .

متى يجوز عقلاً التعجيز

والغرض من عقد هذا البحث هو بيان الموارد التي يحكم العقل فيها بجواز تعجيز النفس عن إيجاد الواجب والموارد التي يحكم العقل فيها بعدم جواز التعجيز .

والمراد من تعجيز النفس هو أن يُوجد المكلف ما يُوجب إنسلاّب قدرته عن الإتيان بالمأمور به . والمراد من القدرة الأعم من القدرة التكوينية كأن يؤخر الآفاقي سفره الى مكة المكرمة الى حد لا يمكن معه أداء مناسك الحج في وقتها ، إذ أنّ أداء مناسك الحج في ذي الحجة متوقف تكويناً بالنسبة للآفاقي على السفر الى مكة المكرمة قبل وقت أداء المناسك . أو القدرة الشرعية والتي تعني القدرة على الإتيان بالواجب مقترناً بالقيّد الشرعي ، ويمكن التمثيل له بمن يشرب عمداً ما يُوجب التقيّة في نهار شهر رمضان . أو يفعل ما يوجب فقدان الوعي في تمام وقت الصلاة .

وباتّضاح ما ذكرناه نقول : إنّ تعجيز المكلف نفسه عن إيجاد الواجب يمكن تصويره في موردين :

المورد الأوّل : أن يُوجد المكلف ما يُوجب تعجيز نفسه عن إيجاد الواجب بعد تحقّق الفعلية للوجوب ، وفي مثل هذه الحالة لا إشكال في عدم جواز تعجيز النفس عقلاً ، وذلك لأنّ المكلف لما كان مسؤولاً عن الإتيان بالواجب فإن تعجيز النفس يساوق ترك الواجب اختياراً ، وهذا هو معنى المعصية والتي يحكم العقل بقبح صدورها من العبد .

ومثال ذلك أن يشرب المكلف ما يوجب انسلاب وعيه في حالة يكون فيها وجوب الصلاة فعلياً كأن يشربه بعد الزوال ويكون مفعوله مستمراً الى حين زوال الحمرة المشرقية . أو أن يؤخر الآفاقي المستطيع سفره الى مكة المكرمة الى أن يتضيّق وقت أداء فريضة الحج بحيث لا يتمكن تكويناً من أداء فريضة الحج .

المورد الثاني : ان يُعجز المكلف نفسه عن أداء الواجب ولكن قبل تحقّق فعليّة الوجوب ، كما لو أحدث بالجنابة اختياراً قبل طلوع الفجر وهو يعلم بعدم قدرته على الاغتسال الى حين طلوع الشمس .

وفي هذا المورد ذهب المصنّف رحمه الله الى جواز تعجيز النفس وذلك لعدم وجود ما يوجب التحفّظ على القدرة بعد افتراض عدم فعليّة الوجوب ، وأمّا بعد تحقّق زمان الفعلية للوجوب يكون المكلف عاجزاً عن إيجاد الواجب ومع عجزه يستحيل تكليفه لاستلزامه التكليف بغير المقدور .

وتطبيق ما ذكرناه على المثال أنّ المكلف حيناً أحدث بالجنابة لم يكن هناك تكليف بالصلاة عن طهارة مائية ، وذلك لانه أحدث بالجنابة قبل طلوع الفجر أي قبل مخاطبته بالصلاة وبعد أن طلع الفجر لم يكن قادراً على الإتيان بالصلاة عن طهارة مائية ، وهذا ما يستوجب عدم إمكان تكليفه بالصلاة عن طهارة مائية لاستحالة تكليف العاجز ، فالمكلف وإن كان هو الذي منع عن تحقّق الفعلية للوجوب إلا أنّ ذلك غير ضائر بعد ان كانت الفعلية منوطة بزمان لم يكن متحقّقاً حين التعجيز فلم تصدر من المكلف معصية ، إذ أنّ المعصية هي مخالفة التكليف ولم يكن تكليف حيناً عجز نفسه .

وبهذا اتّضح جواز تعجيز النفس عن إيجاد الواجب إذا لم تكن الفعلية

قد تحققت ، إلا أنه يمكن أن يُقال في مثل هذا المورد بالتفصيل بين التكليف الذي تكون مبادؤه مختصة بظرف القدرة أي أن القدرة شرط شرعي له وبين التكليف الذي لا تكون مبادؤه مختصة بظرف القدرة أي أن القدرة شرط عقلي له فإنه في الاول يجوز تعجيز النفس عن إيجاد الواجب قبل تحقق الفعلية وفي الثاني لا يجوز . وبيان ذلك :

اننا ذكرنا في بحث استحالة التكليف بغير المقدور ان مبادئ التكليف لا تكون دائماً منوطة بالقدرة فقد تكون المصلحة والمحبوية ثابتة للفعل في ظرف عدم القدرة كما في إنقاذ المؤمن من الغرق فإنه واجد للمصلحة والمحبوية حتى وإن كان المكلف عاجزاً عن إنقاذه ، وفي مثل هذه الحالة تكون القدرة - المعتبرة في تحقق الفعلية للتكليف - عقلية ، إذ أن مقتضي لتحقيق الفعلية للتكليف موجود « الملاك والإرادة » إلا أن الذي سبب المنع عن تحقق الفعلية هو عجز المكلف والذي هو موضوع لحكم العقل باستحالة التكليف .

وفي الحالة الثانية تكون فيها المصلحة والمحبوية منوطة بالقدرة فلا مصلحة ولا محبوية للفعل في ظرف عدم القدرة ، وفي مثل هذه الحالة تكون القدرة - المعتبرة في تحقق الفعلية للتكليف - شرعية ، وذلك لأن مقتضي للتكليف في ظرف عدم القدرة منتفٍ ، وهذا ما أوجب التعبير عن القدرة المعتبرة في فعلية التكليف بالقدرة الشرعية لتمييز عن القدرة المعبر عنها بالعقلية . ومع إتضاح هذه المقدمة نقول :

أنه يجوز للمكلف أن يعجز نفسه عن إيجاد الواجب قبل تحقق الفعلية للوجوب إذا كان الوجوب منوطاً بالقدرة الشرعية ، إذ أنه في مثل هذه الحالة لا تكون هناك مصلحة فائتة ، وذلك لأن المصلحة في هذا الفرض

منوطة بالقدرة ، وبتعجيز المكلف نفسه تكون المصلحة منتفية عن الفعل فلا يلزم من منع المكلف عن تحقق الفعلية للتكليف تفويت المصلحة على المولى . وهذا بخلاف ما إذا كان الوجوب منوطاً بالقدرة العقلية فإنه لا يجوز للمكلف تعجيز نفسه عن إيجاد الواجب ، إذ أن المصلحة تبقى منحفضة في ظرف عدم القدرة ، وهذا يعني أن المصلحة تفوت بتعجيز المكلف لنفسه ، والعقل يحكم بقبح تفويت ملاكات المولى .

وبتعبير آخر : أن مبادئ الحكم إذا كانت ثابتة في حال عدم القدرة فإن ذلك يقتضي فواتها بسبب استحالة التكليف بغير المقدور ، فإذا كان العجز ناشئاً عن ظروف قاهرة فالمكلف معذور في عدم تحصيل مبادئ الحكم والمحافظة على ملاكات المولى ، أمّا إذا كان منشأ العجز هو المكلف نفسه فهذا يعني أنه سبب في فوات ملاكات المولى وهو قبيح عقلاً .

وبهذا يثبت عدم جواز تعجيز النفس عن إيجاد الواجب قبل تحقق الفعلية للوجوب إذا كان الوجوب مشروطاً بالقدرة العقلية أي إذا كانت المصلحة ثابتة حتى في ظرف عدم القدرة ، ويترتب على هذا التفصيل وجوب المقدمات المفوتة إذا كان التكليف الموجب لها من قبيل التكاليف المشروطة بالقدرة العقلية بخلاف ما لو كان التكليف من قبيل التكاليف المشروطة بالقدرة الشرعية .

وذلك لان التكاليف المشروطة بالقدرة العقلية تكون المبادئ فيها محفوظة حتى في ظرف عدم القدرة ، فعدم تحصيل المقدمات المفوتة يعني التسبب في فوات تلك المبادئ والذي هو قبيح عقلاً ، أمّا التكاليف المشروطة بالقدرة الشرعية فلما لم تكن مبادئها ثابتة في ظرف العجز ، فعدم تحصيل المقدمات المفوتة لا يلزم منه تفويت ملاكات المولى لعدمها في ظرف العجز .

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به :

ذكرنا في بحث القطع الطريقي والقطع الموضوعي أنّ موضوع كلّ حكم يقع دائماً في رتبةٍ متقدّمة على 'ترتّب الحكم' ، فما لم يتنقح الموضوع ويتقرّر يكون ترتّب الحكم مستحيلاً ، وبهذا يكون الموضوع مولّداً للحكم .

وذكرنا أيضاً أنّ الموضوع ليس له دور الكشف عن الحكم وأنّما الكاشف عن الحكم هو الأدلّة الإثباتيّة فهي التي تكشف عن ثبوت الحكم لموضوعه وبهذا تكون الأدلّة الإثباتيّة متأخرة عن ثبوت الحكم لموضوعه في نفس الأمر والواقع فما لم يكن هناك منكشف فأيّ شيء تكشف عنه الأدلّة الإثباتية .

وباتّضح هذه المقدّمة نقول : أنّه وقع البحث عن إمكان أو استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم أي جعل العلم بالحكم جزءاً لموضوع نفس ذلك الحكم ، وذلك بأن يجعل المولى حكماً على 'نهج القضية الحقيقيّة ويكون موضوع تلك القضية المقدّر مشتملاً على العلم بنفس الحكم المنشأ في القضية نفسها ، مثلاً لو قال المولى « الخمر حين العلم بجرمته حرام » فالحكم المنشأ بواسطة هذه القضية هو « الحرمة » وموضوع هذا الحكم مركّب من جزءين الاول هو الخمر والثاني هو العلم

بجرمته أي العلم بحكم الخمر ، وبهذا يكون العلم بالحرمة المأخوذ في موضوع القضية قيداً من قيود الحكم « الحرمة » ومن هنا ادعى استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم ، وذلك لاستلزامه الدور المحال ، إذ أن الحكم في هذه القضية قد توقف على نفسه .

وبيان ذلك :

اننا قد ذكرنا فيما سبق أن فعلية الحكم « المفعول » منوطة بتحقق قيوده خارجاً ، فقيود الحكم تقع في رتبة العلة لفعلية الحكم ، وإذا كان كذلك فلا بد من تقدمها على الحكم ويكون الحكم متأخراً عنها تأخر المعلول عن علته .

فإذا افترضنا أن العلم بالحكم هو من قيود الحكم فهذا يقتضي توقف الحكم على تحقق العلم بالحكم خارجاً كما هو الحال في سائر قيود الحكم . ومن الواضح أن العلم بالحكم مستحيل مالم يكن الحكم ثابتاً في مرتبة سابقة ، وذلك لأن العلم كاشف فهو متفرع عن وجود المنكشف « الحكم » ، فالعلم بالحكم في الوقت الذي يكون فيه قيداً وعلة لثبوت الحكم يكون معلولاً لثبوت الحكم .

إذن فالحكم علة العلم بالحكم - إذ لولاه لتعذر العلم - والعلم بالحكم علة لتحقيق الحكم ، وبهذا يكون الحكم علة لثبوت نفسه ومعلولاً لنفسه . أمّا أنه علة لثبوت نفسه فلأنه علة للعلم الذي هو علة لثبوت الحكم ، وأمّا أنه معلول لنفسه فلأنه معلول للعلم بالحكم وإذا كان معلولاً للعلم بالحكم فهو معلول للحكم ، إذ أن العلم بالحكم « الكاشف » معلول للحكم « المنكشف » .

ولزيد من التوضيح نطَبِّق ما ذكرناه على المثال السابق : إنَّ أخذ العلم بجرمة الخمر في موضوع حرمة الخمر يعني أنَّ العلم بجرمة الخمر قيد لحرمة الخمر وإذا كان كذلك فتحقِّق فعلية الحرمة للخمر منوط بتحقِّق العلم بجرمة الخمر ، إذ أنَّ هذا هو مقتضى قيديَّة العلم بالحرمة للحكم «الحرمة» ، فثبوت الفعلية لحرمة الخمر إذن متوقفة على تحقِّق العلم بجرمة الخمر ولما كان العلم بالحرمة متوقفاً على تقرُّر الحرمة وثبوتها في مرحلة سابقة فهذا يقتضي أنَّ ثبوت الحرمة متوقف على العلم بالحرمة والعلم بالحرمة متوقف على ثبوت الحرمة ، وهذا يعني توقُّف حرمة الخمر على حرمة الخمر .

إذ أنَّ الحرمة للخمر متوقفة على العلم بالحرمة لأنها أخذت قيداً للحرمة ولما كان العلم بالحرمة منوطاً بثبوت الحرمة فهذا يعني توقف العلم بالحرمة على الحرمة المتوقفة على العلم بها .

وبهذا يثبت أنَّ أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم يلزم منه الدور المحال .

الجواب على دعوى الدور :

ذكر المصنَّف ﷺ جوابين على دعوى الدور :

الجواب الأول :

أنَّه وإن كنَّا نسلِّم بتوقف فعلية الحكم على تحقِّق قيوده خارجاً وبالتالي تكون فعلية الحكم متوقفة على العلم بالحكم إلَّا أنَّه لا نسلِّم بتوقف العلم بالحكم على الحكم ، وذلك لأنَّ العلم بالحكم ليس معلولاً للحكم بل أنَّه معلول لما يحضر من صورة المعلوم في ذهن العالم به .

وبتعبير آخر : أنَّ علَّة العلم ليس هو الثابت في نفس الأمر والواقع

وإلا لكان كل علم مطابقاً للواقع ، إذ أنه إذا كان علة العلم هو الثابت في الواقع فهذا يقتضي أن لا علم ظرف عدم الثبوت في الواقع ، وذلك لأنّ انتفاء الثبوت يعني انتفاء علة العلم ، وكيف يكون هناك معلول « العلم » مع انتفاء علته ؟!

وهذا خلاف ما نجد من أن العلم قد يكون موجوداً ولا يكون معلومه ثابتاً في الواقع مما يُعبّر عن أنّ العلم ليس معلولاً لما هو الثابت واقعاً والّا لزم أن ينشأ المعلول عن غير علته أو من غير علة وهو محال كما هو واضح .

وبهذا يثبت عدم توقف العلم بالحكم على الحكم نفسه ، وأنما هو متوقّف على الصورة الحاضرة في الذهن وهي المعلوم بالذات ، ومنشأ كون المدرك الذهني هو المعلوم بالذات أن العلم هو الرؤية ، والمرئي للعالم حقيقة هو الصورة الذهنيّة .

والمقصود من كون المدرك الذهني هو المعلوم بالذات يتّضح من هذا البيان :

وهو أنّ العلم عبارة ثانية عن رؤية المعلوم ، فالمرئي للعالم حقيقة هو انصورة الذهنيّة الحاضرة في نفس العالم بها ، فحينما ندرك معنى النار لا يكون واقع النار هو الحاضر في الذهن وأنما الذي يحضر في الذهن هو صورة النار فهي المعلوم أولاً وبالذات لأنّها هي عين المدرك في الذهن ، فتكون النار الخارجيّة معلومة لنا بالتبع أي بواسطة الصورة الذهنيّة والتي هي عين المعلوم .

ويمكن تنظير ذلك بالمرآة إذ إنّ المرئي بواسطة المرآة هي الصورة

وليس هو الوجود الخارجي ، نعم الصورة المرئية بواسطة المرآة تكون كاشفة عن الوجود الخارجي ، فصورة وجه زيد هي المرئية بواسطة المرآة أولاً وبالذات ووجه زيد الخارجي إنما انكشف لنا بواسطة الصورة ، وهذا يعني أنّ المرآة كشفت عن وجه زيد الخارجي بالتبع وبالعرض .

وهذا يتّضح أنّ العلم بالحكم معلول للصورة الذهنية للحكم وليس هو معلولاً لواقع الحكم ، فقد لا يكون هناك حكم في الواقع فكيف يكون علّة وهو عدم ، وهذا بخلاف الصورة الذهنية فإنّها تكون ثابتة في ظرف العلم ، وبهذا تسقط دعوى الدور لبطلان دعوى توقف العلم بالحكم على نفس الحكم أي واقع الحكم .

والإشكال على هذا الجواب : هو أنّه وإن كانت كبراه مسلّمة إلاّ أنّه لا ينفع في دفع غائلة الدور ، وذلك لأنّه لا ريب في أنّ العلم ليس له إلاّ دور الكاشفيّة عن متعلّقه « المعلوم » وأخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم يعني أنّ العلم صار له دور توليد الحكم ، إذ أنّ الموضوع - كما قلنا - يولّد الحكم .

وبعبارة أخرى : أنّه لما كان العلم بالحكم جزءاً لموضوع نفس الحكم فهذا يعني أنّ العلم بالحكم ساهم في إيجاد الحكم ، والحال أنّ العلم ليس له إلاّ دور الكشف عن الحكم وهذا ما يقتضي تأخّره عن الحكم الذي يكشف عنه ، فما ينبغي أن يكون متأخراً صار متقدّماً ومولّداً وهذا غير معقول ، إذ كيف يكون الكاشف مولّداً لمنكشّفه الذي من المفترض أن يكون متقدّماً في وجوده عليه ، فهل من المعقول أنّ المرآة تُوجد ما تكشف عنه والحال أنّ كاشفيّتها عنه تقتضي تقرّر المنكشّف في رتبة سابقة على الكاشفيّة .

الجواب الثاني :

أنَّ استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم أمَّا هي في حالة كون الحكم في رتبة الموضوع هو عين الحكم في رتبة المحمول أمَّا لو كان الحكم في الموضوع مغايراً للحكم في رتبة المحمول فلا استحالة ، إذ لا دور . وبيان ذلك :

إنَّ الحكم المأخوذ في الموضوع هو الحكم الإنشائي « الجعل » والحكم المنوط بالعلم بالحكم هو الحكم المجعول ، والذي يعني الفعلية للحكم ، ولا يلزم من ذلك الدور ، إذ أنَّ الذي توقف عليه الحكم المجعول هو الحكم الإنشائي والذي هو الجعل فالتوقف غير المتوقف عليه .

وبتعبير آخر : أنه يمكن التفصّي عن إشكال الدور بدعوى أنَّ الذي وقع قيداً لفعلية الحكم هو الحكم الإنشائي ، فالقيد هو العلم بالحكم الإنشائي والمقيّد هو الحكم الفعلي « المجعول » ، ومن الواضح أنَّ العلم بالحكم الإنشائي « الجعل » لا يتوقف على تحقّق الفعلية للحكم ، فكأنَّما المولى قال « إذا علمت أنَّ الخمر قد جُعِلت له الحرمة فإنَّه الحرمة تكون بذلك فعلية » فكما ان تحقّق الزوال والإستطاعة موجب لتحقّق فعلية الوجوب للصلاة والحجّ فكذلك عندما يتحقّق العلم بجعل الحرمة على الخمر فإنَّ ذلك موجب لتحقّق الفعلية للحرمة . وليس في ذلك دور ، إذ أنَّ المقيد وهو الحكم المجعول غير القيد « الجعل » .

الثمرة المترتبة على القول بالاستحالة :

والثمرة المترتبة على القول باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع

نفس العلم مرتبطة بما هو المبنى في نحو العلاقة بين الإطلاق والتقييد ، فبناءً على القول بأن العلاقة بينهما - في نفس الامر والواقع - هي علاقة التناقض وأن التقييد هو لحاظ القيد والإطلاق هو عدم لحاظ القيد . فالإطلاق في حالة يكون التقييد متسحياً هو المتعين ، فحيث أن أخذ العلم بالحكم قيلاً للحكم مستحيل فهذا يقتضي إطلاق الحكم وعدم تقييده بهذا القيد الذي يستحيل اعتباره .

وأما بناءً على القول بأن نحو العلاقة بين الإطلاق والتقييد هي علاقة العدم والملكة - فالإطلاق هو عدم التقييد في مورد يمكن فيه التقييد والملكة هي التقييد - فإن تحقق الإطلاق في حالة يكون التقييد مستحيلاً متعذراً . وبعبارة أخرى : أنه لما كان البناء على أن الإطلاق هو عدم التقييد في حالة يمكن فيها التقييد فهذا يقتضي استحالة الإطلاق في موارد استحالة التقييد كما هو شأن كل مفهومين بينهما علاقة العدم والملكة .

وبهذا اتضح أن الإطلاق - من جهة أخذ العلم بالحكم قيلاً لنفس الحكم - مستحيل كما هو التقييد ، فتكون الأحكام من هذه الجهة مهملة أي ساكنة عن افادة الإطلاق كما هي كذلك من جهة التقييد ، فهي في قوة الجزئية والتي تعني ثبوت الحكم لبعض أفراد الطبيعة الواقعة موضوعاً للحكم . وبهذا يمكن إجراء الاصول العملية في غير الأفراد المتيقنة .

أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر:

ويقع البحث في المقام عن إمكان اعتبار العلم بحكم موضوعاً أو جزء موضوع لحكم آخر ، كأن يؤخذ العلم بحرمة شيء موضوعاً لوجوب

شيء آخر .

وهنا ثلاث حالات متصورة لأخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر :

الحالة الاولى : هي أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر مغاير للحكم المأخوذ في الموضوع .

ومثال ذلك « اذا علمت بنجاسة الفقّاع فلا تشربه » فهذا أخذ العلم بنجاسة الفقّاع موضوعاً لحرمة الشرب ، فالعلم بنجاسة الفقّاع قطع موضوعي لحرمة الشرب ، وذلك لوقوعه في رتبة الموضوع للحرمة فهو المولّد للحرمة كما هو شأن سائر الموضوعات بالنسبة للاحكام المترتبة عليها .

كما انّ العلم بنجاسة الفقّاع قطع طريق بالنسبة لثبوت الحكم بالنجاسة للفقّاع ، وطريقته باعتبار انّ دوره بالنسبة لهذه القضية « الفقّاع نجس » دور الكاشف عنها .

إذن هو طريق بالنسبة للحكم الاول وموضوعي بالنسبة للحكم الثاني . ومع اتّضاح هذه الحالة يتّضح إمكانها ، إذ لا محذور عقلاً في جعل العلم ببعض الأحكام موضوعاً لأحكام اخرى .

الحالة الثانية : أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر مضاد للحكم المأخوذ في الموضوع ، بمعنى انّ الحكم المنكشف بالعلم الواقع في رتبة الموضوع منافي للحكم المجعول في رتبة المحمول ، ومنشأ المنافاة هو اتّحاد موضوع الحكمين المتنافيين الحكم المعلوم « الموضوع » والحكم المترتب على العلم بالحكم الاول .

ومثال ذلك ان يقول « اذا علمت بنجاسة الفقّاع فهو لك طاهر »
فنشأ المنافاة هنا هو أنّ موضوع الحكم بالطهارة وموضوع الحكم بالنجاسة
واحد وهو الفقّاع ، غاية ما في الامر ان العلم قد أخذ في موضوع الحكم
بالطهارة إلا أنّ ذلك لا يرفع التنافي بين الحكمين ، وذلك لأنّ العلم بالحكم
بالنجاسة لما كان من قيود الحكم بالطهارة فهذا يقتضي أنّ الطهارة ثابتة
للفقّاع في ظرف ثبوت النجاسة للفقّاع إذ أنّ القطع طريق لثبوت النجاسة
للفقّاع فتثبت النجاسة للفقّاع بواسطة القطع وبه يتولّد ثبوت الطهارة
للفقّاع . فالفقّاع طاهر في حال نجاسته ، وهل شيء أوضح من هذا
التنافي ؟!

ومع اتضاح هذه الحالة تتضح استحالتها ، وذلك لاننا ذكرنا أنّ
الأحكام التكميلية متضادة فيما بينها وإذا كان كذلك فيستحيل اجتماعها .
وبتعبير آخر : إنّ أخذ العلم بالحكم موضوعاً لحكم آخر مضاد
للحكم المأخوذ في الموضوع يلزم منه اجتماع الضدّين ولو في اعتقاد القاطع
بالحكم الاول ، إذ أنّ المكلف إذا كان قاطعاً بثبوت حكم لموضوع فهذا
يقضي أن يقطع بعدم صوابية أي حكم آخر لنفس ذلك الموضوع وإلّا لزم
تبدّل قطعه وهو خُلف الفرض .

الحالة الثالثة : أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر مماثل للحكم
المأخوذ في الموضوع أي أن يُجعل العلم بحكم قيداً لحكم آخر إلاّ أنّه مساغ
ومماثل للحكم الاول الواقع في رتبة الموضوع ، وبهذا يكون موضوع
الحكمين واحد روحاً كما بينا ذلك في الحالة الثانية .

ومثال ذلك « إذا علمت بجرمة الخمر حرم عليك » فالعلم بجرمة

الخمر ترتبت عليه حرمة اخرى للخمر فيكون للخمر حكمان شخصيان من سنخ واحد .

وهذه الحالة ادّعي استحالتها ، وذلك لاستلزامها اجتماع حكّمين متماثلين على موضوع واحد ، وهو مستحيل كما ثبت ممّا سبق .

ودعوى أنّ موضوع الحكمين مختلف غير مسموعة ، وذلك لأنّ القطع في نظر القاطع ليس أكثر من طريق لثبوت الحرمة الاولى للخمر ، ومع ثبوت الحرمة الاولى للخمر تثبت الحرمة الثانية باعتبار أنّ ثبوت الحرمة الاولى وقع قيداً للحرمة الثانية ، وهذا يقتضي أن تجتمع الحرمتان في آنٍ واحد على موضوع واحد في نظر القاطع .

أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه

ويقع البحث في المقام عن إمكان تقييد متعلق الأمر « الواجب » بقصد امتثال الامر ، وقبل بيان ذلك لابدّ من ذكر مقدّمة :

وهي أنّ الواجب تارة يكون توصلياً واخرى يكون تعبدياً .

أما الواجب التوصلّي : فهو ما كان المطلوب فيه إيجاد الفعل الواجب من المكلف دون أن يكون للمولى غرض في أن يؤقّى بالفعل الواجب على وجه قربي . فالمكلف يكون ممثلاً متى ما أوجد الفعل الواجب .

ومثال ذلك : دفن الميت وإنقاذ النفس المحترمة من الموت والنفقة على الزوجة وهكذا . فإنّ المكلف في مثل هذه الواجبات لا يكون مطالباً بأكثر من إيجاد الفعل الواجب .

وأما الواجب التعبدي : فهو ما كان المطلوب فيه إيجاد الفعل الواجب بقصد الإمتثال بحيث يكون غرض المولى قد تعلق بإيجاد حصّة خاصّة من الطبيعة وهي الحصّة المقترنة بقصد امتثال الامر ، فلذلك لو جاء المكلف بالفعل الواجب دون أن يقصد حينذاك امتثال الأمر لا يُعدّ ممثلاً ومحققاً للغرض المولوي .

ومثال ذلك الصلاة والصوم والحج فإنّ المكلف في مثل هذه الواجبات

يكون مطالباً بإجهاها عن أمر المولى أي بقصد امتثال أمر المولى .
باتضح هذه المقدمة يقع الكلام في إمكان أخذ قصد الامر في
الواجب بحيث يكون قصد الأمر من قيود الواجب .

وبتعبير آخر : انّ المولى حينما يجعل الوجوب على فعل قد يجعله على
مطلق الفعل وقد يجعله على حصّة خاصّة من الفعل وذلك بواسطة تقييد
الفعل « متعلّق الوجوب » بقيد من قبيل تقييد الصلاة بالطهارة والاستقبال ،
وهذا لا كلام فيه أنّا الكلام في إمكان أن يجعل المولى قيد الواجب هو قصد
امتثال الامر بالصلاة مثلاً ، كأن يقول « صلّ بقصد امتثال الامر « صل » »
فهل انّ هذا القيد المأخوذ في متعلّق الأمر ممكن أو مستحيل ؟

قد يُقال بالاستحالة ، وذلك لأنّ قصد الأمر لما كان من قيود الواجب
- بسبب أخذه في متعلّق الوجوب - فهذا يقتضي أن الأمر أيضاً من قيود
الواجب ، إذ القصد قد اضيف الى الامر فيكون المضاف وهو القصد
والمضاف اليه وهو الامر من قيود الواجب ، والقصد في حدّ ذاته وإن كان
من الامور الاختيارية إلّا أنّ الامر « التكليف » ليس كذلك ، إذ هو من
فعل المولى فهو الذي يأمر أو لا يأمر وهذا يعني انّ الامر خارج عن اختيار
وقدرة المكلف ، واذا كان كذلك فيستحيل أخذه في قيود الواجب فحسب ،
وذلك لأنّنا ذكرنا أنّ قيود الواجب إذا لم تكن قيوداً للوجوب أيضاً
فيستحيل أن تكون غير اختيارية أي يستحيل ان تكون خارجة عن قدرة
المكلف ، وذلك لأنّ قيود الواجب واجبة التحصيل ، وهذا يقتضي
اختياريتها وإلّا لزم التكليف بغير المقدور .

وبهذا يثبت انّ قصد الأمر حال أخذه في متعلّق الامر « الواجب »

لابدّ أن يكون قيداً أيضاً في الوجوب فيكون من قيود الواجب والوجوب .
 وكون الأمر من قيود الوجوب مستحيل وذلك لأنّه يُفضي الى 'تقييد الامر
 بالامر فيكون الامر قيداً للامر كما يكون مقيداً بالامر وهذا هو الدور
 المحال ، وذلك لأنّ إفتراض الأمر قيداً للأمر يعني افتراضه علّة للأمر
 وافتراضه مقيداً بالأمر يعني إفتراض الأمر معلولاً للأمر .

وبتعبير آخر : لما كان الوجوب « الأمر » متوقفاً على 'تحقق قيوده
 خارجاً فهذا يعني أنّ القيود بمثابة علّة الوجوب « الأمر » فيكون الأمر
 -والذي افتراضه قيداً للوجوب - علة للوجوب ومتقدماً على الوجوب
 « الامر » فيكون الوجوب ناشئاً عن الوجوب كما يكون الوجوب مُنشئاً
 ومحققاً للوجوب .

أمّا أنّه ناشئاً عن الوجوب فلأنّ الوجوب مقيد به ، وأمّا أنّه مُنشئاً
 ومحققاً للوجوب فلأنّه قيد الوجوب ، فالامر « الوجوب » في رتبة المعلول
 لا يتحقّق إلّا بتحقيق الأمر في رتبة العلّة « القيد » كما أنّ الامر في رتبة العلّة
 « القيد » لا يتحقّق إلّا بتحقيق الأمر في رتبة المعلول « المقيّد » . وبهذا تثبت
 استحالة أخذ الأمر في متعلّق نفس الأمر .

الثمرة المترتبة على القول بالاستحالة :

والثمرة المترتبة على استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر هي
 عدم امكان التمسك بالإطلاق لنفي قيد قصد الأمر في حال الشك في أخذه
 قيداً أو عدم أخذه قيداً في الواجب ، وبهذا لا يمكن إثبات التوصلية في
 الواجبات في ظرف الشك في تعديتها أو توصليتها .

وبيان ذلك : إذا أمر المولى 'بإيجاد فعلٍ ما وشككنا في أن الفعل الواجب إيجاده هل هو مشروط بقيدٍ خاص أو هو مطلق من جهة هذا القيد ، مثلاً إذا قال المولى ' « صل » وشككنا في اعتبار الجماعة في الصلاة المأمور بها أو عدم اعتبارها فإن بالإمكان التمسك بإطلاق قول المولى ' « صل » لنفي اعتبار هذا القيد « الجماعة » وبهذا يكون الواجب مطلقاً من هذه الجهة ، وبني القيد عن الواجب بواسطة التمسك بالإطلاق يمكن إثبات نفي تعلُّق غرض المولى ' بهذا القيد ، إذ إنَّ غرض المولى ' لو كان متعلقاً بإيجاد هذا القيد لكان قد كشف عن هذا الغرض بواسطة التقييد ، إذ لا محذور في التقييد بحسب الفرض ، إلاَّ أنَّ التمسك بالإطلاق لنفي اعتبار قيد قصد الأمر غير ممكن بعد ان كان التقييد بقصد الأمر مستحيلاً .

فعدم أخذ قصد الأمر قيداً في الواجب وإن كان محرزاً - حيث إنَّ المولى ' لم يذكره - إلاَّ أننا وبواسطة علمنا باستحالة التقييد بهذا القيد نعلم بعدم أخذه قيداً للواجب من أول الأمر وقبل مراجعة كلام المولى ' ، ومع أنَّنا نحرز بعدم أخذه في الواجب إلاَّ أنه لا يمكن إستكشاف عدم إرادته ، وذلك لعدم إمكان أخذه قيداً في الواجب ، فيمكن أن يكون غرض المولى ' متعلقاً بأخذ قصد الامر قيداً في الواجب ويمكن أن لا يكون غرضه متعلقاً بذلك ، ولا سبيل لنا للتعرف على ماهو الغرض الواقعي للمولى ' تجاه هذا القيد .

وبهذا لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات عدم إرادة القيد أي لا يمكن إثبات توصلية ذلك الواجب ونفي كونه تعبدياً .

وبنفس هذا البيان يمكن ان نثبت عدم إمكان التمسك بالإطلاق في مورد الشك في اعتبار قيد العلم بالحكم لنفس ذلك الحكم . حيث أنه لما

كان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم مستحيلاً فلا يمكن استكشاف عدم إرادته بواسطة عدم ذكر المولى له في كلامه ، إذ لعلّ كان مريداً وكان المانع من عدم ذكره هو استحالة أخذه قيداً .

وبهذا لا يمكن إثبات اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل بواسطة التمسك بالإطلاق وعدم ذكر تقيّد الحكم بالعلم بنفس الحكم . فلعلّ هذا القيد وهو اختصاص الأحكام بالعالم داخل في غرض المولى إلاّ أنّه لم يذكره لاستحالة ذكره .

اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر

كنا قد ذكرنا في بحث استحالة التكليف بغير المقدور ان كلّ تكليف فهو مشروط بالقدرة على ايجاد متعلّقه . وكان المقصود من القدرة هناك هو تمكّن المكلف تكويناً من امتثال التكليف لو خلى ونفسه بقطع النظر عن عجزه بسبب إمتثال تكليف آخر .

والقدرة المقصودة في المقام هي عدم العجز عن امتثال التكليف بسبب الاشتغال بامتثال تكليف آخر ، فالمكلف قد لا يكون عاجزاً عن الإتيان بأصل الفعل الواجب إلّا أنّه بسبب اشتغاله بامتثال تكليف يصبح من المتعذّر عليه امتثال التكليف الآخر .

مثلاً لو أمر المولى المكلف بالكون في عرفات يوم التاسع من ذي الحجة فإنّ امتثال هذا الأمر يُوجب عجز المكلف عن امتثال التكليف بالكون في كربلاء يوم التاسع من ذي الحجة فالتكليفان وإن كانا مقدورين للمكلف بالمعنى الاول إلا أنّ القدرة بالمعنى الثاني غير متحقّقة ، وذلك لعجز المكلف عن الجمع بين الامتثالين .

ومن هنا يكون التكليف مشروطاً بشرط آخر غير القدرة بالمعنى الأول ، وهو عدم الإشتغال بتكليف آخر يناظره في الاهميّة أو يزيد في الاهميّة عليه .

ويمكن ان يُصطلح على اشتراط القدرة في التكليف بالمعنى الاول القدرة بالمعنى الأخص ، ويُصطلح على القدرة بالمعنى الثاني القدرة بالمعنى الأعم ، ومنشأ التعبير عنها بالمعنى الاعم هو انّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة بالمعنى الثاني يكون مشروطاً بالقدرة بالمعنى الاول بخلاف اشتراط التكليف بالقدرة بالمعنى الأوّل فقد لا يكون مشروطاً بالقدرة بالمعنى الثاني، فمثلاً حينما يكون أحد التكليفين أكثر أهمية من الآخر فإنّه لا يكون مشروطاً بعدم امتثال التكليف الاقل أهمية لان التكليف الأقل أهمية لا يزاحم الاكثر أهمية فلا يكون امتثال الأهم مشروطاً بعدم امتثال المهم بخلاف العكس فإنّ امتثال التكليف الاقل أهمية مشروط بعدم امتثال التكليف الأهم .

الدليل على اشتراط التكليف بالقدرة بالمعنى الأعم:

وحاصل هذا الدليل : انّ التكليف إذا كان مطلقاً من جهة القدرة بالمعنى الاعم - أي انه لا يُشترط في التكليف عدم الاشتغال بتكليف آخر مضاد له - فإنّ ذلك يلزم منه أحد لا زمين باطلين على سبيل مانعة الخلو .
الاول : هو انّ المكلف مسئول عن امتثال كلا التكليفين المتضادين فهو في الوقت الذي يكون مسئولاً عن الكون في عرفات يوم التاسع من ذي الحجة هو مسئول أيضاً عن الكون في كربلاء يوم التاسع من ذي الحجة . وهذا هو مقتضى الإطلاق للتكليف من جهة اشتراط القدرة بالمعنى الأعم ، إذ انّ معنى إطلاق التكليف من هذه الجهة هو انّ الكون في عرفات في يوم عرفة واجب سواء كان المكلف غير مشغول بامتثال التكليف

اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر ٩٣

بالكون في كربلاء أو كان مشتغلاً بذلك . وكذلك الكلام في مقتضى اطلاق التكليف بالكون في كربلاء .

وهذا اللازم وهو مسئولية المكلف عن تكليفين متضادين في آن واحد لا يمكن الالتزام به لاستلزامه التكليف بغير المقدور .

الثاني : انّ التكليف المطلق يُراد منه بعث المكلف نحو امثاله وصرفه عن امتثال التكليف الآخر المضاد له ، وهذا اللازم لا يمكن الالتزام به أيضاً ، وذلك لاستلزامه اما الترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح ، لأنّه إن كان التكليف الذي يراد صرف المكلف عن امثاله يناظر التكليف الآخر في الاهمية فهذا ترجيح بلا مرجح ، وإن كان يفوقه أهمية فهذا من ترجيح المرجوح .

ومع عدم امكان الالتزام بأحد هذين اللازمين يتعيّن تقييد كل تكليف بعدم الإشتغال بامتنال تكليف آخر مضاد له ومناظر له في الأهمية أو يفوقه أهمية .

حالات التزاحم :

والمراد من التزاحم هو تنافي التكليفين أو التكاليف في مقام الإمتثال بحيث يكون المكلف عاجزاً عن الجمع بينها في مقام الامتنال كما لو توجه أمر للمكلف بانقاذ غريق ونهي عن دخول الارض المغصوبة ، وكان إنقاذ الغريق لا يتمّ إلا بواسطة العبور في الأرض المغصوبة ، فهنا يتزاحم التكليفان أي انّ المكلف عاجز عن امتثالهما معاً ، فإمّا أن يمثل وجوب الإنقاذ وهذا يستوجب عدم امتثال حرمة دخول الارض المغصوبة وأمّا أن يمثل الحرمة فيجتنب عبور الأرض المغصوبة ، وهذا يستوجب عدم امتثال

وجوب الإنقاذ .

وفي حالات من هذا القبيل يستحيل أن يكون المكلف مسؤولاً عن امتثال كلا التكليفين إذ أنه تكليف بغير المقدور ، كما يستحيل أن يكون المكلف مسؤولاً عن امتثال أحدهما دون الآخر بنحو مطلق لأنه ترجيح بلا مرجح لو افترض تساويهما في الأهمية ، نعم لو كان أحدهما أهم ملاكاً من الآخر لكان هو المتعين ولا يكون هذا التكليف الأهم مشروطاً بعدم امتثال المهم على العكس من التكليف الأقل أهمية فإنه مشروط بعدم امتثال الأهم ملاكاً .

ومن هنا يتضح أن التزامهم يقتضي نفي امتثال أحد التكليفين لموضوع التكليف الآخر ، إذ أن امتثال أحد التكليفين المتساويين موجب لعدم تحقق شرط الآخر ، وذلك لأن كل تكليف فهو مشروط بعدم الاشتغال بالتكليف الآخر المضاد ومادام المكلف قد اشتغل بأحد التكليفين فهذا يعني أن التكليف الآخر لم يتحقق شرطه وهو عدم الاشتغال بالتكليف المضاد ، وبهذا تنتفي فعلية التكليف الآخر ومحركيته . وهذا الكلام لو كان أحد التكليفين أهم من الآخر فإن امتثال الأهم نافٍ لموضوع المهم ، إذ أن المهم مشروط بعدم امتثال الأهم .

وبما ذكرناه يتضح معنى قول الأصوليين « أن الامر بالضدين لا يكون إلا على وجه الترتب » أي أن الامر بتكليفين متضادين ومتنافيين في مقام الامتثال لا يكون إلا على وجه يكون كل منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر أو يكون التكليف المهم مشروطاً بعدم امتثال التكليف الأهم .

والمصحح للترتب بين التكليفين المتضادين هو ما ذكرناه من حكم

العقل باستحالة تكليف العاجز أو استحاله الترجيح بلا مرجح واستحالة ترجيح المرجوح .

إذا عرفت ما ذكرناه فحالات التزام الموجهة للترتب يمكن اجمالها في هذا البيان ، وهو أنه لو افترضنا وجود تكليفين مقدورين للمكلف بالمعنى الأخص أي أنّ المكلف قادر تكويناً على إيجاد كلّ واحدٍ منهما لو خُلّي ونفسه إلا أنه عاجز عن امتثالهما معاً ، فهنا تارة يُفترض تساوي التكليفين في الاهمية وتارة يُفترض أنّ أحد التكليفين أكثر أهمية من التكليف الآخر ، وقد اتضح مما سبق أنّ الحالة الاولى يكون كلّ واحدٍ من التكليفين مشروطاً بعدم امتثال الآخر ، وأنّ الحالة الثانية يكون التكليف الأهم مطلقاً ويكون التكليف الأقل أهمية مشروطاً بعدم امتثال التكليف الأهم .

الإشكال على الترتب :

أنّ دعوى الترتب بين التكليفين المتضادين - وأنّ كل واحد مشروط بعدم امتثال الآخر - تؤول الى التكليف بغير المقدور وهو محال .
وبيان ذلك :

أنّ التكليف إذا كان مشروطاً بعدم امتثال الآخر فهذا يعني تحقّق فعلية التكليف في حال عدم امتثال التكليف الآخر ، فلو افترضنا أنّ المكلف لم يمتثل التكليفين معاً فهذا يقتضي تحقّق الفعلية لكلا التكليفين ، لأنّ كل واحد منهما يصبح واجباً لشرطه وهو عدم امتثال الآخر ، وهذا يعني مسئولية المكلف عن كلا التكليفين المتضادين فهو مسئول عن الأول لتحقّق شرطه وهو عدم امتثال الثاني ومسئول عن الثاني لتحقق شرطه وهو عدم امتثال الاول فيكون المكلف في مثل هذه الحالة مخاطباً بامتنال

كلا التكليفين وهو محال لأنّه تكليف بغير المقدور .

والجواب عن هذا الإشكال :

إنّ فعليّة كلا التكليفين لا محذور فيه بعد ان كان امتثال أحدهما يُوجب سقوط الآخر عن الفعليّة حيث قلنا أنّ مؤدّى الترتّب هو نفي أحد التكليفين عند إمتثاله لموضوع الآخر ، وذلك لعدم تحقّق شرطه .

ومن هنا لا تكون فعليّة كلا التكليفين في الحالة المفترضة موجبة للتكليف بغير المقدور ، إذ أنّه بمجرد أن يحركه التكليفان للامتثال فإنّه سيبدأ بأحدهما لا محالة وبامتثال أحدهما تسقط فعليّة الآخر لانتفاء شرطه فلا تكون فعليّة التكليفين إذن موجبة لمسئوليّة المكلف عن الجمع بين التكليفين المتضادّين ، فالفعليّة في مثل المقام لا تعني أنّ كلا التكليفين مطلوبان للمولى ، ولهذا لو اتّفق محالاً أنّ المكلف أتى بكلا التكليفين المتضادّين لما كان ذلك يعني أنّ كلاهما كان مطلوباً للمولى إذ أنّ غير المقدور يستحيل أن يكون مطلوباً للمولى .

وهذا اتّضح عدم وجود محذور في الالتزام بإمكان الأمر بالضدّين ولكن بنحو يكون كلّ منهما مقيداً بعدم امتثال الآخر أي يكون الأمر بالضدّين بنحو الترتّب .

التخير والكفائية في الواجب

إنَّ استفادة التخير من الخطاب الشرعي يتم بواسطة أحد أمرين :
الامر الاول : القرينة العقلية ، وذلك بأن يجعل المولى الوجوب على الطبيعة دون أن يُقيدها بحصة خاصّة ، وفي حالة من هذا القبيل يمكن التمسك بالإطلاق بواسطة قرينة الحكمة وأن عدم تقييد الطبيعة كاشف عن عدم إرادته .

وهذا الإطلاق يُنتج التخير بين أفراد الطبيعة على نحو البدل بحيث يكون المكلف في سعة من جهة اختيار أي فردٍ من أفراد الطبيعة في مقام امثاله للتكليف .

وهذا النحو من التخير يُسمّى بالتخير العقلي ، وذلك لان القاضي به هو العقل حيث يُدرك انّ المولى لما جاء بالطبيعة القابلة للتقييد ولم يذكر القيد رغم أنّه في مقام البيان ، فلو كان مريداً للقيد ومع ذلك لم يذكره لكان ناقضاً لغرضه والحكيم لا ينقض غرضه ، وبهذه القرينة العقلية يفهم العرف إرادة المولى للإطلاق البدلي والذي هو عبارة ثانية عن التخير بين أفراد الطبيعة وأن للمكلف أن يختار في مقام الامثال أحد أفراد الطبيعة ليجعله واسطة في سقوط التكليف عنه .

مثلاً لو قال المولى « أكرم فقيراً » فإنّ الواجب هنا طبيعي الإكرام كما

أنّ الموضوع هو طبيعي الفقير ، وبهذا يمكن إجراء قرينة الحكمة العقلية لإثبات الإطلاق البدلي في المتعلّق « الإكرام » وفي الموضوع « الفقير » وبه يثبت التخيير العقلي فيكون المكلف في سعة من جهة اختيار أي فردٍ من أفراد طبيعة المتعلّق « الإكرام » فله أن يعطي الفقير هدية كما له أن يدعوه على طعام ، وهكذا يكون للمكلف الخيار في تطبيق طبيعة الموضوع على أي فردٍ من أفراد الفقير .

الامر الثاني : تصرّح الشارع في مقام جعل التكليف بالتخيير وأنّ الواجب أحد شيئين أو أشياء .

مثلاً قوله تعالى : ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ .. ﴾ ^(١) فَإِنَّ استفادة التخيير هنا بين خصال الكفارة تتم بواسطة بيان الشارع لذلك .

وهذا النحو من التخيير يُعبّر عنه بالتخيير الشرعي باعتبار أنّ استفادته تتم بواسطة الخطاب الشرعي .

التخيير الشرعي في الواجب :

اتّضح ممّا تقدّم أنّ التخيير الشرعي هو ما كانت استفادته بواسطة الشارع ابتداءً ودون توسط قرينة عقلية وهذا لا كلام فيه كما لا كلام في وقوع الوجوبات التخييرية في الشرع وعند العقلاء ، وبهذا لا يُصغى إلى دعوى استحالة الوجوب التخييري بزعم أنّ الوجوب التخييري يستلزم

اجتماع النقيضين بتقريب أنّ الواجب هو ما يكون المكلف مسئولاً عن إيجاده ويُعدّ عاصياً بتركه ، فإذا جاز ترك الفعل الواجب فهذا يقتضي إمّا انتفاء كونه واجباً وهذا يعني إنسلاخ الفعل عن عنوان الواجب وإمّا أن يكون الواجب غير واجب التحصيل أي لا يلزم المكلف إيجاده ولا يُعدّ عاصياً بتركه .

أمّا الشقّ الاول فهو خُلف الفرض ، إذ الكلام عن الفعل الواجب الذي يجوز تركه مع احتفاظه بعنوان الواجب ، وأمّا الشقّ الثاني فهو المتعيّن ولا يمكن الإلتزام به لاستلزامه الجمع بين النقيضين ، وذلك لأنّ جواز ترك الفعل الواجب يناقض لزوم تحصيل الفعل الواجب ، فالفعل الواجب واجب التحصيل - بمقتضى كونه واجباً - وغير واجب التحصيل - كما هو مقتضى الفرض - ، وهذا من الجمع بين النقيضين وهو ما يؤوّل اليه الوجوب التخيري ، وذلك لأنّ الواجب في الوجوب التخيري يجوز تركه الى بدل . وقد قلنا انّ هذه الدعوى لا يُصغى اليها لعدم الإشكال في وقوع الوجوب التخيري في الشرع وعند العقلاء ، والوقوع أقوى شاهد على الإمكان إلّا أنّه مع ذلك لا بدّ من بيان حقيقة الوجوب التخيري ليتّضح عدم تأتّي هذا الإشكال وأن الوجوب التخيري ممكن . فنقول أنّه ذكر للوجوب التخيري عدّة تفسيرات ذكر المصنّف منها تفسيرين :

التفسير الأول : ويمكن تقريره بهذا البيان وهو أنّه قد يكون هناك ملاك يمكن استيفاءه بواسطة أحد شيئين أو أكثر على نحو البدل ، ويمكن التمثيل لذلك بما لو تعلّق غرض المولى بإكرام زيد فيقول لعبده « أكسّ زيدا حُلّة أو أعطه دابّةً أو التمس له جارية » فإنّ واحداً من هذه البدائل يفي

بالملاك ، ومن هنا فهذه الوجوبات المتعددة ترجع روحاً الى 'وجوب واحد متعلقه هو الجامع بين هذه البدائل التي يفي كل واحد منها بملاك الوجوب غايته انّ المولى بدل أن يجعل الوجوب على المتعلق الكلي « الجامع » جعله على أفراد الجامع ابتداءً .

ثمّ انّ الجامع - الذي هو متعلق الوجوب روحاً - قد يكون من قبيل العناوين المتأصلة التي لها تقرّر وثبات في الواقع ولا تكون مخترعة ، وذلك مثل عنوان الفقير والإنسان وهكذا . وقد يكون الجامع من قبيل العناوين الانتزاعية والتي ينتزعها الذهن بواسطة نسبة شيء الى آخر كعنوان أحدهما أو عنوان الاصغر أو الاكبر أو الكثير أو القليل وهكذا فإنّ هذه العناوين ليس لها تقرّر في الواقع وإنما هي عناوين يُدركها الذهن بواسطة إضافة عنوان أصيل مثلاً الى عنوان أصيل آخر . كما لو نسبنا حجم الشمس الى حجم القمر فإنّ الذهن ينتزع من هذه النسبة والإضافة عنوان الاكبر للشمس وعنوان الاصغر للقمر ، وهكذا الحال في المقام فلو كان هناك شيئان بينهما تمام التباين إلا انّ كلّ واحدٍ منهما قابل لأنّ يفي بغرض المولى فإنّ الذهن وبواسطة ملاحظتهما من جهة اشتراكهما في الوفاء بالغرض ينتزع عنوان « أحدهما » .

وبهذا تمّ بيان التفسير الاول للوجوب التخيري الشرعي وهو يرجع روحاً الى التخير العقلي ، وذلك لأننا ذكرنا أنّ التخير العقلي هو عبارة عن وجوب واحد متعلق بالجامع الكلي ويكون المكلف في سعة من جهة اختيار أي فرد من أفراد الجامع في مقام امثال التكليف ، غاية ما في الأمر ان الوجوب التخيري العقلي لا يتصدّى فيه المولى لبيان أفراد الجامع وإنما

يكتفى ببيان الجامع والعقل هو الذي يُدرك التخيير بين أفراد الجامع . وأما الوجوب التخييري الشرعي فهو وإن كان متعلّقه الجامع أيضاً إلا أنّ الشارع هو الذي يتصدّى لبيان أفراد الجامع .

فالتخيير العقلي والتخيير الشرعي يشتركان في أنّه ليس لأيّ واحد من أفراد الجامع فيها خصوصيّة موجبة لأنّ يكون هو متعلّق الوجوب بل أنّ متعلّق الوجوب هو الجامع وهو محطّ غرض المولى .

التفسير الثاني : ويمكن تقريره بهذا البيان : وهو أنّه قد يكون هناك ملاكان مختلفان كلّ واحد منهما كافٍ لأنّ يُوجب تكليفاً مستقلاًّ إلاّ أنّه وبسبب علم المولى بعدم قدرة المكلف على تحصيل كلّ من الملاكين يجعل للمكلف الخيار في تحصيل واحدٍ منهما غير المعين ولا يأذن في تفويت كلا الملاكين ، ولهذا يجعل على المكلف وجوبين كلّ واحدٍ منهما يني بأحد الملاكين إلاّ أنّه يقيّد كلّ وجوب بعدم امتثال الآخر ، فترك أحد الوجوبين يحقّق الفعلية للوجوب الآخر ويكون المكلف عند ذلك مسئولاً عن تحصيل الوجوب الآخر .

وهذا يكون الوجوب التخييري منحلّاً روحاً الى وجوبين كلّ واحدٍ منهما مقيّد بعدم امتثال الآخر .

والسبب لجعل المولى وجوبين هو وجود ملاكين للمولى يكفي كلّ واحد من الملاكين لجعل وجوب مستقل ، وأمّا سبب تقييد كلّ وجوب بعدم امتثال الآخر فهو عجز المكلف عن امتثال كلا الوجوبين أي عجزه عن تحصيل كلا الملاكين .

ويمكن توضيح هذا التفسير للوجوب التخييري بهذا المثال ، وهو أنّه

لو كان المولى جائعاً وعطشاً ، فإنَّ كلَّ واحدٍ من هذين الملاكين كافٍ في إلزام العبد بتحصيله ، ولما كان تحصيل الملاك الأول لا يفي بالملاك الثاني ولا الثاني يفي بالملاك الأول ، إذ أنَّ الطعام لا يرفع الظماً كما أنَّ الماء لا يسدُّ الجوع ، فإنَّ المولى في هذه الحالة يُلزم العبد بالزامين الاول يفي بالملاك الاول والثاني يفي بالملاك الثاني ، فإذا كان المولى يعلم بعدم قدرة العبد على تحصيلها معاً فإنه يجعل كلَّ واحدٍ من الإلزامين مقدماً بعدم الإلزام بالآخر ، فيقول « اسقني ماءً أو التمس لي طعاماً » أي أنك إن التزمت بالأول سقط الثاني عن الفعلية وهكذا العكس .

الاشكال على التفسير الثاني :

وقد أورد على هذا التفسير بإيرادين :

الإيراد الأول : لما كان كل وجوب تستلزم مخالفته العقوبة فالمكلف حينما لا يمثل كلا شقي الوجوب التخييري يكون مستحقاً لعقوبتين ، وذلك لأنَّ الوجوب التخييري بناء على هذا التفسير ينحلُّ الى وجوبين مستقلَّين وباعتبار ان فعلية كل واحد منها منوطة بعدم امتثال الآخر فحينما لا يمثل كلا الوجوبين تكون فعلية كل وجوب متحققة لتحقيق شرطها . وهذا الإشكال قد ذكرناه في حالات التزاحم بين الواجبين لو افترض عدم امتثال المكلف لكلا الوجوبين المتزاحمين .

والجواب :

إنَّ المنشأ في عدم ايجاب التكليفين بنحو مطلق وأنَّ أحدهما مقيّد بالآخر هو عجز المكلف عن الجمع بينهما ، وهذا يعني أنَّ ترك أحدهما ضروري على أي حال ، وإذا كان كذلك فلا يصحَّ أن ينسب تفويت كلا الملاكين الى

المكلف لأن أحدهما متعذر الوقوع لا محالة . ولهذا لا يكون المكلف مرتكباً لمعصيتين حتى يكون مستحقاً لعقوبتين .

وبعبارة اخرى ان استحقاق المكلف للعقوبة المولى ينشأ عن تفويته لغرض المولى بواسطة تركه للتكليف المحقق للغرض المولوي فإذا فوت المكلف غرض للمولى بمحض اختياره فهو مستحق للعقوبة ، أما إذا كان فوات الغرض خارجاً عن قدرة المكلف فيستحيل مؤاخذته على ذلك لاستحالة التكليف بغير المقدور .

ودعوى استحقاق المكلف للعقوبة الثانية عند تركه لكلا شقي الوجوب التخيري تعني مؤاخذة المكلف على ما هو خارج عن قدرته ، وذلك لأن أحد الوجوبين متعذر الوقوع فلا يمكن ان يُنسب تفويت الملاك الثاني غير المعين الى المكلف لاستحالة وقوعه على أي حال .

الإيراد الثاني: هو أنه لما كانت فعلية كل واحد من شقي الوجوب التخيري منوطة بعدم امتثال الآخر فهذا يقتضي عدم فعليتهما لو اتفق إيجاد المكلف لهما معاً ، وهذا يعني عدم تحقق الامتثال من المكلف في ظرف إيجاد المكلف لكلا شقي الوجوب التخيري ، إذ ان كل واحد منها ليس مأموراً به لعدم تحقق شرط الفعلية والمسؤولية ، ومن الواضح ان الاتيان بالتكليف قبل تحقق شرط الفعلية لا يُعدّ امتثالاً ، ولهذا لو تحققت الفعلية بعد ذلك يكون المكلف مطالباً بامتثال التكليف فلو حجّ المكلف قبل الاستطاعة لا يكون ذلك مجزياً بل أنه يكون مسئولاً عن امتثال وجوب الحج لو حصلت له الاستطاعة بعد ذلك . وهكذا الكلام في المقام فلو توجه للمكلف وجوب بعق رقبة أو الاطعام إلا ان أحدهما منوط بعدم امتثال الآخر ، فلو أعتق

المكلف رقبة فهذا يعني عدم فعلية وجوب الإطعام ، وذلك لعدم تحقق شرط الفعلية له ، وهي عدم إعتاق الرقبة ، وكذلك لو امتثل وجوب الإطعام فإن فعلية وجوب الإعتاق لا تكون متحققة لإنتفاء شرط الفعلية لوجوب الإعتاق .

والجواب عن هذا الإيراد :

إنّ الإتيان بكلا شقي الوجوب التخييري له صورتان :
الصورة الاولى : أن يأتي بأحد التكليفين ثم يأتي بالتكليف الآخر ، وهنا لا إشكال في فعلية الوجوب الأوّل لتحقيق شرطه وهو عدم الإتيان بالثاني ، ويكون الاتيان بالثاني بعد ذلك لاغياً لإستحالة تحقق شرط الفعلية له إلا أنّ هذا مبني على أنّ شرط الفعلية هو عدم الإتيان بالتكليف الثاني مثلاً حين الإشتغال بالتكليف الأوّل أمّا إذا كان الشرط هو عدم الإتيان بالثاني في عمود الزمان والى الأبد فهذا الجواب غير نافع .

الصورة الثانية : أن يأتي بكلا شقي الوجوب التخييري في عرض واحد ، وهذه الصورة منافية لما هو مقتضى الفرض من عجز المكلف عن الجمع بين التكليفين أو عجزه عن تحصيل كلا الملاكين ومع ذلك لو اتفقت هذه الصورة لكان كلا التكليفين فعلياً لو كان شرط الفعلية هو عدم الإتيان بالتكليف الآخر لا عدم مقارنته بالتكليف الآخر .

وهذا الجواب يحتاج الى تعميق لا يسعه هذا الكتاب .

وباتّضح ماذكرناه يتّضح أنّ هناك مجموعة من النتائج مترتبة على الوجوب التخييري بكلا تفسيريه .

الاولى : أنّ امتثال الوجوب التخييري يتحقّق عند إيجاد أحد شقي

الوجوب التخيري غير المعين .

الثانية: أنَّ معصية الوجوب التخيري لا تكون إلا حين يترك المكلف كلا شقي الوجوب التخيري .

الثالثة: أنَّ العقوبة المترتبة على ترك الوجوب التخيري بتمام شقوقه هي عقوبة واحدة .

الرابعة: إنَّ إجمال كلِّ شقوق الوجوب التخيري يُعدُّ امتثالاً للوجوب التخيري .

الثمرة المترتبة على تفسير الوجوب التخيري

أنَّه لما كان متعلّق الوجوب التخيري - بناءً على التفسير الاول - هو الجامع فهذا يقتضي أنَّ التقرب يكون بالجامع ، فذلك لو تقرب المكلف بأحد شقي الوجوب التخيري يكون قد تقرب للمولى بغير المأمور به ، إذ أنَّ كلا شقي الوجوب التخيري ليس مأموراً بهما لأنَّهما ليسا متعلّقاً للوجوب ، نعم الوجوب التخيري يسقط بالالتيان بأحدهما إلا أنَّ ذلك بسبب أنَّ كلَّ واحدٍ من شقي الوجوب مشتمل على الجامع الذي هو متعلّق التكليف روحاً وواقعاً .

وبعبارة ثانية : إنَّ التفسير الاول للوجوب التخيري لما كان مرجعه الى التخير العقلي فهذا يقتضي أن يكون المأمور به هو الجامع ، والتقرب للمولى أمّا يكون بالمأمور به وغير الجامع ليس مأموراً به .

وأما بناءً على التفسير الثاني فكلُّ واحدٍ من شقي الوجوب التخيري يكون متعلّقاً للتكليف ، وهذا يقتضي صحّة التقرب بأي واحدٍ منها عند

الإتيان به ، وإنَّ كلاً منهما يكون مأموراً به .

الوجوب التخيري بين الأقل والأكثر :

إنَّ ما ذكرناه من إمكان الوجوب التخيري بل وقوعه في الشرع وعند العقلاء أمّا هو التخيير بين المتباينين أي بين العنوانين اللذين لا تكون بينهما علاقة العموم والخصوص المطلق كالإطعام والصيام والفقير والهاشمي . والكلام في المقام عن إمكان التخيير بين الأقل والأكثر بحيث يكون أحد طرفي الوجوب مستوعباً للطرف الآخر وزيادة ، كأنَّ يأمر المولى عبده بأنَّ يُطعم عشرة مساكين أو تسعة تدريجاً .

ولكي يتحرَّر محل النزاع نذكر للاقل والأكثر ثلاث صور :

الصورة الاولى : ما إذا كان وجود الاقل مبيناً لوجود الأكثر بمعنى

عدم التداخل بينهما فلا يكون الأقل مشمولاً للأكثر كالخطين المستقيمين اللذين يكون أحدهما طويلاً والآخر قصيراً فإن الخط القصير له وجود مستقل عن وجود الخط الطويل ، وذلك لأن الخط القصير له وحدة اتصالية تقتضي ان يكون للخط القصير حدود عدمية مانعة عن أن يدخل وجوده في اطار الوجودات الاخرى والتي منها الخط الطويل ، وكذلك الحال في الخط الطويل فإنَّ له وحدة اتصالية تقتضي حدوداً عدمية مانعة من دخول وجوده في الوجودات الاخرى ، ولهذا لا يقال ان الخطَّ الطويل هو المشتمل على خطين قصيرين بل أنَّه وجود واحد ذو ماهية واحدة .

وهذه الصورة خارجة عن محل النزاع بلا ريب ، وذلك لانَّ التخيير

بين الاقل والأكثر فيها تخيير بين المتباينين ، فيمكن تطبيق كلا تفسيري الوجوب التخيري عليها ، فيقال انَّ الوجوب التخيري متعلقه الجامع بين

الأقل والأكثر وهو في المثال الخط المستقيم ، كما يمكن أن يُقال إنَّ الوجوب - -
التخييري منحلٌّ الى وجوبين يكون متعلّق كلّ واحدٍ من الوجوبين أحد طرفي الوجوب التخييري ، إذ من الممكن جداً أن يتعلّق غرض بإيجاد خطّين مستقيمين أحدهما قصير والآخر طويل إلّا أنّه وبسبب علمه بعدم قدرة المكلف على تحصيل كلا الغرضين والملاكين يأمر بهما على نحو يكون كلّ واحدٍ منوطاً بعدم الإتيان بالآخر .

الصورة الثانية : ما إذا كان وجود الأقلّ قابلاً لأن يكون مشمولاً للاكثر أي قابلاً للدخول في إطار الأكثر إلّا أنّه قد أخذ في الأقل عدم الزيادة ، وبهذا القيد يمتنع التداخل ويكون التخيير بين الأقل والأكثر تخييراً بين المتباينين .

وبهذا تخرج هذه الصورة أيضاً عن محلّ النزاع ، إذ إنَّ التخيير بين المتباينين لا إشكال في إمكانه بل في وقوعه كما تقدّم .

ومثال هذه الصورة التخيير في المواطن الأربعة بين القصر والتمام فإن القصر قد أخذ فيه عدم الزيادة ، ولهذا لو أضاف المكلف على الركعتين ركعة لما عدّ ممثلاً رغم أن الركعتين قد جيء بهما في ضمن الثلاث إلّا أنّ الركعتين لمّا إن كان قد أخذ فيها عدم الزيادة فهذا يقتضي أن لا يكون المكلف ممثلاً حينما يأتي بالثلاث ، وذلك لأنّ الركعتين في إطار الثلاث ليست متوفّرة على القيد المطلوب تحصيله وهو عدم الزيادة ، فعدم الزيادة هو الذي أوجب بينونة الأقل عن الأكثر .

ومن هنا يمكن تطبيق كلا تفسيري الوجوب التخييري على هذه الصورة بنفس التقريب السابق .

الصورة الثالثة: هي عين الصورة الثانية إلا أنه لم يؤخذ في الأقل شرط عدم الزيادة ، فالأقل لا بشرط من جهة الزيادة وعدمها .

وهذه الصورة هي محل النزاع حيث ذهب البعض الى إمكان التخيير فيها بين الأقل والأكثر وذهب البعض الى استحالتها ومنهم المصنّف رحمه الله .

ومنشأ دعوى الإستحالة أنّ المكلف إذا جاء بالأقل فقد جاء بالمأمور به ولا يوجد حالة يؤتى فيها بالأكثر إلا وقد جيء قبله بالأقل فيكون الإتيان بالأكثر عندئذ بلا مبرر بعد أن سقط الأمر بامتنال الأقل ، ومن هنا لا يمكن أن تكون هناك حالة يكون فيها الأكثر مصداقاً للواجب .

وبتعبير آخر : أنّه لما كان الأقل لا بشرط من جهة الزيادة وعدمها فهذا يعني أنّه بمجرد أن يؤتى بالأقل يكون المكلف قد امتثل الوجوب ، ولما كان تحقّق الأكثر متقوم بتحقيق الأقل فهذا يعني أنّ الأكثر لا يؤتى به إلا بعد سقوط التكليف ، ومن هنا جاز تركه دون بديل وكل فعل يجوز تركه دون بديل فهو غير واجب والآ للزم الإتيان به او ببديله .

وبهذا اتضح استحالة جعل الأكثر عدلاً للأقل ، إذ إنّ عدل الواجب ينبغي أن يكون مبيناً للواجب حتى يصدق أنّه ترك الأول وأتى بالثاني ، أمّا إذا كان الإتيان بالثاني لا يكون إلا عبر الإتيان بالأول فهذا لا يصلح أن يكون عدلاً للأول .

الوجوب الكفائي :

ويتّضح المراد من الوجوب الكفائي بهذا البيان :

أنّ بعض الأفعال التي تتعلّق بإرادة المولى بصورها من المكلف قد لا يكون لشخص المكلف وهويته أي دخالة في إرادة المولى بل إنّ إرادته قد

تعلّقت بأن يصدر الفعل عن طبيعي المكلف بنحو صرف الوجود بمعنى عدم ملاحظة خصوصيات المكلف الذي يصدر عنه الفعل المراد فتى ما تحقّق الفعل من أيّ مكلف كان فإنّ إرادة المولى بذلك تكون قد تحقّقت وبذلك يسقط التكليف .

ومنشأ سقوط التكليف هو صدور الفعل المأمور به من أهله وهو أحد أفراد طبيعي المكلف الذي وقع موضوعاً للتكليف .

وهذا البيان يتّضح أنّ غرض المولى كما يمكن أن يتعلّق بطبيعي الفعل بنحو صرف الوجود يمكن أن يتعلّق بطبيعي المكلف بنحو صرف الوجود . مثلاً حينما يقول المولى للمكلف « صلّ » فإنّ غرضه قد تعلّق بطبيعي الصلاة دون الاعتناء بمشخصات وخصوصيات أفراد الطبيعة فكلّ فردٍ من الطبيعة مهما كانت هويّته فإنّه محقّق لغرض المولى . وهذا ما يقتضي التخيير بين أفراد الطبيعة .

فحينما يقول المولى « إنّ مكلفاً مسئول عن دفن الميت » فإنّ غرضه قد تعلّق بصدور الفعل وهو « الدفن » من طبيعي المكلف بنحو صرف الوجود بمعنى أنّه أراد من واحد من طبيعي المكلف - دون ملاحظة من هو ذلك المكلف - أن يقوم بذلك الفعل فأيّ مكلف مهما كانت هويّته يأتي بالفعل المطلوب فإنّ غرض المولى يكون بذلك متحقّقاً وهذا هو الوجوب الكفائي المناسب للوجوب التخيري العقلي .

وفي مقابل الوجوب الكفائي يكون الوجوب العيني ، وهو الذي يكون فيه الغرض المولوي متعلقاً بصدور الفعل من كلّ فرد من أفراد المكلفين على نحو مطلق الوجود بمعنى أن شخص المكلف دخیلاً في غرض

المولى' ، وبهذا لا يكون غرض المولى متحققاً حينما يقوم مكلف ما بالفعل المطلوب من جهة المكلف الآخر بل يبقى غرض المولى متعلقاً بأن يصدر الفعل المطلوب من المكلف الآخر .

وبتعبير آخر : انّ التكليف بنحو مطلق الوجود من جهة المكلف يعني انّ هناك تكاليف متعدّدة بعدد أفراد المكلفين ، فكلّ مكلف يكون قد تعلّق الغرض المولوي بأن يصدر عنه الفعل المطلوب ، فيكون لخصوصيّة الفرد دخل في غرض المولى وبالتالي دخل في سقوط التكليف .

وبهذا البيان اتّضح المراد من الوجوب الكفائي واتّضحت الجهة التي شابه فيها الوجوب التخييري إلّا أنّ هذا البيان أمّا يُوضح الوجوب الكفائي المناسب للوجوب التخييري بنحو التفسير الأوّل وهو الوجوب التخييري العقلي .

ونحتاج الى بيان ثانٍ للوجوب الكفائي يناسب الوجوب التخييري بنحو التفسير الثاني والذي يعني رجوع الوجوب التخييري الى وجوباتٍ مشروطة كلّ منها بعدم امتثال الآخر . فنقول :

أنّه قد يتعلّق غرض المولى بأن يصدر الفعل من كلّ مكلفٍ إلّا أنّ ذلك الغرض متحيّثٌ بحيثيّة تُوجب سقوط التكليف عندما يصدر الفعل المطلوب من مكلفٍ ما .

مثلاً : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ممّا تعلّق غرض المولى بأن يصدر عن كلّ مكلفٍ بحيث يكون كلّ مكلفٍ بخصوصياته قد تعلّق الغرض المولوي بأن يصدر الأمر بالمعروف عنه إلّا أنّ هذا الغرض يرتفع في حال صدور الأمر بالمعروف عن أحد المكلفين فيكون ما صدر عن هذا

المكلف المعين قد صدر عن المكلف الذي تعلّق الغرض بأن يصدر عنه الفعل بخصوصه إلا أنه وببركة صدور الفعل عن المكلف المطلوب منه بخصوصه أن يصدر عنه الفعل تسقط سائر الأغراض المتعلقة بكل مكلف بخصوصه ، وذلك لتحثيته من أول الأمر بذلك ، وهذا ما برّر تقييد فعلية كلّ تكليف - من التكاليف المتعددة بتعدد المكلفين - بعدم امتثال المكلف الآخر له .

وهذا النحو من التكليف له ما يُناظره في حياة العقلاء فقد يتعلّق غرض المولى العرفي بأن يُهيئ له عبيده الطعام بحيث يكون كلّ واحدٍ منهم بخصوصه مسئولاً عن تهيئة الطعام إلا أنّ طبع هذا الغرض يقتضي إرتفاعه حينما يقوم أحد العبيد بإيجاده .

ومن هنا يتّضح الفرق بين هذا التقريب للوجوب الكفائي وبين التقريب الاول ، فإنّ موضوع التكليف بناء على التقريب الأول هو جامع المكلفين ويكون الفرد الذي يصدر عنه التكليف هو منطبق الموضوع «الجامع» لا أنّه موضوع التكليف . وأمّا بناءً على التقريب الثاني فإنّ موضوع التكليف فيه هو كلّ مكلف بخصوصياته .

وبما ذكرناه يتّضح أنّ الوجوب الكفائي يقتضي - وبناءً على التفسيرين - أن يكون الثواب لمن يصدر عنه التكليف ، وذلك لأنّ الثواب مترتب على من يحقق غرض المولى فعلاً ، ومن الواضح أنّ الذي لم يصدر عنه التكليف لم يكن قد حقّق غرض المولى وإن كان ذلك ناشئاً عن عدم قدرته لتحقيق غرض المولى بسبب إرتفاع الغرض ، نعم لا يكون المكلف مثاباً على صدور التكليف عنه إلا في حاله يكون ذلك المكلف ممّن يشمل

التكليف ، وهذا حاصل في الوجوب الكفائي - على التفسيرين - فبناءً على التفسير الاول يكون المكلف الذي صدر عنه التكليف منطبق الجامع - الذي هو موضوع التكليف - فيكون التكليف قد صدر عن الجامع بواسطته .

وأما بناءً على التفسير الثاني فالامر أوضح ، إذ انّ المكلف الذي صدر عنه التكليف هو موضوع التكليف .

وكذلك يقتضي الوجوب الكفائي - وبناءً على التفسيرين - استحقاق جميع المكلفين للعقوبة لو اتفق عدم صدور التكليف عن واحدٍ منهم ، وذلك لان العقوبة مترتبة على تضييع الغرض المولوي اختياراً ولكن بحيث يكون تضييع الغرض ممّن تعلّق بأن يصدر الفعل المراد عنه ، وهذا حاصل في الوجوب الكفائي على التفسيرين ، إذ أنّه بناءً على التفسير الاول يكون الغرض والتكليف واقعاً على جامع المكلف فيكون كلّ فردٍ من أفراد الجامع مشمولاً للغرض والتكليف . وبناءً على التفسير الثاني يكون أوضح لانّ كلّ مكلفٌ بخصوصه يكون موضوعاً للتكليف . وبهذا تكون المسؤولية عن تحقيق الغرض ثابتة على عهدة كلّ مكلف ، فيكون تفويت الغرض منهم جميعاً موجباً لمعاقبتهم جميعاً .

ويمكن إجمال ما ذكرناه في الوجوب الكفائي في نقاط :

الاولى : إنّ الوجوب الكفائي يشابه الى حدٍ ما الوجوب التخييري فكما يمكن تصوير الوجوب التخييري على أساس أنّه متعلق بالجامع بنحو صرف الوجود فكذلك الوجوب الكفائي ، وكما يمكن تصوير الوجوب الوجوب التخييري على أساس أنّه مجموعة من الوجوبات مشروطٌ كلّ

واحدٍ منها بعدم امتثال الآخر فكذلك الوجوب الكفائي .

الثانية: إنّ الوجوب الكفائي يفرق عن الوجوب التخيري في أنّ التخيير فيه بلحاظ الموضوع « المكلف » والوجوب التخيري يكون التخيير فيه بلحاظ المتعلّق ، فحينما نقول : الوجوب الكفائي متعلّق بالجامع فإنّنا نقصد أنّ موضوع الوجوب الكفائي هو الجامع أي طبيعي المكلف ، وهذا بخلاف الوجوب التخيري فإنّ تعلّقه بالجامع بمعنى ان متعلّقه هو الجامع والذي هو طبيعي الفعل الواجب كالصلاة والصوم .

وحينما نقول : أنّ الوجوب الكفائي يرجع الى وجوبات مشروطة فإنّ معناه أنّ الوجوبات متعدّدة بتعدّد المكلفين أي بتعدّد الموضوعات ، فكلّ مكلفٍ يكون موضوعاً لتكليفٍ ، أمّا الوجوب التخيري فإنّ تعدّد الوجوبات فيه تكون بلحاظ أفراد المتعلّق أي الفعل الواجب ، فتكون هناك وجوبات مشروطة بعدد أفراد المتعلّق « الواجب » .

الثالثة: إنّ الوجوب الكفائي بتفسيره يقتضي أن تكون المثوبة لمن يصدر عنه الفعل الواجب كما يقتضي عدم ترتّب العقوبة على ترك التكليف إذا صدر التكليف عن واحدٍ من المكلفين .

ويقتضي أيضاً استحقاق جميع المكلفين للعقوبة لو اتّفق عدم صدور الفعل الواجب منهم جميعاً .

أمّا الوجوب التخيري فيقتضي استحقاق المكلف للشواب إذا أتى بالواجب على التفسير الثاني أو جاء بفردٍ من أفراد طبيعي الواجب بناء على التفسير الاول . كما يقتضي عدم استحقاق المكلف للعقوبة على ترك الوجوبات الاخرى بناء على التفسير الثاني أو ترك بقية أفراد طبيعي

الواجب بناء على التفسير الاول . إلا أنَّ المكلف لا يكون معاقباً إلا عقاباً واحداً لو اتفق تركه لطبيعي الواجب بتمام أفراده بناء على التفسير الاول أو ترك امتثال جميع الوجوبات بناءً على التفسير الثاني ، وقد ذكرنا منشأ ذلك فيما سبق .

التخيير العقلي في الواجب :

عرفنا أنَّ الوجوب التخيري العقلي هو ما كان متعلقه الجامع وأنَّ التخيير والإطلاق البدلي فيه أنما يكون مستفاداً بواسطة القرينة العقلية ، إذ أنَّ المولى حينما يجعل التكليف على صرف الوجود للفعل فإنَّ ذلك يعني عدم وجود خصوصية لأحد أفراد طبيعي المتعلق وإلاَّ كان على المولى أن ينبئه على ذلك وإلاَّ كان ناقضاً لغرضه ، إذ أنَّ إرادة شيء مع إهمال بيانه يكون نقضاً للغرض كما هو واضح ، ولما كان الحكيم لا ينقض غرضه عرفنا أنَّ المولى ليس له اعتناء بخصوصية الفرد ، وهذا ما يُبرِّر الإطلاق البدلي وأنَّ المكلف له اختيار تطبيق الجامع على أي فردٍ من أفرادهِ .

إذن جعل التكليف على صرف الوجود للمتعلق « الفعل الواجب » يقتضي الإطلاق البدلي ، والمراد من صرف الوجود للمتعلق هو وجود المتعلق بقطع النظر عن تمام الحثيَّات المشخَّصة لأفرادهِ ، فوجود المتعلق بما هو يكون هو متعلق الغرض ومتعلق التكليف ، وهذا في مقابل جعل الوجوب على مطلق الوجود إذ أنَّ هذا يعني السريان والإطلاق الشمولي ، فكلُّ فرد يكون متعلقاً للتكليف وهذا ما يقتضي انحلال التكليف الى تكاليف متعدِّد بعدد الأفراد . وجعل الطبيعة هي متعلق التكليف أنما هو لغرض الإشارة الى أفرادها لا أنَّها متعلق التكليف ، ففرق بين أن يقول

المولى» «أكرم زيداً» وبين أن يقول «أكرم زيداً بكلّ أنحاء الإكرام»، إذ إنّ متعلّق التكليف الاول هو صرف الوجود، وهذا ما يقتضي الإطلاق البدلي ومتعلّق الثاني هو مطلق الوجود وهذا ما يقتضي الإطلاق الشمولي .

فالأوّل يكون المكلف فيه مخيراً بين أفراد طبيعة المتعلّق أمّا الثاني فالمكلف فيه مسئول عن جميع أفراد الطبيعة ويكون كلّ فرد من أفرادها متعلّقاً لتكليف مستقل فلذلك يكون معاقباً على ترك كلّ فرد من أفراد الطبيعة ومثاباً على فعل كلّ فرد من أفراد الطبيعة، فيمكن أن يكون مثاباً ومعاقباً في آنٍ واحد، فهو مثاب على امتثال الأوّل ومعاقب على عصيان الثاني .

والمتحصّل أنّ التخيير العقلي لما كان متعلّقه الجامع - وهو طبيعي الفعل المأمور به بنحو صرف الوجود - فهذا يقتضي عدم سريان الوجوب من الجامع الى أفرادها، وذلك لأنّ الوجوب أمّا جعل على الجامع فلا مبرّر للتحوّل منه الى أفرادها .

ومن هنا لو اختار المكلف أحد أفراد الجامع فلا يعني ذلك أنّ الفرد المختار أصبح هو متعلّق الوجوب بل يبقى الجامع هو متعلّق الوجوب، غايته أنّ الفرد المختار هو منطبق الجامع ومصادقه . والذي ينبّه على ذلك أنّ المكلف لو اختار فرداً آخر للجامع غير الذي اختاره لكان الفرد الآخر هو منطبق الجامع ولتمّ امتثال الجامع بواسطته وهكذا الحال في سائر أفراد الجامع .

وهذا يتّضح أنّ الإتيان بأحد أفراد الجامع لا يكون امتثالاً للمأمور به، وذلك لأنّ المأمور به هو طبيعي الفعل - والذي هو الجامع بنحو صرف

الوجود - وقد قلنا أنّ الوجوب لا ينتقل من الجامع الى أفراده ، نعم يكون الفرد المأتي به مصداقاً للجامع وموجباً لسقوط التكليف بالجامع أو قل أنّ الاتيان بالفرد يكون واسطة لامتنال التكليف بالجامع لا أنّه امتثال للتكليف بنحو مباشر ، إذ لا يعقل أن يتمّ الإمتثال بغير المأمور به .

ثمّ أنّ ما ذكرناه من أنّ الوجوب التخييري يكون متعلّقه الجامع - فلا يسري الحكم من الجامع الى أفراده - أمّا يناسب المبنى القائل ان الاوامر متعلّقة بالطبايع لا بالأفراد ، وفي مقابل هذا المبنى يوجد مبنى آخر يرى أنّ الاوامر متعلّقة بالأفراد لا بالطبايع وهذا المبنى هو المناسب للتفسير الثاني للوجوب التخييري وحاصله :

انّ الوجوب الذي يكون متعلّقه طبيعي الفعل الواجب يؤول روحاً الى وجوبات بعدد أفراد طبيعي الفعل « الجامع » فيكون كلّ فرد من أفراد طبيعي الفعل الواجب متعلّق لوجوب مستقل ، غايته انّ فعليّة كل وجوب مقيدة بعدم امتثال الوجوبات الاخرى وبناءً على هذا المبنى يكون الاتيان بأحد أفراد طبيعي الفعل امتثالاً للمأمور به وتتنفي به سائر الوجوبات المتعلّقة بالأفراد الاخرى .

امتناع اجتماع الأمر والنهي

ذكرنا - فيما سبق - أنّ الاحكام التكليفيّة متنافية ذاتاً فيما بينها أي أنّ الوجوب مثلاً في حدّ ذاته وبماله من مبادئ ينافي الحرمة والإستحباب وهكذا ، ولهذا يستحيل الإجماع بين حكمين تكليفيّين لاستحالة اجتماع الضدين ، نعم استحالة اجتماع الحكمين المتضادّين أنّما يكون في ظرف اتّحادهما في المتعلّق فما لم يكن متعلّق الحكمين واحداً فإنّ الاستحالة لا تكون ثابتة فلا محذور في أن يكون عمل الصور حراماً ويكون اقتنائوها مباحاً ولهذا لو اجتمع ضرب اليتيم تشفيّاً مع الصوم الواجب أو مع الطواف الواجب لما كان في ذلك محذور ، وذلك لأنّ متعلّق الحرمة وهو ضرب اليتيم مغاير لمتعلّق الوجوب وهو الصوم أو الطواف . وهذا بخلاف ما لو كان متعلّق الوجوب هو عين متعلّق الحرمة كما لو كان متعلّق الوجوب هو صلاة الجمعة ومتعلّق الحرمة هو صلاة الجمعة أيضاً فإنّه لا إشكال في استحالة ذلك لاستلزامه اجتماع الحكمين المتضادّين على متعلّق واحد .

إذن الاستحالة في ظرف اتّحاد المتعلّق والإمكان في ظرف التعدّد لا إشكال فيه كبروياً .

وأما الإشكال في بعض الموارد وهل هي من قبيل اتّحاد المتعلّق حتى يكون اجتماع الحكمين المتنافيين في موردها مستحيلاً أو أنّها من قبيل تعدّد

المتعلّق فيكون الاجتماع ممكناً ، وهذا ما يقتضي كون البحث عن امتناع أو إمكان اجتماع الامر والنهي بحثاً صغروباً .

والبحث فيه عادة ما يقع في موردين :

المورد الأوّل :

وهو افتراض أن يكون المتعلّق في الوجوب هو طبيعي الفعل بنحو صرف الوجود ويكون متعلّق الحرمة فرداً من أفراد ذلك الطبيعي ، فقد يقال في مثل هذه الحالة باتّحاد المتعلّق في الحكمين « الوجوب والحرمة » وذلك لأنّ وجود الفرد وجود للطبيعي ، إذ إنّ الطبيعي أنّما يوجد بفرده ولا يُتعلّق أن يكون هناك وجودان أحدهما للطبيعي والآخر لفرده ، إذ الوجود مالم يتشخّص لا يوجد ، فالطبيعي مالم يكن في فردة فيستحيل وجوده خارجاً . فالفرد هو الطبيعي ذاته إلّا أنّه متلبّس ببعض المشخصات الموجبة لتميّزه عن سائر أفراد الطبيعي .

وقد يُقال بتعدّد المتعلّق في الحكمين « الوجوب والحرمة » ، وذلك لافتراض أنّ متعلّق الوجوب مطلق ومتعلّق الحرمة مقيد ، وهذا المقدار كافٍ في التّغاير بين متعلّقي الوجوب والحرمة حيث افتراض كون متعلّق الوجوب مطلقاً يعني أنّ الطبيعي بسعته هو متعلّق الوجوب ، وهذا بخلاف افتراض المتعلّق مقيداً فإنّه يعني أنّ المتعلّق مُتخصّص بما يُوجب المنع عن دخول سائر أفراد الطبيعي في المتعلّق .

ويمكن التمثيل لهذا المورد بإيجاب الصلاة بنحو صرف الوجود - أي بنحو التّخيير العقلي - والمنع عن حصّة من طبيعي الصلاة وهي الصلاة في الحمام مثلاً ، فإنّه قد يُقال باستحالة ذلك لاتّحاد متعلّقي الوجوب والحرمة

بالتقريب السابق .

وقد يقال بإمكان ذلك لتعدد متعلقي الوجوب والحرمة بالتقريب

السابق .

والصحيح أنّ المسألة تختلف نتيجتها باختلاف المبنى في التخيير العقلي

وهما مبنيان والمبنى الثاني ينقسم على نفسه الى قسمين :

فالمباني في التخيير العقلي ثلاثة :

المبنى الاول : أنّ الوجوب اذا كان متعلّقه طبعي الفعل فهذا يعني

انحلال الوجوب الى وجوبات متعدّدة بعدد أفراد الطبيعي غير أنّ كلّ واحد

منها مقيد بعدم امتثال الآخر ، فالوجوب الاول متعلّقه الفرد الاول

والوجوب الثاني متعلّقه الفرد الثاني وهكذا ، غايته أنّ فعليّة الوجوب

الاول - والذي متعلّقه الفرد الاول - يكون منوطاً بترك سائر الوجوبات

الآخرى الواقعة على الأفراد الاخرى للطبعي .

وبناءً على هذا المبنى يكون متعلّق الوجوب والحرمة واحداً فتثبت

الاستحالة في موردّهما ، وذلك لأنّ الفرد الذي وقع متعلّقاً للحرمة هو

متعلّق لوجوب من الوجوبات المنحلّة عن الوجوب التخييري العقلي .

فالصلاة في الحمام والذي هو متعلّق الحرمة هو متعلّق الوجوب

أيضاً ، وذلك لأنّه فرد من أفراد الطبيعي وقد قلنا انه بناء على هذا المبنى

يكون كلّ فرد متعلّقاً لوجوب مستقل مشروط ، فالوجوب والحرمة

عرضا على متعلّق واحد وهو الصلاة في الحمام وهذا ما يقتضي الإستحالة

لاستلزام ذلك اجتماع حكمين متضادّين على متعلّق واحد حقيقة .

المبنى الثاني : أنّ الوجوب إذا كان متعلّقه طبعي الفعل فهذا لا يعني

أكثر من انّ هناك وجوباً واحداً واقعاً على متعلّق واحد وهو الجامع ، نعم لو اختار المكلف فرداً من أفراد الجامع وطبّقه على الجامع بحيث جعله مصداق المتعلّق للوجوب فإنّ ذلك يقتضي سريّة الوجوب من الجامع الى ذلك الفرد ، فإنّ الوجوب وإن كان متعلّقه الجامع إلّا أنّه لا يبقّى الى الابد كذلك بل أنّه يتحوّل الى الفرد الذي يأتي به المكلف امتثالاً للوجوب ويجعله منطبق الجامع ، أو نفترض انّ الوجوب لا يسري من الجامع الى الفرد المختار إلّا انّ الإرادة والمحبوبية المتعلّقة بالجامع تسري الى الفرد المختار فيكون الفرد المختار مراداً ومحبوباً للمولى تبعاً لإرادة الجامع ومحبوبيته .

وبناءً على هذا المبنى يلزم اتحاد متعلّق الوجوب والحرمة لو اختار المكلف الفرد الذي وقع متعلّقاً للحرمة ، وذلك لأنّ اختياره لذلك الفرد أوجب سريّة الوجوب من الجامع الى ذلك الفرد فإذا كان هذا الفرد متعلّقاً للحرمة لزم اجتماع الحكّمين المتضادّين على متعلّق واحد ، وكذلك اذا افترضنا انّ السريّة أنّما تكون من مبادئ الحكم « الإرادة » - المتعلّقة بالجامع - الى الفرد فإنّ ذلك يلزم ان يكون الفرد المختار محبوباً وذلك لسريّة المحبوبيّة من الجامع اليه ومبغوضاً لكونه متعلّقاً للحرمة .

المبنى الثالث: انّ الوجوب اذا كان متعلّقه طبيعي الفعل فإنّ الوجوب يبقّى واحداً ولا ينحلّ الى وجوبات بعدد أفراد الطبيعي كما انّ الوجوب لا يسري من طبيعي المتعلّق « الجامع » الى الفرد المختار ولا مبادئ الوجوب تسري من الطبيعي الى الفرد المختار ، غايته ان الفرد المختار يكون منطبق الجامع ومصادقه الموجب لسقوط التكليف بالجامع ، فاختيار الصلاة في الحماّم لا يكون واجباً أي متعلّقاً للوجوب ولا يكون محبوباً بل تبقّى طبيعة

الصلاة هي الواجبة وهي المحبوبة .

وبناءً على هذا المبنى لا يكون متعلق الوجوب والحرمة متحداً بل يكون الفرد المختار متعلق الحرمة فحسب ، نعم هو مصداق متعلق الوجوب إلا أن ذلك لا يقتضي اتحاد متعلق الوجوب والحرمة بل يبقى متعلق الوجوب هو الطبيعي ولا يسري الوجوب والمحبوبة منه إلى الفرد المختار الواقع متعلقاً للحرمة .

والنتيجة أن المورد الاول يكون مستحيلاً بناءً على المبنى الاول والثاني وممكناً بناءً على المبنى الثالث .

المورد الثاني :

افتراض متعلق الوجوب هو الطبيعي أيضاً بنحو صرف الوجود وافتراض متعلق الحرمة هو الطبيعي ولكن بنحو مطلق الوجود - وهذا ما يقتضي انحلال الحرمة إلى حُرّمات بعدد أفراد طبيعي المتعلق - ويكون عنوان متعلق الوجوب مغايراً لعنوان متعلق الحرمة إلا أن العنوانين يتصادقان خارجاً على فرد واحد .

وهذا المورد لا إشكال في استحالة بناءً على المبنى الاول والمبنى الثاني ، وأما بناءً على المبنى الثالث فهو ممكن كما هو الحال في المورد الأول ، وذلك لأن الفرد الذي أصبح مجمعاً للعنوانين ليس متعلق الوجوب ولا يسري الوجوب أو مبادؤه من طبيعي المتعلق اليه ، إلا أنه لو تنزلنا وقلنا بالاستحالة حتى بناءً على المبنى الثالث فهل ان تعدد العنوان - والذي هو مفترض هذا المورد - يصلح لرفع الاستحالة .

وبعبارة أخرى : أن المورد الاول لا يختلف عن المورد الثاني إلا من

حيث أنّ متعلّق الوجوب والحرمة متغايرين عنواناً في المورد الثاني ، فلو افترضنا أنّ المورد الأوّل مستحيلاً على جميع المباني فهل إنّ تعدّد العنوان في متعلّق الوجوب والحرمة مسوّغاً لإمكان الاجتماع أو لا ؟

مثلاً لو كان متعلّق الوجوب هو الصلاة بنحو صرف الوجود - المقتضي للتخيير العقلي - وكان متعلّق الحرمة هو الغصب بنحو مطلق الوجود - والمقتضي للإطلاق الشمولي وكون كلّ فردٍ من أفراد الحرمة متعلّقاً لحرمة مستقلة - فلو صلّى المكلف في الأرض المغصوبة فإنّ هذا الفعل صار مجعاً لعنوانين أحدهما متعلّق الوجوب والآخر متعلّق الحرمة ، فهو متعلّق الوجوب بلحاظ كونه صلاة ومتعلّق الحرمة بلحاظ كونه غصباً . فهنا نقول : إنّ تعدّد العنوانين هل يصلح لرفع الإستحالة وأنّ الوجوب والحرمة لم يقعا على متعلّق واحد ؟

والجواب أنّ في المقام ثلاثة مبانٍ اثنان منها يقتضيان ارتفاع الإستحالة والثالث يقتضي الإستحالة .

المبنى الأوّل : إنّ متعلّق الأحكام دائماً هي العناوين ، وهذا ما يقتضي تعدّد متعلّق الوجوب والحرمة في مفترض هذا المورد ، إذ أنّ متعلّق الوجوب هو عنوان الصلاة ومتعلّق الحرمة هو عنوان الغصب فالاجتماع في عالم العناوين ليس متحقّقاً ، نعم هما متصادقان خارجاً إلاّ أنّ ذلك لا يضّرّ بعد ان لم يكن الخارج هو متعلّق الوجوب ولا متعلّق الحرمة ، فنحن وإن كنا نسلم باتحاد العنوانين حقيقة في الخارج إلاّ أنّ الخارج لما لم يكن هو متعلّق الوجوب ولا هو متعلّق الحرمة فهذا يعني أنّ التعدّد في متعلّق الوجوب والحرمة يبقى ثابتاً ، وبه يخرج هذا المورد موضوعاً عن اجتماع

الأمر والنهي .

المبنى الثاني: وهو يفترض أيضاً أنّ متعلّق الأحكام هي العناوين إلّا أنّه يبني على أنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد المعنون ، فحينما يكون متعلّق الوجوب هو الصلاة ومتعلّق الحرمة هي الغصب فهذا يعني عدم تصادقهما حتى خارجاً وما يترآى من اتّحاد العنوانين خارجاً فهو ليس اتحاداً حقيقياً بل هو اتّحاد إنضمامي أمّا واقعاً فهما شيئان متغايران ، أحدهما مصداق لعنوان الصلاة والآخر مصداق لعنوان الغصب .

وبناءً على هذا المبنى يكون خروج هذا المورد عن موضوع اجتماع الأمر والنهي أوضح ، وذلك لتعدّد العنوانين وتعدّد المعنوين .

المبنى الثالث: أنّ الأحكام متعلّقة روحاً بالمعنونات أي بالوجودات الخارجيّة ، والعناوين أنّما تكون طريقاً وواسطة في الكشف عمّا هو متعلّق الأحكام واقعاً ، وذلك لأنّ العناوين ليست أكثر من مفاهيم ذهنيّة مرتسمة عن الخارج ، كما أنّ تعدّد العنوان لا يكشف عن تعدّد المعنون ، وذلك لأنّ الشيء الواحد قد تنتزع منه مجموعة من العناوين باعتبار اختلاف اللحاظ فزيد مثلاً بلحاظ علاقته الزوجيّة بهذه المرأة يكون زوجاً وبلحاظ أنّه ولد لعمرو يكون ابناً وباعتباره أنّ عمره جاوز الأربعين يكون كهلاً وهكذا .
فهذا المبنى إذن يُنكر تعلّق الاحكام بالعناوين ويبني على أنّها متعلّقة بالمعنونات كما يُنكر كاشفيّة تعدّد العنوان عن تعدّد المعنون .

وعلى هذا المبنى تثبت الإستحالة لهذا المورد ، وذلك لأنّ متعلّق الوجوب هي الصلاة الخارجيّة كما أنّ متعلّق الحرمة هو الحرمة خارجاً ، فإذا افترضنا أنّ المكلف صلّى في الأرض المغصوبة فهذا يعني أنّ فعلاً واحداً

صار متعلّقاً لحكمين متنافيين وهو مستحيل .

الثمرة المترتبة على استحالة الاجتماع وإمكانه :

أما بناءً على استحالة اجتماع الأمر والنهي فإنه لا إشكال في تحقّق التعارض المستحكم بين دليل الوجوب ودليل الحرمة في مورد الاجتماع ، إذ لا يمكن العمل بإطلاق دليل الوجوب ودليل الحرمة ، وذلك لأنّ مقتضى إطلاق دليل الوجوب هو وجوب الصلاة الواقعة في الأرض المغصوبة ونفي الحرمة عنها ، كما أنّ إطلاق دليل الحرمة هو حرمة الصلاة في الأرض المغصوبة ونفي الوجوب عنها ، فتكون الصلاة واجبة بحكم الدليل الأوّل وحراماً بحكم الدليل الثاني ، وهذا يعني التناقض والتكاذب بين الدليلين وهو معنى التعارض .

ومن هنا يجب معالجة هذه المسألة طبقاً للضوابط المذكورة في باب التعارض .

وأما بناءً على إمكان اجتماع الأمر والنهي يمكن العمل بمقتضى إطلاق دليل الوجوب والحرمة دون أن يلزم من ذلك اجتماع حكمين متنافيين على متعلّق واحد إمّا لتغاير العنوانين أو لتغاير العنوانين والمعنوين معاً .

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب

ذكرنا - فيما سبق - أنَّ المقدمات على نحوين فتارة تكون مقدمات للحكم واخرى تكون مقدمات لمتعلّق الحكم .

والاولى : يُعبّر عنها بمقدمات الوجوب ، ولا إشكال في عدم وجوبها ، لأنّها أخذت مقدرة الوجود ، فإذا اتفق تحقّقها خارجاً أصبح الحكم فعلياً ، وهذا يقتضي وقوعها في رتبة العلة للحكم ومن هنا يستحيل ترشح الوجوب من الحكم عليها . ومثال المقدمات الوجوبية هو الإستطاعة بالنسبة لوجوب الحج والزوال بالنسبة لوجوب صلاة الظهر .

والثانية : يُعبّر عنها بمقدمات الواجب أو بالمقدمات الوجودية ، إذ أنَّ وجود الواجب متوقّف على تحقّقها .

وهي محلّ البحث في المقام حيث يُبحث عن وجوب المقدمات الوجودية شرعاً بعد الفراغ عن لزوم تحصيلها عقلاً ، وذلك لأنّ المتعلّق « الواجب » لما كان لازم التحصيل فإنّ كلّ ما يتوقّف تحصيل الواجب « المتعلّق » عليه يحكم العقل بلزوم تحصيله وإلاّ لو لم يُحصّل المكلف مقدمات الواجب لما كان متمكناً من تحصيل الواجب ، وذلك لافتراض أنَّ الواجب منوط تحصيله بتوفير تلك المقدمات ، ومثال ذلك السفر للحج بعد تحقّق فعليّة الوجوب للحج والوضوء للصلاة بعد افتراض تحقّق فعليّة

الوجوب للصلاة بتحقيق الزوال ، فإن المولى حينما قيّد الواجب « الصلاة » بالوضوء فإن الواجب يُصبح متحصّصاً بخصوص هذه الحصة ، وهذا يقتضي توقّف امتثال هذه الحصة على الاتيان بالوضوء .

إذن فلزوم تحصيل مقدّمات الواجب عقلاً ليست محلاً للنزاع ، وأنما النزاع وقع في وجوب هذه المقدّمات شرعاً .

وإذا ثبت أنّ هذه المقدّمات واجبة شرعاً فهي واجبة بالوجوب الغيري أي أنّ الوجوب أنّما ثبت لها بواسطة وجوب ذهابها وهو الواجب النفسي مثل الصلاة ، فوجوبها إذن تابع لوجوب ذي المقدّمة فهي ليست مصباً للحكم وليست متعلّقة للغرض أصلاً بل تبعاً ، ولهذا تكون إرادتها مترشّحة عن إرادة الواجب ووجوبها معلول لوجوب الواجب .

وكيف كان فهناك ثلاثة أقوال في مقدّمات الواجب من حيث وجوبها وعدم وجوبها شرعاً :

القول الأوّل : هو وجوب مقدّمات الواجب شرعاً ، وذلك للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقّف إيجاده ذلك الشيء الواجب عليه ، ولما كانت مقدّمات الواجب كالسفر والوضوء ممّا يتوقّف الواجب النفسي « الحج والصلاة » عليها فهذا يقتضي أن يترشّح وجوب من الواجب النفسي « ذي المقدّمة » الى مقدّماته ، وكذلك تكون إرادة شيء مقتضيه لإرادة مقدّماته المتوقّف إيجاده ذلك الشيء عليها .

وهذه الملازمة - المدركة بالعقل - بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته وبين إرادة الشيء وإرادة مقدّماته هي الموجبة لثبوت الإيجاب الشرعي لمقدّمات الواجب .

إذن فوجوب مقدمات الواجب تكون معلولة للوجوب النفسي للواجب فما لم يتحقق وجوب الواجب النفسي فلا تكون مقدمات الواجب واجبة بالوجوب الغيري ، والوجوب النفسي كما عرفت سابقاً يكون منوطاً بمقدمات الوجوب ، وهذا ما يعني تأخر الوجوب الغيري عن مقدمات الوجوب أيضاً ، إذ إنّ الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسي ولما كان الوجوب النفسي والذي هو علّة الوجوب الغيري متأخراً عن مقدمات الوجوب فمن الطبيعي أن يكون الوجوب الغيري متأخراً عن مقدمات الوجوب .

وبتعبير آخر : إنّ مقدمات الوجوب علّة الوجوب النفسي والوجوب النفسي علّة لإيجاب مقدمات الواجب .

القول الثاني : هو عدم وجوب مقدمات الواجب شرعاً وعدم إرادتها شرعاً أيضاً فلا يكون توقّف إيجاد الواجب النفسي على 'مقدماتٍ موجبةً' لوجوب المقدمات شرعاً ولا تكون الإرادة الشرعية لإيجاد الواجب مستلزمة لإرادةٍ شرعية متعلقة بتحصيل المقدمات الوجودية للواجب .

القول الثالث : هو إنكار الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته شرعاً مع التسليم بالملازمة بين إرادة شيء وإرادة مقدماته بمعنى أنّ المحبوبة الثابتة لذي المقدّمة تثبت بالتبع للمقدمات التي يتوقّف إيجاد ذي المقدّمة عليها .

والصحيح من هذه الأقوال بنظر المصنّف رحمه الله هو القول الثالث . أمّا بالنسبة لإنكار الملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدماته فلأنّ الملازمة تعني ضرورة ثبوت الوجوب للمقدمات حين إيجاب ذي المقدّمة ، وهذا لا

يناسب كون الإيجاب من الأفعال الاختيارية الخاضعة لإرادة المجاعل للوجوب .

وبتعبير آخر : إنَّ افتراض الملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّماته يعني لابدئية إيجاب مقدّمات الواجب وهذا خُلف كونها إرادية للمولى فقد يكون الفعل واجداً للملاك والإرادة ومع ذلك يكون للمولى الاختيار في أن يجعل الوجوب على ذلك الفعل وله أن لا يجعل عليه الوجوب . فجعل الوجوب دائماً يكون تابعاً لاختيار المولى ومن أين لنا العلم أنّ المولى قد اختار الوجوب بعد ان لم تكن إرادته للفعل هي العلة التامة لجعل الوجوب على الفعل .

وأما بالنسبة لثبوت الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة مقدّماتها المتوقف ايجاد ذي المقدّمة عليها فالحاكم بهذه الملازمة هو الوجدان إذ أنّنا نجد أنّ محبوبية شيء تقتضي محبوبية ما يتوقّف تحقّق المحبوب أصالة عليه ، فحينما تكون لنا إرادة لشرب الماء فإنّنا نجد أنّ هذه الإرادة يترشّح عنها إرادة اخرى لتحصيل الماء .

إذن الوجدان هو الحاكم بثبوت الملازمة بين إرادة شيء وإرادة مقدّماته الوجودية ، وليس في المقام برهان يمكن الإستدلال به على ثبوت أو نفي الملازمة بين إرادة شيء وإرادة مقدّماته .

خصائص الوجوب الغيري :

أنّه بناءً على القول بوجوب مقدّمات الواجب شرعاً فإنّه - كما قلنا - يكون وجوباً غيرياً ، والوجوب الغيري له مجموعة من الخصائص يتميّز بها عن الوجوب النفسي ، وقد ذكر المصنّف خصوصيتين منها :

الأولى: هو عدم ترتب المؤاخذه على تركه بصورة منفصلة عما يترتب من مؤاخذه على ترك أصل الواجب فلا تكون هناك مؤاخذتان وعقوبتان وإلا لكان على المكلف مجموعة من المؤاخذات والعقوبات لو كان للواجب عدّة مقدمات ، وهذا واضح الفساد .

الثانية: إنّ الوجوب الغيري لما كان تابعاً للوجوب النفسي فهذا يقتضي عدم إمكان التحرك والانبعاث نحو امتثاله ما لم يكن الباعث على التحرك والانبعاث هو الوجوب النفسي ، إذ لا يمكن أن يكون المكلف قاصداً لامتثال الوجوب الغيري ومع ذلك لا يكون عازماً على امتثال الوجوب النفسي ، إذ إنّ التحرك عن الوجوب الغيري يعني أنّه في طريق الانقياد لإرادة المولى ولما كانت إرادة المولى للوجوب الغيري أنّها هي باعتبار إرادته للوجوب النفسي فهذا يقتضي قصد الوجوب النفسي والعزم على امتثاله حتى يكون التحرك عن الوجوب الغيري مطابقاً لإرادة المولى .

وبتعبير آخر : أنّه يستحيل أن يتحقّق العزم على إطاعة المولى بامتثال الوجوب الغيري إذا كان المكلف عازماً على ترك الوجوب النفسي أو لم يكن عازماً على امتثاله ، وذلك لأنّ قصد امتثال الوجوب الغيري يعني أنّ المكلف أنّما هو بصدد تحقيق إرادة المولى ، ومن الواضح أنّ إرادة المولى للوجوب الغيري أنّما هو تبع لإرادته للوجوب النفسي فهو لا يريد الوجوب الغيري حينما لا يُمتثل الوجوب النفسي ، إذ إنّ إرادته للوجوب الغيري هي إرادة تكوينيّة أي أنّها ناشئة عن إدراك عدم إمكان تحقيق الإرادة التشريعيّة المتمثلة في إيجاد الواجب النفسي إلاّ بواسطة امتثال الوجوب الغيري ، فحينما يريد المكلف أن يُحقّق إرادة المولى فلا بدّ أن يكون

قصده من الإتيان بالوجوب الغيري هو العبور به الى امتثال الوجوب النفسي وإلا لا يكون قاصداً لتحقيق إرادة المولى ، مثلاً حينما يأتي المكلف بسفر الحج فإنه لا يمكن أن يكون قاصداً لإمتثال الوجوب الغيري مالم يكن عازماً على امتثال وجوب الحج .

ثم أنه وبناءً على القول بالملازمة أيضاً وقع البحث فيما هو الواجب من المقدمات هل هو خصوص المقدمات الموصلة أو الاعم ؟

والمراد من المقدمات الموصلة هي ما يتفق ترتب الواجب النفسي عليها خارجاً ، فحينما يأتي المكلف بالسفر أو بالوضوء ثم يأتي بالحج أو بالصلاة فالسفر حينئذٍ يكون مقدّمة موصلة وكذلك الوضوء .

أمّا لو افترض عدم تحقق ذي المقدّمة « الواجب » بعد الإتيان بالمقدّمة سواء كان ذلك عن اختيار المكلف أو عن غير اختياره فإنّ المقدّمة التي جاء بها لا تكون مقدّمة موصلة وبهذا لا تكون واجبة بالوجوب الغيري بناءً على اختصاص الوجوب بالمقدمات الموصلة ، نعم بناءً على أنّ الوجوب الغيري ثابت لمطلق المقدّمة - سواء كانت موصلة أو غير موصلة - يتحقّق بما جاء به امتثال الوجوب الغيري .

الثمرّة المترتبة على القول بوجوب مقدّمة الواجب شرعاً :

قد يُقال بعدم ترتّب أي ثمرّة على القول بوجوب المقدّمة شرعاً ، وذلك لأنّ الوجوب الغيري للمقدّمة لا يستتبع مؤاخذه وعقاباً وأنما العقاب والمؤاخذه تأتي من جهة ترك الواجب النفسي ، وعلى هذا لا يتميّز القول بوجوب المقدمات شرعاً إذ إنّ التميّز المنتظر من القول بوجوب المقدمات

شريعاً هو ترتب العقاب على مخالفته فإذا كان ذلك منتفياً فلا فرق بين القول به والقول بعدمه من هذه الجهة .

وأما تحريك المكلف نحو الإتيان بالمقدمات فهو لا ينشأ عن الوجوب الشرعي لها وإنما يكون ناشئاً عن وجوب ذي المقدمة ، فوجوب ذي المقدمة هو المنقح لإدراك العقل لثبوت المسؤولية تجاه تحصيل المقدمات التي يتوقف امتثال وجوب الواجب النفسي عليها .

إلا أنه مع ذلك يمكن أن تكون هناك ثمرات مترتبة على القول بوجوب المقدمات شريعاً .

منها ما يقال في المقدمة المحرمة لو افترض كون ذي المقدمة أهم ملاكاً منها فإن الثمرة تظهر في مثل هذا الفرض لو اتفق عدم ترتب ذي المقدمة على المقدمة أي أنه بعد ما جاء بالمقدمة المحرمة لم يأت بذي المقدمة فإنه بناء على وجوب المقدمة شريعاً وإن الواجب هو الأعم من الموصلة والغير الموصلة تكون الحرمة منتفية عن هذه المقدمة بل وتتعنون بعنوان الواجب ، إذ إن افتراض أهمية ذي المقدمة وتوقفها على المقدمة المحرمة أوجب سقوط فعلية الحرمة عن المقدمة لاستحالة أن تكون الحرمة باقية وثابتة للمقدمة ومع ذلك يعرض الوجوب عليها .

أما لو كان البناء هو عدم وجوب المقدمة شريعاً أو كنّا نبنى على الوجوب ولكن في خصوص المقدمات الموصلة فإن الحرمة تظل ثابتة للمقدمة ولا يكون هناك ما يقتضي سقوطها ، لأن مقتضي لسقوط الحرمة هو مزاحمة الواجب الأهم لها وهو مفروض العدم لافتراض عدم تحقق الواجب خارجاً وهذا يقتضي عدم مزاحمته لفعلية الحرمة ، نعم لو اتفق

تحقق الواجب لكانت الحرمة ساقطة بناءً على وجوب لمقدمات الموصلة شرعاً .

ويمكن التمثيل لذلك بما لو توقف إنقاذ الغريق الواجب على عبور الأرض المغصوبة فإن عبور الأرض المغصوبة يكون مقدّمة لإنقاذ الغريق الواجب فلو اتفق أن عبّر المكلف الأرض المغصوبة إلا أنه لم يُنقذ الغريق فإنّ هذا العبور يكون واجباً ومقتضياً لسقوط الحرمة بناءً على القول بوجوب مقدّمة الواجب شرعاً لو كنّا نبيّ على أنّ الوجوب لا يختص بالمقدّمة الموصلة ، وبعكس ذلك لو كنّا نبيّ على عدم وجوب المقدّمة شرعاً أو أنّ الوجوب يختص بالمقدّمة الموصلة فإنّ فعلية الحرمة لعبور الأرض المغصوبة تظلّ ثابتة في هذا الفرض ، نعم لو ترتّب على العبور إنقاذ الغريق لكان ذلك مقتضياً لسقوط الفعلية عن حرمة العبور من أوّل الأمر .

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

والمراد من العنوان أنه لو ثبت لفعل الوجوب فهل انّ ثبوت الوجوب له يقتضي - بنحو من أنحاء الاقتضاء - تحريم ما يضاده ويُعانده ، مثلاً لو ثبت انّ إنقاذ الغريق واجب فهل انّ ذلك يستوجب حرمة ترك الانقاذ ويستوجب أيضاً حرمة النوم أو السفر الذي يزاحم الانقاذ ويمنع تكويناً من إمثاله .

فالضد المذكور في العنوان يُراد منه الأعم من الضد المنطقي وذلك لشموله للنقيض ، ويُعبّر عن الضد الذي بمعنى النقيض بالضد العام وعن الضد المنطقي بالضد الخاص .

أمّا الضد العام : فهو عبارة عن عدم الفعل الذي ثبت له الوجوب . والبحث فيه يقع عن انّ عدم الفعل الذي ثبت له الوجوب هل هو حرام أو لا ؟

مثلاً حينما يثبت الوجوب للصلاة فهل انّ ثبوت الوجوب لها يقتضي ثبوت الحرمة لعدمها والذي هو نقيض الصلاة .

وأمّا الضد الخاص : فهو عبارة عن الفعل الوجودي الذي يعانده وجوده وجود الفعل الواجب ويُزاحمه بحيث يستحيل اجتماعهما أي يستحيل صدورهما عن المكلف ، فحينما يأتي المكلف بالفعل الوجودي المضاد فإنّ ذلك يستوجب العجز عن الإتيان بالفعل الواجب .

مثلاً حينما يكون إنقاذ الغريق واجباً فإنّ الاشتغال عنه بالنوم أو السفر يستوجب فوات القدرة على الإنقاذ ، وذلك لسقوط موضوع التكليف بالإنقاذ حيث يموت الغريق ، فهل أنّ ذلك يقتضي حرمة الفعل الوجودي المضاد ، وهو السفر والنوم أو لا ؟ .

وكذلك لو كانت إزالة النجاسة عن المسجد واجبة فوراً فإنّ الاشتغال عنها بالصلاة يستوجب فوات القدرة على تحصيل شرط الفورية ، فهل أنّ ذلك يقتضي حرمة الصلاة أو لا ؟

فالبحث إذن يقع في مقامين :

المقام الأول: في إقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده العام:

ولم يقع خلاف يُذكر بين الأعلام « رضوان الله عليهم » في اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده العام ، نعم وقع البحث عن نحو هذا الإقتضاء أي عن منشأ استفادة حرمة الضد العام من وجوب الشيء . فهل أنّ منشأ ذلك هو عينيّة إيجاب الشيء لتحريم ضده العام أو أنّ إيجاب الشيء يتضمّن النهي عن ضده العام أو يلازمه .

وبيان ذلك : أنّ الأقوال في نحو الإقتضاء ثلاثة :

الأول: أنّ اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده العام باعتبار أنّ وجوب الشيء هو عين النهي عن ضده العام ، بمعنى أنّهما تعبيران يصبّان في معنى واحد فلا فرق بين أن يُقال تجب عليك الصلاة أو يحرم عليك ترك الصلاة .

أو يكون المراد من العينيّة هو أنّه لما كان وجوب شيء يعني طلب ترك نقيض الشيء فهذا يعني اتّحاده مع حرمة ترك الشيء لأنّه يعني طلب

نقيض ترك الشيء .

مثلاً : وجوب الصلاة معناه طلب ترك نقيض الصلاة وترك نقيض الصلاة هي الصلاة ، إذ أنّ نفي النفي إثبات ، وحرمة ترك الصلاة يعني طلب نقيض ترك الصلاة ، ونقيض ترك الصلاة هي الصلاة .

أو يكون المراد من العينية هو أنّ وجوب الشيء يعني أنّ فعله ذو مصلحة وتركه ذو مفسدة وأن فعله مراد وتركه مبغوض ، وكذلك حرمة ترك الشيء فإنّ ترك فعل الشيء ذو مفسدة ومبغوض وفعله ذو مصلحة ومحبوب ، فالعينية إذن بناءً على هذا المعنى تكون في مرحلة المبادئ ويمكن تصوير العينية بشكل آخر وهو أنّ وجوب الشيء والنهي عن تركه يُنتجان نتيجة واحدة وهي لزوم الإتيان بالفعل الواجب فعله والمنهي عن تركه .

الثاني : أنّ اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده العام باعتبار أنّ وجوب الشيء يتضمّن النهي عن ضده ، وذلك لأنّ مفهوم الوجوب هو طلب الفعل مع النهي عن الترك ، فالنهي عن الترك - والذي هو حرمة الضدّ - مأخوذ في مفهوم الوجوب ، فالوجوب يدلّ على حرمة الضدّ العام بالدلالة التضمنيّة ، فحينما يُقال أنّ مفهوم الإنسان هو الحيوان الناطق فإنّ مفهوم الإنسان يدلّ بالدلالة التضمنيّة على الناطقيّة ، وهذا هو مبرّر أنّ وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده العام أي أنّ النهي عن الضدّ العام مدلول تضميني لوجوب الشيء .

الثالث : أنّ اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده العام باعتبار أنّ وجوب الشيء يلازم النهي عن ضده العام ، والمراد من اللازم هو المحمول الخارج عن الموضوع اللازم له إمّا بنحو اللازم بالمعنى الأخصّ أو اللازم بالمعنى الأعم - وقد بيّنا ذلك في مباحث القطع - ، فحرمة الضدّ العام غير

وجوب الشيء إلا أنه لازم له كما أن الزوجية غير الأربعة إلا أنها لازمة للأربعة . فالمرر لاقتضاء وجوب الشيء للنهي عن ضده هو التلازم بين وجوب الشيء والنهي عن ضده العام .

وكيف كان فوجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده العام سواء كان منشأ الإقتضاء هو العينية أو التضمنية أو التلازم .

المقام الثاني: في اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده الخاص :

وقد ذهب البعض لإقتضاء الوجوب لذلك خلافاً لآخرين ، وقد استدلّ لصالح القائلين باقتضاء وجوب الشيء للنهي عن ضده الخاص بما حاصله :

أن أحد الضدين يكون تركه مقدّمة لفعل الضد الآخر ، وذلك لاستحالة أن يجتمع الضدان فلا بد أن ينعدم أحدهما حتى يوجد الآخر ، وإذا كان كذلك فعدم الضد الأول - مثلاً - يكون مقدمة لتحصيل الضد الآخر ، وذلك لتوقف تحصيل الضد الآخر على انعدام الضد الأول فيكون عدم الضد الأول من مقدّمات الضد الواجب « الضد الآخر » وبهذا يكون واجباً بالوجوب الغيري وإذا كان عدم الضد واجباً ففعله حرام ، لأن وجوب الشيء يقتضي حرمة نقيضه « الضد العام » ، وبهذا تتضح حرمة الضد الأول مثلاً .

وهذا هو مبرر أن وجوب الشيء « الضد الآخر » يقتضي حرمة ضده الخاص « الأول » .

ولزيد من التوضيح نطبق ما ذكرناه على مثال :

إنّ انقاذ الغريق والصلاة أمران وجوديان متضادان ، إذ إنّ وجود

أحدهما يُعاند وجود الآخر ويجعل المكلف عاجزاً عن تحصيله ، فتى ما صلى المكلف فإنه عاجز عن الإنقاذ وإذا ما أنقذ الغريق فإنه يتعذر عليه الإتيان بالصلاة حين الإنقاذ ، ومن هنا يكون عدم أحدهما مقدّمة لفعل الآخر ، فعدم الصلاة مقدّمة لإنقاذ الغريق ، وإذا كان كذلك فعدم الصلاة يكون من مقدّمات الواجب « الإنقاذ » حيث يتوقّف تحصيل الإنقاذ عليه - أي على عدم الصلاة - وبهذا يثبت أنّ عدم الصلاة واجب بالوجوب الغيري ، فإذا كان عدم الصلاة واجباً ففعله حرام ، لأنّ وجوب الشيء يقتضي حرمة نقيضه ، ولما كان عدم الصلاة واجباً فنقيضه حرام وهي الصلاة كما ثبت ذلك في المقام الاول .

والجواب عن هذا الدليل :

وقد أجاب المصنّف رحمه الله على هذا الدليل بجوابين أحدهما حلّي والآخر نقضي .

أما الجواب الحلّي :

فحاصله : هو إنكار المقدمة بين ترك أحد الضدين لفعل الضد الآخر ، وذلك لأنّ المقدّمة قد افترضت علّة أو جزء علّة لفعل الضد الآخر والحال أنّ علّة فعل الضدّ هو اختيار المكلف ، فقد يترك أحد الضدين ومع ذلك لا يتحقّق الضد الآخر ، وذلك لعدم اختيار المكلف لفعل ذلك الضد ، فوجود الضدّ وعدم وجوده منوط باختيار المكلف كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا فعل الضدّ معلول لترك الضدّ الآخر ولا ترك الضدّ الآخر معلول لفعل الضدّ الأوّل بل إنّ الفعل والترك معلولان معاً لاختيار المكلف .

مثلاً حينما يُنقذ المكلف الغريق لا يكون هذا الانقاذ معلولاً لترك الصلاة كما لا يكون ترك الصلاة معلولاً للإنقاذ بل أنّهما معلولان معاً

لاختيار المكلف ، فتى ما تحققت الإرادة التامة للمكلف حرك عضلاته تجاه الإنقاذ مثلاً .

وأما الجواب النقضي :

إنّ دعوى مقدمة ترك أحد الضدين لفعل الضد الآخر يلزم منه الدور المحال ، وذلك لأنّ افتراض ترك أحد الضدين مقدّمة يعني كما تقدّم أنّه علّة أو جزء علّة لفعل الضد الآخر « المعلول » ، وهذا يعني أنّ نقيض عدم الضد الأوّل علّة لنقيض الضد الآخر « المعلول » ، وذلك لأنّ نقيض كلّ علّة يكون علّة لنقيض المعلول ، فإذا افترضنا أنّ عدم الليل علّة لوجود النهار فهذا يعني أنّ نقيض العلّة وهو الليل علّة لنقيض المعلول « عدم النهار » . فعدم الليل علّة لوجود النهار والليل علّة لعدم النهار .

فإذا ثبت أنّ عدم الضد علّة لفعل الضد الآخر فهذا يعني أنّ فعل الضد الأوّل علّة لعدم الضد الآخر ، وإذا كان عدم الضد الآخر علّة أيضاً لفعل الضد الأوّل فهذا يعني أنّ فعل الضد الآخر علّة لعدم الضد الأوّل ، فيكون عدم الضد الأوّل علّة ومعلولاً لشيء واحد وهو فعل الضد الآخر .
أما أنّه علّة فلأنّنا افترضناه مقدّمة وعلّة لفعل الضد الآخر .

وأما أنّه معلول فلأنّنا قلنا أنّ فعل الضد الآخر علّة لعدم الضد الأوّل ، فيكون عدم الضد الأوّل معلولاً لفعل الضد الآخر ، إذ أنّ عدم الضد الآخر علّة لفعل الضد الأوّل فيكون نقيض عدم الضد الآخر علّة لنقيض الضد الأوّل وهذا يعني أنّ عدم الضد الأوّل معلول لفعل الضد الآخر ، وقد افترضناه علّة لفعل الضد الآخر ، وهذا هو معنى أنّ عدم الضد علّة ومعلول لشيء واحد ، وهو الدور المحال .

ولمزيد من التوضيح نظبّق ما ذكرناه على مثال إنقاذ الغريق والصلاة

فنقول :

إنّ دعوى مقدمية ترك الصلاة للإنقاذ تعني أنّ ترك الصلاة علّة لفعل الإنقاذ ، وإذا كان ترك الصلاة علّة لفعل الإنقاذ فهذا يعني أنّ فعل الصلاة علّة لعدم الإنقاذ .

وإذا افترضنا أيضاً أنّ ترك الإنقاذ مقدّمة وعلّة لفعل الصلاة فهذا يقتضي أنّ الإنقاذ علّة لترك الصلاة ، وبهذا يكون ترك الصلاة علّة ومعلولاً لشيء واحد وهو الإنقاذ .

أما أنّه علّة لفعل الإنقاذ فهو مقتضى كون ترك الصلاة مقدمة للإنقاذ . وأمّا أنّ ترك الصلاة معلول للإنقاذ فلأنّنا قلنا أنّ الإنقاذ علّة لترك الصلاة فيكون ترك الصلاة معلولاً للإنقاذ ، وذلك لأنّ نقيض الإنقاذ لما كان علّة للصلاة فيكون فعل الإنقاذ علّة لنقيض الصلاة ، ونقيض الصلاة هو ترك الصلاة ، فترك الصلاة في الوقت الذي هو علّة لفعل الإنقاذ هو معلول لفعل الإنقاذ ، وهذا هو الدور المحال .

محاولة أخرى لإثبات مقدمية أحد الضدّين لفعل الضدّ الآخر :

وايضاحها يحتاج الى تقديم مقدمة :

وهي أنّ العلّة التامة المنتجة للمعلول تتقوّم بثلاثة أركان كلّ واحد منها يُعبّر عنه بجزء العلّة :

الأول : المقتضي : وهو الركن الأساسي في العلّة التامة ، والمراد منه المؤثر والسبب في ترتب الأثر والمعلول عنه بحيث تكون مؤثريته وسببِيته في ترتب المعلول عنه ذاتيّة أي ناشئة عن مقام ذاته أي أنّ ذات المقتضي بنفسها موجبة للتأثير في المعلول .

ومثال ذلك النار فإنها بذاتها مقتضية للإحراق .

الثاني : الشرط : وهو الذي ينقل المقتضي من مرحلة الشأنيّة الى مرحلة الفعلية فالمرحلة الفعلية لا يمكن أن يكون الشرط متحققاً فإنّ المقتضي لا يمكن أن يؤثر فعلاً بمعنى أنّ المقتضي تبقى له شأنيّة التأثير الى ان يتحقّق شرط التأثير فإذا ما تحقّق أثر المقتضي أثره وهو انتاج المعلول . فالنار وإن كانت مقتضية للإحراق إلا أنّ ذلك لا يعني أكثر من قابليتها لأنْ تحرق ، أمّا فعلية الإحراق فيتوقّف على 'تقريب جسم لها يقبل الاحتراق' .

الثالث : عدم المانع : وهو عدم وجود ما يمنع من أن يؤثر المقتضي الفاعل أثره ، إذ أنّ المقتضي قد يكون موجوداً وشرط فعليته متحقّق إلا أنّ وجود ما يمنع من تأثير المقتضي لأثره يجعل وجود المعلول مستحيلًا .

ومن هنا لابدّ من إعدام ذلك المانع حتى 'يُنتج المقتضي معلوله ، فالنار المقتضية للإحراق لو قُرّب لها الجسم القابل للإحراق فإنّ من المستحيل احتراقه لو افترض وجود رطوبة على الجسم . فلا بدّ من عدم الرطوبة لكي يتحقّق الإحراق عن النار .

وباتّضح هذه المقدّمة يتّضح أنّ عدم المانع من أجزاء العلّة وإذا كان كذلك فترك أحد الضدّين من أجزاء علّة الضدّ الآخر ، إذ أنّه يستحيل وجود الضدّ الآخر لو كان الضدّ الأوّل موجوداً فالضدّ الأوّل إذن مانع عن وجود الضدّ الآخر فيثبت كون عدمه جزء علّة للضدّ الآخر .

وبهذا يثبت مقدّمته للضدّ الآخر فيكون واجباً بالوجوب الغيري وإذا وجب عدم الضدّ الاول فنقيضه وهو نفس الضدّ الأوّل حرام ، لأنّ وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده العام .

والجواب عن هذه المحاولة :

إنَّ المانع الذي يكون عدمه جزء العلة هو المانع الذي يمكن أن يجامع المقتضي - كما اتضح ممَّا سبق - فالرطوبة التي افترضناها مانعاً عن أن يؤثر المقتضي أثره يمكن افتراضها متحققة في وقت تحقق المقتضي ، فالنار موجودة والرطوبة أيضاً موجودة معها .

وهذا النحو من المانع لا يمكن افتراضه في المقام ، وذلك لأنَّ المانع من الضدِّ الآخر هو الضدُّ الأول ومن المستحيل ان يجتمع الضدان الأول والآخر ، فالضدُّ الأول بالنسبة للضدِّ الآخر ليس كالرطوبة التي يمكن أن تجتمع مع النار ، إذ أنَّ الضدَّ الأول افترضناه معانداً ومنافياً للضد الثاني فكيف يجتمع معه .

إذن الصلاة وان كانت مانعة عن الإنقاذ إلا أنَّ عدمها ليس من أجزاء علة الإنقاذ ، وذلك لأنَّ المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العلة هو المانع الذي يمكن اجتماعه مع المقتضي والصلاة بالنسبة للإنقاذ ليس من هذا القبيل ، إذ أنَّ من المستحيل ان يجتمع الإنقاذ والصلاة كما هو مقتضى الفرض .

ثمرة الخلاف في الضدِّ الخاص :

وتظهر الثمرة لو كان أحد الضدين واجباً وكان أهمُّ ملاكاً من الضدِّ الآخر فإنَّه بناءً على أنَّ وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص فإنَّ الضدَّ الآخر يكون حراماً ، وبهذا يستحيل ان يثبت له وجوب لاستحالة اجتماع حكيمين متضادين على متعلِّق واحد ، فالضدُّ الآخر لما كان حراماً فيستحيل أن يكون واجباً .

أمَّا لو بنينا على أنَّ وجوب الشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص

فوجوب الضدّ الأوّل مثلاً لا يكون مانعاً عن وجوب الضدّ الآخر ، ولما كان من المستحيل امتثالهما معاً فهذا يقتضي أنّ وجوب الضدّ الآخر يكون مقيّداً بترك الضدّ الأوّل فتكون فعليّة الوجوب الثاني منوطة بترك الضدّ الاول ، وبهذا يكون الضدّ الآخر واجباً ولكن بنحو الترتّب ، فلو عصي المكلف الضدّ الاول فإنّه ملزم بالإتيان بال ضدّ الآخر ، فيكون بذلك ممثلاً لإتيانه بال ضدّ الثاني وعاصياً لتركه الضدّ الأوّل الأهمّ ملاكاً والذي تكون فعليّة الضدّ الآخر منوطة بترك الضدّ الأوّل .

وإذا أردنا ان نطبّق ما ذكرناه على مثال الإنقاذ والصلاة نقول : أنّه لو افترضنا أنّ الإنقاذ واجب وأنّه أهمّ ملاكاً من الصلاة فإنّه بناءً على أنّ وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص فإنّ الصلاة تكون محرمة لأنّها الضدّ الخاص لفعل الإنقاذ ومع كونها محرمة فلا تكون واجبة لإستحالة اجتماع حكمين متضادّين على متعلّق واحد ، فلو أنّ المكلف عصي ولم ياتِ بالإنقاذ وجاء بالصلاة فإنّ هذه الحصة من الصلاة - وباعتبارها محرمة لمانعيّة وجودها من وجود الضدّ الواجب - لا تكون مجزئة عن الأمر بطبيعي الصلاة لأنّ الحصة المحرّمة لا تكون مصداقاً للواجب .

وأما بناءً على أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص فوجوب الإنقاذ لا يكون مانعاً عن شمول وجوب الصلاة للحصة المضادة للإنقاذ ، ولما كان من المستحيل امتثالهما معاً لعجز المكلف عن الجمع بينهما ، فهذا يقتضي تقيّد شمول وجوب الصلاة للحصة المضادة للإنقاذ بعدم الإتيان بالإنقاذ فيكون ثبوت الوجوب لهما على نحو الترتّب ، فلو لم يمثل المكلف وجوب الإنقاذ تكون الحصة من الصلاة المضادة للإنقاذ مشمولة لوجوب الصلاة ، وبهذا يكون الإتيان بها مجزياً عن المأمور به .

اقتضاء الحرمة للبطلان

ذكرنا فيما سبق أنَّ الاحكام على قسمين أحكام تكليفية وأحكام وضعية ، وقلنا أنَّ الاحكام التكليفية هي ما يكون لها اتصال مباشر بأفعال المكلفين فهي إمَّا أن تبعث المكلف نحو الفعل وإمَّا أن تكون زاجرة له عن القيام بفعل وإمَّا أن تكون مؤمنة للمكلف بحيث لا يكون المكلف معها محجوراً وممنوع من فعلها أو من تركها بل هو في سعة من جهة فعلها أو تركها ، وهذه الأحكام كما تلاحظون متصلة بفعل المكلف مباشرة .

وأما الأحكام الوضعية فهي ما سوى ذلك ، فهي مجعولات شرعية تكشف عن رأي الشارع فيما يتفق صدوره من المكلف أو غير المكلف كالبطلان والضمان والملكية والزوجية والشرطية . وعادة ما تكون هذه الأحكام موضوعات لأحكام تكيفية ، فالملكية تكون موضوعاً لجواز تصرف المالك في المملوك وحرمة التصرف في المملوك دون إذن المالك .

ومع اتضاح هذه المقدمة يقع البحث في مقامين :

المقام الاول: في اقتضاء الحرمة في العبادات للفساد:

ولأجل أن يتضح العنوان نقول :

إنَّ الحرمة وباعتبار كونها من سنخ الأحكام التي لها اتّصال مباشر بأفعال المكلفين فهي إذن من الأحكام التكليفيّة والمقتضية لحجر المكلف ومنعه عن متعلّقها .

والمراد من العبادات هنا الأعم من الواجبات والمستحبات التي اعتبر فيها قصد القرية وقصد امتثال الأمر ، فكلُّ فعل وقع متعلّقاً للأمر الأعم من الأمر للزومي أو الأمر الاستحبابي إذا كان عبادياً فهو داخل في محلّ البحث .

وأما المراد من الفساد المرادف للبطلان فهو حكم وضعي باعتباره لا يتّصل بفعل المكلف واختياره ، نعم يكون مختاراً للمكلف باعتبار القدرة على إيجاد سببه .

والبطلان في مقابل الصحّة والتي تعني التماميّة ، فالبطلان يعني دائماً عدم التماميّة ، غايته أنّ ما يقتضيه البطلان يختلف باختلاف متعلّقه فإن كان متعلّقه فعلاً عبادياً فبطلانه يقتضي عدم كفايته وعدم اجزائه عن المأمور به ، وهذا ما يستوجب الإعادة أو القضاء لو كان الفعل العبادي ممّا تجب فيه الإعادة أو القضاء فيكون الحكم بالبطلان منقحاً لموضوع وجوب الإعادة أو القضاء .

وأما إذا كان متعلّق الحكم بالبطلان من سنخ المعاملات فالبطلان فيها يقتضي عدم ترتّب الأثر على المعاملة أي أنّ البطلان يكشف عن أنّ الشارع يعتبر هذه المعاملة كالعدم . فحينما يحكم الشارع ببطلان بيع الغرر فهذا يعني أنّ البيع الغرري لا يترتّب عليه أثر البيع - والذي هو النقل والإنقال - فكأن البيع لم يكن .

إذا اتضح ما ذكرناه فالبحث يقع عن أنّ ثبوت الحرمة للفعل العبادي هل يكون موجباً للبطلان ؟
والجواب بالإيجاب أي أنّ الحرمة مقتضية لفساد العبادة ، ويمكن الاستدلال على ذلك بدليلين :

الدليل الأول : وهذا الدليل - لو تمّ - فإنه لا يختص بالعبادات بل يشمل مطلق الأوامر حتى التوصلية منها . فكلّ حصّة من المأمور به إذا كانت محرّمة فهي مقتضية للبطلان أي لا يصحّ الاكتفاء والإجتزاء بها في مقام امتثال المأمور به .

وحاصل هذا الدليل : أنّ افتراض حرمة حصّة من طبعي المأمور به يقتضي عدم كونها مشمولة للأمر الواقع على الطبيعة إذ أنّ افتراض شمول الأمر لهذه الحصّة - رغم تحريمها - يُفضي للقول بجواز اجتاع الأمر والنهي ، وقد قلنا بامتناع اجتاع الأمر والنهي على متعلّق واحد .

وبيان ذلك : أنّ الصلاة في الارض المفصوبة لما كان محرّماً فهذا يقتضي عدم مشموليّة هذه الحصّة للأمر بطبعي الصلاة وإلّا للزم أن تكون هذه الحصّة في الوقت التي تكون منهياً عنها تكون مأموراً بها ، وهذا مستحيل لاستحالة اجتاع الأمر والنهي . فإذا ثبت عدم شمول الأمر لهذه الحصّة فلا تكون مجزية عن المأمور إذ أنّ غير المأمور به لا يكون مجزياً عن المأمور به فيكون المكلف مسؤولاً عن إيجاد حصّة اخرى من الصلاة ، لأنّ ما جاء به ليس مأموراً به وما هو مأمور به لم يأت به .

ودعوى أنّ سقوط الأمر عن الحصّة لا يقتضي سقوط الملاك عنها فقد يكون الملاك موجوداً ، وإذا كانت الحصّة متوقّرة على ملك الأمر فهذا

كافٍ في صلاحيتها لأن تكون مصداقاً للمأمور به وهذا ما يقتضي إجزائها عن المأمور به .

ف نقول أنّ هذه الدعوى غير مسموعة ، وذلك لأنّ الكاشف عن ثبوت الملاك في فعل هو وقوعه متعلقاً للأمر ولا طريق آخر للتعرف على ثبوت الملاك ويسقوط الأمر عن الفعل أو بعدم شمول الأمر له لا وسيلة لنا لاستكشاف توفر الفعل على الملاك .

الدليل الثاني : وهذا الدليل - لو تمّ - فإنّه لا يشمل التوصليّات . وحاصلة : أنّه لا يمكن التقرب بما هو محرّم ، لأنّ كلّ محرّم فهو مبغوض للمولى ، والتقرب للمولى يعني إيجاد ما يُوجب القرب له جلّ وعلا ، وما يُوجب القرب هو إيجاد ما هو محبوب لا ما هو مبغوض ومكروه ، وعليه حتّى لو كان الفعل واجداً لملاك الأمر فيستحيل قصد القرية بإتيانه ، والفعل العبادي إذا لم يكن مقصوداً من فعله القرية لا يكون مجزياً عن المأمور به .

وبهذا اتّضح أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد والبطلان .

المقام الثاني: في اقتضاء الحرمة في المعاملات للفساد:

والبحث عنه يقع في جهتين :

الجهة الاولى : أن يكون مصبُّ الحرمة في المعاملة هو السبب أي ما يُسبّب ويقتضي بحّد ذاته - وبقطع النظر عن الموانع - ترتّب الأثر ، كالإيجاب والقبول بالنسبة للعقود وكالايقاع في مثل الطلاق والظهار والعق ، وهذا الفرض معقول جداً ، إذ أنّ الإيجاب والقبول وكذلك الإيقاع

لما كان من أفعال المكلفين فلا بدّ من أن يقع متعلّقاً لحكم من الاحكام الشرعيّة ، إذ لا تخلو واقعة من حكم .

وكيف كان فعروض التحريم على السبب لا يستوجب فساد المعاملة وصيرورتها كالعدم من حيث عدم ترتّب الأثر عليها ، نعم التحريم لا يستوجب الصحّة أيضاً كما توهم البعض ، فالعقل يدرك إمكان التفكيك بين تحريم إجراء المعاملة وبين ترتيب الأثر عليها إذا اتّفق وقوعها خارجاً ، فبغوضيّة المولى للمعاملة لا تُعبّر دائماً عن إلغاء المولى لأثر المعاملة واعتبارها كالعدم .

ونقرّب هذه الدعوى بمثال وهو أنّه قد يكره الأب استقلال ابنه في التزويج إلاّ أنّه لو عصى واستقلّ في تزويج نفسه فإنّ الأب قد يقبل بذلك الزواج رغم كراهيته لإستقلال ابنه في تزويج نفسه ، إذ أنّ كراهيته لذلك قد تكون ناشئة عن عدم ثقة الأب بنضوج ابنه وأهليّته للاختيار المناسب فإذا ما اطلع على اتّفاق حسن اختياره فإنّه يقبل بذلك أو أنّه يقبل لاعتبارات اخرى يراها أهم ملاكاً من الرفض .

وكذلك الحال في المقام ، إذ من المحتمل أن يكون هناك ملاك أهمّ بنظر الشارع المقدّس يقتضي إمضاء المعاملة التي حكم بحرمة اجرائها ، وما دام الاحتمال موجوداً فالملازمة بين تحريم إجراء المعاملة وبطلانها منتفية .

ويمثّل عادة - لغرض رفع الإستيحاش - على ترتيب الأثر شرعاً على المعاملة رغم تحريم إجرائها بإيقاع الظهار ، فإنّه لا إشكال في حرمة ، قال

الله تعالى ﴿وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مَنَّكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾^(١) ومع ذلك فقد رتب الشارع أثراً على ذلك وهو مذكور في كتب الفقه .

ويمكن أن يُثبَل لذلك أيضاً بجرمة البيع وقت النداء قال الله تعالى ﴿إِذَا نودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٢) ومع ذلك فإنَّ البيع يقع صحيحاً ويترتب عليه النقل والانتقال .
والمتحصّل ممّا ذكرناه أنّه لا ملازمة بين حرمة إجراء المعاملة وبين بطلانها .

الجهة الثانية : أن يكون التحريم واقعاً على أثر المعاملة والذي هو المسبّب عن إجراء المعاملة ، فقد لا يكون إجراء المعاملة « السبب » في حدّ نفسه مبعوضاً إلّا أنّ ما يترتب عليه من آثار تكون مبعوضة للمولى .

ويمكن أن يُثبَل لذلك بقوله تعالى ﴿وَلَا تُنْسِكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ﴾^(٣) فإن المستظهر من الآية الكريمة هو مبعوضة نفس الزوجية الواقعة بين المسلم والكافرة ، وليس لها تصدٍ من جهة إجراء صيغة العقد ، فقد لا يكون إجراء الصيغة في حدّ ذاته مبعوضاً للمولى .

ويمكن التمثيل لذلك أيضاً بقوله ﷺ « ثمن العذرة من السحت »^(٤) فإنَّ الرواية الشريفة متصدية لبيان حكم أثر البيع وهو انتقال الثمن للبائع

(١) سورة المجادلة آية ٢ .

(٢) سورة الجمعة آية ٩ .

(٣) سورة الممتحنة آية ١٠ .

(٤) الوسائل الباب ٤٠ من أبواب ما يُكتسب ح ١ .

وساكنه عن حكم إجراء المعاملة على العذرة .

وهنا يمكن أن يُقال بأن التحريم كاشف عن إمضاء الشارع لمضمون المعاملة ، وذلك لأنّ مضمون المعاملة لو لم يكن صحيحاً فإن توجيه الخطاب بالنهي عن أثر المعاملة لا معنى له ، إذ أنّ المكلف غير قادر على إيجاد مضمون المعاملة لو لم تكن المعاملة صحيحة ، فبأي وسيلة يتوسّل لتحقيق مضمون المعاملة ؟ بعد ان كان تحقّق مضمون المعاملة - وهو النقل والإنتقال مثلاً - منوطاً بإمضاء الشارع ، ومن الواضح أنّ إمضاء الشارع ليس اختيارياً للمكلف بل هو بيد الشارع فإن شاء أمضى المعاملة وان شاء لم يمضها . ومن هنا لا يمكن ان يُتعلّل النهي عن مضمون المعاملة إلا أن تكون صحيحة ، وحينئذ يكون المكلف قادراً على إيجاد مضمون المعاملة بواسطة إيجاد السبب ، فحينما يكون الزواج من المخالفة صحيحاً بنظر الشارع فإنّه يمكن للشارع أن ينهى عن إيجاده إذ أنّ إيجاده مقدور للمكلف لقدرته على سببه وهو الإيجاب والقبول ، وأمّا لو كان الزواج من المخالفة باطلاً بنظر الشارع فالمكلف غير قادرٍ على إيجاد النكاح الصحيح .

والمتحصّل ممّا ذكرناه في هذه الجهة أنّ التحريم الواقع على المسبّب - والذي هو أثر المعاملة - يستوجب الصحّة وإلا كان التحريم تكليفاً بغير المقدور ، وذلك لأنّ إمضاء أثر المعاملة من شئون الشارع ، فإذا لم تكن ممضاة فإنّ المكلف لا يكون قادراً على تحصيلها فلا يُتعلّل النهي عن إيجادها لأنّه طلب لإعدام المعدوم .

والقول بقدرته على إيجاد السبب فيتعلّل النهي حينئذٍ خروج عن الفرض ، إذ الكلام أنّما هو في النهي عن المسبّب ، نعم لو كان المسبّب

ممضى من قبل الشارع فإنَّ المكلف قادر على إيجاده بواسطة السبب فيتعلّق النهي عن إيجاده ، فيقال يحرم عليك نكاح المخالفة فإنَّ نكاح المخالفة يكون صحيحاً ، غايته أن يكون مبعوضاً للمولى ويكون المكلف عاصياً بإيجاده .

النهي الإرشادي :

كان الكلام عن أنَّ النهي المولوي في العبادات أو في المعاملات هل يقتضي الفساد . والبحث في المقام عن أنَّ النهي الإرشادي في العبادات أو المعاملات هل يقتضي الفساد أو لا ؟

وهو بحث مختلف تماماً عن البحث الأوّل لأنَّ النهي الارشادي ليس من سنخ الأحكام التكليفيّة والتي يترتب على مخالفتها - لو كانت إزاميّة - استحقاق الإدانة والعقوبة وأنّما هو نهى يكون الغرض منه الكشف عن حكم وضعي وهو مثلاً مانعيّة متعلّق النهي للمركّب العبادي أو المعاملي أو الكشف عن جزئية أو شرطية نقيض متعلّق النهي .

ومثال النهي الكاشف عن مانعيّة متعلّقه للمركّب العبادي هو قوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾^(١) فإنَّ متعلّق النهي في الآية الكريمة هو الإتيان بالصلاة حال السكر وقد كشف النهي عن مانعيّة ذلك لصحّة المركّب العبادي « الصلاة » .

ومثال النهي الكاشف عن مانعيّة متعلّقه للمركّب المعاملي ماورد أنّ

النبي ﷺ « نهى عن بيع الغرر »^(١) فَإِنَّ متعلّق النهي الإرشادي هو بيع الغرر وقد كشف هذا النهي عن مانعيّة الغرر لصحّة البيع والذي هو من المركّبات المعاملاتيّة .

ومثال ما يكون النهي الإرشادي كاشفاً عن جزئيّة نقيض متعلّقه « لا تصلّ بغير فاتحة الكتاب » فَإِنَّ متعلّق النهي هنا هو الصلاة بغير فاتحة الكتاب ، وقد كشف النهي عن أنّ نقيض متعلّقه جزء في المركب العبادي حيث أنّ نقيض الصلاة بغير فاتحة الكتاب هو الصلاة بفاتحة الكتاب .

ومثال ما يكون النهي الإرشادي كاشفاً عن شرطيّة نقيض متعلّقه ماورد عن النبي ﷺ « لا تبع ما ليس عندك »^(٢) فَإِنَّ متعلّق النهي هو بيع غير المملوك وهذا يكشف عن إشتراط الملكيّة في المبيع ، كما هو مقتضى فهم البعض من الرواية الشريفة .

إذا اتّضح ما ذكرناه يتّضح أنّ النهي الإرشادي في المركّبات يكشف دائماً عن البطلان ، وذلك لأنّ عدم الإلتزام بما هو مقتضى النهي الإرشادي يعني أنّ المركّب مشتملاً على المانع أو فاقداً للشرط أو الجزء ، وهذا ما يقتضي فساد المركّب ، فإن كان من سنخ المركّبات العباديّة فيكون المركّب الفاقد للجزء أو الشرط أو الواجد للمانع غير مأور به ، وغير المأور به لا يجزي عن المأور به . وأمّا إذا كان من سنخ المركّبات المعاملاتيّة فالفاقد للشرط أو الجزء أو المشتمل على المانع لم يقع متعلّقاً للإمضاء الشرعي ،

(١) الوسائل باب ٤٠ من أبواب آداب التجارة ح ٣ .

(٢) سنن البيهقي ٥ : ٢٦٧ .

فحينما يقول النبي ﷺ « لا تتبع ما ليس عندك » فهذا يعني عدم إمضاء الشارع لبيع ما لا يملك .

وبتعبير آخر : إنّ عدم الإلتزام بالأجزاء والشروط المأخوذة في المركّب وعدم الإلتزام باعدام الموانع يعني أنّ المركّب المأتي به إمّا أن يكون غير مأمور به أو يكون غير ممضًى من الشارع ، وهذا هو معنى فساد المركّب عند عدم الإلتزام بمقتضى النهي الإرشادي .

مسقطات الحكم

إنّ سقوط الحكم على أنحاء فتارة يسقط الحكم بسبب استيفاء غرضه ، وهذا يتمّ بواسطة الإتيان بمتعلّق الحكم وأمّا عن طريق إيجاد ما يُعادل متعلّق الحكم في الوفاء بالغرض وقد يتمّ بواسطة شيء آخر . وأمّا بواسطة إيجاد ما يفي بالجزء الأكبر من الغرض ويكون الباقي بعد ذلك متعذّر الإستيفاء ، وقد يسقط الحكم بسبب سقوط موضوعه وهذا قد يجتمع مع عصيان المكلف وقد لا يجتمع مع العصيان .
وبيان ذلك :

إنّ الحكم الذي هو الجعل الشرعي إذا بلغ مرحلة الفعلية فإنّ سقوطه يتمّ بأحد امور :

منها: الإتيان بمتعلّق الحكم ، فحينما يكون الحكم هو وجوب الصلاة مثلاً فإنّ الإتيان بمتعلّق الوجوب يكون موجباً لسقوط الحكم بالوجوب ، وكذلك لو كان الحكم هو استحباب الصلاة فإنّ الإتيان بالصلاة يكون موجباً لسقوط الحكم بالإستحباب ، وهكذا لو كان الحكم هو حرمة شرب الخمر فإن ترك متعلّق الحرمة وهو شرب السائل الخمري موجب لسقوط شخص هذه الحرمة .

ومنّها: الإتيان بما يُعادل متعلّق الحكم في الوفاء بملاك الحكم .

والتعريف على ما يُعادل متعلق الحكم لا يكون إلا بواسطة الشارع المقدس . ويمكن التمثيل لذلك بخصال الكفارة التخيرية بناءً على أنّ الوجوب التخيري ينحلُّ الى وجوبات مشروطة ، فإنَّ وجوب العتق يكون متعلقه إعتاق الرقبة إلاَّ أنّ العتق له ما يُعادله في الوفاء بملاك الحكم بوجوب الإعتاق وهو الإطعام وبالإتيان بالإطعام يسقط الحكم بوجوب العتق .

وهكذا الحال لو ثبت أنّ التصدّق على الفقير يُجزى عن صلاة الليل أي يقوم مقام صلاة الليل - والتي هي متعلق الاستحباب - من جهة استيفاء التصدّق بملاك الحكم باستحباب صلاة الليل .

وبتعبير آخر : إنّ من موجبات سقوط الحكم هو الإتيان بفعل جعله الشارع قيداً في سقوط فعلية الحكم في ظرف عدم الإتيان بمتعلق الحكم أو الإتيان بالفعل الذي قيّد الشارع بقاء فعلية الحكم بعدم إيجاده في ظرف عدم الإتيان بمتعلق الحكم . فسقوط وجوب العتق في مثالنا مقيّد بالإتيان بالإطعام في ظرف عدم الإتيان بالعتق ، أو أنّ الشارع جعل عدم الإتيان بالإطعام - في ظرف عدم الإتيان بالعتق - قيداً في بقاء فعلية وجوب العتق . ومن الواضح أنّ المكلف إذا أتى بالإطعام فقد حقّق قيد سقوط فعلية الوجوب ، وهذا ما يقتضي سقوط الوجوب للعتق ، وكذلك حينما يأتي بالإطعام فإنّه نفى قيد بقاء الفعلية لوجوب العتق حيث أنّ قيد بقاء الفعلية هو عدم الإطعام وبإتيانه للإطعام ينتفي بقاء الفعلية للوجوب لانتهاء قيده . ومنها : إيجاد ما يفي بالجزء الأكبر من ملاك الحكم ، وذلك لتعذر استيفاء تمام الملاك للحكم ، ومثاله الإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطراري

عن الامر الأولي . وهذا ما سيأتي الحديث عنه .

والجامع بين هذه الانحاء الثلاثة من مسقطات الحكم هو أنَّ منشأ السقوط فيها استيفاء ملاك الحكم .

ومنها: عصيان التكليف الى حين سقوط موضوعه ، فإنَّ ترك الصلاة اختياراً الى حين انتهاء وقتها يُوجب سقوط الوجوب لأداء الصلاة لأنَّ الوقت أخذ في موضوع فعلية الوجوب فإذا ما انتهى الوقت انتهت معه الفعلية ، فالإتيان بالصلاة في خارج الوقت إتيان بغير المأمور به . وكذلك الحال في ترك المكلف الصيام في شهر رمضان فإنه يوجب سقوط فعلية الوجوب لصيام شهر رمضان ، وهكذا لو شرب المكلف الخمر فإنَّ التكليف بشخص الحرمة المتعلقة بالسائل الخمري الذي شربه لا معنى له لعدم قدرته على الامتثال بعد ان كان متعلقه ضروري الوقوع ، ولهذا يسقط شخص الحكم بالحرمة المتعلقة بشرب الخمر الذي وقع من المكلف .

والمراد من سقوط الحكم هنا - وكذلك الاتيان بمتعلق الوجوب - هو انتهاء محركة الحكم ، وذلك لعدم صلوحه للتحريك بعد العصيان وسقوط الموضوع وبعد الإتيان بالمتعلق .

أمَّا بعد العصيان فقد اتضح وجهه . وأمَّا بالإتيان فلاستيفاء الغرض من الحكم ولأنَّ التكليف بالجامع بعد ان أتى المكلف بمنطبق الجامع تحصيل للحاصل إلا أن يأمر المولى بإيجاد فرد آخر للجامع وهذا خروج عن الفرض ، لأنَّ الإتيان بالفرد الآخر يكون بأمر وحكم جديد غير الحكم الذي سقط بواسطة الإمتثال الاول .

إذن المراد من سقوط التكليف هو سقوط فاعليته ومحركيته لا سقوط

أصل الحكم ، فإنّ وجوب الصلاة واستحباب التصدّق وحرمة شرب الخمر تبقى ثابتة حتى بعد الامتثال أو العصيان .

إجزاء المأمور به بالأمر الإضطراري عن المأمور به بالأمر الأولي :
لا إشكال في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الأولي في الجملة .

وبيان ذلك :

إنّ قيام المأمور به بالأمر الاضطراري مقام المأمور به بالأمر الأولي يكون تابعاً للسان دليل الأمر الاضطراري ، وسنذكر احتمالين ثبوتين لما يمكن أن يدل عليه دليل الأمر الاضطراري :

الاحتمال الأول: أن يكون الأمر الاضطراري دالاً على صحّة العمل بمقتضاه في ظرف استمرار الاضطرار الى حين انتهاء الوقت ، كأن يكون مفاد الدليل هكذا « إذا عجز المكلف عن الطهارة المائية وكان عجزه مستوعباً للوقت صحّ له الإنتقال الى الطهارة الترابيّة » .

فهنا يكون العجز عن الطهارة المائية - والتي هي الحكم الأولي - مصححاً للإنتقال الى الطهارة الترابيّة - والتي هي الحكم الاضطراري - إلّا أنّ صحّة الانتقال الى الطهارة الترابيّة إنّما هو في ظرف استمرار العجز واستيعابه لتمام الوقت ، وهذا يعني عدم شمول دليل الأمر الاضطراري لحالة إرتفاع العجز في أثناء الوقت .

فإذا كان هذا هو مفاد دليل الأمر الاضطراري فإنّ الاتيان بالطهارة الترابيّة يكون في حالةٍ موجبةً لسقوط الأمر الأولي وفي حالةٍ لا يكون موجبةً للسقوط .

أمّا الحالة الاولى فهي مالو كان عجز المكلف عن الطهارة المائية مستوعباً لتمام الوقت ، إذ أنّ هذا هو مقتضى مفاد دليل الأمر الاضطراري - كما هو الفرض - وعليه لا يكون المكلف مسؤولاً عن القضاء لو كان المأمور به بالأمر الاولي مما يُوجب فواته القضاء ، وذلك لإجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عنه .

وأما الحالة الثانية فهي مالو كان عجز المكلف غير مستوعب للوقت بل أنّه يزول في أثناء الوقت وعدم السقوط ناشئ عن ان مفاد الدليل هو اختصاص الإجزاء بحالة استمرار العجز فلا يكون شاملاً لمثل هذه الحالة ، وعليه لو جاء المكلف بالطهارة الترابية ثم ارتفع عجزه قبل انتهاء الوقت فإنّه ملزم بالطهارة المائية ويكون إتيانه بالطهارة الترابية كالعدم ، إذ لا مبرر لسقوط الأمر الاولي بعد عدم شمول الأمر الاضطراري لهذه الحالة وبعد ان كان دليل الأمر الاولي شاملاً لمثل هذه الحالة .

الإحتمال الثاني: أن يكون الامر الاضطراري دالاً على صحة العمل بمقتضاه في ظرف العجز مطلقاً أي سواء كان العجز مستوعباً للوقت أو لم يكن مستوعباً للوقت ، وذلك كأن يكون مفاد دليل الأمر الاضطراري هكذا « إذا عجز المكلف عن الطهارة المائية صحّ له الانتقال الى الطهارة الترابية » .

وهنا يمكن تصنيف حالة المكلف الى حالتين :

الحالة الاولى: ان يُفترض استيعاب عجزه للوقت ، وهنا لا إشكال في الاجزاء وسقوط الأمر الاولي بالاثبات بالمأمور به بالأمر الاضطراري ، وذلك لأنّه القدر المتيقّن من اطلاق دليل إجزاء المأمور بالأمر الاضطراري

عن الامر الاول .

الحالة الثانية: ان يُفترض عدم استيعاب العجز للوقت ، وهنا نقول :
انّ المكلف لو جاء بالطهارة الترابية ثم ارتفع عجزه وصار قادراً على
الإتيان بالطهارة المائية فهل يكون ملزماً بها أو انّ إتيانه بالطهارة الترابية
قد أسقط وجوب الطهارة المائية « الحكم الاول » ؟

والجواب هو الإجزاء وسقوط الامر الاول ، وذلك لأنّ الاتيان
بالطهارة الترابية كان مأموراً به - كما هو مقتضى الفرض - إذ قلنا بأن دليل
الأمر الاضطراري شامل لحالتي استيعاب العجز وعدم استيعابه للوقت ،
ولهذا كان الإتيان بالطهارة الترابية في هذه الحالة مشمولاً لما هو المأمور به
وهذا ما برّر الإجزاء وسقوط الأمر الاول .

وهنا لابدّ من التنبيه لامرٍ وهو انّ الإتيان بالطهارة الترابية حال العجز
- وقبل ارتفاعه - ليس متعيناً على المكلف بل له أن ينتظر الى حين إرتفاع
العجز ويأتي بعد ذلك بالطهارة المائية . فالإتيان بالطهارة الترابية إذن
واجب تخيري لا تعيني ، وطرفا التخيير هما الطهارة الترابية حين العجز
أو الطهارة المائية حين ارتفاع العجز في الوقت .

وهذا الوجوب التخييري استفدناه من الجمع بين دليل الامر
الاضطراري ودليل الأمر الاول ، إذ انّ مقتضى دليل الامر الاضطراري هو
كفاية الإتيان بالطهارة الترابية حين العجز ومقتضى إطلاق دليل الأمر
الاولي هو لزوم الإتيان بالطهارة المائية حين إرتفاع العجز فينتج عن ذلك
انّ المكلف مخير بين الطهارة الترابية - ولكن في ظرف العجز - وبين الطهارة
المائية حين إرتفاع العجز .

أما لو قلنا بعدم كفاية المأمور به بالأمر الاضطراري في ظرف العجز ،
وان المكلف ملزم بالإتيان بالطهارة المائية بعد إرتفاع العجز لكان ذلك
موجباً للتخيير بين الإتيان بالطهارة الترابية في ظرف العجز والإتيان
بالطهارة المائية حين إرتفاع العجز وبين الإتيان بالطهارة المائية حين إرتفاع
العجز أي أنّ المكلف مخير بين ان يُبادر حين العجز ويأتي بالطهارة الترابية
ثم يأتي بالطهارة المائية حين ارتفاع العجز - لعدم كفاية الطهارة الترابية
وحدها - ، وإما ان يأتي بالطهارة المائية وحدها حين إرتفاع العجز .

وهذا من التخيير بين الأقل والأكثر والذي قلنا باستحالته .

ومنشأ الملازمة بين القول بإعادة الطهارة وعدم كفاية الطهارة الترابية
وبين الوجوب التخيري بين الأقل والأكثر هو أنّ مقتضى دليل الأمر
الاضطراري في الإحتمال الثاني هو تصحيح الإتيان بالمأمور به بالامر
الاضراري في ظرف العجز فإذا لم يكن المأمور به بالأمر الاضطراري مجزياً
عن المأمور به بالامر الاولي ويلزم الاتيان به بعد إرتفاع العجز مع انّ له أن
ينتظر حتى يرتفع العجز ويأتي بالمأمور به بالأمر الاولي وحده ، فهذا يعني
أنّه مخير بين الجمع بين المأمور به بالأمر الاضطراري والمأمور به بالأمر
الاولي وبين انتظار إرتفاع العجز والإتيان بالمأمور به بالامر الاولي وحده ،
ولما كان التخيير بين الأقل والأكثر مستحيلاً فهذا يكشف عن أنّ المأمور به
بالأمر الاضطراري كافياً في سقوط الأمر الاولي ومجزياً عنه ، إذ أنّ دليل
الأمر الاضطراري لما كان مصححاً للإتيان بالطهارة فهذا يستلزم إمّا
الإجزاء وسقوط الأمر الاولي وأما الجمع بينه وبين امتثال الأمر الأولي
وهذا يقتضي التخيير بين الأقل والأكثر - إذ لا إشكال في كفاية الإقتصار

على 'إمتثال الأمر الاول حين إرتفاع العجز - .
والثاني مستحيل لإستحالة التخيير بين الأقل والأكثر فيتعيّن الأول
وهو سقوط الأمر الاول بامتنال الامر الاضطراري .
وبهذا تظهر ثمة القول باستحالة التخيير بين الأقل والأكثر ، إذ انّ
القول باستحالة التخيير بين الأقل والأكثر أوجب تعيّن الإجزاء وسقوط
الأمر الاول بامتنال الأمر الاضطراري .

إمكان النسخ وتصويره

والبحث عن إمكان النسخ يقع في مقامين :

المقام الأول : إمكان النسخ في مرحلة مبادئ الحكم .

المقام الثاني : إمكان النسخ في مرحلة الجعل والإعتبار .

أما المقام الأول : أنّه لما كانت الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فهذا يقتضي أن يدور الحكم مدار المصلحة والمفسدة وجوداً وعدمًا ، فتى ما كانت المصلحة دائمة كان الحكم معها دائماً ومتى ما كانت مؤقتة كان الحكم مؤقتاً ، وإذا افترض أنّ المصلحة معلقة على قيد كان الحكم كذلك .

وهذا هو سرُّ دائميّة بعض الأحكام وتوقيت بعض آخر منها ، إذ إنّ المولى وإلحاطه بأوجه المصالح والمفاسد يعلم أنّ هذا الفعل مثلاً يظلّ واجداً للمصلحة التامة الى الأبد فلذلك يجعل الحكم عليه دائماً ، وفي حالات أخرى يعلم أنّ هذا الفعل وإن كان واجداً للمصلحة فعلاً إلا أنّها تزول بعد زمن محدّد فلذلك يجعل الحكم على الفعل مغيّىً بانتهاء ذلك الزمن المحدّد .

ويستحيل في حقّه تعالى أن يرى للفعل مصلحة تامة ودائمة فيجعل على الفعل ذي المصلحة حكماً دائماً ثمّ ينكشف له بعد ذلك أنّ المصلحة

مؤقتة أو أنَّ المصلحة ليست تامة بل مُراحمة بما هو أقوى منها ملاكاً أو أنه لا مصلحة في الفعل أصلاً وأنما هي وهم ليس له واقع .

واستحالة ذلك ناشئ عن استحالة الجهل على الله جلّ وعلا كما هو مقتضى البراهين العقلية القطعية ، فهو جلّ وعلا محيط بكل شيء ولا تخفى عليه خافية في الارض ولا في السماء ولا يحده زمان ولا يُحيط به مكان . ومن هنا ينشأ سؤال وهو ماهو إذن مبرر النسخ في الشرايع السماوية والشرعية الإسلامية والذي لا يمكن انكار وقوعه فيها .

والجواب أنَّ النسخ إذا كان بمعنى انكشاف منافاة ما كان يرى المولى جلّ وعلا واقعيته للواقع وأنه لم يكن أكثر من وهم فهذا مستحيل على الله سبحانه وتعالى فلو كان يرى أنَّ المصلحة أو المفسدة في فعلٍ أنها دائمية وعليه كانت له إرادة أو مبغوضية لهذا الفعل دائمية فن المستحيل أن يكون علمه منافياً للواقع وأنَّ المصلحة أو المفسدة في الفعل ليست دائمية بل هي مؤقتة واقعاً .

وهذا النحو من النسخ ليست مقبولاً عند أحدٍ من المسلمين .

نعم هو ممكن في حق سائر المشرعين والمقتنين والذين ليست لهم إحاطة باوجه المصالح والمفاسد ، فيرون لفعلٍ مصلحة تامة وفي الواقع ليس له أي مصلحة بل لعله مشتمل على مفسدة تامة ، أو يرون لفعلٍ مصلحة دائمية وفي الواقع أنها مؤقتة ، فتكون إرادتهم لايجاد الفعل ناشئة عن أوهام ليس لها حظ من الواقع ثم بعد ذلك ينكشف لهم الواقع وأنهم كانوا مخطئين فتقلب إرادتهم الى ما يُناسب الواقع المنكشف . فإذا كان هذا هو معنى النسخ الحقيقي في عالم المبادئ فهو مستحيل على الله سبحانه وتعالى .

وواقع النسخ في الشريعة الإسلامية وسائر الشرائع السماوية هي أنّ المولى 'جلّ وعلا' حينما لاحظ الفعل ولاحظ اشتغاله على المصلحة وأنّها ليست دائمية بل أنّها مؤقتة ، أو أنّ المصلحة مرتبطة بحيثيات خاصّة فتعلّقت له إرادة متناسبة من أول الأمر مع حدود المصلحة المتعلّقة بالفعل فهي إرادة مؤقتة ومحدّدة بحدود المصلحة المتعلّقة بالفعل ، وهذا ما يقتضي زوال الإرادة بزوال مصلحة الفعل وإنتفاء الإرادة بانتفاء الحيثيات الدخيلة في اشتغال الفعل على المصلحة ، فالنسخ بهذا المعنى ممكن على الله سبحانه وتعالى ، إذ أنّه لا يتنافى مع علمه وإحاطته بأوجه المصالح والمفاسد .

فالنسخ إذن في عالم المبادئ هو انتهاء أمد الحكم - المعلوم من حين تشريعه - بانتفاء المصلحة عن الفعل الواقع متعلقاً للحكم ، وليكن هذا المعنى للنسخ معنى مجازياً ، واستعمال القرآن الكريم والسنة الشريفة للنسخ بهذا المعنى ليس فيه محذور ، إذ أنّه استعمال مجازي قرينته البرهان العقلي .

المقام الثاني : في إمكان النسخ في مرحلة الجعل والاعتبار :

بعد ان اتّضح عدم إمكان النسخ الحقيقي على الله جلّ وعلا في عالم المبادئ والملاكات وأنّما الممكن في حقّه تعالى هو النسخ بالمعنى المجازي والذي لا يتنافى مع علمه وإحاطته بكلّ شيء .

بعد ان اتّضح ذلك نصل للبحث عن إمكان تصوير النسخ في مرحلة الجعل والإعتبار والتي هي مرحلة إبراز الحكم وجعله .

ومرادنا من الحكم الأعم من الحكم التكليفي والحكم الوضعي فنقول : إنّ النسخ بالمعنى الحقيقي في مرحلة الجعل والاعتبار يعني أنّ الحكم المجهول يكون مطلقاً من حيث الزمان فلا يختص بزمان دون زمان ثمّ يرفع ذلك

الحكم . والنسخ بهذا المعنى ممكن في الشريعة ، وذلك بأن يجعل المولى حكماً ولا يقيده بزم من خاص رغم علمه بأن مبادئ هذا الحكم مؤقته بزم من خاص ، ورغم أن إرادته لإيجاد متعلق الحكم مؤقتة ومحددة بمحدود المصلحة الموجودة في متعلق الحكم إلا أن المولى ترك ذكر القيد الزماني لحكمة اقتضت ذلك أو لعدم وجود فائدة من ذكر القيد حين تشريع الحكم ، فإن المكلف لما كان مسئولاً فعلاً عن إيجاد متعلق الحكم فإن اللازم هو بيان تشريع الحكم والحدود الدخيلة فعلاً في تشريع وفعليّة الحكم ومتعلّقه وموضوعه ، وأمّا القيود التي ليست لها دخل فعلي في ذلك فلا يلزم بيانها .

وأما النسخ بالمعنى المجازي فهو يعني انتهاء أمد الحكم بانتهاء وقته المبيّن في لسان دليله . فإن النسخ بهذا المعنى ممكن جداً ، والمبرر لارتفاع الحكم هو إرتفاع موضوعه إذ أن الاحكام تابعة لموضوعاتها وجوداً وعدمًا ، ولما كان قد أخذ في موضوع الحكم وقتاً خاصاً فهذا يعني أن الوقت جزء الموضوع للحكم ، ومن الواضح أن انتفاء موضوع أو جزء موضوع الحكم يقتضي انتفاء الحكم .

ومثال ذلك ان يجعل المولى حكماً ويصرّح في لسان الدليل انّ أمد هذا الحكم ينتهي بعد شهر فإنّه بعد انتهاء الشهر ينتهي أمد الحكم .

والمعنى الأوّل هو المتداول استعماله إذ أنّه غالباً لا يطلق النسخ على الحكم المقيّد بزمان مذكور في لسان دليل الحكم .

الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي

ويقع البحث في المقام عن ثبوت الملازمة بين ما يحكم به العقل من ثبوت الحسن لفعل أو القبح لآخر وبين الوجوب للأول والحرمة للثاني ، فهل انّ إدراك العقل لحسن فعل يلزم حكم الشارع بوجوبه وانّ إدراكه لقبح فعل يلزم حكم الشارع بحرمته أو أنّه لا ملازمة بين ما يدركه العقل وبين الحكم الشرعي ؟

وقبل البحث عن ثبوت الملازمة وعدم ثبوتها لابدّ من بيان المراد من معنى الحسن والقبح العقليّين ، فنقول :

إنّ الحسن والقبح من المدركات العقليّة الواقعيّة ، فإدراك العقل لهما كإدراكه لاستحالة اجتماع النقيضين واستحالة وجود المعلول عن غير علّة ، فالحسن والقبح إذن من الصفات الواقعيّة وثبوت الحسن والقبح لمتعلقاتهما ذاتي ، فالفعل الحسن هو الذي يقتضي بذاته الحسن أي أنّ الحسن ناشئ عن مقام ذاته وكذلك الفعل القبيح ، فكما انّ إتّصاف كلّ فعل باستحالة اجتماعه مع نقيضه ذاتي فكذلك إتّصاف الفعل بالحسن أو القبح ، فإن اتّصاف الفعل بالحسن أو القبح ليس ناشئاً عن المصالح أو المفاصل أو عن ملائمة الفعل للطبع أو عدم ملائمته ، فإنّنا بالوجدان نجد انّ بعض الافعال متّصفة بالحسن ولا يكون إتّصافها بالحسن عن مصلحة فيها ونجد انّ بعض

الأفعال مشتملة على مصلحة ومع ذلك لا يحكم العقل بحسنها بل قد يحكم بقبحها .

ودعوى أنّ الحسن ناشئ عن ملائمة الفعل للطبع منقوض ببعض الأفعال التي لا تكون منسجمة مع الطبع ومع ذلك تكون متصفة بالحسن وبعض الأفعال التي تكون منسجمة مع الطبع ومع ذلك تكون مستقبحة . كل ذلك يعبر عن أنّ إتيان الأفعال بالحسن أو القبح ذاتي ، والذاتي لا يُعَلَّل ، كما أنّ الذاتي لا ينقلب عما هو عليه ، فالفعل الحسن لا ينقلب إلى القبح وكذلك العكس .

والمتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحسن من الصفات الواقعيّة وأنّ إتيان الأفعال بهما ذاتي وأنهما من المدركات العقليّة الأوليّة فهما لا يختلفان عن ما يُدرکه العقل من استحالة اجتماع النقيضين فكلا الحكمين من مدركات العقل الأوليّة ، غايته أنّ الحسن والقبح من مدركات العقل العملي أي أنّهما بذاتيهما يستتبعان أثراً عملياً أي يستوجبان التحرك والإنبعاث نحو متعلّقيهما ، فالفعل الحسن يُدرک العقل أنّه ينبغي فعله والفعل القبيح يُدرک العقل أنّه لا ينبغي فعله .

وهذا الأثر لصفتي الحسن والقبح لازم ذاتي لهما أي أنّه ناشئ عن مقام الذات لصفتي الحسن والقبح ، ووظيفة العقل ليست أكثر من إدراك هذا اللازم إلّا أنّه قد يُطلق على هذا المدرك العقلي عنوان الحكم العقلي تجوّزاً .

ومع ثبوت إدراك العقل أنّ الحسن ينبغي فعله وأنّ القبيح لا ينبغي فعله يصل بنا البحث عن ثبوت الملازمة بين ما يحكم به العقل وبين الحكم الشرعي ، فقد ذهب مشهور الأصوليين إلى ثبوت الملازمة بينهما

وأنّه إذا حكم العقل بحسن شيء وانبغاء فعله حكم الشرع بوجوب ذلك الشيء ومتى ما حكم العقل بقبح شيء وانبغاء تركه حكم الشرع بمحرمة ذلك الشيء .

ومدرك هذه الدعوى أنّ الشارع سيّد العقلاء ومن غير الممكن ان يتطابق العقلاء بما هم عقلاء على حكم ولا يكون ذلك الحكم موافقاً لما عليه الشرع .

وقد نفى بعض المحققين استحالة ثبوت الملازمة بشكل مطلق ، وبيان ذلك :

انّ الحسن والقبح تارة يقع في مرتبة المعلول للحكم الشرعي وتارة يكون إدراك الحسن والقبح لا يتّصل بالحكم الشرعي أي أنّه لا يقع في رتبة المعلول للحكم الشرعي كحسن العدل وقبح الظلم فإنّ إدراكه لا يكون متأخراً ولا مترتباً على ثبوت حكم شرعي بل أنّ إدراكه يكون مستقلاً عن الحكم الشرعي .

والنحو الأوّل من إدراك العقل للحسن والقبح يستحيل ثبوت الملازمة في مورده ، وذلك لاستلزامه التسلسل المحال ، إذ أنّ معنى وقوع المدرك العقلي للحسن والقبح في رتبة المعلول للحكم الشرعي هو ما يُدركه العقل من حسن طاعة الأمر المولوي وقبح عصيان الأمر المولوي ، ومن الواضح أنّه لا يحكم العقل بحسن طاعة أمر المولى إلاّ أن يكون هناك أمر مولوي كما لا يحكم بقبح معصية المولى إلاّ أن يكون هناك أمر مولوي ، فوضوح إدراك العقل لحسن الطاعة وقبح المعصية هو الأمر المولوي الشرعي ، أما لو لم يكن أمر فعلى أي شيء تقع الطاعة والمعصية حتى يُدرك

العقل حسن الاول وقبح الثاني .

ومن هنا صار الحكم الشرعي في رتبة العلة للحكم العقلي بالحسن والقبح ، فتنى ما حكم الشارع بوجوب الصلاة حكم العقل بحسن طاعة أمر المولى بالصلاة ، ومتى ما حكم العقل بحرمة شرب الخمر حكم العقل بقبح معصية نهى المولى .

فلو كان يلزم من إدراك العقل لحسن الطاعة وقبح المعصية حكم شرعي بوجوب الطاعة وحرمة المعصية لكان هذا الحكم الشرعي الذي استفدناه بواسطة الملازمة مولداً لحكم عقلي بحسن الطاعة وقبح المعصية ، وهذا الحكم العقلي يلزم حكماً شرعياً آخر بوجوب الطاعة وحرمة المعصية ، ويكون هذا الحكم الشرعي مولداً لحكم عقلي وهكذا الى ما لا نهاية .

وأما النحو الثاني من إدراك العقل للحسن والقبح والذي لا يكون في مرتبة المعلول للحكم الشرعي كحسن العدل وقبح الظلم فدعوى الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي تامة .

الإستقراء والقياس

إنّ التعرّف على الأحكام الشرعيّة بواسطة الإستقراء والقياس لا يكون ممكناً إلّا بعد الإيمان بمقدّمة مطوية وهي أنّ أحكام الله جلّ وعلا ليست جزافية واعتباطيّة وأنّما هي ناشئة عن ملاكات في متعلّقاتها ، فالوجوب لا يكون إلّا عن مصلحة تامّة في متعلّقه والحرمة لا تكون إلّا عن مفسدة تامّة في متعلّقتها وهكذا سائر الأحكام والمجعولات الشرعيّة فإنّها لا بدّ أن تكون ناشئة عن علل موجبة لجمعها .

فإذا ما سلّمنا بهذه المقدمة امكنت الإستفادة من القياس أو الاستقراء في مقام التعرّف على الحكم الشرعي ، إذ إنّ الحكم الشرعي بلحاظ جعله واعتباره لا يمكن استكشافه بواسطة القياس أو الاستقراء وأنّما الذي يمكن استفادته بواسطة القياس أو الاستقراء أنّما هي علل الاحكام ، وحينما نتعرّف على علّة الحكم نتمكّن من الوصول الى الحكم عن طريق هذه المقدّمة وهي تبعيّة الأحكام لعللها وملاكاتهما .

وبعد اتّضح هذه المقدّمة يصل بناء الحديث الى البحث عن كيفية التعرّف على ملاكات الأحكام بواسطة الإستقراء والقياس .

أمّا الاستقراء :

فهو يعني متابعة مجموعة من القضايا الجزئية المعلومة الحكم لغرض

الوصول الى مجهولٍ تصديقيّ تتحد فيه جميع موضوعات تلك القضايا الجزئية تحت حكم واحد بحيث يمكن انتزاع موضوع كليّ من مجموع موضوعات تلك القضايا الجزئية فيكون الحكم كليّ لكلية موضوعه .

ومثاله ان يلاحظ المتبّع والمستقرّ انّ الأسد ذا الخلب يفترس ، وانّ الثعلب ذا الخلب يفترس ، وانّ الذئب ذا الخلب يفترس ، وهكذا فيستنتج من هذا التبع لهذه القضايا الجزئية قضية كلية لم تكن معلومة ، وهي انّ كلّ ذي خلب فهو مفترس ، وهذه القضية الكلية المستنتجة متّحدة الحكم مع القضايا الجزئية الملاحظة حين التبع وانّما الاختلاف بين النتيجة ومقدماتها هو انّ موضوع النتيجة كليّ ، أمّا موضوعات القضايا الملاحظة حين الإستقراء فهي جزئية ، والذي أفاده الإستقراء هو انتزاع عنوان كليّ جامع لموضوعات القضايا الجزئية ، وهذا هو منشأ كلية وعموم الحكم في نتيجة الإستقراء ، إذ انّ عموم الحكم أو جزئيته تابع لعموم موضوعه أو جزئيته ، ولما كان موضوع الحكم في نتيجة الإستقراء عاماً فالحكم يتبعه يكون عاماً ، وبهذا يكون الإستقراء منتجاً لمعلوم تصديقيّ كان مجهولاً قبل الإستقراء ، إذ انّ المعلوم قبل الإستقراء هو مجموعة من القضايا الجزئية ، أمّا بعد الإستقراء فهناك قضية كلية استفيدت بواسطته ، ويمكن الإستفادة من هذه القضية - لو كان الإستقراء ناقصاً - في معرفة حكم الموضوعات التي لم تدخل تحت الملاحظة حين الإستقراء إذا كانت تلك الموضوعات داخلة تحت عموم موضوع النتيجة للإستقراء .

ومع اتّضح معنى الإستقراء تتّضح كيفية استنباط ملاكات الأحكام عن طريق الإستقراء ، فإنّ الفقيه حينما يلاحظ انّ الشارع لم يجعل العدة على

المطلقة الصغيرة ويلاحظ أنّ المطلقة اليائسة - التي ليس لها قابليّة للحمل - ليس عليها عدّة وإنّ غير المدخول بها - والتي لا يمكن أن تحبل عن زوجها - ليس عليها عدّة ، فإنّه يُستنتج من هذا الإستقراء والتتبع أنّ كلّ من ليس لها قابليّة لأنّ تحبل من زوجها فليس عليها عدّة ، فالتّي استُصلّ رحمها ليس عليها عدّة باعتبارها غير قابلة لأنّ تحبل .

فالإستقراء هنا قد كشف لنا عن علّة وجوب العدّة على المطلقة وبواسطته عرفنا أنّ الشارع حكم بانتفاء العدّة عن كلّ من ليس لها قابليّة لأنّ تحبل .

والغالب في نتيجة الإستقراء أنّها ظنيّة ، وذلك لأنّ الإستقراء غالباً ما يكون ناقصاً ، والإستقراء الناقص لا يُنتج اليقين . ومن هنا نحتاج الى ما يُثبت حجّة الظنّ الناشئ عن الإستقراء ، إذ أنّ حجّة الظنّ ليست ذاتيّة فلا بدّ من دليل قطعي يُثبت له الحجّة ، إذ أنّ كلّ ما بالعرض لابدّ وان يرجع الى ما بالذات ، ولما كانت الحجّة عرضيّة بالنسبة للظنّ فهي محتاجة الى دليل قطعي ، وذلك لكون الحجّة للقطع ذاتيّة .

وأما القياس :

وقد ذكرت للقياس باصطلاح الاصوليين مجموعة من الطرق ذكر المصنّف رحمه الله منها واحداً ، وسوف نقصر على بيان الطريقة التي تعرّض لها المصنّف رحمه الله وهي قياس السبر والتقسيم والمشابهة في اصطلاح المناطقة للتمثيل .

والغرض من هذا النحو من القياس هو التعدّي من حكم موضوع جزئي معلوم الى موضوع جزئي آخر مجهول الحكم لإثبات نفس ذلك

الحكم - الثابت للموضوع الجزئي الأول - للموضوع الجزئي الآخر المجهول الحكم .

والمراد من قياس السبر والتقسيم هو البحث عن الجهة المشتركة بين الموضوعين - الموضوع المعلوم الحكم والموضوع المجهول الحكم - والتي يحتمل أو يُطمئن أن تكون هي علّة ثبوت الحكم للموضوع الأول ، والغرض من البحث عن العلّة هو تعدية الحكم المعلّل بها لكلّ موضوع مشتملٍ على تلك العلّة المشتركة والمستنبطة بواسطة العقل أو الاستحسان أو معرفة ذوق الشريعة أو ما الى ذلك .

وعُبر عنه بقياس السبر باعتبار أنّ السبر يعني الفحص والتنقيب والمجتهد في المقام يفحص ويُتَقَب عن العلّة بواسطة الوسائل المعتمدة عنده كالاستحسان أو معرفة ذوق الشريعة .

وعُبر عنه بقياس التقسيم باعتبار أنّ المجتهد في مقام الفحص عن العلّة يتناول الموضوع المعلوم الحكم بالتصنيف ، فيلاحظه تارة من جهة هذه الصفة المشتمل عليها وتارة يلاحظه من جهة صفة اخرى هو مشتمل عليها حتى يُحصي تمام صفاته التي يمكن أن تكون هي منشأ ثبوت الحكم للموضوع .

وبهذا البيان اتضح أنّ قياس السبر والتقسيم يتقوم بامورٍ ثلاثة :

الأول: الأصل وهو الموضوع المعلوم الحكم ، ويُعبر عنه بالمقيس عليه .

الثاني: الفرع وهو الموضوع المجهول الحكم والذي يُراد تعدية الحكم الثابت للموضوع الاول له ، ويُعبر عنه بالمقيس .

الثالث: العلة المستنبطة والتي تكون واسطة في تعديّة الحكم من الموضوع الاول الى الموضوع المجهول الحكم باعتبار أنّ الموضوع الثاني إذا كان واجداً لنفس علة ثبوت الحكم للموضوع الأوّل فهذا يقتضي اشتراكهما في الحكم .

ولكي يتّضح المطلب أكثر نذكر هذا المثال :

لو أردنا أن نبحث عن مطهريّة مادة الكحول « السبرتو » للخبث فإنّه بالامكان التعرّف على مطهريتها أو عدم المطهريّة بواسطة قياس السبر والتقسيم ، إذ أنّه سيكشف عن علة مطهريّة الماء للخبث ، فإذا ما وجدنا أنّ مادة الكحول مشتملة على علة المطهريّة فإنّه يمكن حينئذ تعديّة حكم التطهير من الماء الى مادة الكحول .

ونبدأ بتناول الماء - والذي هو الموضوع المعلوم الحكم - بالتصنيف لصفاته التي يحتمل أن تكون هي المنشأ في ثبوت حكم المطهريّة له فنقول : أولاً: أنّ الماء سائل : فيُحتمل أن يكون منشأ مطهريّته هو سيولته . وهذا الإحتمال بعيد ، لسيولة كثير من المواد رغم عدم مطهريّتها ، فهذا الإحتمال ساقط إذن .

ثانياً: أنّ الماء بارد بالطبع ، فيحتمل أنّه العلة في ثبوت المطهريّة له ، إلّا أنّ هذا الإحتمال بعيد أيضاً ، وذلك لأنّ الاعتبار العقلائي لا يستسيغ أن تكون البرودة مطهّرة للخبث خصوصاً وأنّ البرودة بنفسها لا تزيل عين النجاسة ومن البعيد أنّ الشارع اعتبر البرودة مطهّرة تعبدّاً ، لأنّ التعبديات لا بدّ وان تكون مناسبة للاعتبارات العقلانيّة .

ثالثاً: أنّ الماء لا لون له ، واحتمال أن يكون هذا هو علة المطهريّة للماء بعيداً جدّاً .

وهكذا نستعرض صفات الماء التي من المحتمل أن تكون هي العلة في ثبوت المطهرية له الى أن نظفر بما يصحح لأن يكون علة ومناطاً في ثبوت المطهرية للماء ، فإن كانت تلك العلة موجودة في الموضوع المجهول الحكم أثبتنا له الحكم وإلا فنيناه .

وفي مثالنا هناك احتمال قريب إذا تمكنا من تشييده بالوسائل المعتمدة فإنه يكون علة الحكم لمطهرية الماء .

وهو أن الماء مزيل للأوساخ والقاذورات ، وهذه الصفة هي التي تُميّزه عن سائر السوائل والمواد الاخرى ، والاعتبار العقلاني يساعد على أن هذه الصفة هي العلة للمطهرية ، إذ أن الاعراف العقلية على اختلاف مشاربهم يرون للماء هذه الصلاحية ومن البعيد أن يكون منشأ إثبات الشارع المطهرية للماء غير المنشأ عندهم كما أن استبعاد أن تكون الصفات الاخرى هي مناط ثبوت المطهرية يُساهم في نشوء وترشّخ الإطمئنان بكون المناط لثبوت المطهرية للماء هو إزالته للأوساخ والقاذورات .

فإذا ثبت أن هذا هو المناط فحينئذٍ نعرض هذه الصفة على مادة الكحول ، فإن وجدنا أن هذه المادة متوفرة على هذه الصفة فإننا نعدّي الحكم الثابت للماء الى هذه المادة . وبنظرة فاحصة الى مادة الكحول نجد أن هذه الصفة من أبرز سماتها .

وبهذا تثبت المطهرية الشرعية لمادة الكحول « السبرتو » ، هكذا يُعرف دين الله جلّ وعلا !!!

وتلاحظون أن هذا النحو من القياس يقوم على أساس الحدس والإستحسان ، وهو لا يُنتج إلا الظن ، فلا تثبت له الحجية إلا مع قيام دليل قطعي على حجّيته ، « ودونه خراط القتاد » .

حجّة الدليل العقلي

كان الكلام - فيما سبق - حول إثبات صغرى الدليل العقلي أي كنّا نبحث عن إثبات وجود المدركات العقلية التي يمكن أن تقع في طريق استنباط كثيرٍ من الأحكام الشرعية من مختلف الأبواب الفقهية . وثبت صغريات الدليل العقلي لا يُنهي البحث كما هو واضح ، إذ لا بدّ من إثبات حجّة هذه المدركات وأنّها صالحة للدليّة على الحكم الشرعي ، وهذا ما يُعبّر عنه بكبرى الدليل العقلي ، فلو تمّ إثبات الحجّة للدليل العقلي فإنّه يمكن حينئذٍ تشكيل قياس منطقي ، صغراه تكون إحدى القضايا العقلية التي تمّ إثبات صحتها وكبراه هي حجّة ما يُدركه العقل . وبهذا تكون النتيجة هي صلاحية الدليل العقلي للكشف عن الحكم الشرعي .

ويمكن تقسيم البحث عن حجّة الدليل العقلي الى قسمين :

الأول : هو البحث عن حجّة الدليل العقلي القطعي .

الثاني : هو البحث عن حجّة الدليل العقلي الظني .

أمّا ما يتّصل بحجّة الدليل العقلي القطعي فباعتبار أنّ الدليل العقلي القطعي منتج لليقين بالحكم الشرعي فالدليل العقلي بهذا يكون حجة ، وذلك لحجّة القطع بذاته من غير فرق بين أن يكون منشأه الشرع أو

العقل أو مناشئ أخرى ، وهذا ما تمّ إثباته في مباحث القطع .
 إلاّ أنّه يُنسب الى بعض الإخباريين التفصيل في حجّة القطع ، فما
 يكون منه ناشئاً عن الشرع فهو حجّة وما يكون منه ناشئاً عن العقل فهو
 ليس بحجّة .

وقد وُجّه هذا التفصيل بما يتناسب مع حجّة القطع مطلقاً ، وذلك
 عن طريق تحويل القطع بالحكم الشرعي المستفاد من الدليل العقلي الى قطع
 موضوعي ، وهذا ممكن كما ذكرنا ذلك في مباحث القطع ، وذلك بأن يؤخذ
 عدم القطع بالحكم الشرعي - الناشئ عن الدليل العقلي - قيداً في فعلية
 الحكم الشرعي .

وبهذا يكون كلّ حكم شرعي فهو مقيد بعدم نشوئه عن القطع العقلي
 بالحكم الشرعي ، وهذا ما يجعل عدم القطع العقلي موضوعاً لفعلية الحكم
 الشرعي .

ومثال ذلك ان يُقال انّ وجوب المقدّمة مقيد بعدم ثبوته بواسطة
 العقل ، وهذا يعني انّ وجوب المقدّمة لا تكون معه واجبة ، نعم لو ثبت
 وجوب المقدّمة بواسطة الدليل الشرعي فإنّ المقدّمة حينئذٍ تكون واجبة ،
 وذلك لتحقيق قيدها وهو عدم الثبوت بواسطة الدليل العقلي .

وبتعبير آخر : انّ وجوب المقدّمة يمكن أن يكون ثابتاً شرعاً بنحو
 مطلق ويمكن أن يكون مقيداً وحينئذٍ يكون الوجوب منوطاً بتحقيق القيد ،
 فلو قام الدليل على انّ الوجوب الشرعي للمقدّمة مقيد بعدم القطع
 بالوجوب للمقدّمة بواسطة العقل فهذا يقتضي انّ الوجوب لا يثبت في
 حالات القطع به عن طريق العقل ، وهذا لا محذور فيه بعد ان كان منشأ

عدم الثبوت هو انتفاء قيد الوجوب الشرعي والذي هو عدم القطع العقلي بالوجوب ، فالقطع العقلي لما أخذ عدمه موضوعاً في ثبوت الفعلية للوجوب فهذا يعني انقلابه من قطع طريقي كاشف عن متعلّقه الى قطع موضوعي ، والقطع الموضوعي كسائر القيود والموضوعات تابعة لإعتبار المعبر ، فأى قيد أو موضوع - مهما كانت هويته - إذا اعتبره المعبر دخيلاً في ترتّب الحكم فإنّ الحكم عندئذ يكون منوطاً به ويكون منتفياً حين لا يكون متوقّراً ، وبهذا لو قطع المكلف عقلاً بوجوب المقدّمة ولم يكن دليل شرعي على وجوب المقدّمة فإنّ الوجوب للمقدّمة يكون منتفياً لإنتفاء قيد الفعلية للوجوب .

وبهذا البيان يندفع ماقد يُقال من أنّ هذا يؤول الى المنع عن حجّة القطع الطريقي ، وذلك لأنّه إذا كان المكلف قاطعاً بالحكم الشرعي ولو بواسطة العقل ، فإنّه من المستحيل أن يكون قطعه بالحكم الشرعي نافياً للحكم الشرعي ، فإنّ قطعه بالحكم الشرعي يُورثه القطع بعدم صحّة هذا القيد ، كما أنّه قد ذكرنا في مباحث القطع أنّ المنع عن حجّة مستحيل حتى بغضّ النظر عن اعتقاد القاطع أيضاً .

إلا أنّ هذا الإشكال غير وارد - كما اتّضح ممّا ذكرناه - إذ إنّ المقيّد بعدم القطع العقلي ليس هو الحكم الشرعي بمرتبة الجعل وأنما المقيّد هو فعلية الحكم الشرعي أي الحكم بمرتبة المجهول .

فإذا قطع المكلف بالجعل الشرعي بواسطة العقل فإنّ الحكم الشرعي لا يكون فعلياً ، وذلك لأنّ الذي أخذ عدم القطع العقلي به في فعلية الحكم الشرعي هو الجعل الشرعي ، فتى لم يقطع المكلف بالجعل الشرعي بواسطة

العقل وأما قطع به بواسطة الشرع فإن قيد الفعلية للحكم الشرعي يكون متحققاً ، ومتى ما تحقق القطع بواسطة العقل فإن فعلية الحكم تكون منتفية لإنتفاء قيدها .

وبهذا يثبت امكان تحويل القطع الطريقي بالحكم الشرعي بواسطة العقل الى قطع موضوعي بواسطة اعتبار عدمه قيداً في فعلية الوجوب .
إلا أن هذا المقدار لا يثبت الدعوى بالتفصيل إذ أن الإمكان ثبوتاً لا يستلزم التقييد إثباتاً أي أن هذه الدعوى وهي تقييد الأحكام الشرعية بعدم القطع العقلي بالحكم الشرعي تحتاج الى دليل إثباتي وهو مفقود .

حجية الدليل العقلي الظني :

والمراد من الدليل العقلي الظني هو كل قضية يمكن أن تكون عقلية - لو تمت - إلا أنه لم يقدّم البرهان على ثبوتها أي لم يثبت صحة إدراك العقل لها ، فيكون كشفها عن متعلقها ليس قطعياً . وبهذا لا تكون مثل هذه القضايا من المدركات العقلية ، إذ أن المدركات العقلية لا تكون إلا قطعية ، فهي عقلية استعداداً أو قل توهماً .

وذلك مثل قياس السبر والتقسيم الذي يقوم على أساس استنباط العلة بواسطة الحدس .

والجزم بالنتيجة من مثل هذا القياس يكون من قطع القطاع .
وكذلك الإستقراء الناقص الذي تبني نتيجته على أساس تتبع بعض القضايا الجزئية المعلومة الحكم ، فإن نشؤ القطع بالحكم الشرعي عن هذا الطريق يكون من القطع الناشئ عن مقدمات شخصية ، إذ أن نوع العقلاء لا يكون مثل الإستقراء الناقص مورثاً لهم القطع .

وكيف كان فإن حصل القطع بواسطة هذه الوسائل فإنه يكون حجة على القاطع به ، وأمّا إذا لم يُورث إلا الظنّ فهو ليس بحجة لعدم قيام الدليل القطعي على حجة مثل هذه الظنون .

والظنّ بنفسه ليس بحجة فحينئذٍ لا يكون إلا الشكّ في الحجية وهو يساوق القطع بعدمها - كما اتّضح ممّا تقدّم - على أنّه قد قام الدليل القطعي على عدم حجة مثل هذه الظنون ، فإن الروايات المانعة عن الإعتاد على مثل هذه الظنون بالغة حدّ التواتر .



الأصول العمليّة

١- القاعدة العملية الاولى في حالة الشك

٢- القاعدة العملية الثانية في حالة الشك

٣- الاستصحاب



الاصول العمليّة

وهي الادلّة المقرّرة لوظيفة المكلف في ظرف الشكّ في الحكم الشرعي ، فإنّ المكلف إذا فقد الدليل الكاشف عن الحكم الشرعي الواقعي ، فإنّ ذلك لا يعني انتفاء مسؤوليّته عن البحث عمّا يلزمه تجاه مولاه ، إذ إنّ المكلف وبمحكم عبوديّته ملزم بأن تكون كلّ أفعاله جارية على وفق الضوابط الشرعيّة .

ومن هنا تصدّى الفقهاء « رضوان الله عليهم » للبحث عمّا هي الوظيفة المقرّرة للمكلف في حال فقدان الدليل المحرز الكاشف عن الحكم الشرعي . ومن الطبيعي ان تكون للشارع احكاماً خاصة بمثل هذه الحالة لما ثبت بالدليل القطعي من أنّه لا تخلو واقعة من حكم ولا تخلو حالة - من حالات المكلف - من حكم شرعي .

والذي يُحدّد الحكم الشرعي للمكلف في مثل هذه الحالة هو ما يُعبّر عنه بالاصل العملي أو بالدليل العملي ، وهذا ما سيتمّ بحثه في هذا الباب إن شاء الله تعالى .

القاعدة العملية الاولى في حالة الشك

ذكرنا فيما سبق انّ الاصول العملية لا يلجأ إليها إلا حين افتقاد الدليل المحرز أو إجماله ، إذ انّ موضوع الاصول العملية هو الشك في الحكم الشرعي الواقعي ، وهذا الموضوع لا يتنقح إلا حين فقدان الدليل المحرز أو عدم امكان الإستفادة منه بسبب إجماله .

وذكرنا أيضاً انّ الاصول العملية مترتبة في المرجعية فالاصول التي موضوعها الشكّ مع إضافة قيد زائد تكون متقدمة في مقام المرجعية على الاصول الفاقدة لذلك القيد ، فالمبرر لتقدم الإستصحاب مثلاً على البراءة العقلية والاحتياط العقلي هو اشتغال موضوعه على قيد زائد وهو اليقين السابق .

ومن هنا يتضح المراد من الاصل العملي الاول ، إذ المراد منه المرجع العام حين فقدان الأدلة المحرزة والاصول العملية ذات القيد الإضافي .
وبعبارة اخرى : الاصل العملي الأول هو الذي يكون موضوعه الشكّ أو قل عدم العلم فحسب دون إضافة قيد زائد، وبهذا يخرج الإستصحاب مثلاً لأنّ موضوعه الشك المسبوق باليقين ، وتخرج أيضاً قاعدة منجزية العلم الاجمالي لأنّ موضوعها الشكّ المقرون بالعلم الاجمالي وهكذا .

والبحث في المقام يقع عن الاصل العملي الاول ، وهل أنّه البراءة

العقلية أو هو الإحتياط العقلي ؟

فهنا اتّجاهان ، اتّجاه يبني على أنّ الأصل العملي الاولي هو البراءة العقلية والتي تعني أنّ المكلف في سعة من جهة التكليف الإلزامية الواقعية في حال عدم العلم بها .

ومبرّر هذه الدعوى هو ما يحكم به العقل من قبح العقاب بلا بيان ، وهذا يقتضي أنّ حقّ الطاعة للمولى جلّ وعلا يختص بحال العلم بالتكليف الإلزامي ، فما لم يكن المكلف عالماً بالتكليف فإنّه ليس للمولى أن يطالبه بامثال ذلك التكليف ، فالمكلف في سعة من جهة ذلك التكليف أي أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تؤمن المكلف من العقاب لو اتّفق مخالفته للحكم الواقعي الإلزامي المجهول ، وذلك لعدم اتّساع دائرة حقّ الطاعة للمولى لحالات الجهل المجامع للظنّ أو الاحتمال .

الإتّجاه الثاني :

وهو الذي يبني على أنّ الأصل العملي الاولي هو الاحتياط والإشتغال العقلي أي أنّ المكلف ملزم عقلاً بالاحتياط في حالات الظنّ والاحتمال بالتكليف الإلزامي وأنّه لا يُعذر في ترك التكليف الواقعي وإن كان ذلك التكليف مجهولاً ، إذ يكفي في منجزية التكليف الواقعي احتماله أو الظنّ بوجوده ، فالظنّ والاحتمال منجزان للتكليف الواقعي عقلاً ، نعم لا يكون المكلف مسؤولاً عن التكليف الواقعي لو كان يقطع بعدم وجود التكليف ، لأنّ القطع معذّر بذاته - كما تقدّم - .

وهذا الإتّجاه هو المعبر عنه بمسلك حقّ الطاعة ، وهو يعني اتّساع دائرة حقّ الطاعة لحالات الظنّ والاحتمال ، فالمكلف لا يكون مسؤولاً عن التكاليف المعلومة فحسب بل عنها وعن التكاليف المحتملة والمظنونة ، نعم

لو أذن المولى في ترك التكاليف المظنونة والمحتملة فإنَّ المكلف حينئذٍ يكون في سعة من جهتها ، إلاَّ أنَّ هذا لا يعني عدم استحقاقه بل يعني التنازل عن حقه جلاً وعلاً .

وقد ذكرنا فيما سبق أنَّ منجزية التكاليف المظنونة والمحتملة معلقة على عدم الترخيص ، وهذا بخلاف التكاليف المعلومة فإنَّ الترخيص في تركها يعني المنع عن حجية القطع وقد قلنا باستحالته .

وكيف كان فقد استدللَّ المحقق النائيني رحمته الله - كما يستفاد من كلماته - على صحة الاتجاه الأول « البراءة العقلية » بدليلين :

الدليل الأول : إنَّ التكليف الإلزامي مادام مجهولاً فلا مقتضي للإنبعاث نحو امتثاله ، إذ الباعث نحو امتثال التكليف إنما هو العلم بوجوده ، أمَّا وجوده في نفس الأمر والواقع فلا يستوجب البعث والتحريك عيناً كسائر الأخطار فإنَّها إنما توجب الفرار والتجنُّب عنها إذا كانت معلومة ، أمَّا إذا كان الخطر موجوداً إلاَّ أنَّه غير معلوم فإنَّه لا يكون حينئذٍ دافع للإنسان نحو الفرار منه بل قد يقع في الخطر عن محض اختيار بتوهم صلاحه وفائدته ، وهذا ما يكشف عن أنَّ الوجود الواقعي للخطر ليس موجباً للتحرك نحو الفرار عنه وأنَّما الموجب لذلك هو العلم به ، فلذلك ترى الطفل يداعب الثعبان لعدم إدراكه بخطورته وقد يفرُّ من الإنسان الوديع ذو الوجه القبيح لتوهمه بخطورته ، وقد تجد الإنسان واقفاً لا يُحرِّك ساكناً والذئب من ورائه وما ذلك إلاَّ لعدم علمه بوجوده . كلُّ ذلك يُعبَّر عن أنَّ الباعث والمحرِّك إنما هو العلم وليس الوجود الواقعي ، وإذا كان كذلك فالتكليف لما كان مجهولاً فلا شيء يقتضي التحرك والإنبعاث نحو امتثاله ، وإدانة المكلف بعد ذلك على عدم الإنبعاث نحو امتثال التكليف يكون قبيحاً بعد أن لم يكن

هناك موجب للتحرك والانبعاث .

فكما لا يلوم العقلاء من وقع ضحية للذئب لغفلته أو جهله بوجوده ويرون معاتبته والسخرية منه قبحية فكذلك المقام ، إذ لو اتفق وقوعه في مخالفة التكليف الواقعي فإنه لا يكون مسئولاً عن ذلك التكليف لأن جعل المسئولية عليه رغم جهله قبيح بنظر العقلاء .

والجواب عن هذا الدليل :

أنه لا نسلم أن الباعث للمكلف نحو امتثال التكليف هو العلم بوجود تكليف مولوي إلزامي بل أن ذلك مرتبط بمحدود حق الطاعة للمولى جلّ وعلا ، فلو كان حق الطاعة شاملاً للتكاليف المحتملة لكان الإحتمال وحده كافياً في البعث نحو امتثال التكاليف المحتملة .

وبعبارة أخرى : إنَّ الموجب للإنبعاث نحو تحصيل مرادات المولى جلّ وعلا يتحدد بتحديد دائرة حق الطاعة للمولى فإذا ثبت أن دائرة حق الطاعة للمولى تتسع لتشمل التكاليف المحتملة والمظنونة فإن مجرد الظن والإحتمال بوجود التكليف يكون موجباً للتحرك نحو الإمتثال والخروج عن عهدة الحق المفروض عليه بحكم عبوديته للمولى جلّ وعلا . إذن لابدّ أولاً من تحديد دائرة حق الطاعة للمولى جلّ وعلا ، فادعاء أن المكلف لا يكون مسئولاً عن غير التكاليف المعلومة يكون مصادرة على الدعوى ، إذ أن ذلك هو محل النزاع والذي نطالب بالبرهان عليه ، فنحن نبحث عن حدود حق الطاعة فإذا قلت أن المكلف مسئول عن التكاليف المعلومة فحسب وأنه غير مسئول في حالات الظن والإحتمال بالتكليف فهذا هو عين ما نبحث عن دليله أي أن هذا الدليل هو عين الدعوى التي نبحث عن صحتها أو فسادها .

نعم لو قلت أننا قبل هذا الدليل كنّا نبحث عن حدود حقّ الطاعة وبهذا الدليل ثبت أنّ حدودها مختصّ بحالات العلم بالتكاليف ، إذ أنّ العلم هو الموجب الوحيد للإنبعاث نحو امتثال تكاليف المولى جلّ وعلا .

كان الجواب أنّ ذلك ليس هو الموجب الوحيد للتحرك والانبعاث ، فالإحتمال والظنّ بالتكليف أيضاً باعثان ومحركان للطاعة وإمتثال التكاليف المولوية ، وذلك لأننا ندّعي اتّساع حقّ الطاعة لحالات الظنّ والاحتمال ، ومع التوجّه لسعة حدود حقّ الطاعة يكون ذلك موجّباً لأنّ يتحرّك المكلف لغرض الخروج عن عهدة الحقّ المفروض عليه .

والعقلاء لا يأبون ذلك ، فلو أنّ المولى العرفي قال لعبيده متى ما احتملتُم تعلّق إرادتي بإيجاد فعل فإنّه يلزمكم الإتيان به فإنّه لو عاقب المولى بعد ذلك عبّيده في حال عدم التحرك عن الاحتمال فإنّه لا يكون ملاماً من العقلاء ، وذلك لإدراكهم بأنّ الاحتمال صار موضوعاً لتنجز الحق للمولى على عبّيده .

الدليل الثاني : - على الاتجاه الاول - هو أنّ المتباني العقلاني قاضٍ بقبّح معاقبة السيّد عبّيدة على مخالفة أوامره في حال جهلهم بها ، فالعقلاء لا يرون لهذا السيّد حقّاً في ان تُمتثل أوامره ولا يرون له الحقّ في معاقبة عبّيده على ترك امتثال تلك الاوامر . فلذلك تجد أنّ السيرة العقلانيّة جارية على عدم محاسبة الجاهل للقوانين لو اتّفق مخالفته لها ويستبشعون معاقبته على المخالفة .

والجواب عن هذا الدليل :

إنّ السيرة العقلانيّة الجارية على اختصاص حقّ الطاعة للمولى العرفي بالأوامر المعلومة مسلّم ولا إشكال فيه إلّا أنّ هذا التحديد لحقّ

الطاعة للمولى العرفي إنما نشأ عن الإعتبار العقلائي ، ولذلك تكون حدود هذا الحق تابعة لحدود الإعتبار ، فلو كان المُعتبر أوسع من هذه الدائرة لكان ذلك يقتضي اتساع حدود الحق ولو كان أضيق لاقتضى ذلك ضيق دائرة الحق . فضيق أوسع دائرة حق الطاعة للمولى العرفي تابع لاعتبار من له حق الإعتبار وهم العقلاء مثلاً أو من يحترم العقلاء اعتباره ، فتبانيهم إذن على أن الحق الثابت للمولى العرفي مختصّ بحالات العلم نشأ عن ضيق دائرة الاعتبار العقلائي .

والمقام ليس من هذا القبيل ، وذلك لأن حق الطاعة لله جلّ وعلا ليس تابعاً للجعل والاعتبار العقلائي حتى تتحدّد بحدود الاعتبار العقلائي وإنما هو مُدرك عقلي قطعي وليس خاضعاً للجعل والاعتبار ، فالعقل يُدرك أن حق الطاعة للمولى من اللوازم الذاتية لمولوية المولى جلّ وعلا ، فكما أن النار تستلزم بذاتها الحرارة فكذلك مولوية المولى الحقيقي تستلزم استحقاقه للطاعة ، إذن فباعتبار أن حق الطاعة من مدركات العقل فلا بد أن يكون تحديد حق الطاعة - وأنها خاصّة بالتكاليف المعلومة أو أنها تشمل التكاليف المظنونة والمحتملة - من شئون المُدرك العقلي . وإذا رجعنا إلى عقولنا نجد أن حدود حق الطاعة للمولى جلّ وعلا شاملة لحالات الظن والإحتمال بالتكليف .

والمتحصّل أن مدركات العقل العملي قاضية بآتساع حق الطاعة لمطلق التكاليف الواصلة ولو بنحو الإحتمال ، والشاهد على ذلك هو الوجدان .

وبهذا يثبت أن الأصل العملي الأولي هو الإحتياط العقلي أي تنبُّز التكاليف الواصلة ولو بنحو الإحتمال إلا أن يتنازل المولى عن حقه فيرخص في ترك التكاليف المظنونة والمحتملة .

القاعدة العملية الثانوية في حال الشك

قلنا فيما سبق أنّ العقل يحكم بلزوم الاحتياط في موارد الظنّ والاحتمال بالتكليف وأنّ ذلك هو الاصل العملي الاولي .
وذكرنا أيضاً أنّ هذا الاصل وان كان من مقتضيات حقّ الطاعة للمولى إلا أنّ للمولى أن يتنازل عن هذا الحقّ فيرخص في ترك التكليف المنكشفة بنحو الظنّ أو الاحتمال ، فعليه يكون الاحتياط العقلي معلقاً على عدم الترخيص الشرعي في حالات الظنّ والاحتمال ، فلو جاء ما يدلّ على ترخيص المولى في ترك التكليف المظنونة والمحتملة فإنّ ذلك يكون نافياً لموضوع الاحتياط العقلي ، إذ أنّ موضوعه هو الشكّ مع عدم الترخيص فع تحقّق الترخيص ينتفي لزوم الاحتياط لانتفاء موضوعه - وهو عدم الترخيص - .

وبتعبير آخر : إنّ لزوم الاحتياط العقلي لما كان مقيّداً بعدم الترخيص الشرعي فهذا يقتضي انتفاء قيد الاحتياط العقلي ، إذ أنّ قيده هو عدم الترخيص وفرض الكلام هو تحقّق الترخيص .

وبهذا البيان يتّضح أنّه لا مانع ثبوتاً من الترخيص الشرعي في ترك الاحتياط العقلي ، وأنّما الكلام في إثبات وجود ترخيص شرعي لترك

الاحتياط العقلي وإنّ المولى قد وسّع على عباده تفضلاً وأمنهم عقوبة المخالفة لما يقتضيه الاحتياط العقلي .

ولهذا تصدّى علماء الأصول للبحث عن الأدلة الإثباتية على الترخيص الشرعي والمعبر عنه بالبراءة الشرعية .

ويمكن تصنيف الأدلة التي استدل بها على البراءة الشرعية الى قسمين :

الأول : هو القرآن الكريم .

الثاني : هو السنة الشريفة .

أمّا الاستدلال بالقرآن الكريم :

فقد استدلّ بمجموعة من الآيات :

منها : قوله سبحانه وتعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها ﴾^(١)

ولكي يتضح تقريب الاستدلال نذكر تمام الآية الكريمة ﴿ لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلَفِ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴾^(٢) .

وتقريب الاستدلال بهذه الآية الكريمة :

إنّ الاسم الموصول في الآية الكريمة « ما » له أربعة احتمالات والاحتمال الثالث أو الرابع هو المطلوب إثباته حتّى تكون الآية صالحة للإستدلال .

(١) سورة الطلاق آية ٧ .

(٢) سورة الطلاق آية ٧ .

الاحتمال الأول: ان يكون المراد من الاسم الموصول هو المال ، فيكون معنى الآية بناءً على هذا الإحتمال أنه لا يُكَلَّفُ الله أحداً مالا « اي إنفاق مالٍ » إلّا بالمقدار الذي يملكه امّا إذا لم يكن مالكا للمال فلا تجب عليه النفقة .

الاحتمال الثاني: ان يكون المراد من الاسم الموصول هو الفعل ، فيكون معنى الآية بناءً على هذا الاحتمال هو انَّ الله تعالى لا يكلفُ أحداً فعلاً من الافعال إلّا أن يكون قد أقدره على ذلك الفعل أي انَّ المكلف لا يسأل عن امتثال فعلٍ لا يطيقه .

الإحتمال الثالث: أن يكون المراد من الاسم الموصول هو التكليف فيكون معنى الآية الكريمة - بناءً على هذا الاحتمال - هو انَّ الله عزَّ وجل لا يسأل عن تكليف إلّا أن يكون قد أوصله الى المكلف أي : إلّا أن يكون ذلك التكليف معلوماً للمكلف ، وهذا يعني عدم التكليف في ظرف عدم العلم ، ولو كان هذا الإحتمال هو المتعين من الآية الكريمة لكانت دالة على المطلوب ، إذ به تثبت عدم مسئولية المكلف عن التكاليف غير المعلومة وهو معنى البراءة الشرعية .

الإحتمال الرابع: هو أن يكون المراد من الإسم الموصول هو الجامع بين هذه الأمور الثلاثة ، فيكون التكليف بكل واحد من هذه الثلاثة بحسبه أي بما يتناسب معه .

أمّا الإحتمال الاول فهو القدر المتيقن من الآية الكريمة ، وذلك لأنَّ مساق الآية الكريمة هو النفقة على الزوجة المطلقة مادامت في العدة ، وهذا ما يناسب أن يكون الإسم الموصول « ما » هو المال ، وذلك لاستبعاد أن

يكون المورد غير مراد ويكون غيره هو المراد .

وأما الإحتمال الثاني والثالث فلا يمكن أن يكون أحدهما أو كلاهما مراداً بعينه بحيث لا يكون الإحتمال الأول مراداً معهما ، وذلك لأنَّ الاحتمال الأوَّل هو مورد الآية الكريمة بقرينة السياق ، كما أنَّه لا قرينة على 'تعيُّن أحد الاحتمالين الثاني والثالث أو تعيينهما معاً' .

وأما الاحتمال الرابع - وهو أن يكون المراد من الإسم الموصول هو الجامع الشامل للمعاني الثلاثة - فهو المستظهر من الآية الكريمة ، ومبرَّر هذا الاستظهار هو الإطلاق وقرينة الحكمة ، وذلك لأنَّ الظاهر من الآية هو أنَّها في مقام تأسيس كبرى كليتة مفادها أنَّ الله جلَّ وعلا لا يكلف بتكليف إلَّا أن يكون ذلك التكليف قد هيئ مبرِّرات امتثاله ، إذ مع عدم وجود المال لا يتهيء للمكلف الإنفاق ومع عدم القدرة لا يتهيء للمكلف الإتيان بالمأمور به ومع عدم وصول التكليف لا يكون هناك دافع للتحرك نحو امتثاله .

فالآية الكريمة وإن كان موردها النفقة إلَّا ذلك لا يعني عدم إنعقاد الإطلاق لها ، وذلك لعدم صلاحية المورد للقرينية على الاختصاص ، إذ أننا لا نقول أنَّ القدر المتيقَّن في مقام التخاطب صالحٌ لهدم الإطلاق أو عدم إنعقاده .

فلو كان المولى مريداً لخصوص المال لكان عليه أن يُبرز قرينة على ذلك ، فعدم ذكر القرينة على إرادة خصوص المال رغم أنَّه في مقام البيان كاشف عن عدم إرادة المال بالخصوص . وهذا ما يُنتج الإطلاق ، وبهذا يثبت - وبمقتضى الإطلاق أنَّ التكليف غير المعلوم لا يسأل الله المكلف عنه وهذا هو معنى البراءة الشرعية .

الإشكال على الإستدلال بالآية الكريمة:

وقد أورد الشيخ الأنصاري رحمته الله على هذا التقريب للإستدلال بما حاصله :

إنَّ إرادة المال من الاسم الموصول تعني أنَّ الاسم الموصول « ما » مفعول به للفعل المضارع « يكلّف » وهذا ما يقتضي مغايرة الفعل « يكلّف » لمفعوله « ما » ، وذلك لأنَّ الفعل دائماً يغير - من حيث المادة - مفعوله ، والتغاير في المادّة يقتضي التغاير في المفهوم أي أنَّ مفهوم مادّة الفعل تختلف دائماً عن مفهوم مادة المفعول به ، وبهذا تكون نسبة الفعل لمفعوله نسبة المغاير لمغايره ، فالنسبة بين « الضرب » و « عمرو » في قولنا « ضرب زيد عمرواً » هي نسبة المفهومين المتباينين ، إذ أنَّ معنى الضرب من « ضرب » مباين لمعنى « عمرو » والذي هو المفعول به .

وكذلك الكلام في المقام لو بنينا على أنَّ الاسم الموصول هو « المال » ، إذ العلاقة حينئذٍ تكون علاقة المفهومين المتغايرين ، وذلك لأنَّ « المال » في الآية موقعه موقع المفعول به للفعل المضارع « يكلّف » .

ولو كان المراد من الاسم الموصول هو التكليف لكان الاسم الموصول في موقع المفعول المطلق للفعل « يكلّف » هكذا « لا يكلّف الله إلّا تكليفاً » وهذا يقتضي أن تكون العلاقة بين الفعل والاسم الموصول علاقة الحدث بجماله من حالاته ، وذلك لأنَّ المفعول المطلق دائماً يكون مسانحاً لفعله ، غايته أنّه يُضفي عليه توضيحاً قد لا يفهم من الفعل بمجردة ، فالمفعول المطلق إمّا أن يؤكّد فعله أو يُبين نوعه أو يُحدّد عدده ، ومن الواضح أن

تأكيد الفعل لا يُعبرُ إلا عن اشتداد الحدث ، والاشتداد لا يُغايِر الحدث وأنما يكشف عن أنَّ مرتبة الحدث كانت شديدة ، فالاشتداد والضعف في لحدث هما من سنخ الحدث وليساً شيئاً عارضاً على الحدث ، فالحدث إمّا أن يكون شديداً أو ضعيفاً ، ويمكن توضيح ذلك بالمفاهيم المشكّكة فإنّ صدق النور على الشمس كصدقه على المصباح وإن كانا يتفاوتان شدة وضعفاً .

« فالضرب » في قولنا « ضرب زيد عمرواً » هو عينه « الضرب » في قولنا « ضربه ضرباً » ، غايته أنّ المفعول المطلق في المثال الثاني كشف عن أنّ مرتبة الضرب كانت شديدة .

ولو كان المفعول المطلق ميبناً للنوع فهذا أيضاً لا يُعبرُ عن التغير بين الفعل ومفعوله المطلق ، وذلك لأنّ بيان النوع بيان لواقع الحدث ، إذ أنّ صدق الحدث على أنواعه يكون بمستوى واحد . فالحدث بمثابة الجنس والذي هو الحقيقة المشتركة الجامعة لتمام أنواعها ، ولا يتفاوت صدق الجنس على أنواعه ، فلا يكون النوع معنىً مبانياً لجنسه بل هو مسانخ له تمام التسانخ ، غايته أنّ لكلّ نوع ما يُميّزه عن سائر الأنواع التي يشترك معها في الانضواء تحت الجنس .

والمفعول المطلق يُبين أحد هذه الأنواع والتي تعبرُ عن حالة من حالات الجنس « الحدث » ، فحينما يُقال « جلست جلسة زيد » فإنّ المفعول المطلق « جلسة » هو عين الحدث « جلست » غايته أنّ المفعول المطلق قد أضفى على الحدث توضيحاً - وهو بيان نوعه - وإلاّ فالحدث في واقعه لابدّ أن يكون متنوعاً بأحد أنواعه إذ لا يمكن أن يوجد الحدث إلاّ في إطار أحد أنواعه ، وعليه فيكون دور المفعول المطلق دور الكاشف عن

ذلك النوع الذي وقع الحدث في إطاره .

وبهذا اتضح ان المفعول المطلق المبين لنوع الحدث ليس شيئاً مغايراً للحدث وإنما هو حالة من حالاته فالجنس والذي هو الحدث يتحوّل من حال الى حال تبعاً لوقوعه في إطار أنواعه .

ولو كان المفعول المطلق محدداً للعدد فهذا أيضاً لا يقتضي التباين بين الفعل ومفعوله المطلق ، إذ انّ المفعول المطلق حينئذٍ لا يقتضي أكثر من ترامي الحدث واستمراره بمقدار العدد ، فحينما يُقال « خطوت خطوتين » فهذا يعني استمرار الحدث بمقدار خطوتين ، فالمفعول المطلق هنا يُعبرٌ أيضاً عن حالة من حالات الحدث .

وبهذا البيان اتضح انّ العلاقة بين الفعل والمفعول به تختلف عن العلاقة بين الفعل والمفعول المطلق ، وهذا يعني عدم وجود جامع بينهما ، فإمّا أن يكون الاسم الموصول مفعولاً به للفعل « يكلف » وإمّا أن يكون مفعولاً مطلقاً ويستحيل أن يكون المراد هو الجامع بينهما لتباين علاقة كلّ واحد بالفعل ، وإذا كانا متباينين فلا يمكن أن يكون بينهما جامع ، وذلك لأنّ مقتضى انّ المراد من الإسم الموصول الجامع هو إرادة معنيين متباينين في عرض واحد ، وذلك لأنّ العلاقة بين الفعل ومفعوله تباين العلاقة بين الفعل ومفعوله المطلق في الوقت الذي يكون المراد هو العلاقة الاولى يكون المراد هو العلاقة الثانية - المبينة للاولى - وهو مستحيل لاستحالة استعمال اللفظ في معنيين متباينين في عرض واحد ، لأنّه يؤول الى وجود لحاظين متباينين على ملحوظ واحد وهو مستحيل .

فمثلاً لفظ العين يمكن استعماله وإرادة العين الباصرة ويمكن استعماله

استعمالاً آخر وإرادة العين الجارية ، أمّا أن نستعمله استعمالاً واحداً ونريد منه الباصرة والجارية فهذا مستحيل ، لأنّ ذلك يقتضي أن تُلاحظ العين بلحاظين متباينين في عرض واحد ، وذلك لأنّه حينما يُستعمل لفظ في معنى فإنّه لابدّ من تصوّر المعنى أولاً وتصور اللفظ الذي يُراد استعماله لإفادة المعنى ، وحينما يكون الإنسان متصوراً لذلك المعنى فإنّ ذهنه لا يمكن أن يكون مشغلاً بمعنى آخر ، إذ إنّ صفحة الذهن تكون مشغولة بالمعنى الاول ومن الواضح أنّ المشغول لا يُشغل إلّا أن تخلو صفحة الذهن عن المعنى الأوّل فإنّه بالامكان حينئذٍ أن يحلّ المعنى الثاني محلّ المعنى الاول ، وهذا يقتضي الترتّب بينهما وبهذا تثبت استحالة اجتماع معنيين في صفحة الذهن في عرض واحد .

وإذا كان ذلك مستحيلاً فإنّ إرادة الجامع من الاسم الموصول يكون مستحيلاً ، لأنّه يؤول الى استعمال لفظ واحد وإرادة معنيين متباينين .
ومنها: قوله تعالى ﴿ وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً ﴾^(١) .

تقريب الإستدلال بالآية الكريمة :

إنّ الرسول في الآية الكريمة جيء به للتعبير عن البيان ، إذ إنّ الرسول مصداق لوسيلة الكشف عن الأحكام الشرعيّة . وبهذا تكون الآية الكريمة دالّة على نفي العقاب والإدانة في حالة عدم البيان ، فعنّى أنّ الله لا يُعذّب إلّا في حالة بعث الرسول هو أنّ الله عزّ وجل لا يُعاقب على ترك التكليف الواقعيّة مالم يُبينها ، ومن الواضح أنّه مع الجهل بالتكليف الواقعي يكون

ذلك التكليف غير مُبَيَّن فيكون تركة حينئذٍ غير مستتبع للعقاب ، وهذا هو معنى البراءة الشرعية ، إذ أنها تؤمن من العقاب على مخالفة التكليف الواقعي في ظرف الجهل وعدم البيان .

والجواب على الإستدلال بالآية الكريمة :

إنَّ صلاحية الآية الكريمة للدلالة على البراءة الشرعية ينشأ عن كون الرسول مثلاً للبيان ، فيكون معنى الآية - كما ذكرنا أنَّ الله لا يُعَذِّب على مخالفة تكليف غير مبيَّن أما لو لم نسلم بأن عنوان الرسول مثال للبيان وأنما هو مثال لصدور البيان فهنا لا تكون الآية دالة على البراءة الشرعية ، وذلك لأنَّ معنى الآية بناءً على هذا الاحتمال هو أنَّ الله لا يعذب أحداً إلا بعد صدور البيان عنه جلَّ وعلا ، ومن الواضح أنَّ صدور البيان لا يلزم وصوله وهذا يعني سكوت الآية عن نفي العقاب في حال عدم وصوله ، لأنها لما كانت متصدية لخصوص نفي العقاب في حال عدم صدور البيان وقلنا بعدم الملازمة بين الصدور والوصول ، فقد يصدر البيان ولا يصل في هذه الحالة لا تكون الآية مؤمنة عن العقاب ، إذ أنها أمنت من العقاب في حال عدم الصدور ، وهنا الصدور متحقق - كما هو المفترض - وإن كان وصول البيان غير متحقق .

والاحتمال الثاني هو المستظهر من الآية الكريمة ، وذلك لأنَّ المناسب لعنوان الرسول هو صدور البيان لا وصوله ، إذ أنَّ بعث الرسول لا يساوق وصول الأحكام الإلهية لكلِّ أحد إلاَّ أنه يساوق صدور الأحكام عن الله جلَّ وعلا بواسطة الرسول .

وإذا كان المستظهر من الآية هو المعنى الثاني فلا تكون صالحة لأنَّ

يُستدل بها على البراءة الشرعية .

ومنها: قوله تعالى ﴿ قل لا جد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم ﴾^(١).

وتقريب الإستدلال بالآية الكريمة :

إنَّ الآيَةَ في مقام بيان ما يُحتج به على الذين يلتزمون بالتزامات يزعمون أنها عن الله جلَّ وعلا ، فالآية الكريمة تُرشد الى أنَّ الاحتجاج يكون بهذا البيان وهو أنَّ ما تزعمون أنَّه حرام شرعي لا نجد عليه دليلاً من الوحي الالهي . وهذا النحو من الاحتجاج يُعبر عن أنَّ عدم وجدان ما يدلُّ على الحرمة من الوحي الالهي يقتضي عدم لزوم الإلتزام بالحرمة أي جواز إرتكاب ما يُحتمل حرمة إذا لم يكن دليل من الوحي الالهي . وهذا هو معنى البراءة الشرعيَّة التي يكون موضوعها عدم وجدان الدليل على التكليف الإلزامي .

والجواب عن الاستدلال بالآية الكريمة :

إنَّ الآيَةَ الكريمة وإن كانت بصدد بيان ما يُحتج به على من يلتزم بالتزامات يزعم أنها عن الله جلَّ وعلا إلا أنَّ من الواضح أنَّ هذا النحو من الاحتجاج لا يصلح لأن يحتج به كلُّ أحد ، لأنَّه متقوم بالاطلاع التام على الوحي الالهي ، وهذا لا يكون إلا لمثل الرسول الكريم ﷺ فهو الذي

يتسطيع أن يقول لم أجد فيما أوحى إليّ، وعدم وجدانه لحرمة ما يزعمون أنه حرام يلزم عدم وجود الحرمة .

ومن هنا يتّضح عدم صلاحية الآية الكريمة للاستدلال بها على البراءة الشرعية ، وذلك لأنّ دلالتها على البراءة متوقف على استظهار الملازمة بين عدم وجدان ما يدلّ على الحرمة وعدم وجود الحرمة واقعاً أي عدم لزوم الالتزام بحرمة لم يجد عليها دليل . وهذا الاستظهار غير تام لعدم الملازمة واقعاً بين عدم الوجدان وعدم الوجود ، إذ لعلّ الحرمة تكون موجودة ومع ذلك لم يطّلع عليها المكلف .

وإذا لم تكن الملازمة تامة فلا سبيل لإستظهار عدم لزوم الإلتزام بالحرمة في حال عدم وجدان دليل على الحرمة .

ومنها: قوله تعالى ﴿ وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون إن الله بكلّ شيء عليم ﴾^(١) .

وتقريب الإستدلال بالآية الكريمة :

أنّه لا إشكال ولا ريب أنّ نسبة الإضلال الى الله جلّ وعلا يستبطن معنى العقوبة ، وإذا كان كذلك فنفيها في حال عدم البيان يساوق نفي العقوبة في حال عدم البيان ، ولما كان البيان في الآية الكريمة قد اضيف الى المكلفين « يبين لهم » فهذا يُعبّر عن أنّ مساق الآية أنّما هو البيان الواصل .

وبتأمية هذه المقدمات الثلاث يتمّ الاستدلال بالآية الكريمة على البراءة الشرعية ، إذ يكون معنى الآية حينئذٍ هو أنّ الله جلّ وعلا لا يعاقب

في حال عدم إيصال البيان للمكلفين ، وهو معنى البراءة الشرعية .

وأما الإستدلال بالسنة الشريفة :

فقد استدلّ بمجموعة من الروايات :

منها: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام « كلُّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي »^(١) ، والذي يركز عليه الإستدلال بالرواية الشريفة هو استظهار معنى السعة وإطلاق العنان من قوله « كلُّ شيء مطلق » ، واستظهار معنى الوصول من قوله « حتى يرد » ، فلو كان المراد - من قوله وَاللَّيْلُ وَالنَّهَارُ « كلُّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي » هو أنّ كلّ تكليف فهو غير ملزم مالم يصل بيان من الشارع ينهى عن تركه أو ينهى عن فعله - لكان الإستدلال بالرواية الشريفة على البراءة الشرعيّة تامّ .

ويمكن دعوى ان هذا الإستظهار هو المتعين من الرواية الشريفة ، وذلك لأنّه لا ريب أنّ معنى الإطلاق يقابل التقييد والتضييق ، فدأبة مطلقة أي أنّ لها حرية الحركة ولا يعوقها عن الحركة عائق وذلك في مقابل الدابة المقيّدة حيث لا يكون لها حرية التحرك ، إذ أنّ القيد يمنعها عن الحركة الاختيارية ، فكذلك المكلف مطلق العنان فإنّ له أن يفعل وله أن لا يفعل ، وهذا يعني أنّه في سعة من جهة القيام بالفعل أو عدم القيام بالفعل .

وكذلك معنى الورود فإنّ المتفاهم عرفاً من معنى الورود هو الوصول ، فحينما يُقال وردت الإبل الماء أي وصلت للماء . وبهذا تكون

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٦٧ وهي مرسلّة الصدوق وقد عبّر عنها

« بقال الصادق » ممّا يُشعر مجزّمه باعتبار الرواية .

الرواية دالة على المطلوب .

والجواب عن الإستدلال بالرواية الشريفة :

أنه وان كنّا نسلم بأن الإطلاق يعني السعة وإطلاق العنان إلّا أنّنا لا نسلم بكون المتعين من معنى الورود هو الوصول ، إذ قد يُطلق الورود ويُراد منه الصدور ، وبناء على هذا الاحتمال لا تكون الرواية دالة على المطلوب ، وذلك لأنّ الصدور أعمّ من الوصول فقد يصدر التكليف من الشارع إلّا أنّه لا يصل الى المكلف ، والإطلاق أمّا علّق - بناءً على هذا الاحتمال - على الصدور فيكون مفاد الرواية أنّ المكلف مطلق العنان حال عدم صدور التكليف ، ومن أين للمكلف احراز عدم الصدور في حال عدم الوصول بعد إن لم تكن هناك ملازمة بينهما .

فلو كان المتعين من الرواية هو الاحتمال الثاني فهي ساقطة عن الإستدلال بلا إشكال ، أما لو لم يكن المعنى الثاني متعيناً فلا أقلّ من احتماله واحتمال المعنى الأول ، وبذلك تكون الرواية مجملة ، فلا تصلح للإستدلال . ودعوى أنّ المعنى الأول هو المتعين وهو المستظهر من الرواية الشريفة - وذلك لأنّ الورود يستلزم معنى الوفود والوصول ولا يأتي بمعنى الصدور الغير المتحيث بحيثية الوصول - لا يُثبت المطلوب ، وذلك لأنّه لو سلّمنا بذلك فهو لا يعني أكثر من وصول ووفود النهي على شيء ، وهذا الشيء إمّا المكلف وأمّا المنهي عنه .

ووصول النهي للمكلف هو الذي يُثبت المطلوب « البراءة » إلّا أنّه غير متعين لاحتمال إرادة الثاني وهو وصول ووفود النهي على المنهي عنه والذي لا يستلزم الوصول للمكلف .

ولمزيد من التوضيح نقول :

حينما يُقال « ورد النهي » فهنا وارد ومورود ، فلو سلّمنا أنّ الوارد بمعنى الوافد والواصل إلّا أنّ ذلك وحده لا يُثبت المطلوب ، والذي يُثبت المطلوب هو كون المورد - أي الذي ورد ووصل ووفد عليه النهي - هو المكلف ، إذ به يكون معنى الرواية « كلّ فعلٍ لم يصل للمكلف فيه نهى فهو مطلق ، أمّا لو كان الورود هو متعلّق النهي - أي المنهي عنه - فإنّ الرواية حينئذٍ لا تكون دالة على المطلوب ، إذ يكون معنى الرواية على هذا الإحتمال هو « كلّ فعل لم يصل له نهى ولم يفد عليه نهى فهو مطلق . فشرب الماء لم يفد ولم يصل له نهى - أي لم يجعل عليه نهى - فهو إذن مطلق .

وهناك ما يوجب استظهار تعيّن المعنى الثاني من الرواية ، وذلك بقريئة عود الضمير في الظرف « فيه » الى الشيء ، وهذا ما يُناسب كون المورد عليه هو المنهي عنه أي متعلّق النهي .

فحينما يُقال وردت الحرمة في شرب الخمر فهذا يعني أنّ المورد عليه الحرمة والنهي هو شرب الخمر ، فالورود وإن كان بمعنى الوصول والوفود ولكنّ الواصل له والوافد عليه النهي هو المنهي عنه أي مادة النهي في قولنا « لا تشرب الخمر » .

فمادة النهي هنا هي شرب الخمر ، والمورود عنه النهي هو الشارع المقدّس ، والوارد هو النهي نفسه .

وخلاصة الكلام أنّ المورد عليه هو المنهي عنه أي مادة النهي والوارد هو النهي والمورود عنه أي الذي ورد عنه النهي هو الشارع المقدّس .

ومن الواضح أنه بناء على هذا الإحتمال لا يكون للورود دلالة على وصول النهي للمكلف، إذ يكون معنى الرواية هو أن كل شيء فهو مطلق مالم يجعل الشارع عليه النهي، أي مالم يصدر عن الشارع فيه نهى، وهذا لا صلة له بوصول النهي للمكلف، ولما كان المستظهر من الرواية هو هذا المعنى فلا يكون للرواية حينئذٍ دلالة على المطلوب، إذ المطلوب إثباته من الرواية الشريفة هو ثبوت السعة وإطلاق العنان حينما لا يصل النهي للمكلف، وهذا غير ظاهر من الرواية.

ومنها: حديث الرفع المروي عن النبي ﷺ « رفع عن امتي تسعة الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق مالم ينطق بشقة »^(١).

وفقرة الاستدلال بالرواية الشريفة هي قوله ﷺ « رُفِعَ عَنْ امتي ... ما لا يعلمون ».

وقامية الاستدلال بهذه الرواية الشريفة على البراءة الشرعية

(١) الوسائل باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ح ١، وقد رواها الشيخ الصدوق رحمه الله في الحصال والتوحيد، وليس فيها إشكال سندي إلا من جهة شيخه أحمد بن محمد بن يحيى العطار، فإنه لم يثبت له توثيق صريح، نعم يمكن توثيقه ببعض الوجود الإجتهدية والتي لا تتصل بالحس، كأن نستكشف وثاقته باعتباره من المعارف أو أنه من مشايخ الإجازة أو وقوعه في الطريق المعبر إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي والذي صرح أبو العباس السيرافي بأن ذلك الطريق معول عليه عند الأصحاب. فإن تمت هذه الوجوه فالرواية معتبرة، أما لو لم تثبت وثاقة أحمد بن محمد بن يحيى فطريق الصدوق إلى الرواية ضعيف إلا إذا تمت نظرية التعويض كبرى وصغرى.

يستوجب استظهار أنَّ الرفع في الرواية رفع ظاهري وأنَّ المرفوع هو مطلق ما لا يعلمون ، إذ أنه لو كان الرفع واقعياً لأنتج ذلك تقييد الأحكام الشرعية بالعالم بها وهذا يعني اختصاص الأحكام الشرعية بالعالمين بها وهو شيء آخر غير البراءة الشرعية .

ولو كان المرفوع هو الشبهات الموضوعية فحسب أو الشبهات الحكمية فحسب فهذا يقتضي أن تكون الرواية أخص من المدعى ، إذ أنَّ المدعى هو ثبوت البراءة الشرعية في مطلق الشبهات الأعم من الموضوعية والحكمية .

ومن هنا سوف يكون البحث عن دلالة الرواية الشريفة على البراءة الشرعية في جهتين :

الجهة الأولى : في إثبات أنَّ الرفع في الرواية ظاهري :

إنَّ الرفع في قوله ﷺ « رفع ما لا يعلمون » يحتمل أحد معنيين :
 المعنى الأول : هو أنَّ الرفع جيء به لغرض تقييد الأحكام الواقعية بالعلم بها أي أنَّ كلَّ الأحكام الصادرة واقعاً عن الشارع مقيدة بعلم المكلف بها ، فما لم يكن المكلف عالماً بالحكم الشرعي الواقعي فإنه ليس مكلفاً واقعاً بذلك الحكم لا أنه مكلف واقعاً بذلك الحكم إلا أنه يكون معذوراً باعتبار جهله ، فحرمة شرب الخمر مثلاً ليست ثابتة لكلِّ أحد - بناء على هذا الاحتمال - بل هي مختصة بمن يعلم بحرمة شرب الخمر أما من لا يعلم بالحرمة فإنَّ شرب الخمر لا يكون عليه حرام ، فلو شربه لم يكن مرتكباً للحرمة واقعاً لا أنه ارتكب الحرمة إلا أنه معذور .

وبناء على هذا الإحتمال لا تكون الرواية صالحة للدلالة على البراءة

الشرعية ، وذلك لأنّ البراءة الشرعية تعني نفي المسؤولية عن التكليف الواقعي في ظرف الشكّ وعدم العلم بالحكم الواقعي فهي تفترض ثبوت الحكم الواقعي على الجاهل إلاّ أنّها تنفي مسؤوليته عن ذلك الحكم أي تثبت المعذورية للمكلّف لو اتفق مخالفته للحكم الواقعي الإلزامي . وهذا يعني أنّ البراءة من الأحكام الظاهرية التي أخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي في حين أنّ الرفع بناء على هذا ليس حكماً ظاهرياً بل وهو تقييد لإحكام الله الواقعية ، فهذا المعنى وإن كان يشترك مع البراءة الشرعية في كون المكلّف مطلق العنان في ظرف الجهل بالحكم الشرعي الواقعي إلاّ أنّه يختلف عن البراءة الشرعية التي يُراد إثباتها .

والجواب عن استظهار هذا المعنى من الرواية :

هو أنّه يلزم منه أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم أي يلزم منه تقييد الحكم بالعلم به وهو مستحيل للزومه الدور المحال كما بينا ذلك في محله .

فإن قلت : إنّ تقييد الحكم المجعول بالعلم بالجعل ليس مستحيلاً لعدم لزومه الدور كما تقدّم بيان ذلك .

كان الجواب : إنّ تقييد الحكم المجعول بالعلم بالجعل وإن كان ممكناً إلاّ أنّه غير ظاهر من الرواية ، وذلك لأنّ الظاهر من الرواية هو اتحاد المرفوع والمعلوم أي أنّ المرفوع بقوله « رفع » هو نفس غير المعلوم لا أنّ المرفوع شيء وغير المعلوم شيء آخر فقوله ﷺ « رفع ما لا يعلمون » - بناء على هذا المعنى - معناه مثلاً أنّ فعلية الحرمة غير المعلومة مرفوعة ، فالمرفوع هو نفس فعلية الحرمة الغير المعلومة لا أنّ المرفوع هو فعلية

الحرمة في ظرف عدم العلم بجعل الحرمة حتى يكون مثال ذلك الى أخذ العلم بالجعل في الحكم المجعول ، لأنه إذا كان عدم العلم بالجعل قيداً في رفع الحكم المجعول فالعلم بالجعل يكون قيداً لثبوت الحكم المجعول .

وبيان آخر : إن معنى قوله ﷺ « رفع ما لا يعلمون » معناه أن الحكم غير المعلوم قد رفع عن هذه الامة ، وهذا يقتضي أن الذي رفع هو نفس الحكم غير المعلوم ، فإذا كان الحكم غير المعلوم هو فعلية الحرمة فالمرفوع هو فعلية الحرمة في حين أن دعوى كون المرفوع هو الحكم المجعول وغير المعلوم هو الجعل يقتضي أن يكون المرفوع ليس هو عين الغير المعلوم حيث أن الجعل يعني الحكم الإنشائي والمجعول يعني وصول الحكم لمرحلة الفعلية والأول غير الآخر كما بينا ذلك في محله .

ومع استظهار اتحاد الحكم المرفوع مع الحكم غير المعلوم يسقط المعنى الأول لاستلزامه للدور المحال ، إذ أنه يقتضي أخذ العلم بالمجعول في موضوع الحكم المجعول أي أن فعلية الحكم منوطة بالعلم بالفعلية ، وذلك لأنه إذا كان عدم العلم بالحكم المجعول قيداً في رفع الحكم المجعول فهذا يؤول الى أن العلم بالحكم المجعول أخذ قيداً في ثبوت الحكم المجعول .

وأنما قلنا باستلزامه لأخذ العلم بالحكم المجعول قيداً في الحكم المجعول ولم نقل أخذ العلم بالجعل قيداً في الجعل لأن المناسب للرفع هو الفعلية والتي تقتضي التنجيز ، أما الحكم بمرتبة الجعل فلا يقتضي التنجيز ، فلا يكون رفعه امتناناً على الامة .

المعنى الثاني : أن المراد من الرفع هو نفي المسؤولية عن المكلف تجاه التكاليف الواقعية في ظرف الجهل بها ، فيكون الرفع بهذا المعنى رفعاً

ظاهرياً ، وتكون الرواية - بناء على هذا المعنى - مثبتة للترخيص الظاهري أي كلّ حكم واقعي إلزامي افتُرض جهل المكلف به فهو في سعة من جهة ذلك الحكم فلا يلزمه الاحتياط لغرض التحقق على التكليف الواقعي المحتمل ، إذ إنّ المولى - بناء على هذا المعنى - قد رفع الاحتياط عن المكلف وأمنه من العقاب لو اتفق وقوعه في مخالفة التكليف الواقعي ، وهذا بخلاف ماله وضع عليه التكليف في ظرف الشك ، فإنّ ذلك يقتضي الاحتياط الشرعي والذي يعني ثبوت المسؤولية على المكلف تجاه التكليف المشكوك . وإذا كان مسئولاً عن التكليف المشكوك فإنه لا يخرج عن عهدة هذه التكليف إلا بواسطة الاحتياط ، لأنّه هو الذي يُوجب العلم بالخروج عن عهدة التكليف المشكوك .

وعلى أي حال فهذا المعنى للرفع هو المتعين من الرواية ، وذلك لاستحالة المعنى الاول ، وبهذا تثبت الجهة الاولى وهي استظهار الرفع الظاهري من قوله ﷺ « رفع ما لا يعلمون » .

الجهة الثانية : إثبات أنّ المرفوع هو مطلق ما لا يعلمون .

وقبل البحث عن ذلك نقدم مقدّمة تُبيّن فيها الفرق بين الشبهة الموضوعيّة والشبهة الحكمية :

أما الشبهة الموضوعيّة :

فهي عبارة عن الشكّ في الموضوع الخارجي وأنّه هو الموضوع للحكم المعلوم أو لا ؟

فالشبهة الموضوعيّة يُفترض فيها العلم بالحكم والعلم بالموضوع المجهول عليه الحكم إلا أنّ الشك يقع في أنّ هذا الشيء الخارجي هل هو

مصدق موضوع الحكم المعلوم أو لا ؟

ونذكر لذلك مثالين مثلاً للشبهة الموضوعية التحريمية ومثالاً للشبهة الموضوعية الوجوبية .

أمّا مثال الشبهة الموضوعية التحريمية فهو مالو علم المكلف بجرمة شرب الخمر ، فالحكم هنا معلوم وهو الحرمة وعنوان الموضوع أيضاً معلوم وهو « الخمر » .

وأما الشك في المصدق الخارجي لموضوع الحرمة فلو شكّ المكلف في خيرية سائل فهذا الشك هو المعبر عنه بالشبهة الموضوعية التحريمية ، حيث أنّ متعلّق الشك فيها هو مصداقية هذا السائل لموضوع الحرمة .

وأما مثال الشبهة الموضوعية الوجوبية ، فهو مالو علم المكلف بوجوب إكرام كل عالم وشكّ في مصداقية زيد لموضوع الوجوب .

كما أنّ الجدير بالإشارة في المقام هو أنّ الشبهات الموضوعية لا تختص بموضوعات الحرمة والوجوب بل هي متصورة في موضوعات سائر الأحكام ، كما لو علم المكلف باستحباب التصدّق على الفقير وشكّ في مصداقية زيد لعنوان الفقير ، وكذلك لو علم المكلف بنجاسة الدم المسفوح وشكّ في أنّ الدم الواقع على ثوبه هل هو من الدم المسفوح أو لا ؟ وهكذا .
وأما الشبهة الحكمية :

وهي مالو كان متعلّق الشك هو الحكم كالوجوب والحرمة وكذلك سائر الأحكام . فالمشكوك هو ثبوت حكم لموضوع أو عدم ثبوته .

ونذكر لذلك مثالين مثلاً للشبهة الحكمية الوجوبية ومثالاً للشبهة الحكمية التحريمية :

أمّا مثال الشبهة الحكميّة الوجوبيّة فهو مالو وقع الشك في وجوب صلاة الجمعة أو عدم وجوبها ، فإنّ متعلّق الشك في المثال هو الحكم والذي هو الوجوب .

وأمّا مثال الشبهة الحكميّة التحريميّة فهو مالو وقع الشك في حرمة العصير العنبي أو عدم حرمة ، فإنّ متعلّق الشكّ هو الحكم والذي هو الحرمة ، ومن هنا تكون الشبهة حكميّة تحريميّة .

ومع اتّضح الفرق بين الشبهات الموضوعيّة والشبهات الحكميّة يقع الكلام فيما هو المستظهر من قوله ﷺ « رفع ما لا يعلمون » وهل إنّ الرفع خاصّ بالشبهات الموضوعيّة أو هو خاص بالشبهات الحكميّة أو هو شامل لكلا الشبهتين .

وبعبارة أخرى : هل إنّ مجرى البراءة الشرعيّة بمقتضى هذا الرفع الظاهري خاص بمجالات الشك في الموضوع أو هو خاص بمجالات الشك في الحكم أو هو شامل لهما معاً ؟
فالمحتملات في المقام ثلاثة :

الإحتمال الاول : وهو اختصاص الرفع بموارد الشك في الموضوع أي بالشبهات الموضوعيّة ، ويمكن استظهار هذا الإحتمال من الرواية بقرينة وحدة السياق .

وبيان ذلك : إنّ قوله ﷺ « ما لا يعلمون » وقع في إطار فقرات متحدة من حيث التعبير عن المرفوع فيها بالاسم الموصول « ما » وهذا يُعبّر عن اتّحاد معنى الاسم الموصول في تمام الفقرات والتي منها الاسم الموصول في قوله « ما لا يعلمون » ، ولما كان المعنى من الاسم الموصول في

سائر الفقرات هو الموضوع الخارجي ناسب أن يكون المعنى من الاسم الموصول في فقرة الاستدلال هو الموضوع الخارجي أيضاً وإلا لاختلت وحدة السياق بين الفقرات وهو خلاف الظاهر .

وبتعبير آخر : ان المرفوع في سائر الفقرات لا يمكن أن يكون إلا الموضوع الخارجي ، وهذا بخلاف « ما لا يعلمون » فإنه يمكن أن يكون المرفوع فيها الحكم غير المعلوم إلا أنه لو كان المرفوع هو الحكم لأوجب ذلك اختلال السياق ، ومن هنا يتعين كون المراد من المرفوع في فقرة الاستدلال هو الموضوع الخارجي ، إذ به تكون وحدة السياق منحفظة .

وأما أنه كيف تعين كون المرفوع في سائر الفقرات هو الموضوع الخارجي فهذا ما يتضح بالتأمل ، إذ ان رفع ما أكرهوا عليه لا يمكن أن يكون الحكم فلا يكون المراد من « رفع ما أكرهوا عليه » هو الحكم الذي أكرهوا عليه أو يكون المراد من رفع ما اضطروا اليه هو رفع الحكم الذي اضطروا اليه ، إذ لا معنى لاضطرار المكلف للحرمة أو اضطارره للوجوب ، إذ الوجوب والحرمة ليسا من شئون المكلف حتى يكون مضطراً اليهما في بعض الحالات ومختاراً لهما في حالات أخرى ، نعم هو يضطر الى الأفعال التي ثبت لها الحرمة فهو يضطر لأكل الميتة ، وكذلك الكلام فيما « أكرهوا عليه » فهو أنما يُكره على الفعل الخارجي كالزنا مثلاً أو شرب الخمر وهكذا الكلام فيما لا يُطبقون فهو لا يُطبق الصوم أو لا يُطبق النفقة على الزوجة لا أنه لا يُطبق وجوب الصوم أو وجوب النفقة ، إذ ان ذلك ليس من شئونه كما هو واضح .

ومن هنا يتضح تعين الاسم الموصول في سائر فقرات الرواية في

الموضوع الخارجي وبوحدة السياق يُستظهر إرادة الموضوع الخارجي في
فقرة « ما لا يعلمون » فيكون المرفوع هو موضوع الحرمة غير المعلوم
فالسائل الخمري المجهولة خمريته قد رفعت عنه الحرمة .

وبهذا لا يكون الرفع شاملاً لموارد الشبهات الحكمية والتي يكون
متعلق الشك فيها هو أصل الحكم .

والجواب عن استظهار هذا الاحتمال :

إنّ إرادة الشبهات الحكمية من الاسم الموصول في فقرة « ما لا
يعلمون » أو إرادة الأعم منها ومن الشبهات الموضوعية لا يُوجب اختلال
وحدة السياق لو كانت الإرادة الاستعمالية للاسم الموصول هو المعنى المبهم
كمعنى الشيء ، فلو كان المراد من الاسم الموصول في قوله ﷺ « رفع ما
أكرهوا عليه ورفع ما لا يعلمون » هو الشيء لكان وزان هاتين الفقرتين
هو « رفع الشيء المكروه عليه ورفع الشيء الغير المعلوم » فتكون وحدة
السياق من حفظه ، إذ أنّ المعنى من الاسم الموصول في كلا الفقرتين واحد
وهو « الشيء » ، غايته أنّ مصداق معنى الشيء أو قل مصداق الاسم
الموصول يتفاوت باعتبار ما يتعلّق به ، فحينما يقال رأيت شيئاً فإنّ المناسب
لمعنى الشيء - باعتبار تعلّقه بالرؤية هو أن يكون مصداقه من الأمور
المرئية إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ الشيء الذي استعمل في هذه الجملة يختلف
عن معنى الشيء في جملة « حدث لي شيء » ، نعم مصداق الشيء في الجملة
الاولى يختلف عن مصداق الشيء في الجملة الثانية ، وهذا لا يوجب تفاوتاً
في معنى الشيء في الجملتين .

وبهذا يتّضح أنّ معنى الاسم الموصول في تمام الفقرات واحد والتفاوت

أنما هو في المصاديق وهذا لا يوجب اختلالاً في وحدة السياق لأنّ الذي يوجب الاختلال هو أن يكون المراد الاستعمالي للاسم الموصول في أحد الفقرات مختلفاً عن المراد الاستعمالي في سائر الفقرات .

وقلنا الإرادة الاستعماليّة ولم نقل الإرادة الجديّة لأنّ الموجب لكون الاستعمال حقيقيّاً أو مجازيّاً هو الإرادة الاستعماليّة والتي هي الدلالة التصديقيّة الاولى ، فإذا كان المدلول التصديقي الاول للاسم الموصول واحداً في تمام الفقرات فهذا يكفي لتحقيق وحدة السياق حتى وإن كان المراد الجدي من الاسم الموصول في أحد الفقرات مغايراً لما هو المراد الجدي في سائر الفقرات ، فإنّ ذلك لا يوجب اختلال وحدة السياق بعد إن كان الاسم الموصول قد استعمل في تمام الفقرات في معنى واحد .

الاحتمال الثاني : هو اختصاص الرفع بموارد الشك في الحكم أي بالشبهات الحكميّة ، ويمكن استظهار ذلك بهذا البيان :

وهو أنّ لرفوع في قوله ﷺ « رفع ما لا يعلمون » هو الاسم الموصول المتّصف بعدم العلم ، فلو كان الاسم الموصول هو الموضوع لما كان متّصفاً بعدم العلم لأنّ الموضوع الخارجي يكون معلوماً فالسائل الخارجي يكون معلوماً ومشخصاً ، غايته أنّنا نشك في اتّصافه بالخمرية أو عدم اتّصافه ، وبهذا لا يكون الاسم الموصول - لو كان هو الموضوع الخارجي - مجهولاً وغير معلوم بنفسه ، وعليه لا يمكن وصف الموضوع الخارجي بعدم العلم ، فلا بدّ إذن من أن يكون الاسم الموصول مجهولاً بنفسه حتى يمكن اتّصافه بعدم العلم ، وهذا أنما يتناسب الحكم ، إذ أنّه يمكن أن يكون مجهولاً فلا تكون هويّة الحكم معلومة ، وبهذا يتعيّن كون المراد من الاسم

الموصول هو الحكم الغير المعلوم فيختصّ الرفع بالشبهات الحكميّة .
وبعبارة اخرى : انّ المعنى الذي استعمل لفظ الاسم الموصول لغرض
الدلالة عليه هو معنى متّصف بعدم العلم أي انّ مدلول الاسم الموصول هو
الشيء غير المعلوم ، وهذا يقتضي أن لا يكون الموضوع الخارجي مدلولاً
للاسم الموصول ، إذ الشك في الموضوع الخارجي لا يكون إلّا من جهة
مصادقيّته للموضوع المجهول عليه الحكم فهو بنفسه مشخص ولا شك فيه ،
ومن هنا يكون وصف الموضوع الخارجي بأنّه غير معلوم لا يكون إلّا
بنحو العناية والتجوّز .

فلو كنا مثلاً نعرف زيداً وأنّه ابن بكر إلّا أنّنا نشك في عدالته ، فإنّ
وصفه في مثل هذه الحالة بأنّه غير معلوم ليس صحيحاً ، وذلك لكون زيد
معلوماً ومشخصاً عندنا ، غايته أنّنا لا نعلم بكونه مصداقاً لعنوان العدالة
إلّا انّ هذا لا يُصحّ وصفه بغير المعلوم إلّا بنحو التجوّز وهو محتاج الى
قرينة .

وبهذا يتّضح انّ وصف الموضوع الخارجي بغير المعلوم لا يكون
مدلولاً للاسم الموصول وأنّما هو مدلول للقرينة المفقودة في المقام ومدلول
الاسم الموصول هو غير المعلوم حقيقة ، فعليه لو كان المراد منه الموضوع
الخارجي لكان ذلك خلاف الظاهر . وذلك لأنّ الظاهر من الاسم الموصول
في الرواية هو الشيء المتّصف بغير المعلوم حقيقة وواقعاً وهذا ما يُناسب
الحكم المجهول في نفسه .

وبهذا يثبت اختصاص الرفع بالشبهات الحكميّة .

والجواب عن استظهار هذا الاحتمال :

أولاً: أنه لو جعلنا مدلول الاسم الموصول هو عنوان الخمرية للمائع مثلاً أو عنوان العدالة لزيد لكان اتّصاف هذا العنوان بغير المعلوم حقيقةً وليس فيه أيّ عناية وتجوّز فلا فرق بين عنوان الخمر في المثال وبين الحكم في أنّ كلاً منهما غير معلوم حقيقة ، فتكون دلالة الاسم الموصول عليهما بنحو واحد ، إذ أنّ مدلول الاسم الموصول هو الشيء غير المعلوم وعنوان الخمرية لهذا المائع شيء غير معلوم واقعاً وبهذا يكون مستفاداً من حاق لفظ الاسم الموصول .

وأما كيف أنّ عنوان الخمرية غير معلوم حقيقة فذلك إذا ما جعلنا متعلّق الشك هو خمرية المائع ، فالمشكوك هو الخمرية وليس المائع حتى يكون اتّصافه بالشك وعدم العلم مجازياً .

وبتعبير أوضح : تارة نصف المائع الخارجي بأنّه غير معلوم ، وهذا الاتّصاف لا إشكال في مجازيته ، إذ أنّ المائع الخارجي معلوم في نفسه والشك أنّما هو في مصداقيته لعنوان الخمر ، ولذلك لا يمكن أن يكون المائع الخارجي مدلولاً للاسم الموصول ، إذ أنّ مدلول الاسم الموصول هو غير المعلوم حقيقة ، فلو كان المراد منه هو المائع الخارجي لما أمكن التعرف على المراد بواسطة لفظ الاسم الموصول بل لابدّ من نصب قرينة على ذلك المراد .

وتارة نصف خمرية المائع بغير المعلوم فيكون الوصف حقيقةً ، إذ الموصوف بغير المعلوم هو الخمرية ، والخمرية للمائع غير معلومة ، نعم المائع معلوم إلّا أنّ المائع ليس هو الموصوف في هذا الفرض . وكذلك الكلام في عنوان العدالة لزيد ، فإنّ وصف عدالة زيد بأنها

غير معلومة ليس فيه تجوُّز بل هو اسناد حقيقي ، فحينما نقول عدالة زيد غير معلومة لا يكون في هذا الاسناد أيُّ تسامح ، نعم لو قلنا زيد غير معلوم لكان هذا الاسناد مجازياً .

وبهذا تندفع دعوى تعيين الاسم الموصول في الحكم باعتباره هو غير المعلوم حقيقة ، إذ ان اسناد ووصف عنوان الموضوع الخارجي بغير المعلوم حقيقي ، وبهذا يصلح أن يكون مدلولاً للاسم الموصول .

ثانياً : يمكن تحويل الشك في الموضوع الى الشك في الحكم ، وذلك لأنَّ المكلف حينما يشك في الموضوع فإنه يشكّ واقعاً في فعلية الحكم ، إذ أنَّ فعلية الأحكام تابعة لتنفُّع موضوعاتها ، فإذا كان موضوع الحكم محرز العدم فإنه لا شك في فعلية الحكم بل هناك قطع بعدم الفعلية للحكم ، أمّا لو وقع الشك في أنَّ الموضوع الخارجي هل هو موضوع الحكم أو لا ؟ فإنَّ ذلك يُساقو الشك في فعلية الحكم .

فلو وقع الشكّ في أنَّ هذا المائع الخارجي خمر أو لا فإنَّ ذلك يعني الشك في فعلية الحرمة للخمر .

ومن هنا لو ادَّعي اختصاص الاسم الموصول بالشك في الحكم فإنَّ ذلك يكون شاملاً للشبهات الموضوعية إذ أنَّ الشك سواء كان في الشبهات الحكمية أو الموضوعية أمّا هو شك في فعلية الحكم على المكلف .

الإحتمال الثالث : شمول الرفع لموارد الشك في الحكم والشك في الموضوع أي أنَّ المرفوع بحديث الرفع هو الأعم من الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية .

واستظهار هذا الإحتمال يستوجب تصوير جامع بين الشبهة في

الموضوع والشبهة في الحكم ويكون ذلك الجامع صالحاً لأن يكون مدلولاً للاسم الموصول .

ومن هنا فقد ذكر للجامع تصويران :

التصوير الأول للجامع : هو دعوى أنَّ مدلول الاسم الموصول هو معنى الشيء ، فيكون الاسم الموصول - بناء على هذا التصوير صادقاً على التكليف المشكوك والموضوع المشكوك ، إذ أنَّ كلاً منها مصداق لمعنى الشيء .

الإشكال على هذا التصوير :

هو أنَّه يلزم منه الجمع بين اسنادين متباينين في استعمال واحد ، وهو في الإستحالة كاستعمال لفظ واحد في معنيين متباينين ، فكما أنَّ الثاني يلزم منه اجتماع لحاظين متباينين على ملحوظ واحد كذلك الأول .
وبيان ذلك :

أنَّ قوله ﷺ « رفع ما لا يعلمون » اسند الرفع فيه للاسم الموصول ، فهنا مسند ومسند اليه ، فالمسند هو الفعل المبني للمفعول « المجهول » والمسند اليه هو الاسم الموصول وأمَّا الإسناد فهي نسبة الرفع إلى ما لا يعلمون .

والإسناد تارة يكون حقيقياً واخرى يكون مجازياً :

أمَّا الإسناد الحقيقي : فهو ما كان المسند فيه منتسباً إلى المسند اليه حقيقة أي بلا واسطة مصححة للإسناد والانتساب ، كإسناد الفعل المبني للفاعل إلى من صدر عنه الفعل حقيقة أو اسناد الفعل المبني للمفعول إلى من وقع عليه الفعل حقيقة .

فالاول: كقوله تعالى ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها﴾^(١) فالفعل «يتوفى» قد اسند الى فاعله الحقيقي وهو الله جلّ وعلا ، إذ هو سبحانه الذي صدر عنه التوفي حقيقة .

والثاني: كقوله تعالى ﴿واذا قرئ القرآن فاستمعوا له﴾^(٢) فالفعل المبني للمفعول قد أُسند الى من وقع عليه الفعل حقيقة وهو القرآن ، إذ انّ انتساب المقروئية الى القرآن حقيقي .

وأما الاسناد المجازي : فهو ما يكون فيه المسند منتسباً الى المسند اليه بواسطة مصحّحة للإسناد وإلاّ فهو بنفسه لا يصلح لأن ينتسب الى المسند اليه بهذا النحو من الإنتساب .

ومثاله قول ابي الطيّب المتنبي :

ربما تحسّن الصنيع لياليه ولكن تكدّر الإحسانا

فهنا أسند الشاعر الفعل «تحسّن» الى الليلي «المسند اليه» ، والمصحّح لهذا الإسناد هو علاقة الظرفيّة أي باعتبار انّ الليلي وقعت ظرفاً لإحسان المحسن الحقيقي صحّح ذلك إسناد الفعل اليها .

وبهذا يتّضح انّ الإسناد الحقيقي مباين للإسناد المجازي ، وإذا كان كذلك فلا بدّ أن يكون اسناد الرفع الى ما لا يعلمون إمّا اسناد حقيقي أو اسناد مجازي ، ودعوى انّ الرفع مسند الى الحكم والى الموضوع يقتضي أن يكون الإسناد حقيقياً ومجازياً فهو حقيقي بالنسبة الى الحكم ومجازي

(١) سورة الزمر آية ٤٢ .

(٢) سورة الاعراف آية ٢٠٤ .

بالنسبة الى الموضوع .

وبيان ذلك : أنه حينما يُدعى أنَّ المراد من الاسم الموصول - والذي هو المسند اليه في الرواية - هو معنى الشيء القابل للصدق على الحكم والموضوع فهذا يقتضي أن يكون المراد من الاسم الموصول هو الحكم وهو الموضوع وهذا لا محذور فيه لو كان إسناد الرفع للحكم كإسناد الرفع للموضوع أي بحيث يكون كلا الإسنادين حقيقياً أو مجازياً ، كما لو قلنا جاء القوم أي جاء زيد وبكر وخالد ، فإنَّ إسناد المجيء الى الجامع « القوم » لا إشكال فيه باعتبار أنَّ إسناد المجيء الى جميع أفراد الجامع حقيقي .

أمّا لو كان إسناد الفعل مثلاً الى بعض أفراد الجامع حقيقياً والإسناد الى البعض الآخر مجازي فهو غير ممكن ، كما لو قيل « سافر الصحب » وكان المراد من اسناد السفر الى بعض الأصحاب حقيقياً بأن كانوا قد سافروا حقيقة إلا أنَّ إسناد السفر الى البعض الآخر مجازي كأنْ كان المقصود من سفرهم موتهم . فهذا مستحيل لاستلزامه اجتماع لحاظين متباينين في آنٍ واحد - وهما لحاظ إسناد الفعل مثلاً الى ما هو له ولحاظ اسناد الفعل الى غير ما هو له - على ملحوظ واحد وهي الجملة المستعملة لغرض إفادة الإسناد .

والمقام من هذا القبيل ، إذ أنَّ دعوى كون المدلول للاسم الموصول هو « الشيء » الجامع بين الحكم والموضوع يؤول الى اسناد الرفع الى الحكم والى الموضوع في عرض واحد وهو غير ممكن لأنَّ اسناد الرفع الى الحكم حقيقي لقابليته لأنْ يُرفع حقيقة أي أنَّ اسناد الرفع اليه لا يحتاج الى مصحِّح وواسطة . وباعتبار أنَّ الحكم شرعي فإنَّ للمولى أن يرفعه كما له أن يضعه .

وأما اسناد الرفع الى الموضوع مجازي ، وذلك لأنّ صحّة إسناد الرفع الى الموضوع لا يكون إلّا بواسطة الحكم .

فحينما يقال رفع السائل المشكوك الخمريّة فإنّ هذا الإسناد يكون مجازياً باعتبار أنّ الرفع فيه قد أسند الى غير ماهو له أي أنّ الرفع لم يُسند الى السائل حقيقة كما هو واضح ، نعم المصحّح لإسناد الرفع الى السائل هو الحرمة مثلاً ، فكأنّه قال « رُفعت الحرمة عن السائل المشكوك الخمريّة » . وبهذا لا يصلح أن يكون معنى الشيء هو الجامع المدلول للاسم الموصول .

الجواب عن هذا الإيراد :

والجواب أنّ اسناد الرفع لكلّ من الحكم والموضوع مجازي ، وذلك لأنّ الحكم المرفوع أمّا هو الحكم الظاهري وليس الحكم الواقعي كما اتّضح ذلك من بحث الجهة الاولى .

وإذا كان المرفوع هو الحكم الظاهري فإسناد الرفع الى الحكم مجازي ، وذلك لأنّ الحكم يظلّ ثابتاً على المكلف في ظرف الجهل وعدم العلم ، إذ أنّ احكام الله مشتركة بين العالم والجاهل ، فالمرفوع عن المكلف أمّا هو المسئوليّة تجاه ذلك الحكم وليس الحكم نفسه .

وبهذا يكون إسناد الرفع الى الحكم مجازي ، وإذا كان كذلك فلا يلزم من اسناد الرفع الى الجامع الجمع بين إسنادين متباينين في استعمال واحد .

التصوير الثاني للجامع : هو دعوى أنّ مدلول الإسم الموصول

هو الحكم المفعول أي أنّ المرفوع هو فعليّة الحكم من غير فرق بين أن يكون الشك في فعليّة الحكم ناشئاً عن الشك في أصل الجعل أي في وجود

حكم أو عدم وجوده أو يكون ناشئاً عن الشك في مصداقية الموضوع الخارجي لموضوع الحكم المعلوم جعله .

وبيان آخر : أنَّ الشك في الحرمة للعصير العنبي مثلاً قد يكون ناشئاً عن عدم العلم بثبوت حرمة شرعية للعصير العنبي وهذه شبهة حكمية ، وقد يكون الشك في فعلية الحرمة للعصير العنبي ناشئاً عن الشك في كون هذا السائل مصداقاً للعصير العنبي المعلوم الحرمة أو لا وهذه شبهة موضوعية .

والمرفوع في حديث الرفع هو فعلية الحكم في ظرف الشك بقطع النظر عن منشأ الشك في الفعلية للحكم .

وإذا كان هذا التصوير للجامع ممكناً فإنه يمكن إثبات إرادته بواسطة الإطلاق ، وذلك لأنَّ إثبات الإطلاق متوقف على قابلية الموضوع لأنَّ يعرض عليه الإطلاق كما بينا ذلك في محله .

وأما كيفية إثبات إرادة هذا بواسطة الإطلاق فتقريبه :

أنَّ مدلول الاسم الموصول لما كان يقبل الإطلاق والتقييد - باعتبار أنَّ مدلوله هو فعلية الحكم - فهذا يقتضي ذكر ما يدلُّ على التقييد لو كان مراداً ، فعدم ذكر القيد مع أنَّ النبي ﷺ في مقام بيان ما يُرفع عن المكلف في ظرف عدم العلم كاشف عن عدم إرادته للتقييد وإلاَّ كان ناقضاً لغرضه . وبهذا يثبت الإطلاق وأنَّ المرفوع هو مطلق الحكم المجعول بقطع النظر عن منشئه .

ومع تمامية الإطلاق تثبت البراءة الشرعية النافية للمسئولية عن المكلف في الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية .

ومنها : رواية زكريا ابن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « ما

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

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية الشريفة :

هو أنّ تعدية الوضع لمعموله « بعن » يعطي نفس المعنى المُفاد من كلمة الرفع المتعدية لمعمولها « بعن » ، فلا فرق بين أن يُقال رُفع عن المكلف أو يُقال وُضع عن المكلف . وباعتبار أنّ الوضع في الرواية قد تعدّى لمعموله « بعن » فإنّ تقريب الإستدلال بها على البراءة الشرعيّة يكون بنفس التقريب المذكور في حديث الرفع .

الاشكال على تقريب الإستدلال :

وقد أورد على تقريب الإستدلال بهذه الرواية بإيرادين :

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣ ، والرواية مشتملة على إشكالين
سنديين :

الأول : من جهة اشتغالها على أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، وقد قلنا - في حديث الرفع - أنّه ليس له توثيق صريح في كتب الرجال ، نعم يمكن توثيقه ببعض الوجوه الإجتهدية ، فإذا تمت هذه الوجوه أو بعضها فلا يبقى إشكال في الرواية إلّا من جهة الراوي المباشر عن الإمام عليه السلام وهو زكريا بن يحيى ، فإنّ صاحب الوسائل عليه السلام قد نقل أنّ كنية زكريا بن يحيى - راوي الحديث - هي أبو الحسن وهذه الكنية موجبة للمنع عن انصرافه إلى زكريا بن يحيى الواسطي المشهور أو زكريا بن يحيى التيمي المشهور أيضاً - واللذين قد صرح بوثاقتهما - خصوصاً أنّ زكريا بن يحيى الواسطي قد ذكر النجاشي أنّ كنيته أبو يحيى ، وبهذا تكون الرواية ساقطة عن الاعتبار وذلك لعدم العلم بكونه الواسطي أو التيمي ، فيكون الراوي مجهول الحال ، نعم يظهر من جامع الرواة أنّ أبا الحسن زكريا بن يحيى هو الواسطي إلّا أنّه لم يُبرز قرينة على ذلك فلعله اعتمد على الإنصراف والذي قلنا أنّه ممنوع باعتبار أنّ كنية أبي الحسن لم يُذكر أنّها كنية للواسطي . كما أنّ الإشكال في كبرى الإنصراف أيضاً .

الإيراد الأول :

إنَّ ظاهر الرواية هو أنَّ الأحكام الموضوعة عن المكلفين هو ما كان خفاؤها ناشئاً عن تعمُّد الشارع لإخفائها ، وذلك لإسناد الحجب الى الله جلَّ وعلا ، فعليه لا تكون الرواية شاملة للأحكام التي نشأ عدم العلم بها عن ضياع النصوص مثلاً أو التدليس فيها بحيث يخفى معه الواقع أو نشأ عن إخفاء من له مصلحة في الإخفاء وكانت الأسباب تجري على وفق إرادته ، فتكون الرواية أخصَّ من المدعى ، إذ أنَّ المدعى هو جريان البراءة الشرعيَّة عند عدم العلم مطلقاً بقطع النظر عمَّا هو المنشأ لعدم العلم .

والجواب عن هذا الإيراد :

إنَّ نسبة الحجب الى الله تعالى لا ينافي انتساب الحجب أيضاً الى تطاول الزمن وضياع النصوص وتدخل أصحاب النفوس الشريرة في إخفاء ما ينافي أغراضهم وطموحاتهم ، فإنَّ كلَّ ما في الكون من خطير وحقير فهو من تدبير الله جلَّ وعلا وخاضع لقيوميَّته تعالى ، فانتساب كلِّ شيء في هذا الكون الى الله سبحانه وتعالى لا يكون فيه أيُّ عناية وتجوُّز حتى يكون المستظهر خلافه ، فحينما يُقال حجب الله علمه عن العباد فإنَّ هذا الإسناد كما يصدق على الحجب الناشئ عن الله تعالى بلا واسطة يصدق كذلك على الحجب الناشئ عن الاسباب الطبيعيَّة كتطاول الزمن وضياع النصوص .

وبهذا لا يكون إسناد الحجب الى الله تعالى دالاً على اختصاص الرواية بالأحكام التي نشأ عدم العلم بها عن الله تعالى بلا واسطة ، وذلك لأنَّ إسناد الحجب الى الله تعالى باعتباره القيوم والمدبِّر لشئون الكون كله ،

نعم لو أسند الحجب الى الشارع أي الى الله تعالى باعتباره المشرع لكان لهذا الإيراد وجه .

الإيراد الثاني :

إنَّ ظاهر الرواية هو أنَّ الأحكام الموضوعة عن العباد هي الأحكام المحجوبة عن كلِّ العباد بحيث لا يكون خفاء هذه الأحكام مختص بمكلف دون آخر ، فموضوع الوضع ونفي المسؤولية هو مجموع العباد ، فلو اتَّفَق أنَّ حكماً من الأحكام لم يكن معلوماً لكلِّ أحد من خلق الله جلَّ وعلا فإنَّ هذا الحكم هو الموضوع عن العباد وهو الحكم الذي لا يسأل الله عباده عنه ، أمَّا الأحكام التي تكون معلومة لبعض المكلفين ومجهولة لآخرين فغير مشمولة لموضوع القضية وهي الحجب عن العباد أي لا دلالة للرواية على عدم المسؤولية عن مثل هذه الأحكام .

والجواب عن هذا الإيراد :

الظاهر من قوله عليه السلام « ما حجب الله علمه عن العباد » هو ما حجبه عن كلِّ عبدٍ من العباد ، فكلُّ عبدٍ خفي عليه حكم يكون موضوعاً لقوله فهو موضوع عنهم . فالعموم المستفاد من الجمع المعرّف باللام عموم استغراقي أي لوحظ باعتباره عنواناً مشيراً الى أفراده .

والعموم الإستغراقي يقتضي انحلال الحكم الى أحكام بعدد أفراد الموضوع ، مثلاً لو قال المولى « أكرم العلماء » فإنَّ العلماء عموم استغراقي أي أنَّ كلَّ فردٍ من أفراد العلماء موضوع لوجوب الإكرام ، وعنوان العلماء أمَّا جيء به لغرض الإشارة الى أفراده ، ولهذا ينحلُّ وجوب الإكرام الى وجوبات بعدد أفراد العلماء فيكون لكلِّ وجوب من هذه الوجوبات طاعة

ومعصية مستقلة ، فحينما يُكرم عالماً ولا يُكرم آخر يكون مطيعاً وعاصياً ، فهو مطيع لإكرامه العالم الاول وعاصٍ لعدم إكرامه الثاني .

أما لو كان العموم مجموعياً فالأمر يختلف تماماً ، فلو كان عنوان العلماء في المثال لوحظ بنحو العموم المجموعي فإن الحكم لا ينحلُّ بعدد أفراد الموضوع ، وذلك لأنَّ المجموع بما هو مجموع موضوع للحكم ، فلا يوجد إلا موضوع واحد وحكم واحد ، ولهذا لا يوجد إلا طاعة واحدة ومعصية واحدة أي أنَّ المكلف إن أكرم جميع العلماء دون استثناء فهو ممتثل ومطيع وإن أكرم بعضهم ولم يُكرم البعض الآخر فهو عاصٍ أي كأنه لم يُكرم أحداً ، إذ أنَّ موضوع الوجوب هو المجموع فلا يتحقق الإمتثال إلا بإكرام المجموع .

وباتّضح الفرق بين العموم الإستغراقي والعموم المجموعي يتّضح ما ذكرناه من أنَّ العموم في « العباد » عموم استغراقي فيكون الحكم في الرواية والذي هو الوضع عن المكلفين منحللاً بعدد أفراد العباد الذين يتفق اختفاء حكم عنهم .

ومنها: رواية عبد الله ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه »^(١).

(١) الوسائل باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ١ ، والرواية معتبرة لاعتبار بعض طرقها مثل طريق الشيخ الطوسي عليه السلام أما طريق الشيخ الصدوق عليه السلام فيمكن الخدشة فيه ، وذلك لأن طريقه الى الحسن ابن محبوب تمّ بواسطة شيخه محمد بن موسى بن المتوكل إلا أنه يمكن توثيقه بدعوى ابن طاووس الاتفاق على وثاقته .

وتقريب الإستدلال بالرواية :

هو أن جعل غاية الحليّة معرفة الحرمة يكشف عن أن موضوع الحليّة هو عدم المعرفة ، وبهذا المقدار تثبت الحليّة في ظرف عدم المعرفة والعلم بالحرمة ، ويبقى الكلام في أن هذه الحليّة هل هي حليّة واقعيّة أو هي حليّة ظاهريّة ؟ فإن كانت واقعيّة فهي لا تتصل بمحلّ البحث ، إذ أن محلّ البحث هو البراءة الشرعيّة والترخيص الظاهري .

والذي يظهر من قوله ﷺ « فيه حلال وحرام » ان المجعول في قوله ﷺ « فهو لك حلال » هو الحليّة الظاهريّة ، وذلك لوضوح أن الحلال والحرام في صدر الرواية هما الحلال والحرام الواقعيّين ، إذ هو مقتضى ترتيب الحليّة على الجهل بهما .
وبيان آخر :

إنّ الحرام الذي ينتهي به أمد الحليّة هو الحرام الواقعي وهو عينه الحرام في صدر الرواية ، وإذا كانت الحليّة مغاية بمعرفة الحرام الواقعي فهذا تعبير آخر عن أن موضوع الحليّة المجعولة هو عدم معرفة الحرام ، والحكم الذي يكون موضوعه عدم المعرفة حكم ظاهري كما هو واضح .

وبهذا تكون الرواية صالحة للإستدلال بها على البراءة الشرعيّة .
إلا أن الإشكال ينشأ عن دعوى ظهورها في الإختصاص بالشبهات الموضوعيّة ، فقد ذكر ذلك جمع من الأعلام وأبرزوا لذلك قرينتين :

القرينة الاولى :

وهي انّ المناسب لتقسيم الشيء الواحد الى الحلال والحرام هو أن ذلك الشيء من الطبايع التي لها أفراد مختلفة الحكم . وهذا الذي يُسبّب

الشبهة والشك لأن تعدد الأفراد واختلاف الحكم فيها من حيث الحليّة والحرمة يُوجب عادة وقوع المكلف في الإشتباه وأنه ماهو الحلال وماهو الحرام ، فالجبن مثلاً من الطبايع التي يختلف الحكم في أفرادها فمنها ماهو محرّم ومنها ماهو محلّل وهذا ما يُوجب وقوع المكلف في الحيرة والإشتباه ، وإذا تمّ هذا فالرواية مختصّة بالشبهات الموضوعيّة ، وذلك لأنه مع استظهار أنّ المنشأ للشكّ هو تعدد أفراد الطبيعة واختلاف الحكم فيها يكون المناسب لذلك هو الشبهات الموضوعيّة ، إذ أنّ الشبهات الحكمية لا ينشأ الشكّ فيها عن ذلك بل عن عدم العلم بأصل الحكم ، فحينما يكون المكلف شاكاً في حرمة العصير العنبي فإن هذا الشك يكون منشأه عدم العثور على نصّ يدلّ على الحرمة أو ابتلاء النصّ الدالّ على الحرمة بالمعارض .

وهذا بخلاف الشبهات الموضوعيّة فإنّها هي التي قد تنشأ عن اختلاف أفراد الطبيعة الواحدة في الحكم .

القرينة الثانية :

إنّ لفظ « بعينه » في الرواية الشريفة لا يكون له مبرّر عرفاً إلا إذا كانت الشبهة موضوعيّة ، وذلك لأنّ معرفة الحرام بعينه يكون حينئذٍ احتراز عن معرفة الحرام إجمالاً ، وهذا ما يُناسب الشبهات الموضوعيّة ، إذ هي التي يكون الإشتباه فيها عادة بنحو الشبهة الإجماليّة ، فالمكلف حينما يكون عالماً بأصل الحرمة يكون عالماً أيضاً بثبوت الحرمة لأفراد غير معيّنين بنحو العلم الإجمالي ، فالرواية تقول أنّ هذا المقدار من العلم ليس هو غاية الحليّة بل إنّ غاية الحليّة هو معرفة الحرام بعينه أي بنحو العلم التفصيلي فيكون لفظ « بعينه » في الرواية احترازاً عن العلم الاجمالي

بالحرمة .

وهذا بخلاف ما لو حملنا الرواية على الشبهات الحكمية فإنه لا مبرر عرفاً للكلمة « بعينه » ، إذ إن معرفة الحرام في الشبهات الحكمية يعني عادة العلم التفصيلي بالحرام ، فحينما يكون المكلف جاهلاً بحكم لحم الأرنب فإن معرفة حكم لحم الأرنب بعد ذلك لا يكون إلا بنحو العلم التفصيلي فلا تكون المعرفة للحكم هي معرفة أن لحم الأرنب إما حرام أو حلال أو تكون المعرفة بنحو يكون لحم الأرنب إما هو الحرام أو العصير العنبي هو الحرام .

والمتحصل أن المعرفة للحرمة بعد الشبهة الحكمية لا تكون إلا معرفة تفصيلية فلا تكون لكلمة بعينه فائدة إلا التأكيد وهو خلاف الظاهر خصوصاً في مثل المقام الذي يكون فيه المؤكد - وهو العلم التفصيلي - متعيناً .

وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية فإن المعرفة بنحو الإجمال عادة ما تكون موجودة بعد افتراض أن أصل الحكم معلوم للمكلف .

فكل مكلف يعلم بجرمة الشراب النجس يعلم أيضاً بوجود شراب نجس في الخارج إلا أنه غير متشخص ، فهل أن هذه المعرفة هي غاية الحلية أو أن غاية الحلية هي المعرفة التفصيلية للحرام ، وهذا ما تجيب عليه كلمة « بعينه » فإنها تُقيد أن غاية الحلية هي معرفة الحرام بعينه أي بنحو العلم التفصيلي فيكون لذكر كلمة « بعينه » فائدة مهمّة في الرواية لو كانت الرواية متصدية لبيان حكم الشبهة الموضوعية .

وبهذه الرواية تمّ الكلام حول أدلة البراءة الشرعية من الكتاب

والسنة .

الإستدلال على البراءة بعموم دليل الإستصحاب :

وذلك بواسطة التمسك بما دلّ على حجية الإستصحاب مطلقاً ، فكلُّ موردٍ يكون فيه موضوع الاستصحاب متفقاً فإنَّ الاستصحاب يجري في ذلك المورد .

وقد قُرّب استصحاب نفي التكليف في حالات الشك بتقريبين :

التقريب الأول :

هو استصحاب عدم جعل التكليف والذي هو متيقّن حينما كانت الشريعة في أيامها الاولى .

فعندنا يقين سابق بعدم جعل هذا التكليف ، ومبرّر هذا اليقين هو أنّ أحكام الله جلّ وعلا لم تُشرّع في عرض واحد بل شرّعت بنحو التدرّج . ولما كنا نشك فعلاً بجعل التكليف بعد ذلك فإنه يمكن بذلك إجراء الاستصحاب لنفي جعل التكليف . وهذا ما يُنتج نتيجة البراءة الشرعيّة .

التقريب الثاني :

إستصحاب عدم فعليّة التكليف والذي هو متيقّن قبل البلوغ مثلاً . فهنا يقين سابق بعدم فعليّة التكليف في حال عدم البلوغ وشكّ فعلي بثبوت التكليف بعد ذلك فنجري استصحاب عدم فعليّة التكليف وهو يُنتج نتيجة البراءة الشرعيّة .

إشكال المحقّق النائيني على تقريبي الإستصحاب :

وقد أورد المحقّق النائيني رحمه الله على كلا التقريبين بما حاصله :

إنَّ إجراء استصحاب عدم حدوث التكليف لغرض نفي التكليف

تحصيل للحاصل ، وذلك لأنَّ الشكَّ في حدوث التكليف بنفسه يكون موضوعاً لنفي التكليف ، إذ أنَّ الشكَّ في حدوث التكليف يكون موضوعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان والتي تعني أو تقتضي نفي التكليف في موارد الشكِّ فيه .

فانتفاء التكليف ثابت بالواجدان ، فلا معنى للتعبّد بنفيه عن طريق إجراء استصحاب عدم حدوث التكليف ، إذ أنَّ غاية ما سينتجه الإستصحاب هو نفي التكليف المشكوك وهو حاصل ببركة قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

وبتعبير آخر : أنَّ مجرى الإستصحاب هو ما لو كان الأثر المراد تحصيله متوقفاً على عدم الحدوث ، فإنَّ إجراء الإستصحاب ينفع في إثبات عدم الحدوث تعبداً .

ومثال ذلك ما لو وقع الشكُّ في جواز التزوُّج من امرأة بسبب الشك في كونها متزوَّجة ، فإنَّ الذي يُصحَّح الزواج من هذه المرأة هو إحراز عدم تزوجها ، فلو أجرينا استصحاب عدم تزوجها فإنَّ ذلك يُنتج صحّة الزواج منها ، فالاستصحاب هنا قد تعبدنا بعدم تزوجها وبهذا تنقّح موضوع صحّة الزواج منها ، إذ أنَّ صحّة الزواج منها منوط بإحراز عدم تزوجها وهذا ما حققه لنا الإستصحاب وبه تحقّق جواز الزواج من هذه المرأة تعبداً .

أمّا لو كان نفس الشك بعدم الحدوث موضوعاً للأثر المطلوب فعندئذٍ لا يكون للاستصحاب فائدة ، لأنَّ أقصى ما سينتجه الإستصحاب هو نفي الحدوث ، وهذا لا نحتاجه ، وذلك لأنَّ الشك في الحدوث كافٍ في ترتّب الأثر المطلوب فيكون إجراء الاستصحاب تحصيلاً للحاصل .

والمقام من هذا القبيل ، إذ أنَّ الأثر المطلوب تحصيله من الإستصحاب هو نفي التكليف ، ونفي التكليف يكفي فيه الشكُّ في حدوث التكليف ، وذلك لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فعليهِ يكون إجراء الإستصحاب بلا فائدة ، لأنَّ الذي سينتجه الإستصحاب هو عدم حدوث التكليف وبذلك تنتفي المسؤولية عن التكليف ، وهذا المقدار لا نحتاجه لإثبات نفي التكليف ، إذ أنَّ اثبات نفي التكليف يحصل بمجرد الشك في حدوثه إذ هو موضوع نفي التكليف . الناشئ عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

الجواب على إشكال المحقق النائيني :

وقد أجاب المصنّف رحمه الله عن هذا الإشكال بجوابين :
 أنَّ ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله لو تمَّ فهو يتمُّ بناءً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإلا فبناءً على مسلك حق الطاعة لا يكون الإستصحاب تحصيلاً للحاصل ، وذلك لأنَّ موضوع الأثر المطلوب - وهو نفي التكليف - ليس هو الشك في حدوث تكليف بل أنَّ موضوعه هو عدم حدوث تكليف ، وهذا الموضوع لا يمكن تحصيله وتنقيحه إلا بواسطة الإستصحاب ، فالإستصحاب يعبدنا بعدم حدوث التكليف وبه يتحقّق الأثر المطلوب وهو نفي التكليف .

الجواب الثاني :

أنَّ الاستصحاب لا يكون تحصيلاً للحاصل حتى بناءً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وذلك لوضوح أنَّ مرتبة القبح للعقاب بلا بيان متفاوتة في حالات عدم البيان مع الإذن من الشارع في الترك يكون قبح العقاب أشدَّ من حالات عدم البيان المجرّد عن الإذن الشرعي . ومن هنا يكون

الإستصحاب مفيداً لإثبات المرتبة الشديدة من قبح العقاب .

وبيان ذلك : أنه لو وقع الشك في وجود تكليف إلزامي ولم يكن بالإمكان إجراء الإستصحاب لنفي التكليف فإنه مع ذلك لو ترك المكلف ذلك التكليف المشكوك فإنه لا يعاقب - لو اتفق أن ذلك التكليف ثابت واقعاً - وذلك لقبح مخالفته مع افتراض جهله وعدم علمه .

ولو كان ذلك التكليف الإلزامي المشكوك مما يمكن إجراء الإستصحاب في مورده فحينئذٍ لو أجرى المكلف الإستصحاب وترك التكليف المشكوك واتفق ثبوت التكليف واقعاً فإنه لا يعاقب ، وذلك لقبح معاقبته إلا أن القبح في مثل هذه الحالة أشد ، وذلك لأن التكليف - بالإضافة الى أنه غير معلوم للمكلف - هو مأذون في تركه شرعاً .

إذن فجريان الإستصحاب تكون له فائدة وهي إثبات المرتبة الشديدة من القبح .

الإعتراضات على أدلة البراءة

وقد ذكر المصنّف إعتراضين منها :

الأول : إنّ أقصى ما يمكن استفادته من أدلة البراءة الشرعيّة هو أنّ مورد جريانها يختصّ بالشبهات البدويّة أمّا الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فلا تجري البراءة الشرعيّة عنها ، وإذا كان كذلك فلا يكون للبراءة الشرعيّة فائدة مهمّة ، وذلك لأنّ الشبهات الحكميّة مثلاً غالباً ما تكون واقعة في إطار علم إجمالي ، وذلك لأنّه لو لاحظناها لحاظاً مجموعياً لوجدنا أنفسنا قاطعين بواقعيّة عددٍ كبيرٍ من مجموع التكاليف المشكوكة .
وبعبارة أخرى : إنّ كلّ شبهة حكميّة فهي طرف في علم إجمالي كبير فلا يمكن إجراء البراءة عنها لعدم جريان البراءة في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي .

وتقريب ذلك : أنّه وإن كنّا نشك في حرمة العصير العنبي مثلاً ونشكّ في حرمة لحم الأرنب وفي حرمة ذبيحة الكتاني وهكذا إلّا أنّه حينئذ نلاحظ هذه التكاليف المشكوكة لحاظاً مجموعياً يحصل لنا القطع بثبوت الحرمة لبعضها غير المعين ، فيكون كلّ واحدٍ من هذه التكاليف المشكوكة طرفاً للعلم الإجمالي .

والجواب عن هذا الإعتراض :

إنّ العلم الإجمالي أنما يكون منجزاً ويجب الإحتياط في تمام أطرافه لو

افترض عدم انحلاله الى علم تفصيلي ببعض الأطراف وشك بدوي في بقية الأطراف ، أمّا لو افترض انحلاله الى ذلك فإنه لا يكون حينئذٍ منجزاً ، وذلك لأنّ افتراض انحلاله يعني افتراض صيرورته علماً تفصيلاً منجزاً لمتعلّقه وشكاً بدوياً مجرى لأصالة البراءة الشرعيّة ، فلو كنّا نعلم إجمالاً بوجوب صلاة في ظهر يوم الجمعة إلّا أنّه وقع الشك فيما هو الواجب هل هو صلاة الظهر أو هو صلاة الجمعة فحينئذٍ يكون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجّز كلا الطرفين إلّا أنّ لو اتفق أنّ علمنا بتعيّن الوجوب في صلاة الظهر فإنّ العلم الإجمالي عندئذٍ ينحلّ الى علم تفصيلي بوجوب صلاة الظهر فلو كنّا نحتمل في مثل هذه الحالة بوجوب صلاة الجمعة أيضاً لاحتمال وجوب صلاتين يوم الجمعة فإنّ هذا الاحتمال يكون شكاً بدوياً ، وذلك لأنّ الطرف المقابل له أصبح معلوماً تفصيلاً ، ومن هنا يمكن جريان البراءة عن وجوب صلاة الجمعة .

والمقام من هذا القبيل فإنّه وان كنّا نسلم بوجود علم إجمالي بواقعيّة بعض التكاليف المشكوكة إلّا أنّ هذا العلم الإجمالي منحلّ الى علم تفصيلي ببعض الأطراف وشك بدوي في الأطراف الاخرى ، وذلك لأنّنا لو لاحظنا مقدار ما هو معلوم إجمالاً وافترضناه مئة تكليف من مجموع التكاليف المشكوكة الألف ، ثمّ لاحظنا أنّ ما علمنا بثبوتّه بواسطة المراجعة للأدلة لوجدنا أنّ ما علمنا بثبوتّه هو بمقدار المعلوم بالإجمال أو يزيد عنه وهذا يقتضي انحلال العلم الإجمالي - والذي اطرافه الألف - الى علم تفصيلي بمقدار ما توصّلنا الى ثبوته بواسطة الاستنباط وشك بدوي في بقية الأطراف . ومن هنا يمكن اجراء البراءة عن هذه الأطراف وبيق وجوب الامتثال خاصاً بالموارد المعلومة بواسطة الرجوع الى الأدلة .

وهذا نظير ما لو كان عندنا قطع من الغنم نعلم بأن عشرةً منها موطوءة للإنسان فإنه في مثل هذه الحالة لا يجوز أكل لحم واحدة منها إلا أنه لو افترضنا قيام الدليل بعد ذلك على أن عشرةً بعينها من هذه الأغنام هي موطوءة الإنسان فإن العلم الإجمالي عندئذٍ ينحلُّ إلى علم تفصيلي وشك بدوي ، فتكون الأغنام العشرة التي علم بكونها موطوءة للإنسان محرّمة وتبقى الأطراف الأخرى مشكوكة بنحو الشك البدوي فتجري عنها البراءة الشرعيّة .

وأما دليل الانحلال فله محل آخر .

الإعتراض الثاني :

أنه لو سلّمنا تماميّة أدلة البراءة الشرعيّة إلا أنّها مبتلية بما يُعارضها من أدلة شرعيّة على وجوب الاحتياط في موارد الشك في التكليف ، وهذه الأدلة المثبتة لوجوب الاحتياط إمّا أن تكون مقتضية لارتفاع موضوع البراءة الشرعيّة وإمّا أن لا تكون كذلك ولكنّها متّحدة معها في الموضوع أي أن موضوع أدلة البراءة الشرعيّة هو عينه موضوع أدلة الاحتياط الشرعي إلا أن أدلة البراءة تنفي المسؤولية عن التكليف المشكوك وأدلة الاحتياط تثبتها . وفي كلا الحالتين تكون أدلة البراءة الشرعيّة ساقطة .

وبيان ذلك : إن أدلة البراءة الشرعيّة إن كان مفادها هو أن موضوع البراءة هو عدم البيان مطلقاً أي أن مجرى البراءة هو عدم وجود ما يُثبت العهدة والمسؤوليّة على المكلف سواء كان ثبوت العهدة ناشئاً عن ثبوت التكليف الواقعي أو ثبوت الاحتياط الشرعي ، فلو كان موضوع البراءة هو عدم ثبوت أحدهما فإنه - بناء على هذا الفرض - ينتفي موضوع البراءة ، وذلك لثبوت الاحتياط الشرعي والذي أخذ عدمه في موضوع البراءة ،

فموضوع البراءة - على هذا الفرض هو عدم ثبوت الاحتياط الشرعي ومع قيام الدليل على ثبوت الاحتياط الشرعي ينتفي موضوع البراءة .

وبتعبير آخر : إذا كان موضوع البراءة هو عدم العلم بالتكليف الواقعي وعدم العلم بلزوم الاحتياط الشرعي فإنه لابد في إجراء البراءة حينئذ من أن لا يكون علم بالتكليف الواقعي ولا يكون علم بوجوب الاحتياط الشرعي ، إذ أنه مع العلم بأحدهما لا يكون موضوع البراءة متحققاً ، لأنّ عدمهما مأخوذ في موضوع البراءة ، فعليه لا تجري البراءة الشرعية باعتبار ثبوت لزوم الاحتياط الشرعي .

وأما لو كان مفاد أدلة البراءة هو أنّ موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعي فحسب فإنه - بناء على هذا الفرض - تكون أدلة البراءة معارضة بأدلة الاحتياط الشرعي بنحو التعارض المستقر ، وذلك لاتّحاد موضوعها ، إذ أنّ موضوع الاحتياط هو عدم العلم بالتكليف الواقعي كذلك . وإذا كان موضوع البراءة والاحتياط واحداً فإنّ دليل كل منهما يعارض الآخر ، إذ إنّ دليل البراءة يقول إنّ البراءة هي الجارية في موارد الشك في التكليف الواقعي ودليل الاحتياط يقتضي أنّ الجاري في موارد الشك في التكليف الواقعي هو الاحتياط الشرعي .

ويمكن إثبات دعوى أنّ موضوع البراءة هو عدم العلم مطلقاً - أي الأعم من العلم بالتكليف الواقعي والاحتياط الشرعي - بقوله تعالى ﴿ وما كنّا معذبين حتّى نبعث رسولاً ﴾ ^(١) ، وذلك لأنّ عنوان الرسول - كما قلنا - ليس له موضوعيّة بل إنّ نفي العذاب يكون في تمام موارد عدم العلم وعدم

وجود ما يصلح للإحتجاج به على العباد ، ولما كانت أدلة الإحتياط صالحة لأن يحتج بها على العباد فإن نفي العذاب لا يكون موضوعه متحققاً في مورد الإحتياط الشرعي . وهذا يعني أن ثبوت الإحتياط الشرعي نافٍ لموضوع البراءة الشرعية ، وذلك لأن موضوعها عدم البيان وعدم الحجّة والإحتياط حجة كما هو مقتضى دليله .

ويمكن إثبات دعوى أن موضوع البراءة هو عدم العلم بالتكليف الواقعي فحسب - أي أن موضوع البراءة متحقق في ظرف ثبوت الإحتياط الشرعي أيضاً - بمثل حديث الرفع وحديث الحجب فإن موضوع الرفع والوضع فيها رُتّب على عدم العلم بالتكليف الواقعي ، فالرفع فيها ظاهري - كما استظهرنا ذلك - فهو ينفي مطلق المسؤولية تجاه التكليف الواقعي ، ومن الواضح أن الإحتياط يُثبت المسؤولية تجاه التكليف الواقعي المشكوك فيكون حديث الرفع نافياً له ، فلو دلت أدلة الإحتياط على ثبوت المسؤولية تجاه التكليف الواقعي فهذا يعني تعارضها مع أدلة البراءة ، وذلك لأن الأولى مثبتة للعهد في ظرف الشك في التكليف الواقعي والثانية نافية لها في ظرف الشك في التكليف الواقعي وهذا من التعارض المستقر .

ومن هنا لا بدّ من إستعراض روايات الإحتياط الشرعي لغرض التعرف على صلاحيتها لرفع موضوع البراءة الشرعية أو معارضتها لأدلة البراءة الشرعية أو عدم صلاحيتها لذلك :

فمنها: المرسل عن الصادق عليه السلام « من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه »^(١) .

وواضح أنَّ هذه الرواية ليست صالحة لإثبات وجوب الاحتياط ،
وذلك لظهورها في محبوبية التجبُّب عن الشبهات .

والذي يُبرِّر هذا الاستظهار هو أنَّ سياقها التحفيز على 'التقوى' بقرينة
التعليل المصاغ بصيغة النتيجة ، فلا دلالة فيها على لزوم تحصيل هذه
النتيجة ، إذ الاستبراء للدين لا يعني أكثر من التحفُّظ على أغراض الشريعة
المجهولة ، وهذا ما نبحت عن لزومه ووجوبه إذ لعلَّه غير لازم واللازم هو
التحفُّظ على الغرض الشرعي المعلوم .

ومنها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنَّه قال لكميل « يا كميل
أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت »^(١) .

وهذه الرواية أيضاً لا دلالة فيها على لزوم الاحتياط ، وذلك بقرينة
تعليق الامر بالاحتياط على المشيئة ، ومن الواضح أنَّ تعليق الأمر على
المشيئة والاختيار يوجب عدم انعقاد ظهور للأمر في الوجوب .

وبهذا لا تكون للأمر دلالة على أكثر من محبوبية الاحتياط .

ومنها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام « أروع الناس من وقف عند
الشبهة »^(٢) .

⇒ الذكرى وقد أرسلها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وقيل أنَّها في جامع أحاديث الشيعة مرسله عن
الامام الصادق عليه السلام .

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤٦ ، وهي مروية عن أمالي الشيخ حسن
ابن الشيخ أبي جعفر الطوسي رحمتهما الله تعالى بسند متصل إلى الامام الرضا عليه السلام ، وليس فيها إشكال
إلا من جهة علي بن محمد الكاتب ، إذ لم نجد له توثيق في كتب الرجال .

(٢) الوسائل باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٨ ، وقد رواها الشيخ الصدوق في
الخصال بسند متصل إلى أبي شعيب ثم رفعها أبو شعيب إلى أبي عبد الله عليه السلام .

وهذه الرواية كالرواية الأولى، إذ أنها رتبت الاورعية على الوقوف عند الشبهة، فلو كانت الاورعية واجبة للزم تحصيلها بواسطة الوقوف عند الشبهة إلا أن الكلام في وجوب الاورعية وما هو الدليل عليه.

ومنها: خبر حمزة بن طيار أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له كف واسكت ثم قال عليه السلام: « لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد الى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على الحق ويجلو عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق؛ قال الله تعالى ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾»^(١).

وهذه الرواية وإن كانت تامة الدلالة من حيث لزوم الكف والتثبت عند عدم العلم وأنه لا يسع المكلف غير ذلك إلا أن دلالتها على لزوم الكف إنما هو في حالة عدم مراجعة المعصوم عليه السلام، وأما بعد المراجعة وعدم العثور على ما يوجب رفع الجهل فإن الرواية ساكتة عن بيان حكم هذه الحالة، وهذه الحالة الثانية هي التي يدعي القائلون بالبراءة جريان البراءة الشرعية فيها، إذ أنهم يشترطون في صحة جريان البراءة الفحص عن الحكم الواقعي من الأدلة، ولا بد أن يكون الفحص تاماً ومستقصياً لتام الموارد التي يحتمل العثور فيها على دليل كاشف عن التكليف الواقعي، أما قبل الفحص فيجب التثبت والكف عن الوقوع في الشبهة.

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣، وليس فيها إشكال إلا من جهة راوي الحديث، وهو معتمد لورود روايات تدل على رضا الامام الصادق عليه السلام عنه - وفيها ما هو معتبر - فقد ورد في معتبرة هشام بن سالم أن الامام عليه السلام قال عنه بعد موته « رحمه الله ولقاه نضرة وسروراً فقد كان شديد الخصومة عنا أهل البيت ».

ومنها: رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال : « الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة »^(١).

وما يمكن أن يُقَرَّب به الاستدلال لصالح القائلين بالاحتياط هو أنَّ المكلف في موارد الشبهة لا يخلو عن أحد حالتين، إمَّا أن يقف عند الشبهة وهو معنى آخر للإحتياط وإمَّا أن لا يعتني بالشبهة فيقع في الهلكة ، ومن الواضح أنَّ الوقوع في الهلكة عبارة أخرى عن استحقاقه للعقاب وهذا ما يعني مسئوليته عن التكاليف الواقعيَّة المشكوكة والمشتبهة ، ولا يخرج عن هذه المسئوليَّة إلَّا بالالتزام بالحالة الاولى وهي الوقوف عند الشبهة ، وهو معنى آخر للزوم الاحتياط وعدم صحَّة إجراء البراءة في موارد الشبهة .

والجواب عن تقريب الإستدلال بالرواية :

أنَّ هذه الرواية إمَّا مجملة وإمَّا ظاهرة في الردع عن الوقوع في الشبهات الإعتقاديَّة التي يُثيرها أهل الضلال وبيان ذلك :

أنَّ الشبهة في اللغة تعني المماثلة والمشاكلة ، وقد شابه زيد عمرواً في سمته أي حاكاه ومائله ، وهذا الشيء شبيه لذلك الشيء أي مثله وعلى شاكلته قال الله تعالى 'على لسان بني إسرائيل ﴿ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا ﴾'^(٢) . وتطلق الشبهة عادة في السنة الروايات على ما يقابل الحق ، وإطلاق عنوان الشبهة على ذلك باعتبار أنَّها تتصوَّر بصورة الحق وتأخذ بعض سماته الصوريَّة فيوجب ذلك المشابهة والمماثلة في نظر أصحاب العقول

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٢ ، والرواية ساقطة عن الإعتبار ، إذ لم

نجد لابي سعيد الزهري ذكرأ في كتب الرجال ، فهو مهمل .

(٢) سورة البقرة آية ٧٠ .

الضعيفة والتي لم تقف على 'كنه الحق'، فتحسب الباطل حقاً لتلبسه بصورة الحق، وما ذلك إلا لأنَّ أهل الضلال أضفوا على باطلهم حجاباً ظاهره فيه الرحمة وباطنه من قبله العذاب .

والذي يؤيد ما ذكرناه من معنى الشبهة هو ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لابنه الامام الحسن عليه السلام « وَأَمَّا سُمِّيَتِ الشَّيْبَةُ شَيْبَةً لِأَنَّهَا تُشَبِّهُ الْحَقَّ ، فَأَمَّا أَوْلِيَاءُ اللَّهِ فُضِّيَاؤُهُمْ فِيهَا الْيَقِينُ وَدَلِيلُهُمْ سَمْتُ الْهُدَى ، وَأَمَّا أَعْدَاءُ اللَّهِ فَدَعَاؤُهُمْ فِيهَا الضَّلَالُ وَدَلِيلُهُمُ الْعَمَى »^(١) .

ومن هنا يكون ظاهر الرواية هو التصدي للردع عن الوقوع في شبهات أهل الضلال وإنَّ الوقوع في الشبهات يوجب الهلكة والتي تعني السخط الالهي ، فتكون الرواية - بناءً على هذا الاستظهار أجنبية عن محل البحث .

وأما مع عدم قبول هذا الاستظهار فاستظهار المعنى الاول غير ممكن ، وذلك لأنَّ الشبهة وإن كانت تطلق على الشك باعتبار أنَّ الشك يؤول الى التحير ، والشبهة كثيراً ما توجب التحير . فالشبهة اذن توجب في أحيان كثيرة الشك إلا أنه مع ذلك لا معين لإرادة الشك من الشبهة في الرواية الشريفة وهذا ما يقتضي الإجمال في الرواية ، وبه يسقط الاستدلال بها على لزوم الاحتياط في موارد الشك في التكليف الواقعي .

وقد أجاب جمع من الأعلام على الإستدلال بهذه الرواية بجواب آخر ، وحاصله :

إنَّ ظاهر الرواية هو وجود تكاليف منجزة في مرحلة سابقة عن هذا

التحذير ، وذلك بقرينة التعبير بالوقوع في الهلكة ، والذي يستبطن وجود محاذير متقرّرة يكون تجاوزها موجباً للوقوع في الهلكة ، فهي نظير مالمو أمر المولى عبده بانجاز بعض الاعمال على نحو الزوم ثم في خطاب آخر حدّره من مخالفة أمره ، فهنا التحذير انما هو عن تكليف متنجّز بمنجّز آخر سابق على هذا التحذير .

وإذا كان هذا هو ظاهر الرواية فهي غير صالحة للاستدلال بها على وجوب الاحتياط الذي نبحت عنه ، وذلك لأنّ الاحتياط المبحوث عنه هو الاحتياط الرافع بنفسه لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، إذ إنّ مفاد هذه القاعدة هو أنّ العقل يدرك أو يحكم بكون المكلف في سعة من جهة التكاليف المشكوكة مالم يقدّم دليل شرعي على تنجيز التكاليف المشكوكة ، فلو دلّت أدلة الاحتياط على تنجّز التكاليف غير المعلومة فلا بدّ حينئذٍ من رفع اليد عن هذه القاعدة العقلية ، وبناء على ذلك تكون أدلة الاحتياط بنفسها موجبة لتنجيز التكاليف غير المعلوم لا أنّ التكاليف غير المعلوم يكون منجّزاً بمنجّز آخر سابق على الاحتياط الشرعي .

وما هو ظاهر الرواية - كما ذكرنا - هو أنّ التكاليف المشكوك منجّز في مرحلة سابقة على الاحتياط فلا تكون الرواية من أدلة الاحتياط الشرعي والذي ينجّز التكاليف المجهولة بنفسه ويقضي بنفسه إنتفاء موضوع القاعدة العقلية . وبهذا يتّضح أنّ التحذير في الرواية انما هو عن مخالفة التكاليف المتنجّزة بمنجّزات سابقة كالعلم الإجمالي مثلاً .

وبما ذكرناه يتّضح أنّ هذا الجواب مبني على الإيمان بقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

ومنها: رواية جميل بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليه السلام قال :

قال رسول الله ﷺ « الامور ثلاثة أمر بين لك رشده فاتبعه ، وأمر بين لك غيئه فاجتنبه ، وأمر اختلف فيه فردّه الى الله »^(١) .

وتقريب الإستدلال بالرواية :

أنّ الرواية ظاهرة في انحصار الاشياء في هذه الامور الثلاثة ، ولا ريب انّ الشبهات الحكيمية ليست من الاول ولا من الثاني فيتعيّن أنّها من القسم الثالث .

ومن هنا يجب ردّها الى الله جلّ وعلا ، والردّ الى الله تعالى لا يكون إلّا بالتحرّز عمّا يُحتمل مخالفته لأوامر الله عزّ وجلّ الواقعيّة وإلّا فلا سبيل غير ذلك للتعرف على حكم الله تعالى بعد افتراض أنّها شبهة حكيمية .
وبهذا تكون الرواية من أدلّة الاحتياط الشرعي .

والجواب عن الإستدلال بهذه الرواية :

وقد أجاب المصنّف رحمه الله عن الاستدلال بهذه الرواية بجوابين :

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٢٨ ، والإشكال في الرواية من جهة الحارث بن محمد بن النعمان الأحول حيث لم يرد فيه توثيق ، وقد نُقل عن الوحيد البهبهاني توثيقه برواية ابن أبي عمير عنه إلّا أنّ ذلك لم يثبت ، نعم روى ابن أبي عمير عن الحارث بواسطة الحسن بن محبوب ، ولعلّ هذا هو مقصود الوحيد رحمه الله إلّا أنّ الإشكال على ذلك هو أنّه لا دليل على أنّ كلّ من وقعوا في طريق ابن أبي عمير الى الامام عليه السلام فهم ثقات ، إذ أنّ كلام الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة لا يدلّ على أكثر من وثاقة مشايخ ابن أبي عمير المباشرين ، على أنّ الطريق الوحيد الذي يمكن الإستدلال به على رواية ابن أبي عمير عن الحارث الاحول بواسطة ابن محبوب هو طريق الشيخ رحمه الله في ترجمة ابن الاحول وهو ضعيف بابي المفضّل الشيباني ، فلم يثبت أنّ ابن أبي عمير قد روى عن الحارث بواسطة ابن محبوب ، وبهذا تسقط الرواية عن الاعتبار .

الجواب الاول :

إنَّ من المحتمل قوياً أن يكون المراد من الردِّ الى الله تعالى هو الرجوع الى كتاب الله جلَّ وعلا وسنة نبيه ﷺ ، وذلك لأنَّها الوسيلة للتعرف على حكم الله تعالى ، فيكون الرد بمعنى استنطاق آيات الكتاب العزيز وما ورد عن النبي والمعصومين عليه السلام .

وعلى هذا فيكون معنى الرواية هو أنَّ الامور تارة تكون واضحة الرشد أو واضحة الفساد وهذه لا تحتاج الى تبين ، وهناك امور خفيَّة ومثار للخلاف ، فهذه يجب ردها الى الله جلَّ وعلا ، والردُّ الى الله تعالى لا يكون إلا بواسطة الوسائل التي جعلها الله طريقاً لمعرفة أحكامه فلا يجوز الاعتماد على الحدس والظنون والتي هي موجبة لمحقِّ الدين كما ورد في روايات اخرى ، وبهذا لا تكون الرواية متصلة بمحل البحث .

والجواب الثاني :

هو أنَّ الشبهات الحكمية بعد قيام الدليل القطعي على جريان البراءة الشرعية فيها لا تكون من الامور المختلف فيها والتي يجب الإحتياط في موردها بل هي من الامور البينة الرشد أي أنَّ حكمها وهو البراءة بيِّن الرشد ، فلا يتم الإستدلال بالرواية حتى بناءً على أنَّ الردَّ هو الإحتياط . وكيف كان فلا يُوجد من الروايات ما يصلح أن يكون دليلاً على وجوب الإحتياط في موارد الشك في التكليف الواقعي .

ومن هنا فلا تصلح هذه الأدلة وما يائثلها - ممَّا لم نذكره أن تعارض أدلة البراءة الشرعية ، ومع افتراض تحقق التعارض بين أدلة البراءة وأدلة الإحتياط فإنَّ الترجيح يكون مع أدلة البراءة ، وذلك أولاً لأنَّ البراءة مستفادة من القرآن كقوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليضلَّ قوماً بعد إذ هداهم

حتى يُبين لهم ما يتقون ﴿١﴾ وأما وجوب الإحتياط فهو مستفاد من أخبار آحاد وقد ثبت في بحث التعارض أنَّ الدليل القرآني إذا عارضه خبر الواحد فإنَّ الدليل القرآني هو المقدم ، وبذلك تسقط الحجية عن خبر الواحد فلا يكون صالحاً لإثبات مؤداه .

وثانياً : أنَّ العلاقة بين دليل الإحتياط ودليل البراءة هي علاقة العام والخاص ، وذلك لأنَّ دليل الإحتياط يأمر بالإحتياط في موارد الشبهات البدوية والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ، وأما دليل البراءة فهو جريان البراءة في خصوص موارد الشبهات البدوية .

ومن هنا يمكن الجمع العرفي بينهما ، وذلك بواسطة حمل العام وهو دليل الإحتياط على الخاص وهو دليل البراءة وهذا يعني تقديم أدلة البراءة على الإحتياط في موارد الشبهات البدوية وتبقى أدلة الإحتياط مثبة لوجوب الإحتياط في موارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي .

وثالثاً : لو سلمنا باستحكام التعارض بين دليلي الإحتياط والبراءة - وعدم وجود ما يقتضي تقديم أدلة البراءة - وترتب على ذلك سقوط الدليلين عن الحجية فإن بالامكان الرجوع الى أدلة الإستصحاب والتي هي أعم من دليلي البراءة والإحتياط ، ومن الواضح أنَّ الإستصحاب - كما تقدّم - يقتضي عدم حدوث التكليف المشكوك . وبهذا تكون نتيجة البراءة .

وبيان ذلك : إنَّ دليل الاستصحاب أعم من دليل الإحتياط ، وذلك لأنَّ دليل الاستصحاب - مثل قول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة زرارة « ولا

ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر»^(١) - يشمل مثل موارد الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية ، وأما الإحتياط فهو مختص بمراد الشبهات الحكمية ، وإذا كان كذلك فالمقدم هو دليل الإحتياط في موارد الشبهات الحكمية حملاً للعام على الخاص إلا أن دليل الخاص « الإحتياط لما كان مبتلياً بما يُعارضه وهو دليل البراءة فحينئذ لا يصلح لتخصيص دليل الإستصحاب ، وذلك لسقوطه مع دليل البراءة بالتعارض ، فيبقى عموم دليل الإستصحاب على حاله ، وباعتبار أن دليل الاستصحاب يُثبت عدم حدوث التكليف المشكوك فهذا يعني أنه يُنتج نتيجة البراءة الشرعية وهو التأمين عن التكليف المشكوك .

ولغرض توضيح المطلب أكثر نذكر هذا المثال :

لو ورد دليل مفاده « أكرم كل العلماء » ثم ورد مخصص لهذا الدليل مفاده « لا تكرم فساق العلماء » فإن هذا الدليل المخصص يقتضي تخصيص عموم العام فتكون النتيجة هي وجوب إكرام العلماء العدول إلا أنه لو ورد ما يُعارض دليل المخصص مثلاً « فساق العلماء يجب إكرامهم » فإن المخصص وهو « لا تكرم فساق العلماء » يسقط عن الحجية بسبب ورود ما يُعارضه ، وبهذا لا يكون صالحاً لتخصيص العام ، فيبقى عموم العام على حاله فيكون الواجب هو إكرام جميع العلماء .

والمقام من هذا القبيل ، وذلك لأن المخصص لدليل الاستصحاب العام سقط بسبب ابتلائه بالمعارض وهو دليل البراءة فيبقى دليل العام صالحاً لنفي التكليف المشكوك بواسطة استصحاب عدم حدوثه .

(١) الوسائل باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ١ .

تحديد مفاد البراءة

ويقع البحث في المقام عن بيان حدود مجرى هذا الاصل بعد أن ثبتت حجتيه في الجملة وأنه رافع لموضوع الاحتياط العقلي .
والبحث عن حدود مجرى هذا الاصل يقع في جهات :

الجهة الاولى: البراءة مشروطة بالفحص :

والبحث في هذه الجهة عن ان جريان البراءة هل هو مشروط بالفحص في الأدلة التي يُحتمل العثور فيها على ما يرفع الشك أو ان مجرى هذا الأصل هو عدم العلم مطلقاً ، فبمجرد أن يكون المكلف جاهلاً بالتكليف فإن له أن يجري أصل البراءة عن ذلك التكليف دون الحاجة الى أن يُتعب نفسه ويكلفها مؤنة البحث والتنقيب في الأدلة التي يحتمل العثور فيها على ما يُثبت التكليف المشكوك .

قد يُقال ذلك باعتبار ان بعض أدلة البراءة مطلقة من هذه الجهة ، وذلك كحديث الرفع حيث رُتّب فيه الرفع على عدم العلم دون التقييد بالفحص ، وهذا ما يقتضي صحّة إجراء البراءة قبل الفحص .

إلا أنه يُجيب عن هذه الدعوى بأن الإطلاق غير مقصود حتماً ، وذلك لدلالة بعض أدلة البراءة على لزوم الفحص قبل إجراء البراءة فلا بدّ

من تقييد إطلاق حديث الرفع لو تمَّ له إطلاق .

وبيان ذلك :

إنَّ المستفاد من قوله تعالى ﴿ وَمَا كُنَّا مَعْذِبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(١) أنَّ البراءة تجري في حالات عدم البيان ، وذلك لأنَّ عنوان الرسول في الآية ذكر كمثال للبيان ، ومن الواضح أنَّ البيان لا يعني حصول العلم بالإتفاقي بالتكليف بل هو يعني توفير ما يقتضي العلم بالتكليف ، فإذا هيء الله تعالى أسباب العلم بالتكاليف فإنَّ له الحجَّة على عباده وله أن يعاقبهم على ترك التكاليف ، وذلك لأنَّه تعالى بيَّن لهم تلك التكاليف عن طريق بعث الرسول ﷺ ونصب الأئمة المعصومين عليه السلام أو إيصال آثارهم ومأثوراتهم وجعل الحجَّة والدليَّة لتلك الآثار قال الله تعالى ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾^(٢) .

ومن الواضح أنَّ الرسل عليه السلام لا يطرقون باب كلِّ مكلف ليعلِّموه أحكام الله جلَّ وعلا بل أنَّ نفس بعثهم وتصديهم للتبليغ كافٍ في صدق البيان والإيصال للأحكام .

وهذا الإيصال تكون الغاية التي علَّق عليها نفي العذاب منتفية ، إذ أنَّ نفي العذاب في الآية المباركة علَّق على عدم البيان فع وجود البيان لا دليل على انتفاء استحقاق العذاب بل بمقتضى مفهوم الغاية يثبت استحقاق العذاب مع البيان ، نعم لو فحص المكلف في المواطن التي يحتمل العثر فيها

(١) سورة الإسراء آية ١٥ .

(٢) سورة النساء آية ١٦٥ .

على ما يُثبت التكليف فلم يجد ما يثبت التكليف فإنه يكون من مصاديق منطوق الجملة الغائية في الآية المباركة ، أمّا مع عدم الفحص رغم وجود وسائل العلم التي يمكن أن يصل عن طريقها الى العلم بثبوت التكليف لا يحرز المكلف - في مثل هذه الحالة - أنه من مصاديق منطوق الآية وهي أنّ الله لا يعذبه لأنّه لم يُبين له بل يحتمل أنّه ممن يُبَيّن له التكليف ، وبذلك يكون مستحقاً للعذاب عند المخالفة ، ومن هنا لابدّ من الفحص لإحراز التأمين من العذاب .

وهكذا الكلام في قوله تعالى ﴿ وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتّى يُبين لهم ما يتقون ﴾ ^(١) بنفس التقريب السابق وأنّ البيان الذي علّق على عدمه نفي الإضلال أمّا هو إيجاد أسباب العلم فما لم تُوجد فلا إضلال ولا عذاب ، ومتى ما كانت أسباب العلم موجودة فإنّ الغاية - وهي البيان - قد تحقّقت ، وبها يكون المكلف مستحقاً للإضلال والعذاب .

ولكي يُحرز المكلف التأمين من العذاب وأنّه لم يُبين له لابدّ من الفحص قبل إجراء البراءة . وبهذا اتّضح عدم امكان التمسك باطلاق حديث الرفع لنفي لزوم الفحص قبل إجراء البراءة الشرعيّة . ويمكن ان يُستدل على لزوم الفحص قبل إجراء البراءة بالإضافة الى ما ذكرناه بدليلين :

الأول: أنّه قد ذكرنا في الإعتراض الأوّل على أدلّة البراءة أنّ المكلف لو لاحظ الشبهات الحكميّة لحاظاً بمجموعياً لوجد نفسه قاطعاً بواقعيّة عددٍ

كبير من هذه التكاليف المشكوكة ، وهذا يعني وجود علم إجمالي أطرافه هي جميع الشبهات الحكيمة ، وذكرنا أنّ المخرج من هذه المشكلة أنّما هو مراجعة الأدلة والخروج منها بما يُثبت عدداً من التكاليف تكون بمقدار المعلوم بالإجمال ، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي الى علمٍ تفصيلي - بتلك التكاليف الثابتة بواسطة الاستنباط والمراجعة للأدلة - وشك بدوي في بقيّة الشبهات الحكيمة .

ومن الواضح أنّ هذا الانحلال لا يتمّ إلاّ بواسطة الفحص والتنقيب في الأدلة عمّا يرفع الشبهة ، أمّا مع عدم الفحص فيبقى العلم الإجمالي منجزاً وموجباً للإحتياط في تمام أطرافه .

الثاني: الروايات الآمرة بالتعلّم وإنّ عدم العلم وحده ليس معذوراً مالم يسعّ الإنسان لتحصيل العلم .

ومن هذه الروايات ماورد في أمالي الشيخ باسناده عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سُئل عن قوله تعالى ﴿ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ ^(١) فقال عليه السلام : « إنّ الله تعالى يقول لعبده يوم القيامة عبدي كنت عالماً ؟ فإن قال نعم . قال له : أفلا عملت بما علمت . وإن قال : كنت جاهلاً قال : أفلا تعلّمت حتى تعمل ، فيخصمه ، فتلك الحجّة البالغة » ^(٢) .

ومن هنا تكون مثل هذه الروايات الشريفة صالحة لتقييد إطلاق ما دلّ على صحّة إجراء البراءة في موارد عدم العلم ، فتكون أدلة البراءة نافية

(١) سورة الأنعام آية ١٤٩ .

(٢) أمالي الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله ٨ / ١ - باب ١ ح ١٠ .

للمسئولية تجاه التكليف في خصوص حالات عدم العلم الذي لم ينشأ عن عدم التعلم .

ومبرر هذا التقييد هو ان أدلة البراءة تنفي المسئولية عن المكلف في حالات عدم العلم مطلقاً أي سواء كان عدم العلم ناشئاً عن عدم القدرة على'تحصيل العلم أو ناشئاً عن التقصير في تحصيل العلم .

ورواية مسعدة بن زياد التي ذكرناها تُثبت المسئولية في حالات عدم العلم الناشئ عن التقصير في تحصيل العلم ، فالعلاقة إذن بين أدلة البراءة ورواية مسعدة هي علاقة الإطلاق والتقييد .

ومن هنا يمكن الجمع العرفي بينهما وهو ان نُقيّد إطلاق أدلة البراءة بمثل رواية مسعدة ، وبذلك تكون أدلة البراءة خاصة بموارد عدم العلم بعد الفحص لا عدم العلم مطلقاً .

الجهة الثانية: التمييز بين الشك في التكليف والشك في المكلف به

ذكرنا فيما سبق ان مجرى البراءة هو الشك في التكليف بمعنى انّ المكلف إذا كان يشك في فعلية تكليف - سواء كان منشأ الشك هو عدم العلم بأصل الجعل أو كان المنشأ هو عدم العلم بمصادقية الموضوع الخارجي للتكليف المعلوم - فإنه في سعة من جهة ذلك التكليف أي انّ البراءة الشرعية والعقلية تجريان في هذا المورد - بناءً على'مسلك قبح العقاب بلا بيان - وأما بناءً على'مسلك حق الطاعة فما يجري في مثل هذا المورد هو البراءة الشرعية - كما ذكرنا ذلك مفصلاً .

أما لو كان الشك في المكلف به أي في متعلّق التكليف كأن كان يعلم

بوجوب التصدّق على' الفقير إلّا أنّه يشك في تحقّق الامتثال وعدمه فهنا لا تجري البراءة الشرعيّة ولا العقليّة بل الجاري في مثل هذه الموارد هو أصالة الإشتغال العقلي ، وذلك للعلم بالتكليف ، غايته أنّ الشك في تحقّق امتثال التكليف وهو لا يصحّ إجراء البراءة ، إذ أنّ موضوع البراءة هو الشك في التكليف لا الشك في امتثال متعلّق التكليف .

ومن هنا لم يختلف أحد من الفقهاء في جريان أصالة الإشتغال العقلي والتي تقتضي بقاء ذمّة المكلف مشغولة بذلك التكليف المعلوم حتى يُحرز الخروج عن عهدة ذلك التكليف .

وإحراز الخروج عن عهدة التكليف يتفاوت بتفاوت نوع المتعلّق للتكليف ، فتارة يكون إحراز الفراغ بإعادة المتعلّق ، كما لو صلّى وشك في واجديّة صلاته للشروط المأخوذة في صحتها - مع افتراض عدم جريان قاعدة الفراغ في ذلك المورد - وتارة يكون إحراز فراغ الذمّة باختيار المصدق المتيقّن مصداقيّته لمتعلّق التكليف ، كما في حالة الشك في فقر زيد والعلم بفقر عمرو فإنّ مقتضى قاعدة الإشتغال هو إعطاء زكاة الفطرة مثلاً نعمرو وهكذا ، وهذا التفاوت في كميّة إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم لا يمثّل تفاوتاً واقعياً بل كلّ الكميّات ترجع روحاً الى أمرٍ واحد ، وأنما ذكرنا ذلك لرفع اللبس عن الطالب ، وبالتأمّل يتّضح ما ذكرناه .

وكيف كان فلا إشكال كبروياً في جريان أصالة الإشتغال العقلي في موارد الشكّ في المكلف به ، وأنما الإشكال يقع في تمييز موارد الشك في المكلف به ، فقد يقع الخلط بين الشك في المكلف به والشك في التكليف ، ومن هنا لابدّ من التروّي قبل إجراء أحد الاصلين « البراءة أو الإشتغال »

وأن المورد هل هو من موارد الشك في التكليف أو الشك في المكلف به .
التمييز بين مجرى الاصلين في الشبهات الحكمية والموضوعية :
 أمّا التمييز في موارد الشبهات الحكمية فيتم بواسطة ملاحظة متعلّق الشك « المشكوك » ، فتارة يكون الشك في أصل ثبوت التكليف ، وتارة يكون الشك في امتثال التكليف المعلوم أي الشك في امتثال متعلّق التكليف ، والاول هو مجرى أصالة البراءة ، لأنّ موضوعها الشك في التكليف وهو كذلك ، ومثاله الشك في حرمة العصير العنبي أو الشك في حرمة ذبيحة الكتاني .

والثاني - وهو الشك في امتثال التكليف - مجرى لأصالة الاشتغال ، ومثاله ان يعلم المكلف بتعلّق ذمته بدين ويشك في أدائه فإن اللازم عليه هو أداء الدين خروجاً عن عهدة التكليف المعلوم .

وأمّا التمييز في موارد الشبهات الموضوعية فهو الذي يحتاج الى مزيد تأمل ، وأن المورد هل هو من موارد الشك في فعلية التكليف حتى تجري البراءة أو هو من موارد الشك في المكلف به حتى يكون المجري هو أصالة الإشتغال العقلي .

ونذكر هنا إشكالاً قد يخطر في الذهن : وهو أن الشك في الموضوع لا تجري عنه البراءة ، وذلك لأنّ التكليف معلوم دائماً في حالات الشك في الموضوع ، فالمكلف حينما يشك في خمرية هذا السائل إنما يشك في مصداقية هذا السائل للخمر المعلوم الحرمة ، فلا شك في الحرمة ، وأمّا الشك في الموضوع الخارجي ، ومن هنا كيف نصحّ جريان البراءة والحال أنّ موضوعها هو الشك في التكليف .

والجواب عن هذا الإشكال قد اتضح مما ذكرناه مراراً من أنّ الشك في الموضوع قد يؤول الى الشك في فعلية الحكم ، وذلك لأنّ المكلف في موارد الشك في الموضوع وإن كان يعلم بالحكم إلا أنه يعلم بأصل جعله أمّا فعليته فهي مشكوكة ، إذ أنّه حينما يشك في مصداقية هذا السائل للخرم فهذا يعني أنّه يشك في تحقّق موضوع الحرمة ، ومن الواضح أنّ فعلية الحرمة تابع لتقرّر موضوعها واحرازه ، فالشك في تحقّق الموضوع يساوق الشك في فعلية الحرمة لذلك الموضوع .

وأمّا قلنا أنّ الشك في الموضوع قد يؤول الى لشك في فعلية الحكم لأنّ الشك في الموضوع قد لا يؤول الى ذلك .

وتتميز الحالات التي يؤول فيها الشك في الموضوع الى الشك في فعلية الحكم عن حالات الشك في الموضوع التي لا تكون كذلك هو الذي يُحدّد مجرى أصالة البراءة وأصالة الإشتغال العقلي . فالحالات التي يؤول فيها الشك في الموضوع الى الشك في فعلية الحكم هي مجرى أصالة البراءة والحالات الاخرى مجرى لاصالة الإشتغال العقلي .

وبتعبير آخر : إنّ فعلية كلّ حكم مقيدة بتحقّق موضوعها خارجاً ، والشك في الموضوع عبارة ثانية عن الشك في تحقّق قيد الفعلية للحكم . ومن هنا لا بدّ من بيان أنحاء الشك في الموضوع أو قل أنحاء الشك في قيد الفعلية للحكم :

النحو الأول : أن يكون الشك في وجود قيد الفعلية للحكم خارجاً مع العلم بأصل وجود الحكم « الجعل » وأنّه مقيد بذلك القيد .

ومثاله وجوب صوم شهر رمضان المبارك ، فإن وجوب الصوم

معلوم وأنَّ فعليته منوطة بحلول شهر رمضان معلومة أيضاً إلا أنَّ الشك يقع في حلول شهر رمضان وعدم حلوله أي أنَّ الشك في تحقق قيد الفعلية خارجاً .

وهنا لا إشكال في جريان البراءة الشرعية وعدم وجوب الصوم في ذلك اليوم الذي وقع فيه الشك من جهة أنَّه من أيام شهر رمضان أو لا ، لأنَّ هذا النحو من الشك يؤول الى الشك في فعلية التكليف بوجوب الصوم في ذلك اليوم ، وهو موضوع البراءة .

النحو الثاني: أن يكون قيد الحكم معلوم الوجود خارجاً في بعض الأفراد ومشكوك الوجود في البعض الآخر . وهذا النحو على قسمين :

القسم الأول : أن يكون الحكم شمولياً أي أنَّه منحلُّ الى أحكام بعدد أفراد الطبيعة المفعول عليها الحكم ، وذلك مثل قوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ ^(١) فإنَّ الحرمة للزنا شمولية أي أنَّها منحلَّة الى حُرُمات بعدد أفراد طبيعة الزنا .

فتارة يعلم المكلف أنَّ وطئ هذه المرأة زنا ، ويشك في صدق الزنا على وطئ المرأة الثانية ، والشك في صدق الزنا على وطئ الثانية يساوق الشك في فعلية حرمة وطئ هذه المرأة فتجري البراءة عن ذلك ، لأنَّه شك في التكليف الزائد أي أنَّه يعلم بثبوت حرمة بعدد أفراد طبيعة الزنا ويشك أنَّ هذا الفرد ممَّا ثبتت له حرمة بالإضافة الى الحرمة الاخرى المعلوم ثبوتها ، فهو إذن شك في تكليف زائد فيكون مجرئاً لأصالة البراءة ،

إِلَّا أَنْ جَرِيَانُ أَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ أَنَّمَا هُوَ يَقْطَعُ النَّظَرَ عَنْ سَائِرِ الْأَصُولِ الْآخَرَى الَّتِي قَدْ تَكُونُ مَقْدَمَةً عَلَى هَذَا الْأَصْلِ ، وَأَنَّمَا قُلْنَا بِجَرِيَانِ أَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ فِي مَقَابِلِ أَصَالَةِ الْإِشْتِغَالِ .

ولمزيد من التوضيح نذكر مثلاً آخر.

لو قال المولى « أكرم العلماء » فلو أَنَّ الْمَكْلَفَ يَعْلَمُ بِاتِّصَافِ بَعْضِ بَعْضِ الْأَفْرَادِ بِصِفَةِ الْعَالَمِيَّةِ إِلَّا أَنَّهُ يُشْكُ فِي أَنَّ زَيْدًا هَلْ هُوَ مُتَوَقِّرٌ عَلَى صِفَةِ الْعَالَمِيَّةِ أَوْ لَا ، فِي مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ هَلْ يَجِبُ إِكْرَامُ زَيْدٍ أَوْ لَا .

نَقُولُ أَنَّ الْوَجُوبَ لَمَّا كَانَ شَمُولِيًّا فَهُوَ يَنْحَلُّ إِلَى وَجُوبَاتٍ بَعْدَ أَفْرَادِ الْمُتَصَفِّينَ بِالْعَالَمِيَّةِ ، فَمَا هُوَ مَعْلُومٌ مُصَدِّقِيَّتُهُ لِعَنْوَانِ الْعَالَمِ فَإِنَّهُ يَكُونُ مَوْضُوعًا لَوَجُوبِ الْإِكْرَامِ وَأَنَّمَا الْكَلَامُ فِي مَنْ يُشْكُ فِي عَالَمِيَّتِهِ هَلْ يَجِبُ إِكْرَامُهُ ؟

والجواب هو أَنَّهُ لَا يَجِبُ إِكْرَامُهُ بَلْ تَجْرِي الْبَرَاءَةُ عَنْ وَجُوبِ إِكْرَامِهِ ، لِأَنَّ الشُّكَّ فِي عَالَمِيَّتِهِ يَسَاوِقُ الشُّكَّ فِي فِعْلِيَّتِهِ وَجُوبِ إِكْرَامِهِ فَيَكُونُ شُكًّا فِي تَكْلِيفِ زَائِدٍ عَلَى التَّكَالِيفِ الْمُتَعَدِّدَةِ بَعْدَ أَفْرَادِ طَبِيعَةِ الْعُلَمَاءِ ، وَالشُّكَّ فِي التَّكْلِيفِ الزَّائِدِ مُجْرَى لِأَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ .

القسم الثاني : أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ بَدَلِيًّا أَيَّ أَنَّ الْمَطْلُوبَ هُوَ صَرَفُ الْوُجُودِ ، وَصَرَفُ الْوُجُودِ يَتَحَقَّقُ بِفَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الطَّبِيعَةِ الْمَجْعُولِ عَلَيْهَا الْحُكْمُ ، فَالْمَكْلَفُ فِي سَعَةِ مِنْ جِهَةِ اخْتِيَارِ أَيِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ تِلْكَ الطَّبِيعَةِ . وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ ^(١) فَإِنَّ الْأَمْرَ هُنَا بِبَدَلِيٍّ

أي أنّ المطلوب هو صرف الوجود من طبيعة التيمّم وهو يتحقّق بفردٍ من أفراد التيمّم ، فلو كان المكلف يعلم بمصداقيّة هذه الكيفيّة للتيمّم ويشك في أنّ الكيفيّة الثانية - مثل الضرب مرة واحدة أو التي لا يكون معها علوق - هل هي فرد من أفراد طبيعة التيمّم أو لا فإنّ هذا الشك لا يساوق الشك في فعليّة التكليف الزائد . وهذا هو المميّز بين هذا القسم والقسم الأوّل .

فحينما يقع الشك في مصداقيّة هذه الكيفيّة للتيمّم فإنّه لا يكون شكاً في التكليف الزائد ، وذلك لأنّه لو كان هذا الفرد واقعاً من أفراد التيمّم لما كان ذلك مستوجباً لثبوت تكليف زائد ، لأنّ الوجوب لما كان بدلاً فإنّ الواجب حينئذٍ يكون صرف الوجود .

ومن هنا لابدّ أن يكون الفرد المأتي به ممّا يُحرز أنّه من أفراد الطبيعة المجعول عليها الحكم وإلاّ لا يُحرز امتثال المأمور به ، ومع عدم إحراز الامتثال تجري أصالة الاشتغال العقلي .

النحو الثالث: هو الشك في تحقّق متعلّق الوجوب خارجاً ، كما لو شكّ في أنّه صلى صلاة الظهر المعلوم وجوبها أو لم يصل ، فالشك هنا متمحّض في تحقّق متعلّق الأمر خارجاً ، وبهذا لا يكون محرّزاً للخروج عن عهدة التكليف المعلوم . ومن هنا تجري أصالة الاشتغال .

النحو الرابع: الشك في وجود مسقط شرعي للتكليف ، وقد قلنا - في بحث مسقطات التكليف - أنّ المسقط الشرعي هو الفعل الذي كشف الشارع عن توفّره على ملاك التكليف ، ومن الواضح أنّه إذا كان وافياً بلاك التكليف فإنّ استيفاء ذلك الملاك يكون مقتضياً لسقوط التكليف .

فلو أنّ المولى أمر عبده بأن يأتيه بماء ليشربه ، وكان غرضه الإرتواء

فلو علم العبد بعد ذلك عن طريق المولى أَنَّ الاتيان بالشراب الكذائي موجب لسقوط الامر بالاتيان بالماء فَإِنَّ الاتيان حينئذٍ بذلك الشراب يكون وافياً بملاك الأمر وموجباً لسقوطه عن العهدة .

وقد ذكر للمسقطيّة معنيان :

المعنى الأول : أخذ عدم المسقط قيداً في الأمر بمعنى إناطة فعلية الأمر بعدم الاتيان بالمسقط ، كأن يقول المولى هكذا « يجب عليك الاتيان بالماء إذا لم تأت بالشراب الكذائي » ، ففعلية الامر بالماء مقيدة بعدم الاتيان بالشراب الكذائي .

وحينئذٍ فلو علم المكلف بالمسقطيّة فلا كلام إنَّما الكلام في حالة الشك في المسقطيّة ، وهذا الشك له صورتان :

الصورة الاولى : أن يكون الشك في أصل ثبوت المسقطيّة شرعاً كأن يقع الشك في أن الشارع هل جعل الهدي في الحج موجباً لسقوط الأمر بالعقيقة أو لا ؟

والشك هنا بنحو الشبهة الحكميّة ، وذلك لأنّه يؤول الى الشك في أصل ثبوت الجعل الشرعي .

الصورة الثانية : أن يكون الشك في تحقّق المسقطيّة خارجاً مع العلم بأصل جعل المسقطيّة شرعاً ، كأن يشك في أنّه هل ذبح هدياً في الحج أم لا ؟ مع علمه بأن ذبح الهدي موجب لسقوط الأمر بالعقيقة .

وفي كلا الصورتين تجري البراءة عن التكليف لو كان الشك في تقيّد التكليف بعدم المسقط ، وذلك لأنّه حينئذٍ يكون شكاً في فعلية التكليف .

وبيان ذلك :

أما بنحو الشبهة الحكمية فلأن الشك في أصل مُسْقِطَةِ الهدى للأمر بالعقيقة - بنحو يكون الأمر بالعقيقة مقيداً بعدم ذبح الهدى - يعني الشك في فعلية الأمر بالعقيقة مع تحقق الذبح خارجاً .

وذلك مثل مالو شككنا بتقيد وجوب الحج بعدم وجوب أداء الدين ، فلو وجب أداء الدين على المكلف فإنه عندئذ يشك في حدوث الفعلية لوجوب الحج عليه ، والشك في فعلية التكليف مجرى لأصالة البراءة .
والحاصل أن الشك في ثبوت المسقط شرعاً يساوق الشك في فعلية التكليف لو اتفق تحقق ما يشك في مسقطيته شرعاً .

وأما بنحو الشبهة الموضوعية فلأن الشك في مجيئه بما يسقط الوجوب شرعاً يعني الشك في حدوث الفعلية للوجوب ، إذ أن المسقط قد أخذ عدمه في تحقق الفعلية للوجوب ، فإذا شك في تحقق المسقط خارجاً فهذا يعني أنه يشك في حدوث الفعلية للوجوب .

وذلك مثل مالو علمنا بأن وجوب الصلاة مقيد بعدم الحيض ، فلو شكت المرأة بعد ذلك في حدوث الحيض لها قبل ابتداء الوقت فإن هذا يساوق الشك في تحقق الفعلية لوجوب الصلاة ، وذلك لأن وجوب الصلاة قد أخذ عدمه قيداً في وجوبها ، فالشك في تحقق المانع عن الفعلية يؤول إلى الشك في تحقق الفعلية للوجوب فيكون مجرى لأصالة البراءة .

وهكذا المقام فإن الشك في تحقق ما يعلم بمسقطيته للتكليف يساوق الشك في حدوث الفعلية للتكليف ، وذلك لإحتمال تحقق المسقط خارجاً .

المعنى الثاني: هو أن المسقطية تعني إناطة بقاء الوجوب بعدم المسقط ، فالوجوب معلوم الحدوث إلا أن الشك في رافعية المسقط - لو

حدث - للوجوب ، وذلك كأن يقول المولى « تجب العقيقة على كل مكلف إلا إذا ذبح هدياً في الحج ، فإن وجوب العقيقة يسقط عنه » فيكون حينئذٍ عدم ذبح الهدي قيداً في بقاء الوجوب للعقيقة .

ويمكن التنظير لهذه الحالة بما لو اعتبرنا السفر رافعاً لوجوب الصوم في نهار شهر رمضان ، فوجوب الصوم معلوم الحدوث في أول النهار إلا أنه لو اتفق أن سافر المكلف قبل الزوال فإن وجوب الصوم يرتفع ، وذلك لأن عدم السفر أخذ قيداً في بقاء الفعلية لوجوب الصوم ، ومن هنا لو شك المكلف في تحقق السفر منه فإن ذلك يساوق الشك في بقاء وجوب الصوم . وكيف كان فقد ذهب المشهور إلى جريان أصالة الاشتغال عند الشك في تحقق المسقط ، وذلك لكون التكليف معلوم الحدوث ، فلا بد من إحراز الخروج عن عهدة ذلك التكليف المعلوم ، فهو نظير الشك في الإمتثال بعد العلم بتنجز التكليف ، فإنه لا إشكال في جريان أصالة الإشتغال ، وذلك لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

فالمكلف حينما يكون عالماً بوجوب العقيقة ويشك بعد ذلك في حدوث المسقط - وهو ذبح الهدي - فإن ذلك لا يُبرّر سقوط الوجوب بعد ما علم بمسئوليته عن إمتثاله ، نعم لو أحرز وجود المسقط ، فإن ذلك يوجب سقوط الوجوب عن العقيقة أمّا مع عدم العلم بتحقيق ذبح الهدي منه فإن الشغل اليقيني بوجوب العقيقة يستوجب إفراغ الذمة عن ذلك الوجوب يقيناً .

إلا أن المصنّف رحمه الله خالف المشهور في هذا المورد وذهب إلى جريان البراءة ، وذلك لأن الشك في وجود المسقط يساوق الشك في بقاء الوجوب

وهو معنى آخر عن الشك في فعلية الوجوب ، وهذا هو موضوع البرائة إلا ان موضوع الإستصحاب متحقق في المقام أيضاً ، وذلك للعلم بحدوث التكليف والشك في بقاءه . ومن هنا فالجاري في المقام هو أصالة الاستصحاب ، وذلك لتقدمه على البراءة كما سيأتي ذلك في محله إن شاء الله تعالى .

الجهة الثالثة : البراءة عن الإستصحاب

ويقع البحث في المقام عن حدود مجرى أصالة البراءة ، وهل أنها تسع موارد الشك في التكليف غير الإلزامية - وهي الاستصحاب والكراهة - أو أنها مختصة بموارد الشك في التكليف الإلزامية ؟
ويُعرف الجواب عن ذلك بمراجعة أدلة البراءة ، وقد صنف المصنف رحمته الله الأدلة إلى طائفتين :

الطائفة الاولى : وهي الآيات والروايات التي تقتضي السعة ونفي الضيق من جهة التكليف المشكوكه وتقتضي كذلك التأمين من استتباع ترك التكليف المشكوكه للعقاب والإدانة ، وذلك مثل قوله ﷺ « الناس في سعة ما لا يعلمون » ^(١) وقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها » ^(٢)

(١) هكذا تعارف نقل الرواية في كتب الاصول ، والظاهر عدم وجود هذا اللسان في كتب الأخبار ، نعم ورد ما يُقارب هذا اللسان في رواية السفارة ، حيث ورد في ذيلها « هم في سعة حتى يعلموا » . والإشكال في سند الرواية من جهة التوفلي ، ولا يبعد صحة الإعتماد على الرواية الوسائل باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ١١ .

(٢) سورة الطلاق آية ٧ .

وقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) ، وهذه الطائفة من الأدلة لا تشمل موارد التكليف غير الإلزامية جزماً ، وذلك لأنَّ المكلف في سعة من جهتها لو ثبتت فضلاً عما لو لم تثبت ، فليس في إجراء البراءة عنها توسعة زائدة على المكلف . كما أنَّ مقتضى كونها غير إلزامية عدم استتباع العقاب والإدانة على تركها فلا نحتاج في التأمين عن تركها في موارد الشك إلى إجراء أصالة البراءة .

الطائفة الثانية : وهي الروايات التي رتبت رفع المنجزية عن التكليف في حالات عدم العلم ، وذلك مثل قوله ﷺ « رفع عن امتي ما لا يعلمون »^(٢) ، وقوله ﷺ « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم »^(٣) .

وهذه الطائفة من الروايات لم تخصّص رفع التكليف بحالاتٍ لو كان التكليف فيها ثابتاً لكان تركه موجباً للعقاب والإدانة حتى تكون مختصة بالتكاليف الإلزامية بل أنّها أفادت رفع التكليف المشكوك في ظرف عدم العلم ، وهذا يشمل التكليف غير الإلزامية .

ولكنّه مع ذلك لا يمكن القول بجريان البراءة في موارد التكليف غير الإلزامية لأنَّ إجراء البراءة عنها لا يخلو عن أحد معنيين :

إمّا أن يكون المراد من جريان البراءة عن التكليف غير الإلزامية هو الترخيص في تركها وهذا أشبه شيء بتحصيل الحاصل ، إذ أنَّ

(١) سورة الإسراء آية ١٥ .

(٢) الوسائل باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ح ١ .

(٣) الوسائل باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣ .

الترخيص في الترك هو مقوّم التكاليف غير الإلزامية .
 وإما أن يكون المراد من جريان البراءة عنها هو أنه في حالات الشك
 في التكليف غير الإلزامي يكون الإحتياط مرجوحاً وغير مطلوبٍ شرعاً ،
 وهذا لا يمكن المصير اليه للقطع برجحان الاحتياط عقلاً وشرعاً بنحوٍ
 مطلق .

ولكي يكون المطلب مأنوساً أكثر نذكر هذه الأمثلة :
الأول: لو شكّ المكلف في استحباب صلاة الغفيلة ولم يعثر على دليل
 معتبر يُثبت استحبابها ، فإنه لو قلنا بجريان البراءة عن الإستحباب
 المشكوك فإنّ ذلك يُنتج نفي استحباب الاحتياط ، وذلك لأنّ البراءة في
 التكاليف الإلزاميّة تنفي وجوب الإحتياط فهي في التكاليف غير الإلزاميّة
 تنفي استحباب الاحتياط .

وأما لو قلنا بعدم جريان البراءة عن الاستحباب المشكوك فإنّ ذلك
 يقتضي عدم وجود ما ينفي استحباب الاحتياط .

الثاني: لو شك في كراهة النوم بين الطلوعين ولم يعثر على دليل معتبر
 على ثبوت حكم الكراهة ، فإنه لو قلنا بجريان البراءة عن الكراهة
 المشكوكه فإنّ ذلك يقتضي نفي استحباب الاحتياط ، وهو يعني أن
 الإحتياط بترك النوم بين الطلوعين ليس مطلوباً شرعاً .

أما لو قلنا بعدم جريان البراءة فلا موجب لنفي استحباب الاحتياط
 بترك النوم بين الطلوعين .

الثالث: لو شك في شرطية أو جزئية شيء في مركبٍ عبادي
 مستحب ، كما لو شك في جزئية السورة في النافلة أو شك في شرطية تكرار

اللعن في زيارة عاشوراء .

فإن قلنا بجريان البراءة فإنَّ ذلك يقتضي نفي جزئية ذلك الجزء
للمركَّب العبادي ، ونفي اشتراط استحباب المركَّب العبادي بذلك الشرط
المشكوك .

أمَّا مع القول بعدم الجريان فإنَّ استحباب الإحتياط - بإتيان ما يُشك
في جزئيته وإيجاد ما يُشك في شرطيته - باقٍ على حاله لعدم وجود ما
يوجب رفعه .



قاعدة منجّزية العلم الإجمالي

١- منجّزية العلم الاجمالي عقلاً

٢- جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي

٣- تحديد اركان القاعدة

٤- دوران الأمر بين الاقل والاكثر

٥- دوران الأمر بين التعيين والتخير



قاعدة منجّزية العلم الإجمالي

ذكرنا في مباحث القطع أنّ المراد من العلم الإجمالي هو العلم بالجامع مع الشك في إنطباق الجامع على أحد أطرافه .
فالعلم الإجمالي مشتمل على حيثيتين :
الحيثية الاولى : هي العلم بالجامع بين الاطراف .
الحيثية الثانية : هي الشك في أنّ أيّ الاطراف هي مُنطبق للجامع .
والمراد من الجامع هو الكلّي المعلوم القابل للإنطباق على كلّ واحدٍ من أطرافه .

وأما المراد من أطراف الجامع فهي الافراد التي لو لوحظ كلّ واحدٍ منها على حدة لكان من المحتمل إنطباق الجامع عليه ، أمّا لو لوحظت بنحو المجموع لكان من الممكن إحراز عدم كونها جميعاً منطبقاً للجامع ، وذلك لو كنّا نحز أنّ المعلوم بالإجمال أقل من أطراف العلم الإجمالي .
وهناك واقع متقرّر في نفسه ومتشخّص في حدّ ذاته إلاّ أنّه مشكوك عند المكلف أي أنّ المكلف يجهل موضع استقراره وهل هو الطرف الاول أو الثاني أو الثالث وهكذا ، وهذا هو المعبر عنه بالمعلوم بالإجمال ، وهو غير الجامع ، إذ إنّ الجامع معلوم تفصيلاً .
فالمعلوم بالإجمال هو متعلّق الجامع ، أمّا أنّه معلوم فلاّتنا نقطع

بوجوده ، وأمّا انه معلوم بالاجمال فلأننا نجعل موضع استقراره ، فجهة الغموض في المعلوم بالاجمال هي مشخصاته الثابتة في نفس الأمر والواقع والمجهولة عند المكلف .

ولأجل أن يتضح ما ذكرناه نطبقه على هذا المثال :

لو قطعنا بوقوع نجاسة في أحد الاواني الثلاثة ، فالجامع الصالح للإنطباق على تمام هذه الاطراف الثلاثة هو عنوان « أحد الاواني الثلاثة » ، وهذا الجامع معلوم تفصيلاً ، وذلك لأن العلم بالجامع يعني العلم بوجود الكلي الطبيعي والذي يتحقق بوجود أحد أفراده ، فإذا علمنا بوجود فردٍ للكلي فهذا يعني العلم بوجود الكلي ، وفرض الكلام اننا نعلم بوجود فردٍ للكلي ، غايته ان الفرد غير متشخص إلا ان ذلك لا يُوجب غموضاً من ناحية وجود الكلي ، مثلاً لو كنّا نعلم بوجود فردٍ من الإنسان فإن هذا يساوق العلم بوجود كلي الإنسان ، ولذلك نستطيع أن نقول اننا عالمون بوجود الإنسان في الخارج ، غايته اننا نشك في هوية ذلك الفرد إلا أنه غير الشك في الكلي كما هو أوضح من أن يخفى .

وأما أطراف الجامع فهي الاواني الثلاثة التي نحتمل انطباق الجامع على كل واحدٍ منها .

وأما المعلوم بالاجمال فهو الإناء الذي وقعت فيه النجاسة واقعاً فهو منقرّر ومتشخص في نفس الأمر والواقع ، إذ ان الشيء مالم يتشخص لا يوجد ، غايته أننا نجعل بمشخصاته ، وهذا ما سبّب اتصافه بالاجمال ، فالاجمال من ناحيتها لا من ناحيته .

ومع اتّضح المراد من العلم الإجمالي يقع الكلام عن أي الاصول

الجارية في مورده ، فنقول :

إنّ البحث الذي فرغنا عنه هو البحث عن مجرى الاصل في موارد الشك البدوي ، وقد انتهينا الى جريان البراءة الشرعية في مورده ، ويقع الكلام في المقام عمّا هو الاصل الجاري في موارد الشك المقرون بالعلم الإجمالي أي ماهي الوظيفة العملية تجاه أطراف العلم الإجمالي ، والبحث يقع في جهتين :

الجهة الاولى : فيما هو مقتضى الحكم العقلي .

الجهة الثانية : ما تقتضيه الاصول العملية الشرعية .

الجهة الاولى :

منجزية العلم الإجمالي عقلاً :

والبحث في هذه الجهة عن حدود منجزية العلم الإجمالي بعد الفراغ عن منجزيته للجامع لكونه معلوماً أي لأنه متعلق العلم الإجمالي ، والعلم حجة بذاته فينجز معلومه بلا ريب .

أما الكلام في حدود هذا التنجيز وهنا ثلاثة احتمالات ثبوتية :

الإحتمال الاول :

أن المنجز بالعلم الاجمالي هو الواقع بمعنى أن الجامع المعلوم لما كان له منطبق واقعاً وفي نفس الأمر - وهو متعلق الجامع واقعاً - فيكون هو المنجز بالعلم .

وبعبارة اخرى : أن العلم يعني الصورة الذهنية الحاضرة بنفسها في الذهن ، وهذه الصورة الذهنية تحكي عن متعلقها وهو المعلوم . ولو تأملنا في موارد العلم الإجمالي لرأينا أن الصورة الذهنية تحكي عن الواقع الشخصي لمعلومها ومتعلقها ، وذلك لأنه متى ما تعلق العلم بالواقع الخارجي فإن العلم - وهو الصورة الذهنية - تكون مسانحة لمعلومها ، ولما كان معلومها متشخصاً في نفس الأمر والواقع باعتبار العلم بالوجود الخارجي - والشيء مالم يتشخص لا يوجد - فهذا يقتضي أن المعلوم

الخارجي والذي نحرز وجوده متشخص في نفسه ، ولهذا وبمقتضى التساخ
بين العلم والمعلوم تكون الصورة الذهنيّة - الحاكية عن معلومها - في موارد
العلم الإجمالي شخصية تبعاً لشخصية متعلقها ومعلومها .

فمتعلّق العلم الإجمالي إذن هو الواقع المتشخّص في نفسه والمتميّز في
واقعه ، فإذا كان العلم الاجمالي هو نجاسة أحد الإنائين فمتعلّق هذا العلم هو
الإناء الذي وقعت فيه النجاسة واقعاً ، فلو كان هو الإناء الاول فمتعلّق
العلم هو الإناء الاول ، فهذا عين مالو كنّا نعلم علماً تفصيلياً بوجود زيد
فمتعلّق العلم هو وجود زيد ، غايته أنّه في موارد العلم الإجمالي تكون في
الصورة الذهنيّة الحاكية عن متعلّقها ضابيّة وهذه الضابيّة هي التي جعلت
من العلم إجمالياً بمعنى أنّ واقع متعلّق العلم ليس فيه تشويش بل هو متعيّن ،
والعالم إجمالاً يعرف ذلك إلا أنّ الصورة الذهنية في موارد العلم الإجمالي
تكون حكايتها وكاشفيتها عن المعلوم المحدد واقعاً مشوشة وليست صافية .
ويمكن تنظير ذلك بالمرآة المتكدرة ، فإنّ الصورة المنطبعة في المرآة
ليست هي الجامع بحدّه الواسع بل هي منطبق الجامع ، وهي الذات
المتشخّصة في نفسها الواقعة أمام المرآة ، غايته أنّ المرآة لما كانت متكدّرة
فإنّها لا تكشف عن تمام معالم الذات الواقعة أمام المرآة ، نعم المنكشف
بواسطة المرآة هو رجلٌ مثلاً .

وبإتّضاح معنى أنّ متعلّق العلم لاجمالي هو الواقع يتّضح منشأ دعوى
أنّ المنجّز بالعلم الاجمالي هو الواقع ، إذ أنّ العلم أنّما ينجّز معلومه باعتبار
كشفه عنه ولا مُنْكَشَف في موارد العلم الإجمالي إلا ذلك الفرد المتعيّن في حدّ
ذاته والذي هو الإناء الاول في مثالنا ، إذ هو الإناء الذي عرضته النجاسة

واقعاً ، فهو المنجّر بالعلم الإجمالي إذن ، إلا أنه باعتبار عدم تشخص ذلك الواقع للمكلف يحكم العقل بلزوم الإتيان بتام أطراف العلم الإجمالي ليحرز بذلك امتثال الواقع ، فيكون الإتيان بسائر الاطراف مقدمة علمية لإحراز الخروج عن عهدة الواقع المنتجّر بالعلم الاجمالي.

فلو كان للمكلف علم إجمالي بوجوب قضاء أحد صلاتين إمّا الظهر وأمّا المغرب فإنه - بناءً على هذا الإحتمال - يكون ملزماً بالاتيان بكلا الصلاتين ، وذلك لإحراز امتثال الواقع المنتجّر .

وبعبارة اخرى : يكون ملزماً بالموافقة القطعية والتي هي عبارة عن الاتيان بتام أطراف العلم الإجمالي ، وذلك يوجب القطع بالخروج عن عهدة التكليف الواقعي المنتجّر .

الإحتمال الثاني :

انّ المنجّر بالعلم الاجمالي هو كلّ الاطراف الواقعة في دائرة العلم الاجمالي ، وذلك لأن متعلّق العلم الإجمالي هو الجامع ، ولما كانت نسبة الجامع الى كلّ واحدٍ من أطرافه على حدّ النسبة بينه وبين الطرف الآخر ، فهذا يقتضي ان يكون العلم بالجامع منجزاً لتتام الاطراف .
وقد نقول انّ واقع الجامع هو أحد الأطراف لا كلّ الاطراف فلماذا تكون تمام الاطراف منجزة .

قلنا انّ ذلك لا يُبرّر انطباق الجامع على الطرف الواقعي بعد ان كانت نسبته الى بقية الاطراف كنسبته الى الطرف الواقعي .

وبعبارة اخرى : ان العلم يُنجز معلومه ، والطرف الواقعي ليس معلوماً بنفسه وأمّا المعلوم هو الجامع ، ولما كانت نسبته الى أطرافه واحدة

فهذا يقتضي تنجّز الجميع بذلك .

وبهذا تكون الموافقة القطعية - بناءً على هذا الاحتمال - واجبة بنفسها لا باعتبارها مقدمة علمية لإحراز الامتثال بل لأنّ المعلوم هو الجامع فيكون منتجّزاً وهذا التنجّز يسرى الى تمام أطرافه .

الإحتمال الثالث :

إنّ المنتجّز بالعلم الإجمالي هو الجامع ولكن يكون التنجيز بمستوى ذلك الجامع ، فلو كان الجامع هو أحد الطرفين فإنّ المنتجّز هو أحدهما فحسب ، وإن كان الجامع هو ثلاثة من مجموع الأطراف العشرة فإن المنتجّز هو ثلاثة لا بعينها .

مثلاً لو كان العلم الإجمالي هو نجاسة أحد الإنائين لكان الواجب اجتناب واحدٍ من الإنائين لا بعينه ، ولو كان العلم الاجمالي هو نجاسة ثلاثة من الاواني العشرة فالجامع هو الثلاثة من العشرة وبالتالي يكون الواجب هو اجتناب ثلاثة من الاواني لا بعينها ، إذ هو مستوى ومقدار المعلوم فلا يثبت التنجّز لأكثر من ذلك ، لأنّه بناءً على هذا الإحتمال لا يسري التنجّز من الجامع الى أطرافه بل يقف التنجّز عند حدود الجامع .

وبتعبير آخر : إنّ العلم من المفاهيم ذات الإضافة وهذا يقتضي استحالة أن يكون هناك علم بلا معلوم كما يستحيل أن تكون قدرة بلا مقدور ، فلا يقال إنّ زيدا قادراً إلا ان يكون هناك شيء مقدور له ، وهكذا العلم والذي هو بمعنى الرؤية فلا بدّ من مرئي يكون متعلّق الرؤية .

وإذا تمّت هذه المقدمة يثبت أنّ متعلّق العلم الإجمالي هو مقدار المعلوم بالإجمال وإلا لكان العلم أوسع من متعلقه وهذا ينافي كون العلم من

المفاهيم ذات الإضافة .

وبهذا يتضح عدم سريان الجامع الى أطرافه وإلا لكان علماً تفصيلاً أي أنّ العالم بالإجمال يبقى عالماً بالمقدار وجاهلاً بموضع استقراره ، وافترض سريان الجامع الى الاطراف يقتضي تحوّل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي . وإذا كان العلم بالجامع لا يسري الى أطرافه فالتنجّز أيضاً الثابت للجامع لا يسري الى أطرافه .

ومن هنا فالتنجّز هو مقدار الجامع ومع الإلتزام بمقدار الجامع تنتفي المخالفة القطعية ، وذلك لأنّ المخالفة القطعية لا تكون إلّا بترك امتثال مقدار الجامع المعلوم .

فلو كان يعلم بنجاسة ثلاثة من عشرة أواني فإن المخالفة القطعية تحصل بأحد أمرين ، إمّا ان يستعمل كل الاطراف العشرة وإمّا ان يستعمل مقداراً يتجاوز مقدار الجامع كأن يستعمل ثمانية من تلك الاواني أو تسعة . أو كان يعلم بوجوب صلاتين من ثلاث صلوات « الظهر والمغرب والصبح » فلو ترك تمام الصلوات الثلاث فهو مخالف قطعاً للتكليف المعلوم بالإجمال وكذلك لو جاء بصلاة وترك صلاتين فانه يقطع بالمخالفة ، إذ أنّ مقدار الجامع صلاتان وما جاء به انما هي صلاة واحدة .

إذن المخالفة القطعية - بناء على هذا الاحتمال - غير جائزة ، وذلك لأنها تستوجب القطع بمعصية المولى جلّ وعلا ، نعم المخالفة الاحتمالية لا ضير فيها بناءً على هذا المبنى ، وذلك لأنّ الواجب هو الإتيان بمقدار الجامع - كما قلنا - وهو يتحقّق بالاتيان بمقدار ماهو المعلوم بالإجمال ، وبه تتحقّق الموافقة الإحتمالية . والتي تعني احتمال مطابقة ما جاء به للمعلوم بالإجمال .

وهذا الاحتمال - والذي يبني على 'أنّ المتنجّز بالعلم الإجمالي هو مقدار الجامع - هو ما تبناه المصنّف ﷺ إلا أنّه التزم بوجوب الموافقة القطعية في موارد العلم الإجمالي وذلك لمنجّزية الإحتمال كما هو مقتضى مسلك حق الطاعة فمنجّزية الزائد عن مقدار الجامع لم تنشأ عن العلم الاجمالي وأنما نشأت عن مبناه في حدود حق الطاعة وأن دائرته تتسع لمطلق الإنكشاف الشامل للإنكشاف بمرتبة الإحتمال .

ولما كانت الأطراف الاخرى الزائدة عن مقدار الجامع محتيلة المطابقة للواقع فهذا الإحتمال منجّز ، وبه يلزم المكلف الاحتياط في مورده مالم يكن مؤمّن عنه ، وفي المقام لا مؤمّن كما هو واضح لعدم جريان البراءة الشرعية في موارد الشك المقرون بالعلم الإجمالي .

وأما بناءً على 'مسلك المشهور من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في موارد الشك والاحتمال فإنّه لا يكون المكلف ملزماً في حالات العلم الاجمالي بالموافقة القطعية بل اللازم امتثاله هو مقدار الجامع ، لأنّه هو المعلوم وبالتالي يكون خارجاً موضوعاً عن القاعدة ، وأما الأطراف الزائدة عن مقدار الجامع فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان متحقق في موردها . ومن هنا تجري البراءة العقلية عنها .

والنتيجة أنّه - بناءً على 'مسلك حق الطاعة تحرم المخالفة القطعية وتجب الموافقة القطعية .

أمّا حرمة المخالفة القطعية - والتي تعني عدم الالتزام بمقدار الجامع - فنشاؤها العلم الاجمالي ، وأمّا وجوب الموافقة القطعية - والتي تقتضي الالتزام بالأطراف الزائدة عن مقدار الجامع - فنشاؤها هو منجّزية

الإحتال .

وأما بناءً على مسلك المشهور فتحرم المخالفة القطعية ولا تجب الموافقة القعطيّة ، لجريان البراءة العقلية في الاطراف الزائدة عن مقدار الجامع .

الجهة الثانية :

جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي

ويقع البحث عن هذه الجهة في ماهو مقتضى أدلة الاصول الشرعية المؤننة ، وهل أنها تجري في موارد الشك المقرون بالعلم الاجمالي أو لا ؟ والبحث في مقامين :

المقام الاول : هو مقام الثبوت : وهل أنه يمكن جريان الاصول الشرعية المؤننة في تمام أطراف العلم الاجمالي .

ذهب المشهور الى عدم إمكان ذلك واستدلوا على ذلك بدليلين :

الدليل الاول : هو ان إجراء الاصول المؤننة في تمام أطراف العلم الاجمالي يلزم منه المنع عن حجية القطع ، وذلك لأن التأمين عن تمام الاطراف يعني الإذن في المخالفة القطعية للحكم المقطوع بتنجزه بحكم العقل ، وهذا يعني الإذن في المعصية والذي يحكم العقل بقبحه .

والجواب : ان هذا الدليل أشبه شيء بالمصادرة ، إذ ان البحث عن إمكان الترخيص في تمام أطراف العلم الاجمالي معناه البحث عن ان منجزية العلم الاجمالي هل هي مطلقة أو معلقة على عدم الترخيص الظاهري فإذا قلنا باستحالة الترخيص لتمام الاطراف فهذا هو عين الدعوى التي نبحث عن دليلها ، إذ ان معنى استحالة الترخيص هو ان منجزية العلم الاجمالي

مطلقة وليست معلقة حيث انّ من الواضح انّ المنجزية لو كانت معلقة على عدم الترخيص لما كان الترخيص في تمام الأطراف مستحيلاً وذلك لأنّه في مثل هذا الفرض لا يكون الترخيص منافياً لمنجزية العلم الاجمالي ، إذ انّ المنجزية مقيدة بعدم الترخيص فإذا ورد الترخيص انتفى قيد المنجزية فيكون الترخيص - بتعبير آخر - رافعاً لموضوع المنجزية ، إذ موضوعها عدم الترخيص فيكون ثبوت الترخيص - مُعدّماً لموضوعها . وبهذا يتضح انّ هذا الدليل ليس إلّا مصادرة .

الدليل الثاني: هو استحالة عروض اللزوم والترخيص على موضوع واحد حيث يلزم منه اجتماع حكمين متضادين على موضوع واحد .

وأما كيف يلزم من القول بإمكان الترخيص في تمام الاطراف اجتماع حكمين متنافيين على موضوع واحد فهو لأنّ العلم الإجمالي يعني القطع بوجود المعلوم بالإجمال فإذا رخص المولى في ترك تمام الاطراف فهذا يعني الترخيص في ترك امتثال الوجوب لمتعلّق المعلوم بالإجمال ، ومؤدى ذلك هو اجتماع الوجوب - والذي هو إلزامي - مع الترخيص على موضوع واحد وهو المعلوم بالإجمال .

وهذا الدليل يختلف عن الدليل الاول من جهة أنّ الدليل الاول متكيّ على تقبيح العقل للترخيص في المعصية .

وأما الدليل الثاني فنشأؤه هو حكم العقل باستحالة إجماع الضدين ، فالاول إذن من مدركات العقل العملي والثاني من مدركات العقل النظري .
والجواب: هو انّ هذا الدليل انما يتم لو كان الحكم بوجود المعلوم بالإجمال والترخيص في ترك تمام الاطراف متواردين على موضوع واحد ،

أمّا لو كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً فهذا يعني أنّ بينهما طولية ، فلا يلزم من اجتماعهما اجتماعٌ للضدين - كما بيّنا ذلك في بحث اجتماع الحكم الواقعي والظاهري - والمقام من هذا القبيل حيث أنّنا لا ندعي أنّ الترخيص الممكن في ترك تمام الاطراف - والتي منها المعلوم بالاجمال - هو ترخيص واقعي بل هو ترخيص ظاهري متقوّم بالشك في الحكم الواقعي ، وذلك بأن يُلاحظ كلّ طرف من أطراف العلم الاجمالي على حدة ، وحينئذٍ سنجد أنّ كلّ طرفٍ مشكوك المطابقة للمعلوم بالاجمال ، وهذا ما يُسوِّغ إمكان الترخيص الظاهري في مورده ، إذ ان الترخيص الظاهري هو ما أخذ في موضوعه أو مورده الشك في الحكم الواقعي ونحن هنا حينما نلاحظ كل طرفٍ على حدة نجده مشكوكاً من جهة أنّه متعلّق للحكم الواقعي أو لا وهذا ما يجعله متوفراً على موضوع الحكم الظاهري ، ومن هنا أمكن الترخيص في مورده .

والمتحصّل هو إمكان الترخيص في تمام أطراف العلم الاجمالي لعدم لزوم أيّ محذور من ذلك وقد بينا في مباحث القطع في مبحث العلم الاجمالي ما يتصل بهذا المطلب فراجع .

المقام الثاني : هو مقام الإثبات :

ويمكن أن يتمسك باطلاق أدلة البراءة الشرعية لإثبات الاصل المؤمّن في كل طرفٍ من أطراف العلم الاجمالي ، وبذلك تكون المخالفة القطعية جائزة ولا محذور فيها ، لأنّ المقتضي للجريان - وهو إطلاق أدلة البراءة الاثباتية - موجود والمانع عن الجريان وهو الاستحالة قد ثبت بطلانه فيكون المانع منتفياً ، وعندئذٍ يمكن إرتكاب تمام الاطراف .

أمّا لو قلنا باستحالة جريان الاصول المؤمّنة لتمام الاطراف فهذا يُشكّل قرينة على عدم الإرادة الجديّة للإطلاق فتكون أدلة البراءة مختصة بغير مقدار ماهو معلوم بالاجمال ، لانه هو الذي قلنا باستحالة إجراء الاصل المؤمّن في مورده ، إذ هو الذي يلزم من إمكانه الترخيص في المعصية أو اجتماع الحكّمين المتضادين .

وحيثنّذ كيف نحدّد الممنوع من إجراء الاصل المؤمّن في مورده ، ومن الواضح أنّه لا طريق للتعرّف على الطرف الذي هو منطبق الجامع والذي لا يجري الاصل المؤمّن عنه . ومقتضى ذلك هو جريان الأصل في كل طرفٍ على حدة ، لأنّ كلّ طرفٍ مشتمل على موضوع الاصل المؤمّن وهو الشك في مطابقته للواقع وبالتالي تتعارض الاصول فيما بينها ، لأنّ إجراء الأصل في الطرف الاول يعارضه إجراء الاصل في الطرف الثاني ، وهذا ما يقتضي تساقط الاصول المؤمّنة .

وتصوير التعارض : هو انّ إجراء الاصل المؤمّن في كل الاطراف يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعيّة - والذي قلنا باستحالته - وإجراء الاصل في طرفٍ دون آخر ترجيح بلا مرجّح ، ومن هنا يتعارض الاصلان ، لأنّ موضوع الاصل المؤمّن متحقّق في كل طرف فيكون مشمولاً لدليل الاصل ، ولما كان من المستحيل جريان الاصل المؤمّن فيهما معاً يسقط كلا الاصلين فلا تصلح البراءة الشرعيّة للتأمين عن هذا الطرف ولا عن ذاك .

وهنا نحتاج الى الرجوع الى الاصل العملي الاول ، فبناءً على انّ الاصل العملي الاول هو الاحتياط العقلي تجب الموافقة القطعيّة ، لأنّ كل طرفٍ في حدّ نفسه يُحتمل مطابقته للواقع فيتنبّز بالاحتمال ، ولا رافع لهذا

التنجز بعد سقوط الاصول المؤمّنة بالتعارض .

فتكون الموافقة القطعية واجبة ، غايته انّ منشأ تنجز مقدار الجامع هو العلم الإجمالي ومنشأ تنجز المقدار الزائد عن الجامع هو أصالة الإحتياط العقلي القاضية بمنجزية مطلق الانكشاف .

وأما بناءً على كون الاصل العملي الاولي هو البراءة العقلية فالمتنجز بالعلم الاجمالي هو مقدار المعلوم بالاجمال ، وهذا يختلف باختلاف الإحتمالات الثلاثة التي ذكرناها في الجهة الاولي .

فبناءً على الإحتمال الاول يلزم المكلف الإتيان بتمام الاطراف ليتمكن من إحراز الواقع والذي هو متعلّق العلم الإجمالي ، وكذلك بناءً على الاحتمال الثاني ، وذلك لأنّ المعلوم وإن كان هو الجامع إلّا أنّ نسبته الى كل الاطراف على حدّ سواء فيسري التنجيز من الجامع الى كلّ الاطراف ، وأما بناءً على الإحتمال الثالث فتجري البراءة العقلية عن المقدار الزائد عن المعلوم بالاجمال ، وذلك لعدم سريّة المنجزية من الجامع الى أطرافه .

هذا كلّ بناءً على استحالة الترخيص في تمام الاطراف ، وأما بناءً على امكانه فلا مانع من التمسك باطلاق أدلّة البراءة وبه تجري البراءة في كل طرف على حدة ومقتضى ذلك هو جواز المخالفة القطعية ، إلّا أنّ هذا غير تام ، فإنّه وإن كنّا قد بنينا على إمكان الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي إلّا انا لا نسلم بتمامية الإطلاق في أدلة البراءة ، وعليه لا تكون شاملة لموردٍ يلزم من إجرائها الترخيص في المخالفة القطعية .

ويمكن إثبات هذه الدعوى بأمرين :

الأمر الأوّل : انّ السعة اللفظية في أدلة البراءة لا تُعبّر عن الإرادة

الجدية للإطلاق ، وذلك لمنافاة الإطلاق لما هو المركز عقلائياً من استبعاد إجراء البراءة في موردٍ يلزم من اجرائها الترخيص في المخالفة القطعية . فالترخيص الظاهري في حالة من هذا القبيل وان كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه غير متعارف ، كما هو ملاحظ بوضوح في علاقات من لهم النظارة على مجتمعاتهم مع رعاياهم ، كما أن هذا النحو من الترخيص مستهجن عقلائياً ، فهم لا يرون أيّ مسوّغ لمثل هذه الاعتبارات ، وهذا ما يُشكّل قرينة على عدم الإرادة الجدية للإطلاق .

بل يمكن ان يُقال انّ الشارع لو كان مريداً للإطلاق لكان عليه ان يُصرّح بإرادة الإطلاق في مثل هذه الموارد لا أن يعوّل على قرينة الحكمة ، وذلك لأنّ مثل هذا الإرتكاز العقلائي المتأصل يمنع ابتداءً من انعقاد الظهور في الإطلاق ، فلو أراد الشارع تجاوز ما هو مرتكز عقلائياً - وهو ممكن - لما صحّ التعويل على عدم ذكر القيد وقرينة الحكمة لعدم تمامية مقدماتها ، وذلك لأنّ من مقدمات قرينة الحكمة عدم وجود ما يصلح للقرينة على التقييد ولا إشكال ولا ريب في صلوح هذا الإرتكاز للقرينة .

ومن هنا قد ينعكس المطلب فنقول انّ المولى مريد للتقييد إلا أنّه لم يصرّح به اعتماداً على ما هو مركز عقلائياً من استهجان الترخيص المؤدي الى الإذن في المخالفة القطعية . وإذا لم تقبلوا ذلك فلا أقل من عدم إحراز الإرادة الجدية للإطلاق لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية .

الأمر الثاني : هو خروج المقام تخصصاً وموضوعاً عن دليل البراءة الشرعية ، وذلك للعلم بالجامع ، فيكون البيان متحققاً في موردّه وهو ما ينفي موضوع البراءة الشرعية ، إذ انّ موضوعها عدم البيان والعلم بالجامع

بيان ، فيكون مصداقاً لمفهوم الغاية في الآية المباركة ﴿ وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً ﴾^(١) وكذلك قوله تعالى ﴿ وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يُبين لهم ما يتقون ﴾^(٢) ، فإنّ منطوق الآيتين هو نفي العذاب الى أن يتحقق البيان ففهومها هو ثبوت العذاب حالة وجود البيان ، ولمّا كان العلم بالجامع بيان فهذا يقتضي كونه من مصاديق المفهوم لا المنطوق وبالتالي يخرج المورد عن موضوع البراءة ، إذ ان افتراض الترخيص في المخالفة القطعية يعني التوسعة في موضوع البراءة الشرعية ، إذ أنّ موضوعها حينئذٍ هو ااعم من البيان وعدم البيان ، وهذا ما لا يمكن الالتزام به ، وبذلك لو كان هناك اطلاق في بعض أدلة البراءة فلا بدّ من التصرّف فيه .

ومن هنا يكون المتعيّن هو ما ذكرناه في مقام الثبوت بناءً على الإستحالة وهو مبنى المشهور ، إذ أنّنا توصلنا هنا في مقام الاثبات الى المنع من الترخيص في المخالفة القطعية بواسطة القرينة العقلية وكذلك التقريب الثاني وهو خروج محل الكلام عن موضوع أدلة البراءة ، وحينئذٍ لا تجري البراءة إلّا في المقدار الزائد عن الجامع ، ولمّا لم يكن منطبق الجامع متشخصاً يكون إجراء البراءة في أحد الأطراف دون الآخر من الترجيح بلا مرجّح بعد أن كان دليل الاصل المؤمّن شاملاً لكل واحدٍ بخصوصه على حدّ شموله للآخر ، وهذا ما يستوجب سقوط الاصل عن كلّ الأطراف .

وبهذا يسقط التأمين الشرعي عن المقدار الزائد عن الجامع أيضاً ،

(١) سورة الإسراء آية ١٥ .

(٢) سورة التوبة آية ١١٥ .

فلو كنّا نبني على مسلك حق الطاعة فلا بدّ من إجراء أصالة الاحتياط العقلي في المقدار الزائد على الجامع ، وبه تكون الموافقة القطعية واجبة والمخالفة القطعية محرمة .

وأما لو بنينا على جريان البراءة العقلية فالعلم بالجامع لا يقتضي أكثر من لزوم التحفّظ على مقدار الجامع ، وهذا يعني حرمة المخالفة القطعية وأما المقدار الزائد فتجري عنه البراءة العقلية .

وبهذا يتضح أنّ الأصل العملي الثانوي بعد سقوط البراءة الشرعية هو الاشتغال العقلي بناءً على مسلك حق الطاعة ، وهذا الأصل يُنتج نتيجة الأصل العملي الأولي وهو أصالة الاحتياط أو الإشتغال العقلي ، ويُعبّر عن الأصل العملي الثانوي المناظر للأصل العملي الأولي بقاعدة منجزية العلم الإجمالي .

تحديد أركان هذه القاعدة

ونبحث في المقام أركان العلم الاجمالي والتي اذا ما توفرت فإن العلم الاجمالي يكون منجزاً وإذا ما اختلّ واحد منها سقط العلم الاجمالي عن المنجزية ، وهذه الاركان التي سنستعرضها مستفادة من مجموع ماذكرناه في الجهتين :

الركن الاول : هو وجود العلم بالجامع والذي هو الكلّي المعلوم القابل للإنطباق على كل طرفٍ من أطرافه .

ومنشأ ركنية هذا الركن هو أنّ انتفاءه يعني انتفاء العلم الإجمالي ، وبهذا تكون الاطراف حينئذٍ مشكوكة بالشك البدوي فتجري عنها البراءة الشرعية .

فلو كنّا نشك في نجاسة الإناء الأول ونشك في نجاسة الإناء الثاني وكذلك الثالث فهنا لا يوجد علم إجمالي ، وذلك لأنّ ملاحظة هذه الاواني الثلاثة متفرقة أو مجتمعة سواء ، إذ أنّه في كلا الحالتين يبقى الشك بدوياً وما ذلك إلّا لعدم العلم بالجامع .

وهذا بخلاف ما لو علمنا بوقوع نجاسة في أحد الاواني الثلاثة فإنّ ملاحظة هذه الاواني متفرقة يختلف عن ملاحظتها مجتمعة حيث أنّ اللحاظ الاول يُنتج الشك في كل طرفٍ على حدة وأمّا اللحاظ الثاني فينتج

العلم بأنَّ أحد الاواني الثلاثة نجس وهذا هو العلم بالجامع .

الركن الثاني : عدم سراية العلم من الجامع إلى أحد أطرافه بمعنى عدم تحوُّل العلم بالجامع إلى العلم بطرفٍ خاصٍ من أطرافه ، وذلك لأنَّ افتراض السراية يعني تحوُّل العلم الاجمالي إلى علمٍ تفصيلي بالطرف الذي علمنا سراية الجامع اليه . فكلُّ حالة من حالات العلم الإجمالي إذا اتفق فيها سريان الجامع إلى أحد أطرافه ينتفي العلم الإجمالي ويتحوَّل إلى علم تفصيلي .

مثلاً : لو كنا نعلم بوجوب صلاة ما في ظهر يوم الجمعة هي إمَّا صلاة الظهر وإمَّا صلاة الجمعة ، فالمنجزية هنا تثبت للعلم الاجمالي لوقوف الجامع وعدم سرايته إلى أحد طرفيه وتبقى المنجزية على حالها مادام لم يسر الجامع إلى أحد طرفيه ، فلو اتفق أن علمنا أنَّ منطبق الجامع هو صلاة الظهر فعندئذٍ يتحقَّق سريان الجامع إلى أحد طرفيه ، ولو لاحظنا انفسنا عند ذلك لوجدنا أنَّ العلم الاجمالي قد انتفى وتحوَّل إلى علم تفصيلي بوجوب صلاة الظهر . ومن هنا لا يكون الطرف الآخر متنجِّساً ، لأنَّ منجزيته نشأت عن العلم الاجمالي وهو منتفٍ في مفروض المثال .

الركن الثالث : أن تكون تمام الأطراف مجرئ لاصاله البراءة لولا المعارضة .

ولكي يتضح هذا الركن نذكر هذا المثال .

لو كنَّا نعلم بنجاسة أحد الإنائين ولم نكن نعلم أنَّ أحدهما كان متنجِّساً ، فهنا يكون أصل البراءة من حرمة شرب كلِّ طرف جارية لولا ابتلاء أصل البراءة الاول بالتعارض مع أصل البراءة الثاني ، وهذا ما

يقتضي تنجّز كلا الطرفين . أمّا لو كنّا نعلم بأن الطرف الثاني كان مسبوقاً بالنجاسة فإنّ استصحاب النجاسة في مورده يمنع من إجراء أصل البراءة عنه .

وبهذا لا يكون كلا الاصلين المؤمّنين جاريين لولا المعارضة فإنّه حتى لو افترض عدم التعارض فإنّ أصل البراءة لا يجري في الطرف الثاني لأنّه منجّز بالاستصحاب .

ومنشأ ركنية هذا الركن هو عدم إمكان جريان البراءة عن الطرفين بسبب التعارض ، فإذا كانت البراءة لا تجري عن أحد الطرفين يكون إجراء البراءة عن الطرف الآخر بلا معارض ، ولما لم يكن إجراء البراءة عن الطرف الاول مستلزماً للمخالفة القطعية - لإحتمال وقوع النجاسة في الطرف المنجّز بالاستصحاب - صحّ إجراؤها ، لأنّ أقصى ما سيحدث نتيجة إجراء البراءة عن الطرف الاول هو عدم الموافقة القطعية وهي غير واجبة التحصيل ، إذ أنّ وجوبها إنّما نشأ عن تساقط الاصول المؤمّنة والرجوع بعد ذلك الى أصالة الاحتياط العقلي وفي المقام لا تكون الاصول الشرعية المؤمّنة ساقطة عن الطرف الاول .

ونذكر مثلاً آخر ليتّضح المطلوب أكثر .

لو علم اجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثم قامت البينة على نجاسة الطرف الثاني ، فإنّ هنا يجري الاصل المؤمّن عن الطرف الاول بلا معارض ، وذلك لعدم جريان الاصل المؤمّن في الطرف الثاني بسبب تنجّزه بالبينة ، ومن الواضح أنّ الاصول لا تجري في موارد الامارات ، فيأتي عندئذٍ نفس البيان السابق .

الركن الرابع : ان يلزم من إجراء الاصول المؤتمنة في تمام الاطراف الإذن في المخالفة القطعية العملية بحيث يكون إرتكاب كل الاطراف جائزاً شرعاً ، كما لو أجرينا الأصل المؤمن عن الصلاتين الظهر والجمعة ، فإن إجراءه في مثل هذه الحالة يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية العملية وهي ترك كلا الصلاتين المعلوم وجوب أحدهما ، وهذا بخلاف ما لو كان إجراء الاصل في كل الأطراف غير مستوجب عملاً للمخالفة القطعية ، كما لو علمنا اجمالاً بجرمة أحد الطعامين إما الطعام الذي هو في متناول أيدينا وواقع في محل إبتلائنا أو الطعام الذي يتعذر تناوله والتصرف فيه كما لو كان الطعام الآخر في بلاد نائية يتعذر عن المكلف الوصول اليها ، فإن إجراء الاصل - في مثل الفرض - عن كلا الطرفين لا يستوجب المخالفة القطعية العملية ، إذ ان الطرف المتعذر لا يتفق إرتكابه فلا يكون الإذن في المخالفة القطعية مستحيلاً عقلاً أو مستهجناً عقلاً .

سقوط المنجزية عن العلم الإجمالي:

وبعد ان اتضحت أركان العلم الإجمالي الاربعة يقع البحث عن الحالات التي يسقط فيها العلم الإجمالي عن المنجزية ، وسنجد ان مناشئ السقوط عنها ترجع الى اختلال أحد أركان العلم الإجمالي .

أولاً : سقوط المنجزية بسبب اختلال الركن الاول :

والذي هو العلم بالجامع ، وقد ذكر المصنف رحمته الله أربع حالات للسقوط :

الحالة الاولى : وهي ما لو تبين ان العلم بالجامع كان وهماً وأن الواقع

على خلافه .

ومثاله : مالمو كان يعلم بغصبية أحد الثوبين ثم تبين له عدم مغصوبيتهما معاً وأنَّ الواقع هو إذن المالك في التصرف فيها أو أن المغصوب هو ثوب آخرى غير الثوبين . ومن هنا تسقط المنجزية عن العلم الإجمالي بسبب اختلال الركن الاول ، إذ لا علم بالجامع بعد تبين الإشتباه .

الحالة الثانية: تحوُّل العلم بالجامع الى الشك أو الظن غير المعتمد .

ومثاله : لو علم المكلف باشتغال ذمته بدين إمَّا لزيد أو لبكر ثم زال ذلك العلم وتحوَّل الى شك بتعلُّق ذمته بدين لاحد الطرفين ، فهنا أيضاً تسقط المنجزية عن العلم الإجمالي ، وذلك بسبب سقوط العلم وتحوُّله الى شك وهو معنى ثانٍ لاختلال الركن الاول .

الحالة الثالثة: مالمو كان أحد أطراف العلم الإجمالي ساقطاً عن التنجيز لو اتفق انه هو الواقع .

وبعبارة اخرى : لو كان أحد الأطراف مباحاً حتى وان كان معلوماً بنحو التفصيل فضلاً عن الإجمال ، كما لو كان المكلف يعلم بأن أحد الطعامين مشتمل على لحم الميتة إلاَّ أنَّه كان مضطراً الى الطعام الاول ، فإنَّه في مثل هذه الحالة يكون الطرف الاول مباحاً على أيِّ حال سواء كان هو المشتمل على الميتة واقعاً أو أنَّ المشتمل على الميتة هو الطرف الثاني ، وفي مثل هذه الحالة تسقط المنجزية عن العلم الإجمالي أي أنَّه يجوز إرتكاب الثاني أيضاً .

ومنشأ سقوط المنجزية هو عدم وجود علم إجمالي من رأس ، وذلك لعدم العلم بالجامع فهو لا يعلم بجرمة أحد الطعامين بل يعلم بحليَّة أحدهما

ويشك في حرمة الآخر ، وذلك لأن الاول وان كان يحتمل اشتاله على الميتة إلا أنه وبسبب اضطراره اليه لا يكون محرماً عليه فهو معلوم الحليّة على أيّ حال ، وأمّا الطرف الآخر فلا يجزم باشتاله على الميتة - وإن كان لو جزم لتنجّزت الحرمة عليه - ومنشأ عدم الجزم هو احتمال أن تكون الميتة في الطعام الاول المحلل ، فعليه يكون الشك في مورد الطرف الثاني بدوياً تجري عنه البراءة الشرعية .

الحالة الرابعة: أن يكون أحد الطرفين غير واجب التحصيل بعد قيام العلم الإجمالي .

وذلك كما لو نشأ علم إجمالي بوجوب دفن هذا الميت أو التصدّق على الفقير بعد ان كان المكلف قد دفن الميت ، وهنا يسقط العلم الإجمالي عن المنجّزية لعدم العلم بالجامع ، إذ أنّ دفن الميت لو كان هو الواجب واقعاً فقد سقط موضوعه وهذا يعني إحراز عدم وجوبه لو كان هو الواجب واقعاً فيكون الطرف الآخر مشكوك الوجوب فتسقط عنه المنجّزية أي لا يلزم امثاله .

ثانياً: سقوط المنجّزية بسبب اختلال الركن الثاني:

والذي هو عدم سريّة العلم بالجامع الى أحد أطرافه ، وقد ذكر المصنّف لذلك حالتين :

الحالة الاولى: هي سريان العلم من الجامع الى أحد الاطراف بعينه ، وذلك مثل مالو علم المكلف بغصبية احدئ الثوبين ثمّ علم أنّ المغصوب منها هي الثوب البيضاء ، فإنّه في مثل هذه الحالة ينتقل العلم

الإجمالي من الجامع - وهو أحد الثوبين - الى الثوب البيضاء ، وبهذا ينحل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي بالطرف الاول وشك بدوي في الطرف الآخر ، وبهذا لا يكون العلم الإجمالي منجزاً لكلا الطرفين .
أما الطرف الاول فلأنّ التنجيز إنما نشأ عن العلم التفصيلي .
وأما الطرف الثاني فتجري عنه أصالة البراءة لصيرورة الشك فيه شكاً بدوياً .

الحالة الثانية : سريان العلم من الجامع الى جامع آخر أضيق دائرة منه ، وذلك في موارد انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير ، فإنّ الركن الثاني للعلم الإجمالي الاول الكبير يختل ، وذلك لأن الجامع فيه لم يقف على حده كما هو مقتضى الركن الثاني بل انتقل الى جامع آخر ، وبالتالي تسقط المنجزية عنه . وأما بعض أطرافه التي تحوّلت الى العلم الاجمالي الصغير يكون منجزها هو العلم الاجمالي الثاني الصغير والاطراف الباقية يكون الشك فيها بدوياً لعدم شمول الجامع الصغير لها وانعدام العلم الاجمالي الاول .

ومثال ذلك : مالو علمنا أولاً أنّ خمساً من شياء - في قطع يساوي عشرين شاة - قد تغذّت على لبن خنزيرة ، فجاء العلم الاجمالي في هذا المثال هو خمس شياء من عشرين ، فلو تحوّل العلم بعد ذلك الى علم بتغذي خمس شياء من عشرٍ من القطيع فإنّ العلم الإجمالي حينئذٍ ينحلّ الى علم إجماليٍّ آخر بحرمة خمس شياء من عشرة وشكٍ بدوي في العشرة الباقية والتي ليست طرفاً للعلم الإجمالي الجديد .

ومنشأ الانحلال هو سراية الجامع من العلم الاجمالي الاول الى جامع

آخر أضيق منه دائرة ، فتكون الاطراف الباقية خارجة عن إطار الجامع الثاني، ولهذا يكون الشك فيها بدوياً فتجري في موردها الاصول المؤمّنة بعد ان لم تكن طرفاً للعلم الإجمالي لخروجها عن دائرة الجامع الثاني .
وتلاحظون أنّ هذا الانحلال نشأ عن أمرين :

الأمر الأول: ان أطراف الجامع الثاني هي بعض أطراف الجامع الاول ، غايته أنّ بعض الاطراف التي كانت للجامع الاول قد خرجت عن دائرة الجامع الثاني . فالعشرة التي هي سعة دائرة الجامع الثاني هي ببعض العشرين التي كانت تمثل دائرة الجامع الاول الكبير ، فلو كانت العشرة من غير دائرة العشرين لم ينحل العلم الاجمالي الاول ، كما لو كانت العشرة من قطع آخر غير القطيع الذي نعلم اجمالاً بحرمة خمس شياء منه .

الأمر الثاني: أنّ مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الاجمالي الصغير نفس مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير الاول . وهذا ما ساهم في تحقّق الانحلال ، إذ لو كان مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير أقل من مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير لما انحلّ العلم الإجمالي الكبير ، وذلك لبقاء مقدار من المعلوم بالإجمال الاول في دائرة العلم الإجمالي الكبير وهذا يعني وجود علم إجمالي دائرته العشرين والمعلوم بالإجمال فيه هو المقدار المتبقى .

فلو علمنا أنّ أربعاً من الشياء الخمس في العشرة الاولى من العشرين فإنّ العلم الإجمالي الكبير لا ينحل ، وذلك لبقاء واحدة نعلم إجمالاً بوجودها في ضمن العشرين من القطيع . وبهذا يتضح اعتماد الانحلال على هذين الأمرين .

ثالثاً: سقوط المنجّزية بسبب اختلال الركن الثالث:

والذي هو جريان الاصل المؤمن في تمام الأطراف لولا المعارضة ، وقد ذكر المصنّف لذلك حالتين :

الحالة الاولى : وهي مالو كان أحد طرفي العلم الإجمالي منجّزاً بمنجّز غير العلم الإجمالي كما لو كان أحد الطرفين مجرئاً لأصالة الاستصحاب المثبت للتكليف لا الاستصحاب النافي للتكليف فإنّه خارج عن محل الكلام .

مثلاً : لو علمنا بتعلّق حرمة إما بهذا اللحم او بهذا الشراب إلا أنّ اللحم لما كان مجرئاً لاستصحاب عدم التذكية - إذ اننا نعلم سابقاً أنّه لم يكن مذكئاً ونشك فعلاً في تذكيته - فإنّه لا تجري البراءة في مورده لافتراض تنجّزه بالاستصحاب فنجري البراءة عن الطرف الآخر بدون معارض ، وهذا يعني سقوط المنجّزية عن العلم الإجمالي ، إذ أنّ الاول لم يتنجّز بالعلم الاجمالي وأنما تنجّز بالاستصحاب والثاني مؤمّن عنه لعدم وجود ما يمنع عن جريان الاصل المؤمن في مورده .

والمتحصل أنّ منشأ سقوط هذا العلم عن المنجّزية هو عدم جريان الاصل المؤمن في تمام الاطراف وإلا لو كانت جميعها مجرئاً لأصالة البراءة مثلاً لأوجب ذلك التعارض وعندئذٍ تسقط الاصول جميعاً عن التأمين .

وهذا النحو من الإنحلال يُعبّر عنه بالإنحلال الحكمي ، إذ أنّ العلم الإجمالي لا ينحلّ حقيقة ، وذلك لأنّنا بالوجدان نجد أنّ العلم باقي على حاله ، نعم هو منحلّ حكماً لأنّه لا يترتب على هذا العلم أي أثر عملي ،

وذلك لما قلنا من انّ الطرف الاول منجّز بالاستصحاب والثاني مؤنّ عنه ، فوجود العلم في هذه الصورة وعدمه سواء من جهة الأثر العملي ، وهذا بخلاف الانحلال الحقيقي فإنّ العلم يزول في مورده حقيقة .

الحالة الثانية : مالمو كان أحد طرفي العلم الإجمالي خارجاً عن إبتلاء المكلف بمعنى استبعاد وقوعه من المكلف حتى لو افترض جوازه ، وذلك لعم قدرته عادة على إيقاعه ، فهو وإن لم يكن متعذراً إلا أنّه متعسّر . ومثاله مالمو علم المكلف بنجاسة أحد المائعين إمّا الذي تحت يده وقدرته أو المائع الموجود في بلاد نائية من المتعسّر على ذلك المكلف الوصول إليها . فهو وإن كان من الممكن أن يقع ذلك المائع تحت قدرته إلا أنّه مستبعد عرفاً .

ومن هنا لا تجري البراءة عن مثل هذا الطرف ، إذ لا معنى لجريان البراءة إلا في موردٍ لو كان منجّزاً لكان المكلف عرفاً قادراً على مخالفته ، أمّا لو كان عدم المخالفة مضموناً لعدم القدرة عليها فلا معنى لجعل البراءة في مثل هذا المورد لان جعلها وعدمه سواء . ومن هنا يجري الاصل المؤنّ عن الطرف الآخر دون معارض ، لأنّ الذي يُفترض أن يكون معارضاً لم تُجعل له البراءة .

ومن هنا يجوز استعمال المائع الذي تحت يده وإن كان مبتلياً بالوقوع طرفاً للعلم الإجمالي .

وبهذا يتضح معنى قول الاصوليين من انّ منجزية العلم الاجمالي مشروطة بوقوع كلا طرفي العلم محلاً للإبتلاء .

رابعاً: سقوط المنجزية بسبب اختلال الركن الرابع:

وهو استلزام الإذن في تمام الاطراف للترخيص في المخالفة القطعية .
وقد ذكر المصنّف لذلك حالتين :

الحالة الاولى : هو أن يكون طرفا العلم الاجمالي حكين تنجيزيين
إلا أن تنجيز أحدهما يقتضي الفعل وتنجيز الآخر يقتضي الترك كما هي
حالات العلم الاجمالي بوجوب الفعل أو حرمة وهي المعبر عنها عادة
بدوران الامر بين المحذورين ، وهذا النحو من العلم الإجمالي لو أجرينا
البراءة عن كلا طرفيه لم يلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية
العملية ، وذلك لاستحالة ترك امتثال التكليفين أي استحالة المخالفة القطعية ،
إذ لا يمكن ايجاد الفعل وامتنال الترك في عرض واحد فهو إن صدر عنه
الفعل لم يمثل الحرمة والتي تقتضي الترك ، وإن امتثل الحرمة أي ترك الفعل
يتعدّر عليه امتثال الوجوب أي ايجاد الفعل فأحد الإمتثالين لا يقع حتماً .
وإذا كان كذلك فالمخالفة القطعية متعدّرة لأنّه حينما يأتي بالفعل يحتمل
انه مُنطبق الجامع فيكون ممثلاً ، وحينما يترك الفعل يحتمل أن الحرمة هي
منطبق الجامع . فالموافقة الاحتمالية حتمية الوقوع كما ان المخالفة الاحتمالية
كذلك ، وبهذا تكون المخالفة القطعية غير ممكنة وكذلك الموافقة القطعية
وبالتالي لا يكون الترخيص في تمام الأطراف موجباً للترخيص في المخالفة
القطعية ، ومن هنا يختلُّ الركن الرابع .

الحالة الثانية : أن تكون دائرة العلم الإجمالي واسعة جداً بحيث
يتعدّر على المكلف عادة إرتكاب تمام الأطراف ، وهذا ما يُعبر عنه بالشبهة

غير المحصورة .

وبتعبير آخر : لو كانت أطراف العلم الإجمالي من السعة بحيث يكون من المستبعد جداً المخالفة القطعية فهنا لا يكون إجراء البراءة عن تمام الأطراف موجباً للترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال .

ويمكن التمثيل لذلك بما لو علم المكلف بعدم تذكية واحدة من الذبائح الكثيرة والمتوزعة على أسواق البلاد الكبيرة . فهنا لو جرت البراءة عن حرمة مجموع الذبائح لم يكن ذلك مستوجباً للترخيص في المخالفة القطعية العملية لعدم امكان تناول المكلف من تمام تلك الذبائح عادة .

ثم انّ هناك حالات وقع البحث عن أنّها من موارد البراءة الشرعيّة أو أنّها من موارد قاعدة منجزية العلم الاجمالي . وقد ذكر المصنّف رحمه الله من هذه الحالات ثلاث :

حالة تردد الواجب بين الاقل والاكثر :

وبيان هذه الحالة هي أنّه لو علم المكلف بجامع التكليف إلّا أنّه تردد في متعلّقه وهل هو الاقل أو الأكثر ، وهذه الحالة لها صورتان :

الصورة الاولى : ما لو كان التردد بين متعلّقين استقلاليين . ومثاله ما لو علم بتعلّق ذمته بدين لزيد إلّا أنّه تردد في مقدار ذلك الدين ، وهل هو درهم أو عشرة ، وهذه الحالة هي المعبر عنها بدوران الامر بين الاقل والاكثر الإستقلاليين ، إذ انّ وجوب الدرهم ليس له ارتباط بوجوب العشرة لأنّ العشرة لو كانت واجبة فهي روحاً منحلّة الى وجوبات بعدد الدراهم العشرة كل وجوب لا ارتباط له بالآخر بل انّ لكل وجوب طاعة ومعصية مستقلة عن الطاعة والمعصية في الوجوب الآخر ، ولذلك لو قضى

جزءاً من الدين المعلوم وجحد الجزء الآخر لكان مطيعاً وعاصياً .

ومن هنا لم يستشكل أحد في هذه الصورة بل جزموا بجرىان البراءة عن المقدار الزائد عن الاقل . فالواجب في المثال هو أداء الدين لزيد بمقدار الدرهم وأما التسعة فهي مجرى لاصالة البراءة الشرعية ، وذلك لأنه من الشك في التكليف الزائد أو قل هو شك في تكاليف اخرى فتجري عنها البراءة بلا ريب .

الصورة الثانية: وهي محلُّ البحث في المقام ، وهي مالو كان التردد بين الاقل والاكثر في مركب واحد ، وهذا هو المعبر عنه بدوران الامر بين الاقل والاكثر الإرتباطيين ، إذ الاكثر لو كان واجباً فإنَّ التكليف لا يسقط بالاقل .

وبتعبير آخر : انَّ التكليف إذا كان متعلّقه مركباً فإن له طاعة واحدة ومعصية واحدة فإن جاء بتعلّق التكليف كاملاً فهو مطيع وإلا فهو عاصٍ ، وهذا هو مبرر التعبير بالإرتباطية .

ومثال ذلك مالو علم المكلف بجامع التكليف وهو وجوب الصلاة إلاَّ انَّ الشك وقع في مقدار متعلّق التكليف وهل انَّ مقداره تسعة أجزاء أو انَّ مقداره عشرة أجزاء هذا في المركبات العبادية .

وأما في المركبات المعاملاتية فمثاله علم المكلف بصحة الزواج المنقطع إلاَّ أنه تردد من جهة تقومه بذكر الاجل أو عدم تقومه بذلك ، فهذا شك بين الاقل والاكثر الإرتباطيين ، إذ انَّ الامر يدور بين تقوُّم هذا العقد بالايجاب والقبول فحسب أو هما بإضافة ذكر الاجل ، والإرتباطية نشأت من انَّ العقد مركبٌ معاملاتي فإمّا أن يقع وإمّا أن لا يقع .

ومع اتّضح هذه الصورة نقول : أنّه قد وقع البحث والنزاع في أنّها من مجاري أصالة البراءة أو أنّها من موارد جريان قاعدة المنجزية للعلم الإجمالي .

وبتعبير آخر : هل إنّ الشك في الأكثر شك بدوي حتى تجري عنه البراءة أو هو شك مقترن بالعلم الإجمالي فتجري في مورده قاعدة المنجزية للعلم الاجمالي ؟

والصحيح بنظر المصنّف رحمه الله هو أنّ الشك في الاكثر من موارد الشك البدوي فتجري عنه أصالة البراءة ، وذلك لأنّ العلم الإجمالي لا يكون إلّا بين طرفين متباينين أي متغايرين بحيث لا يكون بينهما تداخل في الوجود ، فأحدهما لا يتصادق مع الآخر ولو بنحو الموجبة الجزئية ، وذلك مثل دوران النجاسة بين الطرف الاول والطرف الثاني ، وكذلك لو دار الأمر بين وجوب شيء أو حرمة آخر أو دار الأمر بين وجوب شيء أو وجوب شيء آخر بحيث يكون معروض الوجوب الاول مغايراً تماماً لمعروض الوجوب الثاني .

ومنشأ تقوّم العلم الإجمالي بتباين طرفيه هو أنّ الجامع المعلوم لا يكون منطبقاً مردداً إلّا في حالة لا يعلم بوجوده في أحد الطرفين على أيّ حال ، إذ لو عُلم بانطباق الجامع على أحد الطرفين على أي حال سواء كان الطرف الآخر هو الواقع أو أنّ الواقع هو الطرف الاول - المعلوم وجود الجامع فيه - لكان ذلك يعني وجود علم تفصيلي بواقعية الطرف الذي هو منطبق الجامع وهو خلف الفرض ، إذ أنّ الفرض هو وجود علم اجمالي . إذن العلم الإجمالي لا يكون إلّا في حالة لا يعلم فيها بانطباق الجامع

المعلوم على أحد الأطراف على أي حال . وإذا تمَّ هذا فحلَّ الكلام خارج عن موضوع العلم الإجمالي ، وذلك للعلم بوجوب الاقل على أي حال ، فلو كان الواجب واقعاً هو الاقل فهذا واضح ، ولو كان الواجب هو الاكثر فالأقلُّ أيضاً يكون واجباً إلاَّ أنه واجب في ضمن الاكثر ، فالأقلُّ إذن معلوم الوجوب على أي حال .

وبعبارة اخرى : إنَّ الجامع معلوم الإنطباق على الاقل ، وهذا ما يجعل الاكثر مورداً لاصالة البراءة ، إذ أنَّ الشك فيه حينئذٍ بدويٌّ .
وبهذا يتضح الشك في مقدار متعلّق الصلاة الواجبة وأنَّ التسعة أو العشرة ، فإنَّ الجزء العاشر يكون مجرّئ لاصالة البراءة ، إذ أنَّ هذه الحالة تؤوّل الى علم تفصيلي بوجوب التسعة وشك بدوي في وجوب الجزء العاشر وهذا ما برّر جريان البراءة عنه .

ودعوى أنَّ دوران الامر بين الاقل والاكثر من دوران الامر بين المتباينين لأنَّ التسعة مباينة للعشرة دعوى غير مبررة وذلك لوضوح عدم التباين بينهما في مقام الوجود ، إذ أنَّ العشرة متقوِّمة بالتسعة ، فلا تكون عشرة مالم تتحقّق الأجزاء التسعة قبلها .

واتّضح وسيّتضح أنَّ أساس البناء على جريان البراءة أو المنجزية للعلم الاجمالي هو تحرير واقع دوران الأمر بين الاقل والأكثر ، فالبحت من هذه الجهة صغروي ، فمن تقرّر عنده أنَّ واقع الدوران بين الاقل والاكثر هو الدوران بين الأمرين المتداخلين بنى على جريان البراءة عن الاكثر ، ومن تقرّر عنده أنَّ الدوران بينهما من الدوران بين المتباينين بنى على المنجزية ولزوم امتثال الاكثر .

وقد عرفنا أنَّ المصنّف ﷺ بنى على أنّه من قبيل الاول ، وقد بنى بعض الأعلام على الثاني وقرب ذلك بما حاصله :

إنَّ واقع الدوران بين الأقلّ والأكثر هو الدوران بين الأقلّ المطلق أو الأقلّ المقيّد بالأكثر ، والإطلاق والتقيّد لما كانا متباينين فهذا يؤدي الى تباين معروضيهما ، فتكون التسعة المقيدة مباينة للتسعة المطلقة فيكون شرط العلم الإجمالي وهو تباين أطرافه متحقّق في المقام ، ومع تقرّره تثبت له المنجزية .

وأما دعوى - أنَّ العلم الإجمالي منحلٌّ الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في الأكثر لكون الأقل معلوماً على كلا التقديرين - ليست تامة ، وذلك لأنّه لما كان الدوران بين الأقلّ المقيّد والأقلّ المطلق فهذا يقتضي أنَّ الاول غير الثاني وإنَّ بينهما تمام التباين ، فالأقل المطلق لا يصدق بحال على الأقل المقيّد لأن صدقه يعني انتفاء هويته .

وبتعبير آخر : أنَّ الأقل المطلق يعني الأقل بنحو اللابشرط الزيادة والأقل المقيّد يعني الأقل بشرط شيء أي الزيادة ، واللابشرط والبشرط شيء من اعتبارات الماهية والتي هي متباينة في نفسها ، وكل منها قسم للآخر وهو دليل المباينة .

إذن المقام من دوران الأمر بين المتباينين ، وجامع هذا العلم لا يُحرز انطباقه على أحد الطرفين بل أنّه مردّد بين الانطباق على الأقل المطلق .

أو الأقل المقيّد ، وذلك لأنَّ جامع هذا العلم هو وجوب التسعة وأطرافه هي المقيدة أو المطلقة . وإذا كان كذلك فلا ينحل العلم الاجمالي بالاقل ، إذ هو نفسه جامع التكليف ، وإذا كان انحلال فلا بدّ من أن يكون

لأحد الطرفين وهما الأقل المطلق أو الأقل المقيد .

والجواب عن هذا التقريب :

ان تصوير العلم الاجمالي بهذه الكيفية غير تام ، وذلك لأنّ التردد بين الاطلاق والتقييد وان كان من قبيل التردد بين المتباينين إلا أنّ هذا ليس له اتصال بالمكلف ، والذي له اتصال بالمكلف هو التردد الموجب للتنجيز .
ومن الواضح أنّ الإطلاق والتقييد ليس أكثر من الكيفية التي لاحظها المولى حين جعل الوجوب على الأقل والاكثر ، فلو كان واقعاً لاحظ الاطلاق حين جعل الوجوب على الأقل فهذا لا يعني أنّ الواجب هو الأقل مع الاطلاق بل يعني أنّ الواجب هو الأقل وليس معه شيء آخر يكون متعلقاً لنفس الوجوب ، ولو كان واقعاً قد لاحظ التقييد حين إيجاب الأقل فهذا لا يعني وجوب الأقل مع القيد بل أنّ الواجب حينئذٍ هو الأقل باضافة الجزء .

ومن هنا يتّضح أنّ الإطلاق والتقييد أنّما هو كيفة اللحاظ الذي لاحظته المولى حين جعل الوجوب على متعلقه ، وهذا لا يتصل بالمكلف وما يتصل بالمكلف أنّما هو نفس الايجاب المجعول من المولى ، إذ هو المحرك للمكلف نحو الإتيان بالمتعلق والتردد عند المكلف حينما يريد التعرف على مقدار متعلق الايجاب هو تردد بين الأقل والأكثر ، إذ أنّ الوجوب لو كان ملحوظاً في الإطلاق فالواجب هو الأقل ولو كان ملحوظاً فيه التقييد لكان الواجب هو الأقل مع إضافة الجزء . وهذا يعني أنّ التردد عند المكلف أنّما بين الأقل والأكثر فلا علم إجمالي في المقام وأنّما هو علم بوجوب الأقل إمّا باستقلاله أو في ضمن الأكثر .

ومن هنا يكون الشك في الأكثر شكاً بدوياً فتجري عنه البراءة .

العلم بوجوب الأقل مع الشك في إطلاقه :

كان الكلام فيما سبق حول دوران الأمر بين الأقل والأكثر في حالة يكون الشك في أصل جعل الأكثر أي الشك في جعل المولى الوجوب للأقل أو جعله للأكثر ، كما لو وقع الشك في أصل جعل الوجوب للسورة في الصلاة .

وقد قلنا ان الأكثر يكون حينئذٍ مجرى لأصالة البراءة فلا يجب الالتزام به .

والكلام في المقام حول دوران الأمر بين الأقل والأكثر من حيث الشك في إطلاق وجوب الأكثر وهل ان وجوبه مطرد في تمام الحالات أو أنه مختص بحالات دون حالات . فوجوب الاكثر معلوم وأنما الشك في إطلاقه .

مثلاً : لو كنّا نعلم ان خطبتي صلاة الجمعة جزء من الصلاة إلا اننا نشك في ان هذه الجزئية ثابتة في موارد العجز أو أنها غير ثابتة ، فالشك إذن في اطلاق الوجوب لا في أصل الوجوب .

والاصل الجاري في المقام هو البراءة أيضاً ، لأن الشك فيه شك بين الأقل والأكثر ، وذلك لأن العاجز يشك في ان الواجب المتعلقة ذمته به هل هو الصلاة دون الخطبتين أو هي مع الخطبتين .

فالأقل - وهي الصلاة - محرز الوجوب على أي حال والاكثر - وهي الخطبتين - مشكوك الوجوب ، فتجري عنه أصالة البراءة .

وهذا المقدار لا إشكال فيه ، نعم وقع الإشكال في مورد واحد من

موارد الشك في إطلاق الاكثر ، وهو مالو وقع الشك في إطلاق الجزئية لحالات النسيان مع إحراز الجزئية في حالات التذكر .

ويمكن التمثيل لذلك بصلاة الطواف بناء على أنها ليست نسكاً مستقلاً وإنما هي جزء من المركب العبادي وهو الطواف . فلو كنّا نحزر جزئيتها لحالات التذكر ونشك في إطلاق الجزئية لحالات النسيان ، فهل تجري البراءة عن وجوب صلاة الطواف بالنسبة للناسي - وذلك لأنّ الشك في حالة النسيان يؤول الى الشك بين الاقل والاكثر بالنسبة للناسي - أو أن الجاري هو أصل آخر لخصوصية في هذا المورد .

قد يقال بالاول باعتبار انّ هذا المورد لا يختلف عن موارد الشك في الإطلاق والذي قلنا أنّه مجرى لأصالة البراءة .

إلا أنّه في مقابل ذلك قد يقال بعدم جريان أصالة البراءة في الجزء المشكوك في إطلاق الوجوب له في هذا المورد لخصوصية فيه . وهي تعذر مخاطبة الناسي بالتكليف ، وبيان ذلك :

انّ توجيه الخطاب للناسي غير ممكن لو كان التكليف خاص به ، إذ انّ الناسي حال نسيانه لا يتوجّه الى أنّه في حالة نسيان بل يرى نفسه متذكراً وهذا ما يجعله غير ملتفت الى الخطابات الموجهة للناسي لأنّه لا يرى شمولها له ، نعم لو كان الخطاب بالتكليف متوجّه للاعم من الناسي والمتذكر لا يمكن ذلك ، إذ لا محذور حينئذٍ في توجيه الخطاب باعتبار وجود من يمكن مخاطبته وهو المتذكر وهو كافٍ في رفع استحالة توجيه الخطاب للناسي .

ومع اتضاح هذه المقدمة نقول : أنّه لو أجرينا البراءة عن الاكثر في

حق الناسي فهذا يعني أنَّ الخطاب بالاقل كان مختصاً به ، إذ افترضنا أنَّ المتذكّر يجب عليه الأكثر ، ولما لم يكن من الممكن توجيه خطاب خاص بالناسي لافتراضه ناسياً وغير ملتفت الى أنه ناسٍ فلا يمكن أن يتحرك عن هذا التكليف الخاص به ، فحينئذٍ يقع الشك في أنَّ ما جاء به من الاقل هل هو مسقط للتكليف الشامل له - وهو التكليف بالاكثر - أو لا .

وبتعبير آخر : أنَّ استحالة توجيه الخطاب للناسي يقتضي إمّا عدم تكليفه من الاساس وهذا لا يمكن قبوله لإحرازه بتعلُّق ذمته بالوجوب ، وإمّا ان يكون الواجب عليه هو الاكثر كما هو الحال بالنسبة للمتذكر ، وحينئذٍ لما كان قد جاء بالاقل نسياناً فإنَّ ذلك يُوجب الشك في سقوط التكليف عنه ، والشك في المسقط يؤول كما ذكرنا الى الشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم . وهو يقتضي احراز الخروج عن عهدة التكليف ، إذ أنَّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

حالة احتمال الشرطية :

كان الكلام حول دوران أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر ، والبحث في المقام عن حالات الشك في الشرط ، كما لو شككنا في شرطية الطهارة في السعي أو شرطية القدرة على التسليم في عقد البيع أو شرطية استقبال الذابح والذبيحة في التذكية .

وفي تمام هذه الحالات تجري البراءة عن الشرط المشكوك في شرطيته ، وذلك لرجوع الشك فيه الى الشك بين الأقل والأكثر ، وبيان ذلك :

إنَّ مردَّ الشرط هو تخصيص متعلّق الحكم بحصة خاصة وهي الحصة

الواجدة للقيّد - كما بينا ذلك في محله - ومعنى ذلك أنّ المتعلّق للحكم هو ذات الفعل مع التقيّد ، فالتقيّد شيء زائد على ذات المقيّد « الفعل » فحينما نشك في الشرطية فمعناه الشك في شيء زائد فيكون المقام من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر فتجري البراءة عن الأكثر لعين ما ذكرناه في البحث السابق ، وليس المقام من موارد دوران الأمر بين المتباينين لتجري قاعدة منجزية العلم الإجمالي ، وذلك لأنّ ذات المتعلّق معلوم على أيّ تقدير ، فهو إمّا مجعول باستقلاله أو أنّه مجعول بالإضافة الى التقيّد .

وهذا البيان يمكن تطبيقه على تمام الامثلة المذكورة والتي يتصل بعضها بالحكم التكليفي وبعضها بالحكم الوضعي .

ففي المثال الاول يقع الشك في أنّ متعلق الواجب هل هو السعي وحده أو هو مع اضافة تقيّده بالطهارة ، فيكون الواجب مردداً بين الأقل والأكثر ، ولما كان الاقل وهو السعي بمفرده محرز الوجوب على أيّ تقدير فهذا يعني العلم به تفصيلاً والاكثر وهو التقيّد يكون الشك فيه بدوياً وأمّا المثال الثاني فيقع الشك في متعلّق الصحة المجعولة شرعاً وهل إنّ متعلّق الصحة هو الإيجاب والقبول فحسب أو هو مع التقيّد بالقدرة على التسليم ، وهكذا الكلام في المثال الثالث .

التفصيل بين الشرط الراجع للمتعلّق والشرط الراجع للقيّد :

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الشك في الشرطية مثاله الى دوران الامر بين الاقل والأكثر إلّا أنّه قد يقال بالتفصيل بين الشروط الراجعة الى متعلّق الحكم والشروط الراجعة الى موضوع الحكم ، فتجري البراءة عن الاول ويكون الثاني مجرى لاصالة الإشتغال ، وبيان ذلك :

إنَّ الشروط قد ترتبط بمتعلّق الحكم مثل قوله ﷺ « لا صلاة إلا بطهور »^(١) فإنَّ الطهارة قيد وشرط لنفس الصلاة والتي هي متعلّق الأمر بالصلاة . وهذا النحو من الشروط هي التي تكون مجرّئ لاصالة البراءة في حال الشك في شرطيتها ، لأنّ مثال الشرط فيها الى تخصيص الواجب بحصة خاصة وهي الواجدة للشرط فيكون الواجب هو ذات المشروط مع التقيّد بالشرط .

ومن الواضح أنّه في حالات الشك في شرطية الطهارة يكون لنا علم تفصيلي بوجوب ذات المشروط وهي الصلاة وشك بدوي في وجوب الاكثر وهو التقيّد بالطهارة فتجري البراءة عنه .

وهناك شروط ترتبط بموضوع الحكم كقوله ﷺ « اشتر فحلاً سميّاً للمتعة »^(٢) فإنّ موضوع الحكم بوجوب الهدي هو الفحل ، وقد اشترط في الفحل أن يكون سميّاً ، فهذا قيد راجع الى موضوع الحكم ، فلو شك في شرطية ذلك فما هو الاصل الجاري في مثل هذه الحالة ؟

قد يُقال بعدم جريان البراءة ، وذلك لأنّ تقييد الموضوع بقيد لا يؤوّل الى الأمر بالتقيّد ، إذ أنّ اتصاف الموضوع بالقيّد ليس من المأمور به ، إذ أنّ المأمور به هو متعلّق الحكم لا موضوعه بل قد لا تكون قيود الموضوع مختارة للمكلّف كما لو قال المولى « أعتق رقبة مؤمنة » ، فإنّ اتّصاف الرقبة بالايّمان ليس اختياريّاً للمكلّف ، نعم الإعتاق اختياري إلا

(١) الوسائل باب ١٢ من أبواب الوضوء ح ٣ .

(٢) معتبرة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ الوسائل باب ١٢ من أبواب الذبح ح ٧ .

أنه ليس موضوع الحكم وإنما هو متعلق الحكم .

والمقام من هذا القبيل فإنَّ اتّصاف الهدى بالسمانة ليس من المأمور به وإنما المأمور به هو شراء الهدى في المثال ، فهذا الذي يجب تحصيله ، وليس موضوعات الاحكام وشروطها مما يجب تحصيله ، نعم لو اتّفق وجودها ترتّب الحكم ، كما هو شأن علاقة الموضوعات بأحكامها فما لم يكن الموضوع متقدراً فإن الحكم لا يترتب .

ومع اتضاح هذا يتّضح انّ الشك في ثبوت شرط لموضوع الحكم لا يكون من الشك في وجوب شيء زائد على ذات المتعلّق « الواجب » . ومن هنا لا تجري البراءة عنه بل الجاري هو أصالة الإشتغال ، لأنّ المكلف لو طبق المأمور به على الموضوع الفاقد للشرط فإنّه لا يحصل له الجزم بالخروج عن عهدة التكليف المعلوم .

والجواب :

انّ القيود الراجعة الى الموضوع يمكن إرجاعها الى قيود متعلّق الحكم ، وذلك لأنّ تقييد موضوع الحكم يعني انّ المتعلّق المأمور به هو الحصة الخاصة وهي المتصفة بالموضوع المقيّد أي انّ المأمور به هو المتعلّق مع متعلقاته ، فالفحل السمين هو متعلّق الشراء المأمور به ، إذ انّ الشراء تارة يكون متعلّقه الفحل السمين وتارة الفحل الهزيل وتارة يكون غير الفحل ، فالمطلوب هو الشراء المتعلق بالفحل السمين ، وواضح إختيارية هذا النحو من التقييد فلا محذور أذن في ان يتعلّق به وجوب .

ومن هنا لو وقع الشك في تقييد الموضوع بقيد فإنّ ذلك يعني الشك في قيود المتعلّق للحكم وأيّ الحصص من طبيعة المتعلّق هي المطلوبة ، هل

هي الحصّة المتقيّدة بالموضوع المقيدّ أو هي الحصّة المتقيّدة بمطلق الموضوع ؟
 فلو وقع الشك - مثلاً - في اشتراط أن يكون الفحل سميناً - والذي
 هو موضوع الوجوب - فإنّ ذلك يعني الشك في تقييد متعلّق الحكم أي
 الشك في أنّ متعلّق الحكم هل هو الطبيعي أو هو الحصّة من الطبيعة وهي
 المتقيّدة بكون متعلّقها هو الفحل السمين . فالشراء الذي هو متعلّق
 الوجوب نشك في حدوده . والمقدار المحرز منه هو شراء الفحل وهذا يعني
 وجود علم تفصيلي بوجوب شراء الفحل وشك بدوي في الوجوب الزائد
 وهو التقييد بكون الفحل سميناً فتجري البراءة عنه .
 فلا فرق إذن بين القيود الراجعة للمتعلّق أو القيود الراجعة للموضوع
 من جهة أنّ الشك فيها يكون من الشك بين الأقل والأكثر .

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخير

الواجب التعيني هو الذي لا يُجزى عنه غيره في مقام امتثال الوجوب ، فالصلاة حينما تكون واجبة تعييناً فذلك يعني عدم إجزاء شيء آخر - كالصدقة أو الصوم - عنها .

والواجب التخييري هو ما يمكن الإستعاضة عنه في مقام الامتثال بواجب آخر ، كما لو ثبت أنَّ الواجب على 'المكلف' الحاج إماماً الحلق أو التقصير ، فالحلق واجب تخيري ولهذا يمكن للمكلف التعويض عنه بالتقصير الواجب وبه يسقط التكليف عن الحلق .

والبحث في المقام عن دوران الواجب بين التعيين والتخير ، كما لو وقع الشك في أنَّ الصلوة هل يجب عليه الحلق تعييناً فلا يُجزى عنه التقصير أو أنَّ الواجب هو إماماً الحلق أو التقصير فيكون أحدهما مجزياً عن الآخر .

والبحث في المقام يعمُّ التخير العقلي والذي يكون فيه الوجوب مجعولاً على 'الطبيعة' دون تقييدها بحصة خاصة فيُدرك العقل حينئذٍ أنَّ المكلف مخيرٌ في مقام الإمتثال بين تمام أفراد حصص الطبيعة .

ومثاله ما لو قال المولى « صل » ولم يُقَيِّد الصلوة بحصة خاصة ، فإنَّ العقل حينئذٍ يحكم بالتخير - للمكلف - بين أفراد طبيعة الصلاة ، فهو مخير بين الصلاة في المسجد أو في البيت وهكذا ، فلو وقع الشك في الواجب

« الصلاة » من جهة أنَّ المطلوب هل هو الحصة الخاصة من الصلاة - وهي الصلاة في المسجد - أو أنَّ المطلوب هو مطلق الطبيعة الشامل للصلاة في المسجد ، فالشك هنا شك بين التعيين - وهي الحصة الخاصة من الطبيعة والتي هي الصلاة في المسجد - أو التخيير بين حصص الطبيعة ، فتكون الصلاة في المسجد واجباً تخييرياً يمكن التعويض عنها بالصلاة في البيت .

كما يشمل هذا البحث التخيير الشرعي وهو التخيير المستفاد من لسان الدليل ابتداءً ، ويمكن التمثيل لذلك بالتخيير بين قراءة فاتحة الكتاب أو التسبيح في الركعتين الأخيرتين ، فإنه قد ورد في بعض الأدلة التصريح بالتخيير كما في رواية علي ابن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيها ؟ فقال عليه السلام « إن شئت فاقراً فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله فهو سواء » قال : فقلت فأَيُّ ذلك أفضل ؟ فقال عليه السلام : « هما والله سواء إن شئت سبَّحت وإن شئت قرأت » ^(١) ، فحينئذٍ لو جاء المكلف بأخذ طرفي التخيير فإنَّ هذا يكفيه عن الإتيان بالآخر .

والبحث هنا عملاً لو وقع الشك في أنَّ الواجب هل هو قراءة الفاتحة تعييناً بحيث لا يُجزي عنها غيرها أو أنَّ الواجب هو إمَّا قراءة الفاتحة أو التسبيح ، وهنا يكون الشك بين التعيين - والذي هو وجوب قراءة الفاتحة دون غيرها - أو التخيير بينها وبين التسبيح .

وبعد أن تحرَّر محلُّ البحث نصل لبيان ماهو الاصل الجاري في موارد الشك بين التعيين والتخيير .

(١) الوسائل باب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣ والرواية ساقطة عن الاعتبار بسبب علي ابن حنظلة حيث لم يرد فيه توثيق .

ومعرفة ماهو الاصل الجاري في المقام يرتكز على تحديد هوية هذا النحو من الشك ، وهل هو من موارد دوران الأمر بين الاقل والاكثر حتى تجرى البراءة عن الاكثر أو أنّ المقام من موارد دوران الأمر بين المتباينين فلا تجري البراءة ويكون الجاري هو قاعدة منجزية العلم الإجمالي لو تمت أركانه .

والجواب: أنّه قد ثبت في محلّه أنّ الاحكام متعلّقة بالطبايع لا بالافراد فحينما تجب الصلاة فالواجب هو الطبيعي والذي هو طبيعة الصلاة بمفهومها السعيي ، غايته أنّ هذا الطبيعي الذي وقع متعلّقاً للأمر يمكن تطبيقه على أحد مصاديقه .

واذا كان كذلك فالدوران في المقام أنّما هو بين المتباينين ، وذلك لأنّ الشك أنّما هو - مثلاً - بين الحلق تعييناً أو الأعم منه ومن التقصير ، وهذا يعني أنّ الواجب هو أنّما طبيعي الحلق أو طبيعي الجامع بين الحلق والتقصير ، نعم هما متصادقان في أفرادهما خارجاً ، وذلك لأنّ عنوان الجامع يصدق على أفراد عنوان الحلق إلا أنّ ذلك لا يوجب كون الدوران بينهما من الدوران بين الاقل والاكثر ، لأنّ الضابطة في تحديد هوية التردد وأنّه بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين أنّما هو متعلّق التكليف وهو الطبيعي ، ومتعلّق التكليف في المقام مردد بين طبيعي الحلق وطبيعي الجامع بين الحلق والتقصير ، ومن الواضح أنّها متباينان في عالم المفاهيم ، فأحدهما غير متحدٍ مع الآخر ولو في الجملة .

واذا كان الدوران بينهما من الدوران بين المتباينين فهذا يعني وجود علم إجمالي طرفاه هما عنوان الحلق وعنوان الجامع بين الحلق والتقصير ، وجامع هذا العلم هو وجوب أحد العنوانين إلا أنّه مع ذلك لا يكون مثل

هذا العلم الإجمالي منجزاً ، وذلك لاختلال الركن الثالث منه - وهو صحة جريان الأصول المؤمّنة في تمام الاطراف لولا المعارضة - إذ أنّه لا يمكن إجراء الاصل المؤمّن عن عنوان الجامع بين الحلق والتقصير حيث أنّ إجراءه يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية .
وبيان ذلك :

إنّ إجراء البراءة عن عنوان الجامع معناه الإذن في ترك الوجوب التخييري دون التعيني ، وهذا لا محصّل له ، لأنّه إذا كان معنى ترك الوجوب التخييري هو ترك كلّ من الحلق والتقصير فهو إذن في ترك التكليف المعلوم وهو يؤدي الى الإذن في المخالفة القطعية .

وبتعبير آخر : إنّ الإذن في ترك الوجوب التخييري - والذي متعلّقه جامع العنوانين - يعني التأمين عمّا هو مقطوع بوجوبه ، فالوجوب التخييري وإن لم يكن معلوماً إلّا أنّ تركه يؤدي الى ترك جامع العلم الإجمالي وهو وجوب أحد العنوانين .

وكلّ حالة يلزم من الترخيص في أحد الطرفين الترخيص في ترك جامع التكليف فإنّ البراءة لا تجري عن ذلك الطرف ، وبهذا يختلّ الركن الثالث من أركان منجزية العلم الإجمالي ، فيكون إجراء البراءة عن التعيين بلا معارض . وإذا كان التعيين غير لازم لجريان البراءة عنه فالمكلّف في سعة من جهة اختيار أحد العنوانين أمّا الحلق أو التقصير .

وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ العلم الإجمالي منجز فإنّ المكلّف يكون ملزماً بالواجب التعيني ، إذ هو الذي يحصل بامتناله الخروج عن عهدة التكليف ، فإنّ كان الواقع هو التعيين فقد جاء به وإن كان الواجب واقعاً هو التخيير فما جاء به هو أحد طرفي الواجب التخييري .



الإستصحاب

- ١- تعريف الإستصحاب
 - ٢- أدلة الإستصحاب
 - ٣- أركان الإستصحاب
 - ٤- مقدار ما يثبت بالإستصحاب
 - ٥- عموم جريان الإستصحاب
 - ٦- تطبيقات خمسة
- 
- 
-

الإستصحاب

تعريف الإستصحاب:

وقيل بيان تعريف الإستصحاب لابدّ من تقديم مقدمتين :

المقدّمة الاولى : في بيان مجرى الإستصحاب بنحو مجمل فنقول :

إنّ الإستصحاب لما كان مورده الحكم الظاهري فهذا يقتضي عدم جريانه إلا في حالات الشك في الحكم الواقعي ، وذلك لأنّ الحكم الظاهري أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي .

وهذا البيان لا يختص بالإستصحاب بل هو شامل لكلّ مثبت للحكم في ظرف الشك سواء كان من قبيل الأمارات أو من قبيل الاصول العمليّة . والذي يختص به الإستصحاب دون سائر الادلة هو أنّه متقومّ بالشك المسبوق باليقين ، فتى ما كان المكلف على يقين بشيء ثم وقع الشك في بقاء ذلك الشيء المتيقّن فإنّ الإستصحاب يقتضي تسرية آثار اليقين الى ظرف الشك ، فكما اننا لو كنّا على يقين بذلك الشيء فإننا نرتّب آثار ذلك اليقين فكذا لو شككنا بعد ذلك في بقاء ذلك الشيء فإننا نتعامل كما لو كنّا على يقين من جهته .

مثلاً : لو كنّا على يقين بوجوب صلاة الجمعة في زمن الحضور ثم في عصر الغيبة وقع الشك في استمرار ذلك الوجوب فإنّ الاستصحاب يقتضي

في مثل هذه الحالة بقاء الوجوب الثابت في زمن الحضور ، فكما أنَّ الوجوب المتيقن يقتضي التحرك والانبعاث عنه كذلك الوجوب المشكوك إذا كانت حالته السابقة هي اليقين بالوجوب .

المقدمة الثانية : أنَّه وإن كان من المسلّم أنَّ المجعول في مورد الاستصحاب هو الحكم الظاهري إلا أنَّه وقع النزاع في أنَّ الاستصحاب كاشف عن الحكم الظاهري أو هو بنفسه حكم ظاهري أي أنَّ الاستصحاب هل هو من الامارات - والتي شأنها الكشف عن الحكم الواقعي - أو هو من قبيل الاصول العمليّة المقرّرة لوظيفة المكلف في ظرف الشك في الحكم الواقعي .

ومن الواضح أنَّه بناء على الاول يكون دور الإستصحاب دور الكشف عن الحكم الواقعي ، وأما بناءً على الثاني فالاستصحاب بنفسه حكم ظاهري فجعل الاستصحاب يعني جعل الوجوب الظاهري أو جعل الحرمة الظاهرية أو الشرطية الظاهرية وهكذا .

كما أنَّه وقع النزاع بينهم فيما هو دليل الإستصحاب وهل هو من مدركات العقل أي أنَّ العقل يُدرك بقاء المتيقن على ما هو عليه في ظرف الشك فيكون الدليل على حجية الاستصحاب هو الحكم العقلي القطعي أو الظني أو أنَّ مدرك الحجية للإستصحاب هو السيرة العقلانية الجارية على اعتبار المشكوك - لو كان مسبوقاً باليقين - متيقناً وترتيب آثار اليقين على حالات الشك ، أو أنَّ مدركه هو الروايات القاضية بحرمة نقض اليقين بالشك ، وهذا ما سيأتي تفصيله في دليل الإستصحاب .

ومع اتضاح هاتين المقدمتين نصل لبيان تعريف الاستصحاب :

فقد ذكر الشيخ مرتضى الأنصاري بما معناه - ووافقه صاحب الكفاية مع تعديل طفيف يرجع الى الصياغة - انَّ أسدَّ التعاريف وأخصرها للاستصحاب هو أنَّه « الحكم ببقاء ما كان » .

إلا أنَّ السيد الخوئي رحمته الله أورد على هذا التعريف بايرادٍ حاصله :
أنَّه لا يتناسب مع تمام المباني المختلفة في تحديد واقع الاستصحاب وما هو الدليل عليه ، وأنَّما يتناسب مع البناء على أنَّ الاستصحاب من الاصول العمليَّة ، إذ أنَّه بناء على أنَّ الاستصحاب من الأمارات ينبغي ان يُعبرَّ التعريف عن أهلية الاستصحاب للكشف عن الحكم الشرعي ، ولهذا يمكن ان يُقال أنَّه ليس للإستصحاب تعريفاً يمكن أن يكون معبراً عن تمام المباني المتباينة من جهة تحديد هوية الاستصحاب ونحو دليليَّته وماهو دليل حجَّيته .

ومن أجل ان يتَّضح اشكال السيد الخوئي رحمته الله على التعريف لابدَّ من بيان معنى التعريف وماهو منشأ عدم صلوحه لتعريف الاستصحاب بناء على أماريته فنقول :

إنَّ المراد من تعريف الإستصحاب بأنَّه « الحكم ببقاء ما كان » هو حكم الشارع باستمرار الحالة المتيقنة في ظرف الشك في استمرارها فما كان متيقناً حقيقة هو متيقن عملاً في ظرف الشك في البقاء ، ومن الواضح أنَّ هذا التعريف أنَّما يتناسب مع كون الإستصحاب أصلاً عملياً ، وذلك لأنَّ الأمانة ليست حكماً شرعياً وأنَّما هي كاشف ظني نوعي أي أنَّ الامارة هي ما يكون العلم بها موجباً للظن بمؤداها عند نوع العقلاء ، فالاستصحاب لو كان أمانة لما كان بنفسه حكماً شرعياً ، نعم يكون كاشفاً ظنياً عن الحكم

الشرعي ، وهذا بخلاف الاصل العملي فإنه من الاحكام الشرعية المجعولة على المكلف حين تحقق موضوعاتها . فجعل البراءة في ظرف الشك مثل جعل الوجوب للصلاة عند الزوال ، فكما انَّ الوجوب للصلاة مجعول شرعي موضوعه الزوال فكذلك البراءة مجعول شرعي موضوعه الشك في الحكم الواقعي .

وهكذا الكلام في الاستصحاب - لو كان أصلاً عملياً ، إذ انَّ الاستصحاب لا يعني أكثر من الوجوب والحرمة والإباحة وهكذا ، فلو كانت الحالة السابقة المتيقنة هي الوجوب فمعنى استصحاب الوجوب هو انَّ الشارع قد جعل الوجوب على المكلف في ظرف الشك في استمرار الوجوب أو انتفائه وهكذا استصحاب الحرمة فإنَّ معناه هو حكم الشارع بالحرمة في ظرف الشك في استمرارها .

وبهذا اتضح انَّ التعريف لا يتناسب الا مع كون الإستصحاب أصلاً عملياً ، ومن هنا عدل السيد الخوئي رحمته الله عن هذا التعريف ، وذلك لأنه لا يرى انَّ الاستصحاب من الاصول العملية بل هو من الأمارات التي شأنها الكشف عن الحكم الشرعي ، فلا بد أن يكون التعريف معبراً عما للإستصحاب من أمارية وطريقة ، ولذا فالصحيح في تعريف الإستصحاب هو : « اليقين بالحدوث » ، إذ انَّ هذا التعريف هو المتناسب مع كون الاستصحاب أماراً ، وذلك لأنَّ تعريف الاستصحاب باليقين بالحدوث تعريف له بمنشأ كاشفيته ، إذ انَّ اليقين بالحدوث هو الكاشف الظني النوعي عن بقاء ما كان ، فحينما نكون على يقين بوجوب صلاة الجمعة في زمن الحضور فإنَّ هذا يكشف عن بقاء الوجوب في زمن الغيبة لو وقع الشك

حينذاك في بقاء الوجوب .

ومن هنا يتضح ان تعريف الاستصحاب لابد وأن يختلف باختلاف المبني فيما هو حقيقة الاستصحاب وهل أنه أمانة أو أصل ، وذلك لعدم وجود تعريف جامع يتناسب مع كون الإستصحاب أمانة وأصلاً عملياً .
وقد أورد المصنّف رحمه الله على ما أفاده السيد الخوئي رحمه الله ثلاثة إيرادات :

الايراد الاول :

أنه لو كان البناء هو تعريف الاستصحاب بما يتناسب مع كونه أمانة لما صح ان يُعرّف « باليقين بالحدوث » ، وذلك لأن منشأ أمارية الإستصحاب ليس هو اليقين بالحدوث بل هو نفس الحدوث ، إذ ان طبع كل حادث أنه يبقی ، فطبيعة الحادث بنفسها تكشف عن البقاء والإستمرار ، فحينما يتحقق الوجوب فإن تحققه وتقرّره يقتضي بقاءه وكذلك حينما يكون الشيء نجساً فإن ذلك يقتضي بقاء نجاسته .

وهذا الإقتضاء يكشف كشفاً ظنياً عن البقاء فليس لليقين دور في أمارية الحدوث على البقاء ، نعم اليقين له دور الكاشفية عن تحقق الأمانة ، فاليقين بالحدوث يكشف عن تحقق الحدوث والحدوث أمانة على البقاء ، وهذا مثل خبر الثقة في الأحكام والبيئة في الموضوعات ، فإنه حينما نعلم بالوجدان قيام البيئة على وقوع شيء فإن العلم الوجداني لا يكون هو المبرر لكاشفية البيئة عن وقوع ذلك الشيء وانما يكون دور العلم الوجداني هو الكشف عن قيام البيئة ويكون دور البيئة هو الكشف الظني عن وقوع ذلك الشيء الذي دلّت البيئة على وقوعه ، فالبيئة بنفسها أمانة وكاشفة عن مؤدّاها حتى لو لم يكن علم وجداني بتحققها ، وهكذا الكلام في اليقين

بالحدوث ، فإنَّ الحدوث أمانة على البقاء بقطع النظر عن اليقين به ، غايته أنَّ اليقين يُثبت أنَّ الحدوث قد وقع خارجاً .

فالصحيح ان يُعرَّف الاستصحاب - لو كنَّا نبني على أماريته - بالحدوث أي أنَّ الاستصحاب هو أمارية الحدوث على البقاء .

الإيراد الثاني :

إنَّ الإستصحاب بناء على كونه أمانة أو بناء على كونه أصلاً عملياً لا يُنتج إلا حكماً ظاهرياً ، إذ أنَّ حجته على المبنيين إنما هي في طول العلم بالحكم الواقعي ، وإذا كان كذلك فيمكن تعريف الإستصحاب بما يتناسب مع أماريته وبما يتناسب مع اعتباره أصلاً ، وذلك بأن يكون التعريف مشتملاً على الحيشية المشتركة وهي منتجيته للحكم الظاهري ، فهو بناء على كونه أمانة فهو يكشف عن الحكم الشرعي الظاهري وبناء على كونه أصلاً عملياً فهو يُحدِّد وظيفة المكلف في ظرف الشك المسبوق بالعلم ، وهذه الوظيفة من الاحكام الظاهرية كما هو واضح .

وبهذا اتَّضح أنَّ الحيشية المشتركة بين المبنيين وهي المنتجة للحكم الظاهري صالحة لأن تكون مركزاً في تعريف الاستصحاب على المبنيين ولا يلزم أن يؤخذ في تعريف الاستصحاب حيشية الكشف أو حيشية الوظيفة المحضة .

الإيراد الثالث :

أنَّه لا تقبل دعوى عدم وجود تعريف جامع لتمام المباني المختلفة في تحديد هوية الاستصحاب ، فإنَّه بالإمكان تعريفه « بمرجعية الحالة السابقة بقاء » بمعنى أنَّ المكلف إذا كان على يقين بالحدوث فإنَّه يمكن ان يُعوَّل على

ذلك اليقين بالحدوث ويعتمد عليه باعتباره كاشفاً عن الحكم الشرعي أو مثبتاً للتنجيز والتعذير أو أنه مثبت لجعل حكم شرعي مطابق لما هو متيقن بالحدوث .

فتعريف الإستصحاب بمرجعية الحالة السابقة يتناسب مع تمام المباني في تحديد هوية الاستصحاب ، فهو يتناسب مع كون الإستصحاب أمارة ، وذلك لأنَّ أمارية الإستصحاب تعني أنَّ الحالة السابقة المتيقنة يمكن التعويل عليها في مقام استكشاف الحكم الشرعي أو استكشاف الموضوع ذي الأثر الشرعي .

كما يتناسب مع كون المجعول في الاستصحاب هو المنجزية والمعدريَّة ، وذلك لأنَّ مرجعية الحالة السابقة حينئذٍ تعني إمكان الإستناد إليها في مقام إثبات المنجزية والمعدريَّة للحكم المشكوك .

كما يتناسب هذا التعريف مع كون الاستصحاب هو الحكم ببقاء المتيقن في ظرف الشك في بقاءه - والذي هو الاصل العملي - وذلك لأنَّ الحالة السابقة هي الموضوع المنقَّح لجريان الاستصحاب .

التمييز بين الاستصحاب وغيره :

ومن أجل ان يتحرَّر معنى الاستصحاب أكثر لابدَّ من بيان تميُّزه عن بعض القواعد التي يُتوهم بدواً انها عين الاستصحاب أو متداخلة معه ، وهذه القواعد هي قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع .

أما قاعدة اليقين :

فهي كما قالوا عبارة عن الشك الساري لليقين أي العادم لليقين أو قل أنَّه الشك الذي يطرد اليقين ويحلُّ محله .

وبتعبير أوضح : انَّ قاعدة اليقين هي عبارة عن تحوُّل اليقين بشيء الى الشك فيه بحيث يتضح للمتيقِّن أنَّه كان مخطئاً في يقينه وأنَّه لم يكن موجِباً لليقين فتستقر نفسه على الشك وتستقرُّ على انَّ يقينه كان محض وهم ، وهذا بخلاف الإستصحاب فإنَّ اليقين في مورده يظلُّ ثابتاً في النفس ، غايته انَّ الشك يكون في بقاءه .

والمتحصِّل انَّ اليقين والشك - في قاعدة اليقين - يتواردان على متعلِّق واحد أما قاعدة الاستصحاب فتتعلق اليقين فيه غير متعلِّق الشك ، إذ انَّ متعلِّق اليقين هو الحدوث ومتعلِّق الشك هو بقاء الحادث .

مثلاً : لو كنت على يقين بعدالة زيد في السنة الماضية ثم شككت في عدالته ، فتارة يكون الشك في عدالته من حيث وجودها واقعاً في السنة الماضية بمعنى انني أشك بأنَّ عدالته لم تكن وان يقيني لم يكن في محله ، فهذا هو الشك الساري وهو قوام قاعدة اليقين .

وتلاحظون انَّ متعلِّق الشك ومتعلِّق اليقين - في قاعدة اليقين - واحد وهو عدالة زيد فعدالة زيد هي المتيقنة وهي المشكوكة كما انَّ زمن اليقين بالعدالة هو زمن الشك في العدالة وهي السنة الماضية في المثال ، غايته ان حالة الشك تأخرت عن حالة اليقين إلا أنَّهما قد تبادلا على موضوع واحد في زمن واحد .

أما لو كان الشك في عدالة زيد شكاً في استمرار العدالة - والتي لا زال اليقين بحدوثها على حاله - فهذا هو موضوع الإستصحاب .

وتلاحظون انَّ الشك في مورد الاستصحاب لا يطرد اليقين ولا يُعَدِّمه ، إذ انَّ متعلِّق أحدهما غير متعلِّق الآخر ، فتتعلِّق اليقين هو وجود

العدالة في السنة الماضية ومتعلق الشك هو استمرار العدالة الى ما بعد السنة الماضية ، ولذلك لا يتنافى اليقين والشك في قاعدة الإستصحاب فيمكن ان يجتمعا في نفس واحدة ، وهذا بخلاف قاعدة اليقين فإنَّ الشك لا يمكن ان يجتمع مع اليقين فتى ما تحقق الشك انعدم اليقين .

ومن أجل ان يتضح الفرق أكثر نذكر هذا التطبيق : لو أوقع المكلف الطلاق بمحضر زيد معتقداً عدالته ثم بعد ذلك شك في عدالته ، فتارة يكون شكه من نحو الشك الساري بمعنى تحوُّل يقينه بعدالة زيد في وقت ايقاع الطلاق الى شك في عدالته .

وهنا لا يكون الطلاق الذي أوقعه صحيحاً لاشتراط العدالة الواقعية في شاهد الطلاق . ولما لم تكن عدالة الشاهد - وهو زيد - محرزة فالطلاق بمحضره لا يكون محرز النفوذ .

أما لو كان الشك في عدالة زيد من جهة بقاء انصافه بالعدالة لا من جهة وجودها حين ايقاع الطلاق فإنَّ الإعتقاد بعدالته حين ايقاع الطلاق لم يطرأ عليه شك ، فهذا النحو من الشك هو المقوِّم لقاعدة الإستصحاب إذ أنَّ الشك في هذه الصورة لا ينافي اليقين . ومن هنا يكون ما أوقعه من طلاق في محضر زيد صحيحاً ونافذاً لتوفره على شرط الصحة وهو إحراز عدالة الشاهد للطلاق .

وبهذا اتضح ان قاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب وإن كانا يتقومان بالشك واليقين إلا أنَّ حيثية الشك في قاعدة اليقين تختلف عن حيثيته في قاعدة الاستصحاب ، فالاول يكون الشك نافياً لليقين والثاني لا يكون كذلك .

وبتعبير آخر : أنَّ نقض الشك لليقين في قاعدة اليقين تكويني وحقيقي ، أمّا في قاعدة الاستصحاب ، فناقضية الشك لليقين ليست بمعنى امتناع اجتماعهما بل بمعنى انتهاء أمد اليقين وابتداء مرحلة جديدة هي الشك في الموضوع الذي تعلّق به اليقين سابقاً ، على أنّه يمكن دعوى عدم تقوّم الإستصحاب بالشك في البقاء ، وذلك لأنّ الشك في البقاء ليس مطرداً في تمام حالات جريان الإستصحاب .

ومثال ذلك مالو علمنا بوقوع النجاسة في مائع معين إلّا اننا لا ندرى متى وقعت النجاسة هل هي في الساعة الواحدة أو الساعة الثانية ظهراً ثم بعد ذلك وقع الشك في إرتفاع النجاسة ، فإن بالامكان إجراء استصحاب النجاسة الى الساعة الثانية رغم أنّ الساعة الثانية لا يُحرز أنّها بقاءً للنجاسة ، إذ لعلها وقعت في الساعة الثانية فتكون الساعة الثانية هي زمن الحدوث لا زمن البقاء ، فلو كان الإستصحاب متقوّماً بالشك في البقاء لما كان جارياً في المقام ، إذ اننا لا نُحرز أن الشك في الساعة الثانية شك في البقاء ، نعم نحن نشك في وجود النجاسة في الساعة الثانية إلّا أنّ اتّصافه بأنّه شك في البقاء محلّ تردد ، إذ لو كان زمان الحدوث للنجاسة - المعلوم وقوعها - هو الساعة الثانية لما كان الشك حينئذٍ شكاً في البقاء بل هو شك في وجود النجاسة المحرز وقوعها على أيّ حال . فالشك في البقاء إذن ليس مقوّماً للإستصحاب بل إنّ مقوّم الاستصحاب هو الشك فحسب .

ومن هنا يمكن ان يُقال بكفاية إحراز وجود الحادث لإجراء الاستصحاب لو أردنا اثبات المستصحب « الحادث » حين الشك .

وأما قاعدة المقتضي والمانع :

فالمراد منها هو ترتيب آثار وجود المعلول عند اليقين بوجود

المقتضي - والذي هو الركن الاساسي في عليّة العلة - مع عدم إحراز انتفاء المانع والذي هو الجزء الآخر لعليّة العلة .

وتوضيح ذلك :

أنّه تارة تُحرز تحقق المقتضي للمعلول وتُحرز عدم وجود ما يمنع عن تأثير المقتضي أثره فهنا لا ريب في تحقق المعلول ، وذلك لتامة علته .
ومثال ذلك ان تُحرز وجود النار المقتضية لإحراق الخشب وتُحرز عدم وجود ما يمنع النار عن إحراق الخشب وهنا لا ريب في تحقق المعلول وهو إحراق الخشب .

وفي حالة اخرى تُحرز وجود المقتضي إلّا أنّنا نشك في انتفاء المانع فلعلّه منتفٍ ولعلّه موجود ، وهنا يكون مجرى قاعدة المقتضي والمانع ، ومفادها هو البناء على عدم المانع وبالتالي يكون المقتضي أثر أثره وأوجد معلوله - والذي يُعبّر عنه بالمقتضى بصيغة المفعول - .

ومثاله ان تُحرز وجود النار في الخشب إلّا أنّنا لا نعلم بما اذا كان هناك مانع من تأثير النار أثرها وهو إحراق الخشب ، فهنا نبني - بمقتضى هذه القاعدة على عدم وجود المانع وأن المقتضي وهو النار قد أحرقت الخشب . وتلاحظون أنّ هذه القاعدة تتفق مع قاعدة الاستصحاب من جهة انها متقومة بالشك واليقين إلّا أنّها تختلف عن الإستصحاب من جهة أنّ مورد الشك فيها مباين ذاتاً لمورد اليقين ، فتعلّق اليقين فيها هو وجود المقتضي ومتعلّق الشك هو وجود المانع . أما قاعدة الإستصحاب فالمتيقن هو المشكوك غايته أنّ حيشية الشك تختلف عن حيشية اليقين ، فتعلّق اليقين والشك هي نجاسة المائع - مثلاً - إلّا ان جهة اليقين هي الحدوث وجهة

الشك هي البقاء .

وهذا البيان اتضح الفرق بين القاعدتين ، واتضح أيضاً ان القواعد الثلاث لا تتصل إحداها بالآخرى . ثم ان هناك فارقاً آخر بين القواعد الثلاث يتصل بمنشأ كاشفية هذه القواعد عن الواقع .

فقاعدة الإستصحاب انما تكشف عن بقاء الحادث واستمراره باعتبار ان من طبع الحادث اذا حدث ان يستمر ويبقى .

وأما قاعدة اليقين فهي تكشف عن واقعية المتيقن باعتبار ندرة وقوع الخطأ في حالات اليقين ، فلذلك يكون الشك في متعلق اليقين لا إعتداد به وان اليقين أقرب للصواب منه الى الخطأ .

وأما قاعدة المقتضي والمانع فهي تكشف عن انتفاء المانع وتأثير المقتضي أثره باعتبار ان الحالة الغالبة عند وجود المقتضي هي عدم وجود ما يزاحمه ويمنع عن تأثيره .

إذن فمنشأ الكشف الظني في كل قاعدة يختلف عنه في القاعدة الاخرى ، وهذا ما يبرر عدّه في ضمن الفوارق بين هذه القواعد الثلاث .

أدلة الاستصحاب

وقد استدل لحجية الإستصحاب بثلاثة انحاء من الادلة :

النحو الاول : هو الإستدلال على الاستصحاب باعتبار ان ركنه

المقوّم - وهو اليقين بالحدوث أو قل الحدوث نفسه - موجب للظن النوعي بالبقاء ، وذلك لأنّ الحالة الغالبة هي بقاء الحادث بعد حدوثه ، وهذه الغلبة في بقاء الحادث هي الموجبة للظن النوعي باستمرار الحادث ، وكل ما كان هناك ظن نوعي فإنّ له الدليّة والحجيّة أي انّ الظن النوعي موجب للجريان على وفقه شرعاً .

ويمكن ان تؤيد دعوى ايجاب اليقين بالحدوث للظن النوعي بالبقاء بما جرت عليه سيرة العقلاء من البناء على بقاء الحادث وترتيب آثار البقاء بمجرد انه محرز الوقوع والحدوث ، فإذا كان البناء العقلائي على ذلك مع الالتفات الى أن العقلاء لا يعتمدون في مقام استكشاف الواقعيات إلا على ما يوجب الإطمئنان أو الظن النوعي فإذا لم يكن الإستصحاب موجباً للإطمئنان فهو لا أقل موجب للظن النوعي في نظرهم ، وهذا ما يعزز كون الحدوث أمانة البقاء .

والجواب عن هذا الدليل : انه موهون في صغراه ومؤيدها وكذلك

كبراه .

أما الصغرى : فلا نسلم أنَّ الحدوث بنفسه موجب للظن النوعي ، نعم قد ينشأ الظن بالبقاء عند إحراز وجود الحادث إلاَّ أنَّه لا لإقتضاء الحادث نفسه للظن في البقاء ، إذ اننا وبالوجدان نجد أنَّ إحراز وجود الحادث لا يقتضي في حالات كثيرة البقاء مما يُعبِّر عن أنَّ هناك منشأ آخر للظن بالبقاء وليكن هو طبيعة الحادث المقتضية للبقاء الى حين زمان الشك ، كما لو علمنا بتولُّد إنسانٍ صحيح البدن وشككنا بعد سنة في بقاءه ، فإنَّه لو رجعنا الى أنفسنا لوجدناها تُرجِّح جانب البقاء إلاَّ أنَّ هذا الترجيح - والذي هو الظن بالبقاء - لم ينشأ عن العلم بتولُّد هذا الانسان وأنما نشأ عن معرفة طبيعة هذا الحادث وأنَّه حينما يحدث يبقى لأكثر من سنة ، ولذلك لو علمنا - مثلاً - أنَّ خطيباً قد بدأ خطبته ثم وقع الشك بعد ساعتين في استمراره في خطابه فإنَّه لا يحصل الظن بالاستمرار وما ذلك إلاَّ لعدم إقتضاء هذا النحو من الحادث للبقاء الى هذه الفترة الزمنية .

وأما المؤيد : فهو لا يصلح للتأييد ، وذلك لإحتمال أن يكون منشأ التباني هو الجريان على مقتضى الإلفة والعادة كما هو الحال في الحيوانات أو يكون المنشأ - ولو في بعض الحالات - هو رجاء البقاء ، أو أنَّ المنشأ هو قوة المحتمل مثلاً قد يتحرك العطشان نحو المحل الذي كان يقطع بوجود الماء فيه لا لأنه يظن ببقاء المال بل لشدة اهتمامه بالمطلوب ، فعلاً احتمال بقاء الماء في ذلك المحل ضئيل جداً ومع ذلك يتحرَّك نحوه لعله يجده وما هذا إلا لقوة المحتمل والذي هو المطلوب .

وأما الكبرى : فلأنَّ الظن ليس حجة بذاته ، فلا بدَّ لإثبات الحجية له من قيام دليل قطعي على الحجية ولما لم يكن دليل على حجية هذا الظن

فهو ساقط عن الاعتبار .

النحو الثاني : وهو الإستدلال بالسيرة العقلائية القضائية بالبناء على الحالة السابقة وترتيب آثار البقاء بمجرد إحراز الحدوث .

والجواب : أنَّ هذه السيرة لا يمكن الإستدلال بها على الإستصحاب لأنَّ مجرد البناء على الحالة السابقة لا يُعبَّر عن وجود اعتبار عقلائي قاضٍ بترتيب آثار البقاء عند إحراز الحدوث فإنَّ كثيراً من السير منشأوها التسامح خصوصاً في السلوك الذي لا يشكِّل الجريان عليه خطورة وتهديداً للصالح العام في المجتمع العقلائي فلعلَّ هذه السيرة من ضمن تلك السير التي تكون مبتنية على ما تقتضيه حالة التسامح من الإسترسال مع مقتضيات الإلفة والعادة والتي لا تنفك عادة عن الغفلة والذهول ، ولذلك لا يمكن استكشاف الإمضاء لهذا النحو من السير خصوصاً إذا لم تكن منافية لأغراض الشارع على أنَّه يمكن القول بأنَّ البناء على الحالة السابقة ناشئة في كثير من الاحيان عن الإطمئنان بالبقاء أو ناشئة - كما قلنا - عن رجاء المطلوب أو عن قوة المحتمل .

النحو الثالث : هو الاستدلال بالروايات وهي المستند في اثبات الحجية للإستصحاب .

ومن هذه الروايات صحيحة زرارة ، قال : قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال : يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والإذن ، فإذا نامت العين والإذن والقلب وجب الوضوء ، قلت : فإن حُرِّك في جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : لا حتى يستيقن أنَّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمرٌ بينٌ وإلا فإنه على يقين من

وضوئه ولا تنقض اليقين أبداً بالشك ولكن انقضه بيقين آخر»^(١).

ويمكن صياغة الرواية بأسلوب أوضح :

ان زرارة عليه السلام كان يُحرز أن النوم من نواقض الوضوء إلا أنه كان يسأل عن حالة الشك في تحقق هذا الناقض وعن أن الخفقة والخفقتين مما يُوجب تحقق الناقض أو لا ؟ فأجابه الامام عليه السلام بأن المناط في تحقق الناقض هو نوم العين والأذن والقلب معاً ، فما لم يتحقق نوم المجموع فإنه لا يتحقق النوم الناقض للوضوء . ثم سأل زرارة عن أمارية الحركة القريبة مع عدم الالتفات اليها على تحقق النوم الناقض أو أن ذلك ليس أماراً ؟ فأجابه الإمام عليه السلام إن ذلك غير موجب لإحراز الناقض بل غاية ما ينتجه ذلك هو الشك وهو غير معتبر في ثبوت الناقضية بعد ان كان المكلف متيقناً بالطهارة من الحدث ولا يرفع اليد عن اليقين بالطهارة بالشك فيها ، نعم الموجب لرفع اليد عن الطهارة المتيقنة هو إحراز حدوث الناقض ، ثم ذُيل الإمام عليه السلام كلامه بكبرى كَلِيَّةٍ نهى فيها عن نقض اليقين بالشك .

ثم انّ الكلام في الرواية يقع في جهات :

الجهة الاولى :

والبحث فيها عن فقه هذه الفقرة من الرواية وهي « وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك » . وهو من ناحيتين :

(١) الوسائل باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ٦ . والرواية مضمرة حيث لم يُصرح زرارة عليه السلام باسم المستول إلا انّ ذلك لا يُخرجها عن الاعتبار بعد ان كان من المطمئن به ان زرارة عليه السلام لا يسأل غير الإمام عليه السلام ، وذلك يتّضح بملاحظة أجواء الرواية مع الالتفات الى مكانة زرارة العلمية .

الناحية الاولى: هي ان الرواية عبّرت عن الشك في البقاء أنّه نقض لليقين رغم أنّه لا تنافي بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وذلك لعدم اتحاد المتعلّق في كل من اليقين والشك ، حيث أنّ متعلّق اليقين هو نفس الحدث ومتعلّق الشك هو بقاء الحادث ، ومع عدم اتحاد متعلّق اليقين والشك كيف يكون الشك نقضاً لليقين ، وقد ذكرنا في بحث التمييز بين الاستصحاب وقاعدة اليقين أن الشك في قاعدة اليقين هو الموجب لنقض اليقين ، وذلك لأن الشك يسري الى نفس متعلّق اليقين ويوجب تحوّل اليقين بالحدوث الى الشك في نفس الحدث ، فالنقض هنا تكويني ، إذ من المستحيل ان يكون الشيء الواحد هو متيقن بالحدوث وهو مشكوك بالحدوث ، ذلك لأن اليقين يعني الإستقرار النفسي نتيجة وضوح الرؤية للمتعلّق ، وهذا بخلاف الشك فإنّه يعني تردد النفس واضطرابها نتيجة الضبابية المكتنفة بالمتعلّق .

فطبيعة هاتين الحالتين تقتضي عدم اجتماعها فلذلك حينما يأتي الشك ينعدم اليقين وحينما يأتي اليقين ينعدم معه الشك ، وهذا هو معنى ناقضية أحدهما للآخر تكويناً .

وهذا النحو من ناقضية الشك لليقين لا تحصل في موارد الإستصحاب ، وذلك لأنّ المرئي والمتيقن أنّما هو أصل الحدث ، ومورد التردد أنّما هو استمرار الحدث ، ومن الواضح أنّ استمرار الحدث غير الحدث ، فالشيء قد يحدث إلّا أنّه يرتفع وينتفي بعد ذلك .

إلا انه مع ذلك قد يُطلق على الشك في البقاء أنّه ناقض لليقين تجوّزاً وتسامحاً ومجاراة مع الإستعمالات العرفية التي تتسامح كثيراً في تحديد الموضوعات ، فنشاهد أنهم يعتبرون الموضوعات المتباينة دقة ذات مفهوم

واحد لمجرد وجود تشابه نسبي بينهما . وهذا النحو من التسامح يكثر في تحديد الاوزان والكميات والمسافات والازمنة .

ومن هنا صحَّ إطلاق النقض لليقين على الشك في البقاء رغم تباين موردي اليقين والشك ، وما ذلك إلا لإلغاء حيثية الزمن بين متعلّقي اليقين والشك واعتبار الحدوث واستمراره شيئاً واحداً . وبهذا الإلغاء يتحد المتعلّقان ويصير مورد الشك هو مورد اليقين ، ولما كان الشك واليقين لا يجتمعان على متعلّق واحد فيكون مجيء الشك بعد اليقين موجباً لانتقاض اليقين ، وهذا هو مبرّر إطلاق الامام عليه السلام عنوان النقض لليقين على الشك في البقاء فيكون المتفاهم العرفي من الرواية هو عدم اعتناء الشاك في البقاء بشكه وأن الشارع لا يأذن في رفع اليد عن اليقين بالحدوث بمجرد الشك في البقاء ، فهو وإن كان ناقضاً بنظر العرف إلا أنّ الشارع لم يُرتّب الأثر على هذا النحو من النقض ، ولم يسمح بنقض اليقين إلاً بقيقين مثله والذي هو ليس نقضاً حقيقياً أيضاً ، وذلك لعدم اتحاد مورديهما كما بينا ذلك .

الناحية الثانية : والكلام فيها يتصل بهذه الفقرة من الرواية « لا حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فهو على يقين من وضوئه » فإنّ الظاهر من هذه الفقرة أنّها جملة شرطية وإنّ قوله عليه السلام « لا حتى يستيقن أنّه قد نام هو شرط هذه الجملة فكأنّه قال « إن لم يستيقن أنّه قد نام » فهذا على غرار قوله تعالى ﴿ لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ﴾^(١) أي إن لم يلج الجمل في سم الخياط فلا يدخلون الجنة ، وهذا المقدار لا إشكال فيه أمّا الكلام في تحديد جزاء هذا الشرط ، وهنا

ثلاثة احتمالات :

الإحتمال الاول : انَّ الجزء ليس مذكوراً في الجملة وأنما هو مقدّر ، وتقديره « لا يجب الوضوء » فيكون مساق الجملة هكذا « إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب الوضوء » . ومن هنا يكون قوله ﷺ « فإنّه على يقين من وضوئه بيان لعلّة عدم وجوب الوضوء لمن لم يستيقن النوم .

والإشكال على إرادة هذا الإحتمال من الرواية هو انّ الاصل عدم التقدير خصوصاً إذا كان الكلام يتم بدونه، إذ لا يلجأ الى التقدير إلّا في حالات عدم استقامة الكلام بدونه ، على أنّه لا بدّ من ابراز قرينة على المحذوف المقدّر وإلا فلا مسوّغ لتعيّن ذلك المقدّر فلعلّه أراد غيره ، هذا أولاً.

وثانياً : أنّه يلزم من تقدير عدم وجوب الوضوء تكرار الحكم ، لأنّه ﷺ قد بيّن عدم وجوب الوضوء في حالات عدم استيقان النوم بقوله « لا » عندما سأله زرارّة « فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم » والتكرار خلاف الاصل أيضاً لأنّ الاصل في الكلام أن يكون تأسيسياً ، وهذا ما يُوجب استبعاد هذا الإحتمال ، إذ انّ الإتيان بالحكم مرتين بلا موجب .

ويمكن أن يُنتصر لهذا الإحتمال بدفع الإشكاليين :

أما الاول : انّ التقدير الذي يكون على خلاف الاصل انما هو التقدير المجرّد عن القرينة أمّا اذا كان مشتملاً على قرينة توجب تحديد المقدّر فإن ذلك لا يكون على خلاف الاصل بل هو متعارف ومتناسب مع مقتضيات الكلام الفصيح ، والمقام من هذا القبيل ، إذ إنّ الحكم المقدّر قد بيّن قبل ذكر الشرط الذي نبحت عن جزائه ، وهذا الحكم هو المفاد بقوله ﷺ « لا » بعد

سؤال زرارة له عن الحكم عند عدم استيقان النوم .

وأما الثاني: إنَّ التكرار المخل للكلام والذي لا يستسيغه أهل البيان أمَّا هو التكرار الفعلي والذي يعني إعادة الكلام إمَّا بلفظه أو بمعناه ، أمَّا إعادة الكلام بطريقة التقدير بأن يكون المعنى الواحد في الكلام الواحد مذكوراً تارة ومقدَّراً أخرى فهذا مالا سبيل الى استهجانهِ وبالتالي استبعاد إحتمال إرادته باعتبار أنَّ المتكلم من أهل الفصاحة والبلاغة .

ومن هنا لا يكون هذا الاحتمال مستبعداً لعدم ورود كلا الإشكاليين .

الإحتمال الثاني : هو أنَّ جزء هذه الجملة هو قوله ﷺ « فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ » ولهذا لا يرد الإشكال الوارد على الإحتمال الاول ، إذ أنَّ الجزء بناء على هذا الإحتمال غير مقدَّر بل هو مذكور ، فيكون مساق الرواية - بناء على هذا المعنى « إن لم يستيقن انه قد نام فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ » .

والإشكال على هذا الإحتمال :

أنَّه لا معنى لترتُّب اليقين بالوضوء على عدم استيقان النوم ، إذ أنَّ اليقين بحدوث الوضوء موجود بقطع النظر عن عدم استيقان النوم وأنَّ منشأ يقينه بالوضوء أمَّا هو استحضاره للحالة التي مارسها والتي هي أفعال الوضوء ، فسواء استيقن انه قد نام أو لم يستيقن فَإِنَّ يقينه بالوضوء مستقر في نفسه .

ومن هنا لا يمكن قبول هذا الإحتمال لاستلزامه إناطة شيء غير مرتبط تكويناً بالمناط به ، إلا أنَّه مع ذلك يمكن اجراء بعض التعديل على هذا الإحتمال ليكون معقولاً ، وذلك بأن نعتبر جملة الجزء - والتي هي جملة خبرية - أنَّها جملة إنشائية في صورة الجملة الخبرية أي أنَّها خبر أُريد به

الإنشاء فهي على غرار قوله تعالى ﴿وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين﴾^(١) فإنَّ الجزء في هذه الآية الشريفة هو قوله تعالى « يغلبوا ألفين » وهي جملة خبرية أريد منها الإنشاء ولهذا لا يجوز الفرار من الزحف عندما يكون عدد المسلمين ألفاً ويكون عدد الكفار الفين ، والكلام في المقام من هذا القبيل فقوله ﷺ « فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ » لا يُراد منها الإخبار وإنما يُراد منها إنشاء حكم شرعي مفاده ان الذي يشك في بقاء وضوئه فحكمه البناء على بقاء الضوء ، فكما أنه لو كان على يقين من الضوء يرتَّب آثار الطهارة الحديثة - من قبيل دخوله في الصلاة ومس كتابة القرآن الكريم - كذلك عندما يشك في بقاء وضوئه ، فالرواية ليست في صدد الإخبار عن صدور الضوء منه حتى يرد الإشكال وإنما هي في صدد إنشاء حكم تعبدى ببقاء الضوء عند الشك في البقاء ، وهذا ممكن جداً فإنَّ الشارع له أن يتعبَّد المكلف ببقاء وضوئه ويرتَّب هذا التعبُّد على عدم الإِستيقان بالنوم . إلا أنَّه مع ذلك لا يمكن قبول هذا الإِحتِمال ، إذ أنَّ حمل الجملة الخبرية على أنَّها إنشائية خلاف المتعارف عند أهل اللسان ، فهذه العناية تحتاج الى مبرِّر لم يُبرزه مدَّعي هذا الاحتمال .

الإِحتِمال الثالث : هو أنَّ الجزء في هذه الجملة هو قوله ﷺ « ولا ينقض اليقين بالشك » ويكون قوله ﷺ « فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ » توطئة لهذا الجزء فيكون مساق الرواية هكذا « فإن لم يستيقن انه قد نام ولأنه على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين بالشك » .

والإشكال على هذا الإحتمال

واضح ، فإنَّ تصدير الجزاء بالواو خطأ لا يحمل كلام الإمام عليه السلام عليه ، على أنَّ جعل الموطأ - بصيغة الفاعل - للجزاء مصدراً بالفاء غير متعارف ، إذ أنَّ التوطئة ينبغي أن تكون بصياغة تتناسب مع التعليل ، وذلك لأنَّ التوطئة تعني التعليل وبيان الملاك للجزاء ، فالذي يُناسبها هو باء السببية أو لام التعليل أو لأنَّ أو ما الى ذلك . ولعلَّ من ذلك قوله تعالى ﴿ ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ﴾ ^(١) فإنَّ جملة الشرط في الآية هي « لو يؤاخذ » والجزاء « ما ترك على ظهرها » أمَّا قوله تعالى « بما كسبوا » فإنه توطئة للجزاء . وتلاحظون انها اشتملت على ما يُناسب التعليل وهي باء السببية . وبهذا يتضح ان أضعف الاحتمالات هو الإحتمال الثالث .

مختار المصنّف من هذه الإحتمالات :

وقد اختار المصنّف رحمه الله الإحتمال الاول واعتبره أقوى الاحتمالات ، وذلك لعدم تمامية ما أورد عليه .

ثم أضاف أنَّ قوله عليه السلام « فإنه على يقين من وضوئه » جملة خبرية أريد منها الإنشاء ، وذلك لظهور الرواية في فعلية اليقين بالوضوء ، وهذا لا يتناسب مع شكه الفعلي بالوضوء نتيجة احتماله بحدوث الناقض وهو النوم ، ولو كان المراد من اليقين هو اليقين السابق بصدور الوضوء لكان المناسب ان يُعبّر بهذا التعبير « فإنه كان على يقين من وضوئه » فحيث لم يُعبّر بهذا التعبير والحال أنَّ اليقين الحقيقي لا يتناسب مع الشك الفعلي فيتعين أن

يكون المراد من اليقين هو اليقين التعبدي ، فيكون مفاد هذه الفقرة - كما ذكرنا في الإحتمال الثاني - هو أنَّ الشارع قد حكم بالبناء على بقاء الوضوء في ظرف الشك في بقاءه بسبب الشك في طروء الناقض ، فكأن الشاك في انتقاض وضوئه متيقن بعدم الإنتقاض ، فكما أنَّ المتيقن بوضوئه يرتَّب آثار الطهارة من الحدث فكلك الشاك في انتقاض الوضوء يُرتَّب آثار الطهارة .
وبتعبير آخر : أنَّ المراد من قوله ﷺ « فإنه على يقين » تحتمل ثلاثة احتمالات :

الاول: هو اليقين الحقيقي . وهذا الاحتمال ساقط ، وذلك لعدم وجود يقين حقيقي فعلي في ظرف الشك في انتقاض الوضوء بالنوم .
الثاني: أنَّ المراد من اليقين هو اليقين بصدور الوضوء في مرحلة سابقة . وهذا الاحتمال يعني أنَّ اليقين في الرواية ليس فعلياً وهو خلاف الظهور ، إذ لو كان المراد من اليقين هو اليقين السابق لكان عليه أن يُصدَّر الفقرة بالفعل الماضي « كان » بأن يقول « فإنه كان على يقين من وضوئه » فلما لم يأت بما يدلُّ على إرادة اليقين السابق فإنَّ احتمال إرادته يكون ساقطاً .
وبهذا يتعيَّن الإحتمال الثالث وهو التحفُّظ على فعلية اليقين إلاَّ أنه اليقين التعبدي والذي يعني أنَّ الشارع اعتبر الشاك في انتقاض وضوئه متيقناً ببقائه تعبداً .

قد يُقال أنَّ المكلف حتى بعد الشك في انتقاض الوضوء فإنَّ يقينه بصدور الوضوء عنه فعلي ، إذ أنَّ اليقين بصدور الوضوء يظلُّ ثابتاً حتى بعد طروء حالة الشك ، إذ أنَّها لا تنفيه بعد ان كان متعلقها غير متعلِّق اليقين .
ومن هنا لا يكون حمل اليقين في الرواية على اليقين الحقيقي منافياً لظهور الرواية في فعلية اليقين ، إذ أنَّ اليقين الحقيقي فعلي فلا مانع من حمل قوله ﷺ

« فإنه على يقين من وضوئه » على اليقين الحقيقي .

والجواب : أنَّ هناك قرينة تدلُّ على أنَّ اليقين لو كان الحقيقي لكان منتقِضاً وغير فعلي . وهذه القرينة هي قوله ﷺ « ولا ينقض اليقين بالشك » إذ أنَّ المبرَّر - كما قلنا - في اتِّصاف الشك في البقاء بالناقض لليقين هو إلغاء زمن الحدوث وزمن البقاء ، وبهذا يُصبح متعلِّق اليقين ومتعلِّق الشك واحداً .

ومن الواضح أنَّه إذا كان متعلِّقهما واحداً فإنَّه يستحيل اجتماعهما ، وبهذا يكون حدوث الشك موجباً لطرد اليقين ونفيه . ومن هنا لا يكون اليقين فعلياً حين الشك في انتقاض الوضوء . ومن هنا لا بدُّ من حمل اليقين في الرواية على اليقين التعبدي حتى يتناسب مع ظهور الرواية في الفعلية ، إذ أنَّه بناء على حمل اليقين على اليقين التعبدي فهذا يعني أنَّ الشارع قد تعبنا في حالات الشك في انتقاض الوضوء بالبناء على عدم انتقاضه فكأننا على يقين بالوضوء ، فيكون الشارع قد اعتبر الشك في انتقاض الوضوء موضوعاً لليقين التعبدي كما بينا ذلك .

إلاَّ أنَّه مع ذلك يكون الالتزام بحمل اليقين على اليقين التعبدي يستوجب صرف قوله ﷺ « فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ » عن ظهوره في الإخبار الى الإنشاء ، فنكون بين محذورين حيث أنَّه ان حملنا اليقين على الحقيقي لزم من ذلك ان لا يكون هناك مبرَّر لإطلاق عنوان الناقضية على الشك في انتقاض الوضوء وان كان ذلك يتناسب مع ظهور الفقرة في الإخبار .

وإن حملنا اليقين في الرواية على اليقين التعبدي لزم من ذلك صرف ظهور الفقرة في الإخبار الى الإنشاء وإن كان ذلك يتناسب مع إطلاق

الناقضية لليقين على الشك في انتقاض الوضوء .

ومن هنا لابدّ من ترجيح أحد الاحتمالين ، والظاهر أنّ الإحتمال الاقوى هو الإحتمال الاول والذي يتحفّظ على ظهور قوله ﷺ « فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ » في الإخبار .

وبهذا يكون معنى الرواية - بناءً على هذا الإحتمال - هو أنّه اذا شك المكلف في انتقاض الوضوء بالنوم فلا يلزمه إعادة الوضوء، وذلك لأنّه كان على يقين من وضوئه ، ولا يرفع اليد عن اليقين بالحدوث بالشك في البقاء .

الجهة الثانية :

ويقع الكلام في هذه الجهة عن أنّ عدم وجوب الوضوء في الرواية هل نشأ عن قاعدة المقتضي والمانع أو عن قاعدة الإستصحاب ؟

قد يُقال أنّ عدم ايجاب الوضوء حين الشك في انتقاضه بالنوم نشأ عن قاعدة المقتضي والمانع ، فيكون اليقين بصدور الوضوء عنه هو المقتضي إلّا أنّ الشك يقع في تأثير هذا المقتضي أثره نتيجة عدم إحراز انتفاء المانع من تأثير المقتضي لآثره وهو النوم إذ لو حدث النوم فإن المقتضي وهو الوضوء لا يؤثر أثره وهو الطهارة إلّا انه لما كان الشك في وجود هذا المانع فإنّ مقتضى قاعدة المقتضي والمانع هو البناء على عدم وجود المانع فيكون منشأ عدم ايجاب الوضوء هو هذه القاعدة .

ويمكن يُبرّر لهذه الدعوى بأن قاعدة الاستصحاب ليست جارية في المقام فيتعين جريان قاعدة المقتضي ، وذلك لأنّ الإستصحاب يقوم على أساس الشك في بقاء المتيقن فإذا لم يكن للمتيقن بقاء فلا يجري الإستصحاب لاتفاء ركنه ، وبيان ذلك :

انّ المتيقن في مورد الرواية هو الوضوء ، ومن الواضح ان الوضوء

ليس له بقاء فهو يحدث وينتهي حين حدوثه ، فبمسح القدمين يتحقق الوضوء وينتهي ، فلا بقاء للوضوء حتى 'يُفترض الشك فيه ، نعم اذا حدث الوضوء فإنَّ له أثر وهو الطهارة ، فنحن حينما حدث الوضوء لا نشك في بقاءه لأنَّه لا ريب في عدم بقاءه وأنما نشك في تأثيره لأثره ، ومنشأ الشك هو عدم إحراز انتفاء المانع أي الشك في وجود المانع وهو النوم وهذا الشك يستوجب الشك في تأثير المقتضي المعلوم لأثره .

والجواب عن هذه الدعوى أنَّه لما كانت مبتنية على توهم أنَّ الوضوء ليس له بقاء فبانتفاء ذلك تسقط الدعوى . وبأدنى تأمل في الاستعمالات الشرعية لعنوان الوضوء يتضح أنَّ الشارع قد اعتبر الوضوء حالة استمرارية يكون المكلف متصفاً بها متى ما جاء بأفعال الوضوء ولا يرتفع هذا الإتيان عنه حتى ينتقض هذا الوضوء بأحد النواقض المعروفة .

ويمكن الاستشهاد على ذلك بمعتبرة عبد الله ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سمعته يقول : من طلب حاجة وهو على غير وضوء فلم تقضى فلا يلومنَّ إلا نفسه » ^(١) فهذه الرواية واضحة الدلالة على اعتبار الوضوء حالة استمرارية . كما أنَّ التعبير في روايات كثيرة بنقض الوضوء يُعبرُ أيضاً عن أنَّ الوضوء وصف له الإستمرار ما لم يمنع عن استمراره مانع ، ومن تلك الروايات معتبرة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال « لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم » ^(٢) .

وبسقوط الدعوى وثبوت ان الوضوء له بقاء يُتعقل حينئذٍ الشك في

(١) الوسائل باب ٦ من أبواب الوضوء ح ١ .

(٢) الوسائل باب ٢ من أبواب نواقض الوضوء ح ١

البقاء ، فلا يكون مانع من جريان الاستصحاب . ويبقى الكلام في كيفية استظهار ذلك من الرواية ، وقد اتضح ذلك مما سبق ، إذ قلنا أنَّ قوله ﷺ « ولا ينقض اليقين بالشك » ظاهر في إلغاء الزمن واعتبار متعلقي اليقين والشك متعلقاً واحداً . ومن هنا صح إطلاق عنوان نقض اليقين على الشك في البقاء وإلا فلا مسوغ لوصف الشك في البقاء بالناقض لليقين ، إذ لا يكون ناقضاً ونافياً لليقين مالم يكن متعلقهما واحداً وزمانهما واحداً .

وبشوت هذا يتعين ظهور الرواية في الإستصحاب حيث انها نهت عن نقض اليقين بالوضوء بالشك في بقاءه .

الجهة الثالثة :

يقع البحث في هذه الجهة عن إفادة الرواية لكبرى حجية الإستصحاب في تمام موارد الشك في البقاء بعد اليقين بالحدوث ، فقد يقال بظهورها في ذلك ، إذ أنَّ قوله ﷺ « ولا ينقض اليقين أبداً بالشك » ظاهر في أنها كبرى كلية مركوزة أراد الإمام ﷺ التنبيه عليها وامضاءها .

إلا أنه في مقابل ذلك يمكن دعوى الإجمال في هذه الفقرة . ومنشأ دعوى الإجمال هو عدم وضوح المراد من اللام الداخلة على اليقين في قوله ﷺ « ولا ينقض اليقين » ، إذ يحتمل أنها لام الجنس فتكون مفيدة للإطلاق حيث أنَّ اليقين معها يعني طبيعة اليقين فلا يختص بيقين دون يقين ، فيكون مساق الرواية بناء على ذلك أنَّ مطلق اليقين بالحدوث لا يصح نقضه بالشك في البقاء إلا أنَّ هذا غير متعين لإحتمال إرادة لام العهد من اللام الداخلة على اليقين ، فيكون مفاد الرواية حينئذٍ « ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في بقاءه » ، وعلى هذا تكون الرواية مختصة بباب الوضوء ولا يكون لها إطلاق لتمام حالات اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، ولما لم

يكن هناك ما يُعَيَّن أحد الإحتمالين تكون الرواية مجملة ، والقدر المتيقن منها هو اليقين بالوضوء .

ويمكن أن يُجاب عن دعوى الإجمال بجوابين :

الجواب الاول :

إنَّ هناك ما يوجب تعيُّن الإحتمال الاول - وهو أنَّ اللام الداخلة على اليقين في الفقرة المذكورة هي لام الجنس - وهذا الموجب لتعيُّن الإحتمال الاول هو ظهور الفقرة التي سبقتها في التعليل حيث ان قوله ﷺ « فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ » ظاهر في بيان علَّة وملاك الحكم بعدم وجوب الوضوء والذي هو مقدَّر - كما قلنا - ، وعادة ما يكون التعليل بأمر واضح وجلي وإلاَّ فما معنى ان يُعلَّل الشيء بعلَّة غير مسلمة أو غير واضحة .

وهذا ما يُوجب ظهور التعليل - في الفقرة التي سبقت فقرة الإستدلال - بما هو واضح ومتباني عليه عند العقلاء وهو أنَّ اليقين بالشيء لا تُرفع اليد عنه بالشك في بقاءه ، فتكون الرواية منقحة لموضوع الكبرى المستفادة من فقرة الإستدلال .

ومساق الرواية حينئذٍ هكذا إنَّ المكلف لما لم يكن متيقناً بطروء النوم فلا يجب عليه الوضوء لأنَّه كان على يقين من وضوئه . فتكون حالته مورداً وموضوعاً للقاعدة الكلية وهي قوله ﷺ « وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ » فكأنَّ الامام ﷺ قد شكَّل قياساً منطقياً صغراه أنَّه على يقين من وضوئه وكبراه هو القضية الكلية المركوزة في أذهان العقلاء وهي انه لا ينقض اليقين أبداً بالشك ، وهذا هو المنسجم مع المفاهيم العرفي .

فالنتيجة ان مقتضى مناسبات الحكم والموضوع هو إلغاء خصوصية الوضوء لأنَّه لا معنى لتعليل حكم خاص ، اذ أنَّ اللامام ﷺ يمكن ان يكتفي

في مثل هذه الحالة بالتعليل بأن ذلك الحكم هو مقتضى التعبد الشرعي .
وبهذا يتضح تعيّن الإحتمال الاول وسقوط دعوى الاجمال .

الجواب الثاني :

أنّه لو سلّم ان اللام في فقرة الإستدلال عهديّة فإن ذلك لا يستوجب الإختصاص ، وذلك لأنّ اليقين المشار اليه بلام العهد استعمل في طبيعة اليقين لا في اليقين المختص بالوضوء ، واذا كان كذلك فيكون مدخول اللام في الفقرة الثانية هو طبيعي اليقين أيضاً إذ ان لام العهد تشير الى نفس المعهود ، فإن كان جزئياً فالمعهود جزئي وإن كان كلياً فالمعهود يكون كلياً .
وبيان ذلك : قوله تعالى ﴿ كما أرسلنا الى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسولا ﴾^(١) فإنّ « رسولا » في الفقرة الاولى من الآية الشريفة لما كان جزئياً - كما هو واضح - فإنّ المشار اليه بلام العهد في الفقرة الثانية يكون جزئياً أيضاً .

وهذا بخلاف قوله تعالى ﴿ كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة ﴾^(٢) فإنّ الظاهر من كلمة مصباح في الفقرة الاولى هو طبيعي المصباح ، وبذلك يكون المشار اليه في الفقرة الثانية هو طبيعي المصباح أيضاً .

وباتضح هذا نقول : ان كلمة يقين في قوله ﷺ « فإنّه على يقين من وضوئه » أريد منها طبيعة اليقين ، وذلك بقرينة عدم تعارف تعدية اليقين الى معموله بحرف « من » ، فلا يُقال « تيقنت من الحدث » وأنما يقال

(١) سورة المزمل آية ١٥ ، ١٦ .

(٢) سورة النور آية ٣٥ .

« تيقنت بالحدث » قال الله تعالى ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون ﴾ ^(١) أي كانوا يوقنون بآياتنا . وإذا كان كذلك فإنَّ قوله ﷺ « من وضوئه » ليس متعلِّقاً لليقين فلا يصلح لتقييده ، إذ أنَّ الذي يصلح لتقييد العامل أنما هو متعلِّقه « معموله » وحيث أنَّه ليس متعلِّقاً له فلا يكون مقيداً له بل أنَّ « من » في الواقع قيد للظرف والذي هو محذوف ، والتقدير « من جهة وضوئه » فحُذِفَ المضاف فدخلت « من » على المضاف اليه وإلا فواقع العبارة هكذا « فإنه على يقين من جهة وضوئه » فيكون المقيد هو مدخول « من » وهو الظرف ، وبشوت عدم تقيُّد اليقين بحرف الجر ومدخوله يثبت أنَّ اليقين قد استعمل في معناه الواسع ، إذ لا موجب لتقيده بمحصة خاصة وهي اليقين بالوضوء بعد أن لم يكن « من وضوئه » متعلِّقاً لليقين ، وإذا كان كذلك فاليقين الذي هو مدخول لام العهد هو طبعي اليقين ، وبهذا يثبت أنَّ قوله ﷺ « ولا ينقض اليقين بالشك هو قاعدة كليَّة أراد الامام ﷺ من ذكرها التنبيه على ماهو مركز في أذهان العقلاء ، فتثبت بهذه الرواية حجِّيَّة الإستصحاب مطلقاً .

ثمَّ أنَّ هناك روايات صالحة للإستدال بها على حجية الإستصحاب لم يتعرض المصنَّف ﷺ وفيها ماهو تام سنداً ودلالة .

أركان الإستصحاب

ويقع البحث في المقام عن أركان الإستصحاب والتي اذا توفرت بتمامها أمكن إجراء الإستصحاب وإلا فإن اختلَّ أحد الإركان فإن الاستصحاب لا يجري ، وهذه الاركان مستفادة من نفس دليل الإستصحاب . وهي أربعة أركان :

الركن الاول: اليقين بالحدوث:

وهو يعني أنَّ الإستصحاب لا يجري إلا في حالة يكون المكلف قاطعاً بحدوث المستصحب - أي الحدث الذي يُراد استصحابه - فما لم يكن قاطعاً لا يجري الإستصحاب ، ومعنى ذلك أنَّ الشك وحده لا يُسوِّغ جريان الإستصحاب ، فلو كان المكلف يشك في وجوب شيء ولم يكن على علمٍ بوجوبه سابقاً فإنَّ ذلك مجرى لاصالة البراءة لا الإستصحاب . كما أنَّ أخذ اليقين في موضوع الإستصحاب يعني أنَّ الحدوث في نفس الأمر والواقع لا يكون مبرراً لإجراء الإستصحاب بل لابدَّ أن يكون الحدث متيقناً من قبل المكلف .

والدليل على ركنية هذا الركن هو قوله ﷺ « ولا ينقض اليقين بالشك » فإنه ظاهر في أخذ اليقين بالحدوث في موضوع الإستصحاب .

ومن هنا ينشأ إشكال وهو أنه لو اتَّفَق ثبوت الحدث بواسطة الأمانة ثم وقع بعد ذلك الشك فإن الإستصحاب لا يجري ، وذلك لأنَّ الأمانة لا تنتج العلم والحال ان المتسالم عليه فقهيًّا هو جريان الإستصحاب في حالات قيام دليل ظني معتبر على ثبوت شيء ثم عروض الشك في بقاء مؤداه .

مثلاً لو دلت الأمانة على وجوب شيء ثم وقع الشك في بقاء ذلك الوجوب فإنَّ الإستصحاب يجري في مثل هذه الحالة رغم عدم اليقين بالحدوث .

ومن هنا تصدى الأعلام « رضوان الله عليهم » لمعالجة هذه المشكلة صناعاتٍ وإلا فهي مسلمة عمليًّا .

المحاولة الاولى : وهي محاولة المحقق النائيني رحمته الله وحاصلها : أنه لما ثبت أنَّ الامارات تقوم مقام القطع الموضوعي فإنَّ قيام الامارة على ثبوت الحدث يكون محققاً لموضوع الإستصحاب ، إذ أنَّ موضوع الإستصحاب هو اليقين بالحدوث والامارة تقوم مقام اليقين ، وهذا يعني انه متى ما تحققت الامارة فقد تحقق موضوع الإستصحاب ، فكما لو قال المولى « المرأة المقطوع بكونها في العدة يحرم الزواج منها » يكفي في تنجُّز الحرمة قيام الأمانة على كون المرأة في العدة كذلك المقام فإن قيام الأمانة على وقوع الحدث كافٍ في تحقق موضوع الإستصحاب ، وقد بينا كيفية قيام الامارات مقام القطع الموضوعي وما هو منشأ دعوى قيامها مقامه .

المحاولة الثانية : هي إلغاء ركنية اليقين من رأس وأن موضوع الإستصحاب هو نفس وقوع الحدث في نفس الأمر ، ومبرر التعبير في

الرواية باليقين بالحدث هو أنَّ اليقين وسيلة من وسائل إنكشاف وقوع الحدث وإلا فليس له موضوعية ، ومن هنا يجري الإستصحاب متى ما تحقق الحدث ، غايته أنَّ التعرُّف على وقوع الحدث لا يكون إلا بواسطة وسيلة من وسائل الكشف ، ومن الواضح أنَّ الدليل المحرز المعتبر هو أحد وسائل الكشف فيثبت بواسطته موضوع الإستصحاب .

الركن الثاني: الشك في البقاء:

وهو يعني أنَّ المكلف بعدما كان على يقين من الحدث يحصل له التردد بعد ذلك في بقاء الحدث أو إرتفاعه . وليس المقصود من الشك - الذي هو موضوع الإستصحاب - هو خصوص الشك المنطقي والذي يعني عدم ترجُّح أحد كفتي الثبوت وعدمه بل المراد من الشك هو عدم اليقين فيشمل حالات الظن والإحتمال ، فلو كان المكلف على يقين من الحدث ثم ظن بارتفاعه أو ظن بعدم إرتفاعه فإنَّ عليه ان يُجري الاستصحاب ، وذلك لتتنقح موضوعه .

ودليل هذه الدعوى هو قوله ﷺ « ولكن انقضه بيقين آخر » فإنَّ هذا يعني أنَّه لا يجوز رفع اليد عن اليقين السابق إلا بيقين آخر ، فطلق عدم اليقين لا يبرر رفع اليد عن اليقين السابق . ثم أنَّ الشك على نحوين :

النحو الأول : هو الشك الفعلي ، والذي يعني فعليَّه التردد في إرتفاع الحدث وتبدُّل استقرار النفس ووضوح الرؤية الى التزلزل وتشوش الرؤية بحيث يكون التردد والشك حاضراً في نفسه .

وهذا هو القدر المتيقن من موضوع الإستصحاب ، إذ أنَّه الفرد الجلي

من أفراد الشك المأخوذ في موضوع الإستصحاب ، وذلك لظهور الشك في الفعلية .

النحو الثاني : وهو الشك التقديري : وهو الشك الذي يجتمع مع الغفلة والذهول عن مرتبة رؤيته للحدث ولو قُدِّر له أن يلتفت لشك في بقاء الحدث ولكن لذهوله وعدم إلتفاتة لا يحضر الشك في نفسه . وهذا النحو من الشك قد وقع النزاع في موضوعيته للإستصحاب أو أن موضوع الإستصحاب هو الشك الفعلي فحسب .

ويترتب على الخلاف أنه لو كان موضوع الإستصحاب هو مطلق الشك لكان المكلف مسئولاً عن ترتيب الآثار الشرعية للإستصحاب الذي كان جارياً حين ذهوله وغفلته . فلو أن المكلف صلى غافلاً عن شكه في إيقاع الطهارة وبعد أن فرغ من الصلاة عرف أنه لو كان قد التفت أثناء الصلاة أو قبلها لشك في إيقاع الطهارة . وهنا يجب عليه إعادة الصلاة لجريان الإستصحاب في حقه أثناء الصلاة أو قبل الدخول فيها .

أما لو كان موضوع الإستصحاب هو الشك الفعلي فهنا لابد من التفصيل ، فإن كان المكلف متوجهاً الى شكه لزمه ترتيب آثاره ومع عدم ترتيبها يترتب على ذلك فساد الفعل العبادي المنوطة صحته بالطهارة مثلاً فلو أن المكلف وقبل شروعة في الطواف أو أثناء أدائه لنسك الطواف شك في إيقاع الطهارة شكاً فعلياً فإنه ملزم باجراء الإستصحاب ، فيكون ماجاء به من طواف محكوماً بالبطلان وتلزمه عندئذ الإعادة وليس له ان يُجري قاعدة الفراغ عند الفراغ من الطواف ، إذ ان الحكم بفساد الطواف كان معلوماً قبل الفراغ ، فالاستصحاب حينما كان جارياً حينذاك لم يتحقق

موضوع قاعدة الفراغ لانه لم يكن قد فرغ من طوافه . ومن الواضح أنَّ قاعدة الفراغ لا تجري في حالة يكون فيها الفعل فاسداً قبل جريان القاعدة .

أمّا لو كان المكلف ذاهلاً أثناء طوافه عن شكه في ايقاع الطهارة وبعد أن فرغ من الطواف توجه الى أنه لو كان ملتفتاً لشك في ايقاع الطهارة ، فهنا قد يقال بجريان قاعدة الفراغ لنفي الفساد عن الطواف ، إذ أنَّ موضوع الإستصحاب غير متحقق حين الاداء ، نعم موضوع الاستصحاب وهو الشك الفعلي قد تحقق بعد انتهاء الطواف وبعد أن تحقق موضوع قاعدة الفراغ فيكون موضوع الاستصحاب وموضوع قاعدة الفراغ قد تحققا بعد الفراغ .

وقد ثبت في محله أنَّ الإستصحاب لا يجري في موارد جريان قاعدة الفراغ وإلاّ لم يكن لقاعدة الفراغ مورد تجري فيه فتصبح قاعدة الفراغ لاغية ، ومن هنا تكون متقدمة على قاعدة الاستصحاب ، نعم يجري استصحاب عدم الطهارة بالنسبة لصلاة الطواف أي يلزم المكلف أن يأتي بالطهارة لصلاة الطواف لعدم حجّة قاعدة الفراغ في مثبتاتها ولوازمها كما بيّنّا ذلك فيما سبق .

الإشكال على هذه الثمرة :

اننا وإن كنّا نسلمّ بعد جريان الإستصحاب أثناء الطواف - بناءً على أنَّ موضوع الإستصحاب هو الشك الفعلي - إلاّ أنّه مع ذلك لا تجري قاعدة الفراغ بعد الفراغ من الطواف ، وذلك لأنّ قاعدة الفراغ منوطة بعدم إحراز الذهول والغفلة أثناء العمل .

فحينما يكون المكلف بعد العمل شاكاً في إيقاع الفعل على وجهه ولا يُحرز بآئه كان ذاهلاً أثناء أدائه للعمل بل يحتمل الالتفات وأنه قد جاء بالفعل تاماً ومتوفراً على تمام أجزائه وشرائطه فهنا تجري قاعدة الفراغ لأصالة الأذكية والذي هو أصل عقلائي قاضٍ بأن الممارس للفعل يكون ملتفتاً الى أنه يأتي به مراعيّاً ضوابطه الموجبة لتحقيقه تاماً كاملاً، وهذا ما يُشير اليه الامام عليه السلام « هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك »^(١).

أمّا لو كان محرزاً للغفلة فإن قاعدة الفراغ لا تجري لأنّها مرتكزة على أصالة الأذكية وهي محرزة العدم في مفروض الكلام . وإذا تمّ ذلك فإنّ المقام من هذا القبيل إذ إنّ المكلف محرزٌ لغفلته في الطواف .

وهذا يتضح عدم تمامية الثمرة المذكورة وأنه سواء قلنا بأن موضوع الإستصحاب هو الشك الفعلي أو الاعم منه ومن التقديري فإنّ الطواف يكون فاسداً ، نعم بناءً على أنّ قاعدة الفراغ غير منوطة بعدم إحراز الغفلة - كما لعلّ المشهور - فإنّ الثمرة تكون تامة ، وذلك لصحة التمسك بقاعدة الفراغ حتى في موارد غفلة المكلف عن الشك أثناء الطواف .

الركن الثالث: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة:

والمراد من هذا الركن أنّ الإستصحاب لا يجري إلّا في حالة يكون فيها موضوع اليقين وموضوع الشك واحداً أي أنّ الذي وقع مورداً لليقين هو الذي وقع مورداً للشك .

(١) معتبرة بكير بن أعين ، الوسائل باب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٧.

فالوضوء المتيقن الوقوع هو عينه الوضوء المشكوك في ببقائه . أمّا لو كان الوضوء الذي وقع متعلّقاً لليقين قد ارتفع يقيناً والشك أنما هو متعلّق بوضوء آخر فإنّ الاستصحاب لا يجري لافتراض التغير بين متعلقي اليقين والشك ، وحينئذٍ لو كانت ثمرة مترتبة على الوضوء المتأخر فإنّها لا تترتب إذ لا استصحاب في مورد الوضوء الثاني .

ومرادنا من وحدة القضية القضية المتيقنة والمشكوكة هو وحدة الموضوع بقطع النظر عن اختلافهما من حيث الزمن فلو كان زمان اليقين بالحدوث سابقاً - كما هو العادة - عن زمان الشك فإنّ ذلك لا يمنع من جريان الإستصحاب لكفاية وحدة متعلّق اليقين والشك في تحقّق موضوع الإستصحاب ، إذ إنّ الذي برّر ركنية هذا الركن هو صدق النقض في حالة عدم الاعتناء باليقين السابق ، ومن الواضح أنّ النقض كما يصدق في حالات عدم اتحاد المتعلّقين ذاتاً وزماناً يصدق في حالات اتحادهما ذاتاً فحسب ، وذلك لما ذكرناه من أنّ الزمان يكون ملغياً عرفاً فكأن مورد الشك ومورد اليقين واحد ، ومن هنا يكون الشك ناقضاً لليقين .

وبتعبير أوضح : إنّ لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة حالتين .

الحالة الاولى : هو ان لا يُحرز كون زمان الشك في بقاء الحادث متأخراً عن زمان اليقين بالحدوث . وهنا لا إشكال في صدق ناقضية اليقين للشك ، وقد بينا ذلك في بحث تمييز الإستصحاب عن قاعدة اليقين .

الحالة الثانية : هو ان يكون زمان الشك في بقاء الحدث متأخراً عن زمان اليقين بالحدوث . وهنا قد يقال بعدم صدق ناقضية الشك في البقاء لليقين بالحدوث إلّا اننا قد ذكرنا أنّ الناقضية تصدق ، وذلك لإلغاء

العرف الحيشية الزمنية واعتبار المتيقن والمشكوك شيئاً واحداً وهذا ما سَوَّغ صدق النقض على الشك في البقاء ، ومع صدقه يثبت أنَّ هذه الحالة متوفرة على الركن الثالث .

الإشكال الذي ينشأ عن ركنيه هذا الركن :

وحاصله أنَّه لا ريب - بناء على ركنية هذا الركن - في جريان الإستصحاب في الشبهات الموضوعية ، وذلك لتعلُّل وحدة القضية المتيقنة والمشكوك في موردها ، فالمكلف قد يتيقن بنجاسة ثوبه ثم يشك في إرتفاع النجاسة لإحتمال أنَّه قد طهرها أو أنَّ غيره قد طهرها فيجري استصحاب النجاسة لأنَّ المتيقن والمشكوك واحد وهو نجاسة الثوب ، أمَّا الإشكال في الشبهات الحكمية ، فإنَّه لا يتفق اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك في موردها ، وذلك لأنَّ فعلية الحكم تكون منوطة بتحقيق موضوع الحكم وقيوده فتقضى ما كانت متحققة فإنَّ الحكم يكون معها فعلياً ومتى ما انتفت هذه القيود أو بعضها فإنَّ فعلية الحكم تنتفي تبعاً لإنتفاء قيوده أو بعضها ، ومن هنا لا يقع الشك في بقاء الفعلية بل تكون فعلية الحكم محرزة الإنتفاء بعد ان انتفت بعض قيودها ، وحينما تكون القيود موجودة لا يقع الشك في فعلية الحكم لعدم وجود موجب للشك بعد ان كانت القيود محرزة البقاء .

وبتعبير آخر : عندما تكون القيود موجودة فلا شك في الحكم المجعول وعندما تنتفي بعض القيود فلا شك في البقاء بل هو يقين بانتفاء الفعلية عن الحكم ، نعم هناك حالة واحدة يمكن ان يُتعقل فيها الشك في البقاء وهي مالو كان المكلف على يقين من تواجد تمام قيود الحكم وبالتالي يكون على يقين بتحقيق الفعلية للحكم ، ثم لو أحرز المكلف بعد ذلك انتفاء

بعض الخصوصيات التي يحتمل دخالتها في فعلية الحكم فإنه يقع الشك حينئذٍ في بقاء الفعلية للحكم ، وذلك لاحتمال أن تلك الخصوصية المفقودة من القيود التي رُتبت عليها فعلية الحكم .

ومثال ذلك جواز النظر الى الزوجة بعد موتها ، فإنه لا ريب في جواز النظر الى الزوجة حال حياتها ، وذلك لتحقيق قيود الفعلية للجواز وهي العقد التام المتوفر على شرائط الصحة وأما وقع الشك في الجواز بعد الوفاة لاحتمال أن خصوصية الحياة من قيود الفعلية لجواز النظر إلا أنه في مثل هذه الحالة لا تكون القضية المتيقنة والمشكوكة متحدة ، وذلك لأن متعلق اليقين هو الزوجة الموجودة ومتعلق الشك هو الزوجة الميتة فلا اتحاد اذن بين القضيتين ، ومن هنا يصعب جريان الإستصحاب بناءً على ركنية هذا الركن .

وقد تصدى الأعلام « رضوان الله عليهم » لعلاج هذه المشكلة ببيان

حاصله :

أن الوحدة المأخوذة في موضوع الإستصحاب هي الوحدة العرفية والتي لا تعني أكثر من اتحاد متعلق اليقين ومتعلق الشك بنظر العرف أما الوحدة بحسب التحليل العقلي فليست مشروطة في صحة جريان الاستصحاب ، وهذا يعني أن الحالات التي لا تعتبر مقومة بنظر العرف لا تكون محللة في حال انتفاؤها لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة .

ولزيد من التوضيح نقول : أن الخصوصيات المتصور انتفاؤها بعد

وجودها على قسمين :

الاول : ان تكون تلك الخصوصيات من الحالات العارضة والتي لا

تلاحظ عادة حين جعل الحكم على الموضوع ولا يكون انتفاءها مقتضياً لتبديل الموضوع بنظر العرف .

وهذا النحو من الحالات لا تؤثر على وحدة الموضوع لو اتفق انتفاؤها . والذي يكشف عن هوية هذه الحالات هي مناسبات الحكم والموضوع . ومثال ذلك انه لو أحرزنا نجاسة جذع النخلة والتي كانت حين إحراز نجاستها ثابتة في الأرض ثم بعد ذلك قطعت تلك النخلة وأصبحت جذعاً خاوياً . فإنه يقع الشك في بقاء فعلية الحكم بالنجاسة لإحتمال أن تغير حالها من نخلة نامية الى جذع خاوٍ موجب لانتفاء قيد الفعلية عنها . وفي مثل هذا الفرض لا يُقال أن القضية المتيقنة غير القضية المشكوكة ، إذ أن الخصوصية التي انتفت ليست من الخصوصيات المقومة لموضوع الفعلية للحكم ، ولهذا لو حكم المولى بنجاسة الجذع في مثل هذه الحالة لما كان حكماً جديداً مجعولاً على موضوع مباين للموضوع المجعول عليه النجاسة الاولى بل أن العرف يرى أن ذلك استمرار وبقاء للنجاسة الثابتة للنخلة حال حياتها .

ومن هنا أمكن تصوير الشك في البقاء في موارد الشبهات الحكمية مع الاحتفاظ بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة .

ويمكن ان يُعبر عن مثل هذه الحالات - والتي قلنا أن انتفاءها يوجب الشك في البقاء دون ان تنهدم وحدة المتعلقين - بالحديث التعليلية ، وذلك لأنَّ الحيثية التعليلية لا تكون مأخوذة في موضوع الحكم أي لا يكون لها دخل في ترتب الحكم على الموضوع ، نعم هي تساهم في جعل الحكم على الموضوع إلا أنهم يتوسعون فيطلقونها على كل خصوصية لا تكون

مأخوذة في موضوع الحكم أي لا تكون قيداً للحكم وإن لم يكن لها مساهمة في جعل الحكم على الموضوع ، وذلك لغرض تمييزها عن الحيثيات التقييدية .

الثاني : وهي الخصوصيات المقومة والمصنفة للموضوع والتي يُعدُّ انتفاؤها تبدُّلاً للموضوع المجعول عليه الحكم ، كما لو تغيرت الصورة النوعية للموضوع لدى العرف والذي يُعبرُّ عنه بالإستحالة أو الانقلاب .
ومثال الاول : استحالة الماء الى بخار ، ومثال الثاني انقلاب الخمر خلاً ، فإنَّه في كلا الحالتين تتبدَّل الصورة النوعية بنظر العرف ويعتبرون الموضوع الاول مبيناً للثاني . وفي مثل هذه الحالة لا يجري الإستصحاب وذلك لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة .

فلو وُضع كلب في مملحة وتحلل جسمه وأصبح ملحاً . فشككنا في نجاسته فإنَّه لا يمكن إجراء الإستصحاب في مثل هذا الفرض وذلك لأن الموضوع الذي كنا على يقين بنجاسته هو الكلب والموضوع الذي نشك في نجاسته فعلاً هو الملح الذي استحال عن الكلب ، ولذلك لو حكم المولى بنجاسة هذا الملح لكان حكماً آخر ثابتاً لموضوع مابين للموضوع الاول . وهذا بخلاف العلم بنجاسة الطحين الذي صار خبزاً فإنَّ العرف لا يرى أنَّ موضوع النجاسة قد تبدَّل ، وذلك لأنَّه لا يرى أنَّ حالة التناثر والتفكك في أجزاء الطحين من الحالات المقومة والمصنفة لموضوع الطحين ، ومن هنا تكون حالة التماسك في الطحين لا تمثِّل تبديلاً للصورة النوعية ، غايته أنَّ من المحتمل انتفاء الحكم بالنجاسة . فلو حكم المولى بنجاسة الخبز لفهم العرف أنَّ ذلك أمّا هو استمرار للحكم الاول . ومن هنا يجري

الإستصحاب .

ويمكن ان يُعبّر عن مثل هذه الخصوصيات بالحيثيات التقيديّة ، وذلك لتقوم الموضوع بها واناطة صدقة بوجودها ، ومن هنا لو جعل حكم على ذلك الموضوع لكانت تلك الخصوصيات مأخوذة في ترتّب الحكم على ذلك الموضوع .

الركن الرابع: ان يكون لإستصحاب الحالة السابقة أثر عملي :

وذلك بأن يكون الإستصحاب موجباً للتنجيز أو التعذير كما سيتضح ان شاء الله تعالى .

والكلام عن هذا الركن يقع في جهتين :

الجهة الاولى : في بيان ماهي الصيغة المناسبة لهذا الركن .

الجهة الثانية : في بيان دليل ركنية هذا الركن .

أمّا الكلام في الجهة الاولى : فنقول : انه قد ذكرت لهذا الركن

صياغتان :

الصياغة الاولى : أنّه لما كان الاستصحاب من الإعتبارات الشرعية فلا بدّ أن تكون مجارية مما تتصل بالشارع بما هو شارع .

وبتعبير آخر : الإستصحاب من الاحكام التعديّة ، وهذا يقتضي أن يكون المستصحب مما يتصل بالتعبد الشرعي ، إذ انّ غيره يكون خارجاً عن نطاق الشارع ، ومن هنا يكون مجرى الإستصحاب هو الحكم الشرعي أو موضوعه ، وما سواه يكون خارجاً عن إطار التعبد بالاستصحاب فلا يطاله التعبد الشرعي لعدم صلاحيته بما هو شارع لذلك .

والمراد من موضوع الحكم هو ما يكون دخیلاً في تحقق الفعلية للحكم بحيث لو اتفق عدمه أو انتفاؤه بعد وجوده لكان ذلك يقتضي انتفاء فعلية الحكم . ومن هنا تكون جميع القيود الوجوبية مجرى لاصالة الإستصحاب . كالإستطاعة للحج والنصاب للزكاة وهلال شوال لزكاة الفطرة والفائدة للخمس والزوجية لوجوب النفقة . وكذلك المقدمات التي تكون قيوداً للوجوب والواجب معاً كالزوال لصلاة الظهر ويوم عرفة لوجوب الموقف بناء على استحالة الواجب المعلق .

ويمكن التعرف على ذلك - كما ذكرناه فيما سبق - بملاحظة نحو علاقة القيود بالحكم وهل أنها أخذت مقدرة الوجود أو لا ، فإن أخذت مقدرة الوجود - أي متى ما اتفق وجودها ترتب عن وجودها فعلية الحكم - فهي من موضوعات الحكم ، فتكون مجرى لاصالة الاستصحاب بناء على هذه الصياغة .

والضابطة العامة هي ان كل حكم انيطت فعليته بشيء فإن ذلك الشيء يكون موضوعاً للحكم فيكون مجرى لاصالة الإستصحاب .

والإشكال على هذه الصياغة :

وقد واجهت هذه الصياغة مجموعة من الإشكالات ذكر المصنف ﷺ منها إشكالين :

الإشكال الاول : أنه بناء على هذه الصياغة لا يجري الإستصحاب في موارد الشك في استمرار عدم الحكم بعد إحراز عدمه في مرحلة سابقة ، وذلك لأن عدم الحكم ليس حكماً ولا موضوعاً لحكم .

ومثاله مالو كنا نعلم بعدم حرمة العصير التمري ثم وقع الشك في

استمرار انتفاء الحرمة فإنه لا إشكال فقهاً في جريان استصحاب عدم الحرمة . وكذلك لو علمنا أنَّ الشارع لم يجعل خياراً للمكلف غير الخيارات المنصوصة فإنه لا إشكال في امكان التمسك باستصحاب عدم جعل الخيار فيما لو وقع الشك بعد ذلك .

الإشكال الثاني: أنه بناء على هذه الصياغة لا يجري الاستصحاب في موارد الشك في قيود الواجب كالطهارة والاستقبال والساتر للصلاة ، وذلك لأن قيد الواجب ليس حكماً كما هو واضح ولا هو موضوع لحكم شرعي ، إذ أنَّ موضوع الحكم هو ما انيطت فعلية الحكم به وقيود الواجب ليست كذلك بل هي ناشئة عنه وبعده . ومن هنا تكون واجبة التحصيل كما بينا ذلك في محله .

وبيان أشمل : قيود الواجب هي القيود المأخوذة في متعلقات الاحكام والتي يكون المكلف مسئولاً عن تحصيلها .

وهذا النحو من القيود لا ريب في جريان الاستصحاب في موردها حتى عند القائلين بهذا الصياغة بل أنَّ مورد الرواية - التي ذكرناها للإستدلال على حجية الاستصحاب - قيد من قيود الواجب والذي هو الوضوء أو قل الطهارة الحديثة : فإنَّ الطهارة من قيود الواجب وهي الصلاة .

ولزيد من التوضيح نذكر مثالين لكيفية إجراء الاستصحاب في قيود الواجب حتى يتضح الإشكال على هذه الصياغة .

المثال الاول : هو أنه لو كان المكلف يعلم باشتاله على الساتر حين الصلاة ثم شك في ارتفاع ذلك الساتر فإنه له ان يجري الإستصحاب لإثبات

اشتأله على الساتر .

المثال الثاني : هو انه لو كان المكلف يعلم ان مال الغير الذي أتلفه هو من سنخ المال القيمي ثم شك في ذلك نتيجة أن هذا المال وبواسطة التقنية الحديثة أصبح له ما يماثله ، فإنَّ الشك في المقام أنَّما هو شك في قيود الواجب ، إذ أنَّ المثلية والقيميَّة من القيود الواجبة التحصيل بعد مخاطبة المكلف بضمان المال الذي أتلفه . ومن هنا يمكن للمكلف استصحاب القيميَّة للمال التالف بواسطته .

وبهذا البيان اتضح عدم تمامية الصياغة الاولى للركن الرابع .

الصياغة الثانية : أن يكون لاستصحاب الحالة السابقة أثر عملي أي ان يكون الإستصحاب مؤثراً ومقتضياً لترتب الاثر العملي أي مقتضياً للتنجيز أو التعذير .

فكل حالة سابقة يكون استصحابها حين الشك مؤثراً في تحقق التنجيز أو التعذير فإنها مورداً لجريان الإستصحاب . وهذه الصياغة لا يرد عليها كلا الاشكالين الواردين على الصياغة الاولى ، وذلك لأن هذه الصياغة بالإضافة الى شمولها للحكم وموضوع الحكم فهي تشمل حالات الشك في استمرار إنتفاء الحكم بعد العلم بانتفائه كما تشمل حالات الشك في قيود الواجب .

أما شمولها لحالات الشك في استمرار انتفاء الحكم بعد العلم بعدمه فإنَّ الإستصحاب هنا يوجب التعذير والتأمين عن ذلك الحكم المشكوك . ومثال ذلك : لو مات والد المكلف قبل بلوغه وكان على والده صلوات فائته ، فكان المكلف قبل بلوغه يعلم بعدم مخاطبته بقضاء تلك

الفوائت ثم حين بلغ شك في استمرار عدم التكليف بالقضاء ، فاجراء استصحاب عدم التكليف يكون معذراً .

وأما شمولها لحالات الشك في قيود الواجب فلأنَّ المكلف لو استصحاب بقاء القيد المعلوم فإن ذلك يكون له معذر عن الإعادة مثلاً ولو استصحاب عدم وجود القيد لكان الاستصحاب منجزاً ومثبتاً لمسئولية المكلف عن الإعادة مثلاً .

ويمكن التمثيل لاستصحاب القيد المعذر بما لو كان المكلف يعلم حين شروعه في الطواف أنه على طهارة ثم شك في الإثناء في ارتفاعها فإنَّ استصحابه للطهارة يكون معذراً له عن لزوم استثنائها ونافياً لوجوب إعادة ما جاء به من أشواط .

ويمكن التمثيل لاستصحاب عدم القيد المنجز بما لو كان يعلم بعدم إزالته للنجاسة الخبثية عن ثوبه ثم شك في أثناء الصلاة في إزالته للنجاسة عن ثوبه ، فإنَّ استصحاب عدم الإزالة منجزاً وموجباً لاستثناف الصلاة .

ويمكن التمثيل لاستصحاب عدم القيد المعذر بما لو كان المكلف يعلم بأنَّ لباسه ليس مشتملاً على فضلات الحيوان الغير المأكول اللحم ثم شك في عروض ذلك على لباسه فإنَّ له ان يستصحاب عدمه فيكون ذلك الإستصحاب معذراً أي نافياً لوجوب تحصيل العدم وهو الكون على لباس ليس مشتملاً على فضلة الحيوان المحرم ، إذ ان الكون على اللباس المشتمل على فضلات الحيوان المحرم قد أخذ عدمه قيداً في متعلق الحكم وهي الصلاة .

والمتحصل أنَّ هذه الصياغة لا يرد عليها ما أورد على الصياغة

الاولى، ولذلك اختارها المصنّف ﷺ .

الجهة الثانية : في بيان دليل ركنية هذا الركن :

وقد ذكرنا دليل الصياغة الاولى في سياق تقريرها وأما دليل الصياغة الثانية فقد ذكر المصنّف ﷺ لها دليلين :

الدليل الاول : هو أنَّ جعل الاستصحاب في مورد لا يكون فيها الإستصحاب منجزاً أو معذوراً يكون أشبه شيء بالعبث ولا يتفق صدوره من العقلاء بما هم عقلاء فضلاً عن الشارع المقدس .

وبتعبير آخر : أنَّ الاستصحاب لما كان اعتباراً شرعياً وحكماً تعبدياً فلا بدَّ أن يكون المتعبد به مما له أثر في مقام التعبد . فاستصحاب حياة آدم ﷺ الى حين موت حواء ليس له أثر عملي حتى يصلح أن يكون مورداً للتعبد الشرعي . وهذا ما أوجب تقييد مجرى الإستصحاب بما إذا كان منتجاً للتنجيز أو التعذير .

الدليل الثاني : ان ركنية هذا الركن بمحدوده المذكورة هي مقتضى ظهور أدلة الاستصحاب فإنَّ ظاهر قوله ﷺ « لا تنقض اليقين بالشك » ليس نهياً عن نقض اليقين حقيقة لأن ذلك خارج عن القدرة ، إذ أنَّ الشك متى ما تحقق انتفى معه اليقين لامتناع استقرار اليقين في النفس مع عروض الشك على نفس متعلِّق اليقين ، وهذا ما يستوجب انصراف ظهور النهي عن نقض اليقين بالشك عن النقض الحقيقي فيتعيَّن أن يكون المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك هو النهي عن رفع اليد عن آثار اليقين أي أنَّ المكلف في حالات عروض الشك بعد اليقين لا يعتني بذلك الشك عملاً ويبقى مرتباً لآثار اليقين وكأنَّ اليقين لا زال ثابتاً في النفس . ومن الواضح

إنَّ اليقين لو كتب له البقاء والاستقرار لكان موجباً للتنجيز والتعذير ، فإذا ن
يكون التعبير ببقاء اليقين يساوق التعبد ببقاء آثاره والتي هي التنجيز
والتعذير ، إذ أنه لا يبقئ معني محصلاً من النهي عن نقض اليقين إلا ذلك بعد
أن كان النهي عن نقض اليقين الحقيقي مستحيلاً .

ثم أنه إذا كان المنهي عنه هو رفع اليد عن آثار اليقين والتي هي
التنجيز والتعذير فهذا يقتضي عدم شمول التعبد بالاستصحاب للحالات التي
لا يكون الاستصحاب فيها مقتضياً للتنجيز أو التعذير .

وبهذا يتضح ماهو المبرر لركنية هذا الركن وكيف أنَّ الاستصحاب
يجري في تمام الحالات التي يكون فيها الاستصحاب موجباً للتنجيز أو
التعذير كاستصحاب الحكم أو عدم الحكم أو استصحاب الموضوع أو
المتعلق أو قيود الحكم أو قيود المتعلق « الواجب » .

ثم ان هنا أمراً لابداً من التنبيه عليه : وهو أنَّ مرادنا من لزوم كون
الإستصحاب موجباً للتنجيز أو التعذير انما هو بلحاظ البقاء لا بلحاظ
الحدوث ، فإذا كان استصحاب بقاء المتيقن موجباً للتنجيز أو التعذير فإنَّ
هذا كافٍ في تصحيح جريان الإستصحاب.

وبيان ذلك :

إنَّ المتيقن الذي يُراد استصحابه في ظرف الشك في بقاءه له أربع
حالات :

الحالة الاولى: ان يكون لحدوثه أثر عملي ولبقاءه أثر عملي . ومثاله
ابتداء النهار من أيام شهر رمضان فإن لا ابتداء النهار - وهو الحدث - أثر
عملي وهو تنجُز الصوم على المكلف ولبقاءه أثر عملي وهو وجوب

الاستمرار على الصوم ، وفي مثل هذه الحالة لا ريب في جريان الإستصحاب ، وذلك لأنَّ حدوث المستصحب وبقائه مما يترتب عليه التنجيز .

الحالة الثانية: ان لا يكون للحدوث أثر عملي ولا يكون للبقاء أثر عملي وفي مثل هذه الحالة لا ريب في عدم جريان الاستصحاب - كما بينا ذلك فيما سبق - ومثاله مالو كنا نعلم بحياة ملك من الملائكة ثم شككنا في بقاءه ، فهنا لا يجري الإستصحاب لعدم ترتب أي أثر على العلم بالحياة وهكذا استمرار الحياة ليس له أثر كذلك .

الحالة الثالثة: أن يكون لحدوثه أثر عملي إلا أنَّ بقاءه ليس ذا أثر عملي . ومثاله العلم بتنجس هذا الطعام مع عدم اضطراره اليه وبذلك تتنجَّز عليه الحرمة فلو شك بعد ذلك في إرتفاع النجاسة عن هذا الطعام إلاَّ انه كان حينها مضطراً الى تناوله فهنا لا يكون للبقاء أثر عملي ، إذ أنَّه على أي حال لا يحرم عليه تناول هذا الطعام لافتراضه مضطراً اليه . ومن هنا لا يجري الاستصحاب في هذه الحالة لأنَّ البقاء ليس له أثر عملي على أيِّ حال .

الحالة الرابعة: أن لا يكون للحدوث أثر عملي إلاَّ انَّ البقاء ذو أثر عملي . ومثاله العلم بحياة الابن فإنَّه ليس للعلم بحياته أثر عملي إلاَّ انه وقع الشك بعد ذلك في بقاءه على قيد الحياة الى هذه السنة وكان لبقائه الى هذه السنة أثر عملي وهو إستحقاقه للإرث حيث أنَّ أباه قد مات في هذه السنة ، وهنا يجري الإستصحاب ، وذلك لتوفُّره على الركن الرابع - وهو أنَّ لاستصحاب الحالة السابقة أثر عملي - ولا يكون عدم الاثر للمستصحب

حين حدوثه مانعاً من جريان الاستصحاب ، إذ ان الأثر العملي الذي انيط به التعبد الشرعي بالاستصحاب إنما هو الأثر حين إجراء الاستصحاب ، وهذا متحقق في مفروض المثال .

مقدار ما يثبت بالإستصحاب

ويقع البحث في المقام عن شمول التعبد بالاستصحاب للأحكام الشرعية المترتبة على الآثار العقلية والعادية للمستصحب . وقد تعارف اطلاق عنوان حجّة الاصل المثبت على هذا البحث . ويمكن تصنيفه الى جهتين :

الجهة الاولى : في بيان موضوع البحث .

الجهة الثانية : في الدليل على عدم حجّة الاصل المثبت .

أما الجهة الاولى :

إنَّ المستصحب - والذي هو متعلّق اليقين والذي يُراد اسراؤه لحالة الشك في بقاءه - تارة يكون حكماً شرعياً فاستصحابه يكون موجباً للتنجيز أو التعذير دون واسطة . وتارة يكون موضوعاً لحكم شرعي أو متعلّقاً لحكم شرعي أو قيداً لحكم أو قيداً لمتعلّق حكم شرعي فهنا يكون إجراء الإستصحاب منقحاً للموضوع فيترتب بواسطة ذلك الحكم ويكون مثبتاً لتحقيق متعلّق الحكم فيثبت بواسطة استصحاب المتعلّق التعذير مثلاً . وهكذا الكلام في قيود الوجوب والواجب .

وتارة يكون المستصحب حكماً شرعياً وفي نفس الوقت هو موضوع الحكم شرعي آخر ، فهنا يكون استصحاب الحكم المعلوم سابقاً منقحاً

لموضوع الحكم الثاني وموجباً للتنجيز أو التعذير أي أنَّ ثبوت الحكم الثاني تم بواسطة استصحاب الحكم الاول المعلوم سابقاً والذي هو موضوع للحكم الثاني .

ومثاله : مالو علم مكلف بنجاسة مائع إلا أنَّ تناوله كان خارجاً عن القدرة ثم شك بعد ذلك في بقاء نجاسته بعد أن صار مقدوراً على تناوله ، فإنَّ استصحاب الحكم بالنجاسة يستوجب التعبُّد بالنجاسة أولاً ويستتقح بواسطته موضوع الحكم بجرمة شربه ، وذلك لأنَّ النجاسة موضوع لحرمة الشرب .

والغرض من افتراض كون المائع حين العلم بالنجاسة غير مقدور على تناوله هو أنَّه لو لم يكن كذلك لكان العلم بالنجاسة يساوق العلم بالحرمة فيمكن حينئذٍ إجراء استصحاب الحكم بالحرمة بنفسه ، وذلك لأنَّ له حالة سابقة متيقنة ، أمَّا في حالة عدم القدرة على تناول المائع حين العلم بنجاسته فإنَّ العلم حينئذٍ بالنجاسة لا يساوق العلم بالحرمة .

وبهذا يكون استصحاب النجاسة هو الواسطة في تنقُّح موضوع الحرمة لشرب المائع .

وكيف كان فتمام الحالات التي ذكرناها يكون بقاء المستصحب بنفسه موجباً للتنجيز والتعذير .

وهناك حالة أخرى غير الحالات التي ذكرناها لا يكون المستصحب بنفسه موجباً للتنجيز وأمَّا الموجب للتنجيز هو لوازمه العقلية أو العاديَّة . ومثاله مالو كان استحقاق الطفل للميراث منوطاً بتولده حياً ، فلو كنَّا نعلم بحياة الجنين حينما كان حملاً ثم شككنا في استمرار حياته الى حين

التولّد فإن استصحاب الحياة الى حين التولّد يلزم عقلاً تولّده حياً وبه يتنقّح موضوع الاثر الشرعي وهو الاستحقاق للميراث .

والملاحظ في هذه الحالة المفترضة أنّ المستصحب ليس هو بنفسه موضوع الاثر الشرعي ، وذلك لأن استصحاب الحياة الى حين الولادة لا ينتج وحده تنقّح موضوع الاستحقاق للميراث ، إذ أنّ الحياة كما هو المفترض ليس موضوعاً للإستحقاق وانما هو تولّد الطفل حياً ، وهذا غير المستصحب ، إذ ليس هو المتيقن سابقاً ، وانما المتيقن هو الحياة فحسب وهو ليس موضوعاً للآثر الشرعي ، نعم استصحاب الحياة الى حين التولّد يلزم عقلاً تولّد الطفل حياً . فإذن الاثر الشرعي موضوعه اللازم العقلي للمستصحب وليس هو المستصحب نفسه . وهذا بخلاف استصحاب النجاسة في المثال السابق فإنّه بنفسه موضوعاً للحرمة .

وبتعبير مختصر : أنّ مفروض هذه الحالة هو ترتّب الاثر الشرعي على لازم المستصحب لا أنّ الأثر الشرعي مترتباً على المستصحب نفسه . وهذه الحالة هي محلّ الكلام من حيث أنّ الإستصحاب هل يجري في مثل هذه الحالة أو لا ؟

وأما الجهة الثانية : - والتي هي في الدليل على عدم حجّة الأصل المثبت - فنقول : أنّه بعد اتّضاح المراد من الأصل المثبت وأنّه عبارة عن التعبّد بوجود اللازم العقلي للمستصحب ومنه تترتب الآثار الشرعية على ذلك اللازم فيكون دور المستصحب دور الوساطة في إثبات لازمه العقلي ثم ان ثبوت اللازم العقلي بعد ذلك يستوجب ترتّب آثاره الشرعية . بعد اتّضاح ذلك يقع البحث في أنّ دليل الاستصحاب هل يتسع لذلك أو لا ؟.

والوصول الى نتيجة في هذا البحث يستوجب ملاحظة دليل الاستصحاب فنقول : انَّ أدلة الإستصحاب نهت عن نقض اليقين بالشك وقد قلنا أنَّه لا يمكن أن يكون المراد - من النهي عن النقض - النقض الحقيقي ، فيتعيَّن أن يكون المراد منه هو النقض العملي والذي يعني رفع اليد عن ما يقتضيه اليقين لو قدَّر له البقاء ، وبهذا يثبت - في حالات الشك في بقاء المتيقن - ما للمتيقن من منجزيَّة ومعدرية ، وهذا هو معنى استظهار التنزيل من دليل الإستصحاب والذي هو تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي .

وبهذا يتضح انَّ النهي عن النقض ليس نهياً مولوياً يقتضي التحريم وانما هو نهى إرشادي أي أنَّه يُرشد الى انَّ المولى قد نَزَلَ مشكوك البقاء منزلة الباقي أو قل نَزَلَ المشكوك منزلة المتيقن في مقام العمل فكأنَّما المولى اعتبر المكلف الشاك - فيما كان متيقناً به - أنَّه لازال على يقين بالمشكوك الفعلي .

وعلى هذا يكون المنزل منزلة المتيقن هو المشكوك أي انَّ المتعبد بتنزيله منزلة المتيقن هو نفس المشكوك ، واذا كان كذلك فن الصعب تعدي هذا التنزيل وهذا التعبد الى آثار المشكوك « المستصحب » العقلية أو العاديَّة ، وذلك لأنَّ التنزيل نحو من الإعتبار وهذا يقتضي لزوم التعرُّف على هوية المعترِّ وذلك لمعرفة جهة الإعتبار والتنزيل ، ولما كان المعترِّ في المقام هو الشارع فهذا يقتضي أن تكون جهة التنزيل متصلة بالشارع المقدس وحينئذٍ يكون تنزيل المشكوك منزلة المتيقن أو قل التعبد ببقاء المستصحب انما هو من جهة آثاره المتصلة بالشارع لا الآثار المتصلة بالجهات الاخرى .

ولغرض ان تتضح هذه الفقرة من الدليل - والتي هي أهم حلقات هذا الدليل - نذكر هذا المثال .

عندما يُقال « أنَّ المخدَّر خمر » فإنَّ العرف يفهم أنَّ هنا تنزيلاً للمخدَّر منزلة الخمر وذلك لاطلاعه على أنَّ طبيعة المخدَّر التكوينية تختلف عن طبيعة الخمر ، إلاَّ أنَّه لا يفهم لهذا التنزيل معنىً محصَّلاً حتى يُعرف المنزل الذي نزل مادة المخدَّر منزلة الخمر فإذا ما عُرف المنزل عُرفت جهة التنزيل ، فلو كان طبيياً عرفنا ان جهة التنزيل هي الآثار التكوينية وأنَّه أراد من هذا التنزيل اعتبار المضاعفات المترتبة على تناول المخدَّر هي عينها المترتبة عن شرب الخمر ، ولو كان المنزل هو المقتنُّ ومن له السلطنة على الناس لكانت جهة التنزيل هي العقوبة فكما أنَّ عقوبة شارب الخمر هي السجن مثلاً فكذلك عقوبة المتعاطي للمخدَّر ، وإذا كان المنزل هو شارب الخمر يفهم العرف أنَّ جهة التنزيل هي الانعكاسات النفسية المترتبة على شرب الخمر فكأنَّه قال أنَّ الانعكاسات النفسية المترتبة على تناول المخدَّر هي عينها المترتبة على شرب الخمر .

أمَّا لو كان المنزل هو الشارع المقدس فحينئذٍ ينفهم من هذا التنزيل ان جهته هي الآثار الشرعية فكما أنَّ الخمر حرام فكذلك المخدَّر .

ومن هنا يتضح ما نروم إثباته وهو ان تنزيل المشكوك منزلة المتيقن يعني ان جهة التنزيل أمَّا هي الآثار الشرعيَّة المترتبة على بقاء المتيقن نفسه وأمَّا آثاره التكوينية فلا يطاها ذلك التنزيل ، إذ انها ليست متصلة بالشارع بما هو شارع ، فيكون التعبُّد ببقاء المستصحب أمَّا هو تعبُّد ببقاء آثاره الشرعية .

فعليه لو كان للمستصحب أثر تكويني وهذا الاثر التكويني موضوع

الحكم شرعي فإن ذلك الحكم الشرعي لا يثبت بواسطة الإستصحاب ،
وذلك لأن ثبوت الحكم الشرعي منوط بالتعبد بوجود الأثر التكويني
للمستصحب وهذا مالا يتسع له التعبد ببقاء المستصحب ، ولهذا لا يكون
الحكم الشرعي المترتب على اللازم التكويني متحققاً ، إذ ان موضوعه وهو
اللازم التكويني غير محرز التحقق .

مثلاً : لو كان وجوب النهي عن المنكر مترتباً على بقاء الفاسق على
المعصية فلو لم أكن أعلم بذلك ولكن كنتُ أعلم بعدم توبته ، واللازم العادي
لعدم التوبة هو الاستمرار على المعصية ، فهنا لو استصحب عدم التوبة -
وكان استصحاب الملزوم يعني ثبوت اللازم - لكان ذلك يقتضي تنقُّح
موضوع وجوب النهي عن المنكر . إلا أنه لما لم يكن التعبد ببقاء
المستصحب « وهو عدم التوبة » تعبداً بتحقيق لوازمه العادية فهذا يقتضي
عدم تحقق موضوع وجوب النهي عن المنكر . إذ ان موضوعه - كما هو
المفترض - هو اللازم العادي لعدم التوبة ولا سبيل لإثباته بواسطة التعبد
ببقاء المستصحب كما بينا ذلك .

قد يُقال اننا لا نحتاج الى التعبد بوجود اللازم « وهو الاستمرار على
المعصية » بل يكفي التعبد ببقاء المستصحب لتحقيق وجوب النهي عن
المنكر .

إلا أنه يقال إنَّ ذلك خُلِفَ الفرض وهو انَّ موضوع وجوب النهي
عن المنكر أنما هو الاستمرار عن المعصية وهذا غير ثابت ، إذ انَّ فعلية
الاحكام تابعة لتقرُّر موضوعاتها خارجاً .

وبهذا يتضح عدم حجّة الاصل المثبت وعدم صلاحيته لتنفيع
موضوع الأثر الشرعي كما هو مذهب المشهور .

عموم جريان الإستصحاب

ويقع البحث في المقام عن صلاحية دليل الاستصحاب لإثبات التعبد بالإستصحاب مطلقاً وفي تمام موارد الشك المسبوق بالعلم .

وهذا هو مقتضى إطلاق قوله ﷺ « ولا ينقض اليقين ابداً بالشك » . إلا أنه في مقابل دعوى العموم هناك من ذهب التفصيل ، كما أن القائلين بالتفصيل قد اختلفوا في جهة التفصيل ، فهناك من ذهب الى التفصيل بين المستصحب الثابت بواسطة الدليل الشرعي وبين ماهو ثابت بالدليل العقلي ، كما أن هناك قولاً آخر بالتفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية فالاستصحاب جارٍ في الثانية دون الاولى .

والتفصيل الذي بحثه المصنّف ﷺ في المقام هو التفصيل بين الشك في الرافع فيجري الإستصحاب في مورده وبين الشك في المقتضي فلا يجري الإستصحاب في مورده . وهذا التفصيل قد تبناه الشيخ الانصاري ﷺ وتبعه في ذلك المحقق النائيني ﷺ .

وحاصل هذا التفصيل : هو أن متعلّق اليقين ليس ذا طبيعة واحدة بل انها متفاوتة من متعلّق الى آخر ، فقد يكون متعلّق اليقين « المتيقن » مما له شأنية البقاء والإستمرار لو اتفق له الوجود ، وهذا يعني انه متى ما وجد فإنه يبقّى إلا ان يطرأ ما يوجب انقطاع استمراره ، فلو وقع الشك في طروء

هذا القاطع والذي يُنهي حالة الإستمرار للمتيقن ، فإنَّ الاستصحاب يقتضي نفي الإنقطاع واستمرار بقاء المتيقن ، وهذه الحالة هي التي يجري فيها الاستصحاب .

ومثاله الزوجية فإنها متى ما تحققت فإنها تبقى ، غايته انه قد يطرأ عليها ما يوجب انقطاعها وانتفائها كطروء بعض العيوب الموجبة للفسخ أو الطلاق أو الإرتداد أو ما الى ذلك .

وفي مثل هذه الحالة يكون الشك في بقاء الزوجية يساوق الشك في طروء الرافع ولا معنى للشك من جهة اخرى بعد العلم بتحقق الزوجية . هذه هي الحالة الاولى للمتيقن .

والحالة الثانية : للمتيقن هي عدم اقتضاء طبيعته للبقاء والإستمرار الى ان يطرأ الرافع بل أنَّها تقتضي البقاء لأمدٍ محدّد ثم تنتفي بنفسها ومن دون عروض أي طارئ موجب لإرتفاع حالة البقاء . نعم قد يعرض للمتيقن الإنقطاع بسبب طارئ موجب لإعدام وجوده الذي لولا عروض هذا القاطع لاستمرَّ هذا الوجود حتى ينتهي أمده . ومن هنا يتضح أنَّ مراد القائلين بعدم جريان الإستصحاب في موارد الشك في المقتضي أنَّهم يقصدون حالات الشك الناشئة عن احتمال انتهاء أمد المتيقن لا حالات الشك في طروء الرافع له ، فإنَّه حتى وإن كان المتيقن من قبيل الحالة الثانية فإنَّ الاستصحاب يجري في موردته لو كان منشأ الشك هو طروء الرافع ، كما لو كانت طبيعة المتيقن البقاء الى ساعة من حين حدوثه ووقع الشك في إرتفاعه لعارض قبل تمام الساعة فإنَّ الاستصحاب جارٍ في مثل هذا الفرض ولا يقصدون أنَّ مطلق الطبائع التي لا تقتضي البقاء الابدى إذا وقع

الشك في بقائها فإنَّ الإستصحاب لا يجري في موردها بل إنَّ الاستصحاب الذي لا يجري في موردها هو ما كان منشأؤه الشك في اقتضاء المتيقن للبقاء الى هذه المرحلة الزمنية ، فلا تغفل .

ويمكن التمثيل لهذه الحالة من حالات المتيقن بما لو وقع الشك في بقاء نهار شهر رمضان ، وكان منشأؤه الشك في اقتضاء النهار للبقاء الى هذه المرحلة الزمنية ، إذ أنَّ طبيعة النهار لا تقتضي الاستمرار الى الأبد ما لم يطرأ الرافع بل إنَّ لها أمداً تنتهي بانتهائه . وفي مثل هذه الحالة لا يجري الاستصحاب بناء على مبنى التفصيل .

وبعد اتضح مبنى التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع يقع الكلام عمّا هو الدليل على هذا التفصيل ، وماهو المبرّر لرفع اليد عن ما يُتْرَآى من إطلاقٍ لدليل الإستصحاب ، وقد ذكروا أنَّ المبرّر لذلك هو التعبير بالنقض في لسان الدليل . فهو الموجب لدعوى التفصيل . وذلك يتضح بتقريبين :

التقريب الأول :

إنَّ أدلة الإستصحاب قد نهت عن نقض اليقين بالشك ، والمتفاهم العرفي من معنى النقض هو حلُّ ما هو مستوثق ومتماسك ، وهذا هو ما تقتضيه الإستعمالات العرفيّة لكلمة النقض قال الله تعالى ﴿ ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً ﴾^(١) فالغزل هنا بمعنى المغزول أي ما غزلته ، والمغزول هيئة محكمة ومتراصة ، وقد أكدت الآية الشريفة حالة

الإحكام والاستيثاق في المغزول بالظرف الذي تلاه وهو « من بعد قوة » ثم فسّرت النقص بالحال وهي « أنكاثاً » فالنقص بمعنى النكت ، والنكت بمعنى القتل ، والقتل لا يكون إلا فيما هو مستحكم ومستوثق .

وهكذا قوله تعالى ﴿ فَمَا نَقْضُهم مِثَاقَهم لَعَنَاهُمْ ﴾^(١) فَإِنَّ النقص في الآية الشريفة قد عرض على الميثاق ، والميثاق هو الالتزام للطرف المقابل بأمرٍ على نحو البت ، فكأنه معقود وموثوق بذلك الأمر بحيث لا يسعه التنصّل عنه ، ومتى ما تنصّل يكون قد نقض ذلك الوثاق وحلّه عن يده المكبّلة به . ومن هنا لا يقال لمن لم يلتزم بأمر - وأنما كان من المرجو أن يفعله - أنه ناقض لالتزامه ، كما لا يقال لمن نكت في التراب أنه نقض التراب وما ذلك إلا لعدم استحكامه في نفسه .

وباتضح هذا يتضح معنى النقص في أدلة الإستصحاب وأنها تعني رفع اليد عمّا له اقتضاء الدوام والإستمرار ، إذ هو الذي يناسبه عنوان النقص ، بخلاف المتيقن الذي ليس له اقتضاء الدوام فليس له حالة استحكام حتى يكون رفع اليد عنه يُعدّ من النقص ، وبهذا يتضح وجه التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الراجع .

والجواب عن هذا التقريب: أنّ ما ذكر من أن النقص لا يكون إلا في حالة يكون فيها المنقوض مستوثقاً مسلّم إلا أنّ ذلك لا يقتضي التفصيل ، إذ إنّ متعلّق النهي عن النقص في أدلة الاستصحاب هو اليقين وليس المتيقن حتى يُقال بالتفصيل ، ومن الواضح أنّ رفع اليد عن اليقين يُعدّ نقضاً عرفاً ،

وذلك لأن اليقين من الحالات المستحكمة في النفس بحيث يكون عدم الاعتناء به نقضاً لما هو متأصل ومستوثق .

التقريب الثاني :

إنَّ أدلة الاستصحاب نهت عن نقض اليقين بالشك ، ومن الواضح أنَّه من غير المناسب وصف الشك بالناقض لو كان متعلّق الشك مغايراً لمتعلق اليقين ، نعم يصح إطلاق عنوان النقض لو كان المتعلّق في الشك واليقين واحداً كما هو الحال في قاعدة اليقين فإنَّ الشك يتعلّق في موردّها بعين ما تعلّق به اليقين كما أوضحنا ذلك ، فهنا يكون النقض حقيقياً . ويصح إطلاق عنوان الناقض أيضاً فيما لو كان الشك متعلقاً بحالة البقاء للحادث المتيقن إلّا أنَّه بنحو العناية المقبولة عرفاً ، إذ أنَّ الشك في البقاء لو اعتُني به مع قابلية الحادث للبقاء فإنَّ هذا الإعتناء يُعدُّ بنظر العرف نقضاً لليقين بالشك ، إذ أنَّ قابليّة الحادث للبقاء تجعل من الشك في البقاء كأنَّه شك في الحدوث ، فتعلّق اليقين وإن كان مغايراً - بحسب الدقة العقلية - لمتعلّق الشك إلّا أنَّ قابليّة المتيقن للبقاء والإستمرار هي التي سوّغت اعتبار المتعلّقين متعلّقاً واحداً .

ومن هنا يكون رفع اليد عن المتيقن بسبب الشك نقضاً لليقين بالشك ، فهو وإن كان نقضاً عنائياً إلّا أنَّه مقبول ومستساغ عرفاً ، وهذا بخلاف ما لو كانت طبيعة الحادث لا تقتضي البقاء والإستمرار فإنَّ الشك حينئذٍ في البقاء يبقى 'شكاً' في متعلّق مباين لمتعلّق اليقين ولا يكون الشك في البقاء مصححاً عرفاً لاتحاد المتعلّقين حتى يكون رفع اليد عن اليقين بالشك نقضاً لليقين بالشك .

وهذا ما أوجب استظهار التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في

الرافع .

وبتعبير آخر : إن طبيعة المتيقن إذا كانت مقتضية للبقاء والإستمرار فإن اتفاق وجودها يعني استمرارها وهذا يقتضي انّ الشك في الإستمرار بعد العلم بالوجود والحدوث شك - بنحو العناية - في أصل الوجود والحدوث ، وذلك لأن اليقين بالحدوث في مثل هذه الطبايع يقين بالإستمرار عنايةً ، فلو وقع الشك في الإستمرار فكأنّه شك في أصل الحدث ، وهذا هو معنى اتحاد متعلقي الشك واليقين عنايةً . وبهذا يكون رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً لليقين بالشك وأدلة الإستصحاب تنهى عن ذلك .

أما لو كانت طبيعة المتيقن غير مقتضية للبقاء بل أنّها تزول بنفسها بعد الحدث حتى لو لم يطرأ عليها ما يوجب إعدام وجودها ففي مثل هذه الحالة لا يكون الشك في البقاء مساوياً عرفاً للشك في الحدث المتيقن . وذلك لتغاير متعلّقيهما حتى بنظر العرف . ومن هنا لا يكون عدم الإعتناء بذلك اليقين السابق من نقض اليقين بالشك .

والجواب عن هذا التقريب : أننا وإن كنّا نسلمّ ان اسناد نقض اليقين الى الشك لا يكون إلّا في حالة يكون فيها متعلّق اليقين ومتعلّق الشك واحداً إلّا أنّنا قلنا انّ المصحح للإسناد هو إلغاء الزمن عن متعلّق اليقين والشك ، وبهذا الإلغاء يكون المتعلّق للحالتين واحداً ، فإذا صحّ هذا الإلغاء في حالة يكون فيها المتيقن مما له البقاء والإستمرار فإنّه يصحّ في حالات عدم اقتضاء المتيقن للبقاء والإستمرار .

وبهذا اتّضح سقوط كلا التقريبين عن الصلاحيّة لصرف إطلاق أدلة الإستصحاب عن حالات الشك في المقتضي .

تطبيقات

استصحاب الحكم المعلق

ويقع البحث في المقام عن أنَّ الحكم المعلق هل يجري في مورده الاستصحاب او لا يجري ؟ وقبل بيان ذلك لابدَّ من تحرير موضوع البحث ، فنقول :

إنَّ الشك في الحكم ينشأ عن أحد ثلاثة مناشيء :

المنشأ الاول : هو احتمال نسخ الحكم ، والشك في مثل هذه الحالة يعرض نفس الجعل ولا صلة له بالحكم المجعول .

ومثاله : هو أنَّه حينما يكون المكلف عالماً بأنَّ الله جلَّ وعلا قد جعل الحرمة على أكل لحم الميتة ثم وقع الشك في بقاء الحكم بالحرمة وعدمه ، فإنَّ هذا الشك يكون ناشئاً عن احتمال النسخ ، ولا مبررٌ للشك في البقاء إلا ذلك .

وفي مثل هذه الحالة يجري استصحاب الحكم أي استصحاب بقاء الجعل وأنَّ الحرمة لم تُنسخ .

المنشأ الثاني : هو انتفاء بعض الخصوصيات بعد أن كانت موجودة ، والتي نحتمل دخالتها في بقاء فعليَّة الحكم ، فانتفاء تلك الخصوصية أوجب الشك في بقاء فعليَّة الحكم . والشك هنا لا يكون إلا في

بقاء الفعلية للحكم ولا صلة له بأصل الجعل ، فقد يكون المكلف على يقين من بقاء الجعل ومع ذلك يشك في بقاء الفعلية لذلك الحكم .

ومثاله العلم بجرمة وطئ الحائض المضطربة العادة باعتبار أنّ الدم الذي تراه واجد لصفات الحيض ، فلو فقد هذا الدم صفات الحيض بعد ذلك فإنّ انتفاء هذه الخصوصية يوجب الشك في بقاء فعلية الحكم بجرمة الوطئ ، وهنا يجري استصحاب بقاء فعلية الحكم بالحرمة - كما ذكرنا ذلك فيما سبق - وهذا النحو من الاستصحاب يسمّى باستصحاب الحكم المجعول ، كما أنّ الحكم في مثل هذه الموارد - والذي كنّا نعلم بتحقيق فعليته - يُعبّر عنه بالحكم التنجيزي .

وضابطته هي كل حكم تقرّر موضوعه خارجاً بتمام حشياته . وعبر عنه بالحكم التنجيزي لبلوغه مرحلة الفعلية والتنجّز بحيث يكون المكلف في مورده مسئولاً عن الامتثال لو كان الحكم مثبتاً للتكليف ، ويكون في سعة لو كان الحكم نافياً للإلزام .

المنشأ الثالث : هو انتفاء خصوصية للموضوع كانت موجودة لو قدر لها البقاء لكان الحكم فعلياً باعتبار أنّ الخصوصية التي كانت مفقودة قد وُجدت فعلاً . وهنا يكون الشك أيضاً في فعلية الحكم لا في أصل الجعل بل نبقى في مثل هذه الحالة محرزين لبقاء الجعل وإن كنّا نشك في فعليته .

ومثاله : العلم بأصل جعل الحرمة على وطأ الحائض ، فلو علمنا أنّ هذا هو وقت طروء الحيض على هذه المرأة ذات العادة المنتظمة وقتاً إلّا أنّه لم يطرقها الحيض بعد ، وهنا نستطيع ان نقول أنّ هذه المرأة لو طرقها الحيض في هذا الوقت لحرم وطؤها ، فلو تأخر طروء الحيض عنها الى ما

بعد الوقت المعتاد كأن طرقتها الحيض بعد خمسة أيام من وقتها المعتاد. فهنا يقع الشك في حرمة وطأ هذه المرأة .

ومنشأ الشك هو انتفاء خصوصية الوقت الذي نحتمل أنه جزء لموضوع الحرمة ، فهل يجري استصحاب الحرمة في هذه الحالة أو لا ؟ وهذا النحو من الاستصحاب الذي نبحث عن جريانه أو عدم جريانه هو المعبر عنه بالإستصحاب التعليقي ، كما ان الحكم الذي يُراد استصحابه يعبر عنه بالحكم التعليقي .

وتلاحظون أنّ الشك في المقام ليس في بقاء أصل الجعل بل أنّ الجعل وهو حرمة وطأ الحائض لا زال محرزاً ، كما أنّ الشك ليس في بقاء فعلية الحكم بجرمة وطأ الحائض ، إذ لم تكن الفعلية معلومة حتى يقع الشك في بقائها . إذن فما هو مورد الشك في مثل هذه الحالة ؟ .

والجواب هو أنّ مورد الشك في مثل هذه الحالة هو الحكم التعليقي - الذي لم يكن قد بلغ مرحلة الفعلية - وهو تلك القضية الشرطية التي صغناها والتي هي « أنّ هذه المرأة لو طرقتها الحيض في هذا الوقت لحرم وطؤها » فهذه هي مورد الشك في المقام حيث أننا نشك في أنّ هذه المرأة التي علّق الحكم بجرمة وطئها على طروء الحيض في ذلك الوقت هل لا زال كذلك أم لا ؟

فلو كنّا نقول بجريان الإستصحاب في الحكم التعليقي فإن بالإمكان استصحاب تلك القضية المعلومة سابقاً الى زمان الشك ، وبهذا الاستصحاب يصل الحكم الى مرحلة الفعلية حيث افترضنا أنّ المرأة قد طرقتها الحيض .

وبما ذكرناه يتضح معنى قول المصنّف ﷺ من أنّ الشك في موارد استصحاب الحكم التعليقي لا هو شك في الجعل ولا هو شك في المجعول بل هو حالة وسطى ما بين الشك في الجعل والشك في المجعول .
وبرزخية هذا الشك نشأت عن أنّ أصل الجعل يبقّى محرّزاً في مورد هذا الشك كما أنّ فعلية الحكم كانت متيقنة لعدم فلا شك في بقائها ، نعم هناك شك في حدوثها .

واتضح أيضاً مما ذكرناه أنّ مجرى الاستصحاب التعليقي أنّما هو القضية الشرطية التي كانت معلومة أو قل أنّ مجرى الاستصحاب هو الحكم المعلق .

وبهذا نكون قد حررنا معنى الاستصحاب التعليقي وبه نصل الى البحث عن دليل جريانه أو عدم جريانه .

أمّا دليل جريان مثل هذا الإستصحاب فهو أنّ أركان الاستصحاب في مورده تامة حيث أنّ الحكم المعلق كان محرّزاً ثم وقع الشك في بقائه فنستصحب الحالة السابقة الى ظرف الشك في البقاء . وباستصحاب الحكم المعلق يصل الحكم الى مرحلة الفعلية لو افترضنا تحقق الخصوصية المفقودة في ظرف العلم كما لو أنّ المرأة - في المثال - قد طرقتها الحيض فعلاً . أما لو لم يطرقتها الحيض فالاستصحاب التعليقي لا ينتج إلّا التعبّد ببقاء القضية الشرطية وهي انه متى ما طرقتها الحيض فإنّ وطأها يكون محرماً .

وفي مقابل دعوى جريان الاستصحاب التعليقي ذهب المحقق النائيني ﷺ الى عدم امكان جريان استصحاب الحكم المعلق واستدلّ على ذلك بما حاصله :

أنَّ الحالة البرزخيَّة في مورد استصحاب الحكم المعلق ليس لها معنىٍّ محصل ، فالأحكام الشرعية أما هي بمرتبة الجعل أو بمرتبة المَجْعول والفعليَّة ، فالشك إمَّا ان يقع في بقاء أصل الجعل وأمَّا في بقاء فعليَّة الحكم المعبَّر عنه بالمَجْعول ، وإذا كان كذلك فأركان الاستصحاب ليست تامة في مورد الشك في الحكم المعلق ، وذلك لأنَّ الحكم بمرتبة الجعل محرز البقاء فالركن الثاني للاستصحاب وهو الشك في البقاء منتفٍ في هذه الصورة . وأما الحكم بمرتبة المَجْعول والفعليَّة فليس له حالة سابقة معلومة وبهذا يكون الركن الاول للاستصحاب وهو اليقين بالحدوث منتفياً ، نعم هناك علم بالقضية الشرطية أو قل الحكم المعلق وشك في بقاءه إلَّا ان ذلك لا يُبرِّر جريان الإستصحاب ، إذ ليس عندنا في الشريعة قسم ثالث للاحكام الشرعية ، فيتعين أن يكون الشك في مثل هذه الحالة شكاً في فعليَّة الحكم ، ولمَّا لم يكن للفعليَّة حالة سابقة فلا يجري حينئذٍ الإستصحاب .

استصحاب التدريجيات

ومورد البحث في المقام هو الوجودات التي ليس لها قرار والتي يكون الوجود الاخر المساخ لها منوطاً بتصرمها وانعدامها . ويمكن ان نعبر عن هذا النحو من الوجودات بالوجودات السيَّالة والتي طبعها عدم القرار وهي المعبَّر عنها بالزمانيات عند الحكماء .

ومثالها ما لو وقفت على نقطة من نهرٍ جارٍ فإنَّه يبدو بالنظرة السطحية أنَّ الماء الذي وقع نظرك عليه لحظة وقوفك عند تلك النقطة هو عين الماء الذي تراه بعد فترة من الزمن عند تلك النقطة والحال أنَّ الواقع

ليس كذلك . ومنشأ هذا التصور هو الحالة الإتصالية للوجودات المتعاقبة على تلك النقطة .

وهذا النحو من الوجودات هو مورد البحث في المقام ، وتصوير جريان الاستصحاب في مثل هذه الموارد هو أنه لو أحرزنا تحقق وجود من قبيل هذا النحو من الوجودات الزمانية ثم وقع الشك في انقطاع هذا الوجود فهل يصح إجراء الاستصحاب أو لا ؟

ومثاله ما لو علمنا بشروع زيد في قراءة القرآن والتي هي موضوع لوجوب الإنصات ثم شككنا بعد ذلك في انقطاعه عن القراءة فهل يجري استصحاب استمراره في القراءة أم لا .

ومن الواضح أنّ القراءة من الوجودات الزمانية السيّالة والتي من طبعها عدم القرار ، فالقارئ لا يصل الى الحرف الثاني إلّا بعد تصرّف الحرف الاول وهكذا .

ومن هنا قيل بعدم جريان استصحاب التدريجيات أي بعدم جريان استصحاب الوجودات المتعاقبة والتي لها وحدة اتصالية بالنظرة العرفية وإلا فهي بالنظرة الدقيّة ليس لها اتصال إذ أنّ الوجود لا يتصل بالعدم ، ولما كان الحرف الاول قد انعدم فكيف يقال بأنّه متصل بالوجود للحرف الثاني .

ومنشأ القول بعدم جريان استصحاب التدريجيات واضح ، إذ أنّ المعلوم حدوثه قد انصرم وانعدم قطعاً وهذا يعني أنّه لا شك في بقائه ، وبهذا يكون الركن الثاني مختلاً ، كما أنّ الركن الاول لا يتفق تحققه في مورد استصحاب التدريجيات ، إذ أنّ الركن الاول هو اليقين بالحدوث ومن الواضح أنّه لا علم لنا بالحدوث الثاني ، والذي نعلم بحدوثه قد انصدم

قطعاً فعندنا شك بالحدوث الثاني ويقين بانقطاع الحدث الاول وفي مثل هذه الحالة كيف يجري الإستصحاب .

إلا أنه لا محصل لهذا الإشكال ، وذلك لأنّ الخطابات الشرعية ليست مبنية على المداقة العقلية ، ولذلك لابدّ من فهم الخطابات الشرعية بالشكل الذي يتناسب مع المتفاهم العرفي . ومن هنا يمكن القول بشمول أدلة الإستصحاب لهذا المورد ، وذلك لأنّ العرف يعتبر هذه الوجودات المتعاقبة وجوداً واحداً استمرارياً فحينما يعلم بأصل الوجود ثم يشك في الإنقطاع فإنّ هذا الشك يساوق الشك في البقاء والإستمرار لذلك الوجود ، فإنّ ذلك الوجود المعلوم وان كان بحسب الدقة العقلية قد انصرم الا أنّه وبحسب النظرة العرفية لا يُحرز انقطاعه ، وذلك لان الوحدة الاتصالية بين الوجودات المتعاقبة أوجب اعتبار تلك الوجودات وجوداً واحداً ، واذا كان كذلك فالشك حينئذٍ لا يكون شكاً في الحدث الجديد وأنما هو شك في بقاء ماهو معلوم الحدث .

فحينما يعلم المكلف بشروعه في الصلاة والذي هو موضوع الحرمة القطع - ثم يقع الشك منه في البقاء على الصلاة فإن هذا الشك ليس شكاً في الحدث ، وذلك لان الصلاة وان كانت وجودات متعاقبة ووجود الثاني فيها منوط بتصرُّم الاول إلا أنّ الوحدة الاتصالية بين وجودات الصلاة صيرت من الصلاة وجوداً واحداً . وهذا ما أوجب اعتبار الشك في حدوث الجزء الأخير شكاً في بقاء الصلاة ، ومن هنا أمكن جريان الإستصحاب .

استصحاب الكلّي

وضابطة التعرّف على الفرق بين الاستصحاب الكلّي والاستصحاب الجزئي هو ملاحظة المستصحب ، فإذا كان المستصحب جزئياً فالاستصحاب في مورد جزئي وإن كان المستصحب كلياً فالاستصحاب في مورد كلي.

وقد تجتمع في المستصحب كلا الخصوصيتين ولكن بلحاظين مختلفين ، فحينما تكون الخصوصية الملحوظة في المستصحب هي حدوده الشخصية والتي لا تصدق على غيره فالاستصحاب في مورد هذا المستصحب يكون جزئياً ، وحينما تكون الخصوصية الملحوظة في المستصحب هي الجهة الكلية والناشئة عن وقوعه في إطار حقيقة نوعيّة فالاستصحاب في مورد هذا المستصحب يكون كلياً .

وباتضح المراد من الاستصحاب الكلّي يقع الكلام في أقسامه ، وتقسم الإستصحاب الكلّي أنما هو باعتبار اتحاد واختلافه مع فرد من حيث التوفّر على ركني الإستصحاب وهما اليقين والشك ، فإذا ما توفّر كلا الركنين في المستصحب بعنوانه الشخصي وعنوانه الكلّي فالإستصحاب في هذا المورد يُعبّر عنه بالقسم الاول من الإستصحاب الكلّي ، وإذا ما توفّر كلا الركنين في المستصحب بعنوانه الكلّي دون المستصحب بعنوانه الشخصي فاستصحاب الكلّي يكون من القسم الثاني ، وإذا كان أحد الركنين مختلاً في المستصحب بعنوانه الشخصي والركن الآخر مختل في المستصحب بعنوانه الكلّي فالاستصحاب الكلّي في هذا المورد من القسم الثالث فأقسام

الإستصحاب الكلي ثلاثة :

القسم الأول : أن يكون المستصحب بعنوانه الشخصي وبعنوانه الكلي معلوم الحدوث ومشكوك البقاء .

ومثاله ما لو علمت باني قد رُزقت ولداً ذكراً فهنا أكون قد علمتُ أيضاً بوجود جامع الولد ، فلو شككت بعد ذلك في بقاء ذلك الولد الذكر وشككت معه أيضاً في بقاء جامع الولد لي . فلو كان الاثر الشرعي الذي ابحث عن ترثبه هو وجوب ختن الولد فالاستصحاب أنما يكون للفرد ، وذلك لأنَّ الاثر الشرعي وهو وجوب الختن مترتب على وجود الولد الذكر الذي كان محرز الوجود ولا يجري استصحاب الكلي ، لأنَّ الاستصحاب لا يجري إلّا في حالة يكون للمستصحب على فرض بقائه الى حين ظرف الشك أثر عملي من تنجيز أو تعذير وبقاء الكلي في المقام لا يترتب عليه الأثر كما هو واضح ، إذ أنَّ وجوب الختن لا يترتب على وجود جامع الولد بعنوانه السَّعي بل هو مترتب على وجود المستصحب بمحدوده الشخصية إذ قد يكون الكلي موجود في ضمن البنت .

أما لو كان الاثر العملي الذي نبحت عن ترثبه هو وجوب النفقة على الولد فإنَّ الاستصحاب الشخصي لا يجري في المقام لعين ما ذكرناه في الفرض الاول ، والذي يجري في هذا الفرض هو استصحاب بقاء كلي الولد ، إذ هو موضوع وجوب النفقة .

القسم الثاني : أن يكون المستصحب بعنوانه الشخصي وبعنوانه الكلي محرز الوجود إلّا أنَّ المستصحب بعنوانه الشخصي نقطع بعد ذلك بانتفائه ويكون المستصحب بعنوانه الكلي مشكوك البقاء .

فهنا لا يجري الاستصحاب الشخصي قطعاً ، وذلك لانتهاء الركن الثاني في مورده وهو الشك في البقاء إذ أنَّ الفرض هو القطع بانتفاء الوجود الشخصي للمستصحب . ويبقى الكلام في المستصحب الكلي هل يجري فيه الاستصحاب لو كان هناك أثر عملي مترتب على جريانه أو أنه لا يجري ؟ ومثاله مالو علم المكلف بعروض حدثٍ إلاَّ أنه لا يعلم بهوية ذلك الحدث فلعله بول ولعله جنابة ، فلو توضحاً هذا المكلف بعد ذلك ، فهنا لو كان الحدث الذي عرض عليه هو حدث البول فهذا يعني أنه ارتفع قطعاً أما لو كان الحدث هو الجنابة فهذا يعني انه لا زال باقياً على الحدث .

فاستصحاب الحدث الاصغر غير ممكن ، وذلك لاختلال الركن الثاني في مورده وهو الشك في البقاء ، إذ لا شك في البقاء بحسب الفرض بل هو قطع بالارتفاع ، وكذلك لا يمكن استصحاب الحدث الاكبر وذلك لاختلال الركن الاول في مورده إذ أنه لا علم بأصل وجوده حتى يكون الشك فيه شكاً في البقاء ، فلو كان هناك أثر شرعي مترتب على خصوصية الحدث الاكبر « الجنابة » لما أمكن ترتيبها .

ومن هنا قد يقال بعدم جريان الاستصحاب الكلي من القسم الثاني ، وذلك لأن الفرد المردد المحرز الوجود سابقاً إن كان هو الاول وهو الحدث الاصغر فهو محرز الإنتفاء وإن كان هو الثاني وهو الحدث الاكبر فهو مشكوك الحدوث .

إلاَّ أنَّ الصحيح هو جريان الاستصحاب في هذا القسم ، وذلك لتامة أركانه لو قطع النظر عن الحدود الشخصية لأفراده ، فطبيعي الحدث كان محرز الوجود ثم بعد ان توضحاً المكلف شك في إرتفاع طبيعي الحدث ،

فيجري استصحاب طبيعي الحدث لوجود ركني الإستصحاب في موره ،
نعم جريان استصحاب الكلّي منوط - كما ذكرنا مراراً - بوجود أثر عملي
مترتب على بقاء الكلي بعنوانه السعي أما لو لم يكن أثر عملي مترتب على
بقاء الكلّي فالاستصحاب لا يجري .

وفي المثال الذي فرضناه يمكن إجراء استصحاب الكلّي ، وذلك
لوجود أثر عملي على بقاء الكلي بعنوانه ، وذلك مثل حرمة مس كتابة
القرآن والدخول في الصلاة . أمّا الآثار الشرعية المترتبة على خصوص
حدث الجنابة فلا يصلح استصحاب الكلّي لتنقيح موضوعها ، وذلك مثل
المكث في المسجد أو عبور أحد المسجدين المقدسين « المسجد النبوي ﷺ
والمسجد الحرام زادهما الله شرفاً ومنعة ، إذ إنّ حرمة المكث في المسجد
وكذلك عبور المسجدين الشريفين موضوعها الجنابة لا جامع الحدث كما
هو واضح .

القسم الثالث : أن يكون المستصحب بعنوانه الشخصي محرز الوجود
وهذا يعني أنّه بعنوانه الكلّي كذلك إلّا أنّ الكلّي المعلوم هو الكلّي الذي في
ضمن المستصحب الشخصي ، ثم بعد ذلك نقطع بانتفاء المستصحب بعنوانه
الشخصي إلّا أنّه نحتمل وجود الكلّي في ضمن فردٍ آخر قبل انتفاء وجود
الفرد « المستصحب الشخصي » المحرز سابقاً أو نحتمل وجود الفرد الآخر
ساعة انتفاء وجود الفرد الأوّل .

ومثاله مالو علم المكلف بوقوع دم على ثوبه فهذا يقتضي أن يكون
قد علم بوقوع نجاسة خبثية على ثوبه ، فلو قطع المكلف بعد ذلك بزوال
الدم عن ثوبه إلّا أنّه احتمل وقوع بولٍ مثلاً على ثوبه قبل إزالة الدم أو

حين إزالته بحيث لم تخلُ الثوب عن جامع النجاسة أو قل لم يتخلل وقت كانت فيه الثوب طاهرة تماماً .

فهنا لا إشكال في عدم جريان الإستصحاب الشخصي والذي هو استصحاب بقاء الدم في الثوب ، وذلك للقطع بزواله ، وكذلك لا يمكن استصحاب بقاء البول بعنوانه الشخصي في الثوب لعدم العلم بوقوعه فالركن الاول منتفٍ ، نعم قد يقال بجريان استصحاب الكليّ والذي هو محرز الوجود سابقاً - نتيجة العلم بوقوع الدم على الثوب - ومشكوك البقاء فعلاً لإحتمال أنه ارتفع بازالة الدم وإحتمال عدم إرتفاعه لوقوع البول على الثوب قبل إزالة الدم أو حين إزالته .

إلا أن الصحيح بنظر المصنّف رحمه الله هو عدم جريان استصحاب الكلي من القسم الثالث ، وذلك لعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك في مورد ، فإنّ القضية المتيقنة هي كليّ النجاسة في ضمن الدم والقضية المشكوك هي كليّ النجاسة في ضمن البول ، فالكليّ المعلوم محرز الانتفاء والكليّ المشكوك غير محرز الحدوث فلو كان الكليّ موجوداً فعلاً لكان غير الكليّ المعلوم سابقاً .

هذا هو المبرر لعدم جريان استصحاب الكليّ من القسم الثالث ، وهذا بخلاف القسم الثاني فإن الكليّ الذي علمنا بوجوده حين وجود الفرد يكون هو المشكوك بقاء حين انتفاء الفرد ، وذلك لأننا افترضنا هناك أنّ الفرد كان مردداً من أول الأمر فلم نكن نعلم بهوية الحدث الذي صدر من المكلف هل هو حدث البول أو حدث الجنابة .

أما في المقام فنحن نعلم بهوية الفرد الذي علمنا بوجوده وهو في

المثال وقوع الدم على الثوب ومنشأ الشك في بقاء الكلي هو فرد آخر وهو في مثالنا وقوع البول على الثوب ، ومن هنا قلنا بعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة .

وبتعبير آخر : انَّ الكلي الذي أحرزنا وجوده أحرزنا بعد ذلك انتفاءه ، نعم يحتمل أنه قد تولد كلي آخر إلا أنه غير الكلي الاول ، وذلك لأنه بعد ان انتفى الكلي الاول كيف يكون هو عينه الكلي المشكوك البقاء .
فالنتيجة انَّ المتيقن لما كان غير المشكوك فلا يجري الاستصحاب .

الإستصحاب في حالات التقدم والتأخر

لا ريب في جريان الاستصحاب في حالة يكون المكلف عالماً بالحدوث ثم بعد ذلك شك في بقاء ذلك الحادث ، فإنَّ الاستصحاب في هذا الفرض يقتضي ترتيب آثار بقاء الحادث .

كما لا ريب في جريان الاستصحاب في حالة يقطع فيها المكلف بعدم الحدوث ثم بعد ذلك يشك في ارتفاع عدمه بأن احتمل تحقق وجود الحادث المعلوم عدمه سابقاً ، فهنا يجري استصحاب عدم الحادث .

ومثاله استصحاب عدم التذكية ، وذلك للعلم بعدم تحقق التذكية حال حياة تلك الشاة ثم لما ان ماتت احتملنا ان موتها كان عن تذكية فيجري استصحاب عدم التذكية المعلوم سابقاً .

فكلا الصورتين المذكورتين يجري الاستصحاب في موردیهما بوضوح ، إذ ليس فيهما ما يوجب الغموض في كيفية تطبيق أصالة الإستصحاب . ومن هنا لم يقعا محلاً للبحث في المقام .

وما هو محل البحث هو موارد العلم بالحدوث والعلم بالارتفاع والجهل بتاريخ الارتفاع أو تاريخ الحدوث أو تاريخيهما معاً .
والكلام أولاً عن الحالات التي يكون فيها العلم بالارتفاع مجهول التاريخ ويكون العلم بالحدوث معلوم التاريخ ، وهنا حالتان ، كل حالة لها فرضان :

الفرض الاول : ان يكون هناك علم بالحدوث ويكون بعد ذلك علم بانتفاء الحادث إلا ان الشك في زمان انتفاء الحادث بحيث يدور زمان انتفاء الحادث بين التقدم والتأخر أو بعبارة اخرى بين الزمان الاول والزمان الثاني ، وهذا يعني ان الزمان الاول هو زمان توفر الركن الثاني ، وذلك لأن دوران انتفاء الحادث بين الزمان الاول والزمان الثاني لا يرفع الشك في البقاء عن الزمان الاول بل نبقى نحتمل ان انتفاء الحادث انما هو في الزمان الثاني ، وهذا يعني ان الزمان الثاني هو الزمان الذي يكون فيه الحادث منتفياً قطعاً بخلافه في الزمان الاول فإن الحادث يُحتمل ان يكون باقياً على حاله .

وتلاحظون ان الموضوع الذي كنا على يقين بحدوثه هو تمام الموضوع الذي يُراد استصحابه في الزمان الاول لا أن الذي يُراد استصحابه هو جزء الموضوع والجزء الآخر ثابت بالوجدان فإن هذا خارج عن الفرض .
ومثال ذلك ما لو علمت المرأة بطروء حدث الحيض عليها ثم بعد ذلك تيقنت بارتفاع حدث الحيض إلا ان زمان انقطاع الحيض مردد بين أول الفجر أو بعد طلوع الشمس فهنا نقول : أنه لا إشكال في انتفاء آثار حدث الحيض بعد طلوع الشمس ، وذلك لليقين بارتفاع الحدث انما الكلام في

الزمان الاول وهل انَّ احتمال كونه زمان انقطاع حدث الحيض موجب لانتفاء آثار الحيض في ظرفه « الفجر » أو لا ؟

والصحيح انَّ احتمال كونه زماناً للانقطاع لا يُبرِّر انتفاء آثار الحيض في ظرفه ، وذلك لأن هذا التردد يساوق الشك في البقاء على حدث الحيض ، واذا كان كذلك فيجري الإستصحاب في الزمان الاول الى حين تحقق الزمان الثاني « طلوع الشمس » ، الا انَّ جريان استصحاب بقاء حدث الحيض في الزمان الاول منوط بوجود أثر شرعي مترتب على بقاء حدث الحيض كعدم وجوب قضاء صلاة الصبح فإنَّ موضوع عدم الوجوب هو نفس بقاء حدث الحيض ، وبهذا يجري استصحاب حدث الحيض الى الفجر .

الفرض الثاني: هو نفس الفرض الاول إلا أنَّه يختلف من حيث أنَّ الاثر الشرعي لا يترتب على نفس المستصحب وأنما يترتب على لازمه العقلي أو العادي ، وفي مثل هذه الحالة لا يجري الإستصحاب ، لأنَّ إجراءه مبني على القول بحجَّة الاصل المثبت وقد اتضح مما سبق عدم ثبوت الحجَّة له .

ومثال ذلك ما لو افترضنا بأن موضوع جواز وطأ المرأة - في المثال السابق - هو النقاء والظهر بعد الزمان الثاني « طلوع الشمس » فإن هذا الاثر لا يترتب بواسطة استصحاب بقاء حدث الحيض الى الزمان الاول ، وذلك لأن انقطاع الحدث وحصول النقاء بعد طلوع الشمس انما هو لازم عقلي لعدم انقطاعه عند الفجر ، إذ أنَّه لما كان الانقطاع دائراً بين الفجر وطلوع الشمس فإنَّ جريان استصحاب عدم الانقطاع عند الفجر يقتضي

تعين الإنقطاع والنقاء عند طلوع الشمس .

وتلاحظون انَّ ذلك لم يترتب على نفس المستصحب وأنما هو مترتب على لازم المستصحب ، وأدلة الاستصحاب قاصرة عن إثبات التبعيد بلوازم المستصحب ، نعم يمكن إثبات تحقق موضوع جواز الوطأ بواسطة العلم بالنقاء عند طلوع الشمس .

والحالة التي ذكرناها بفرضها أنما تناسب حالة العلم بالحدوث والشك في الانتفاء والإرتفاع في الزمان الاول ، إذ اننا نعلم بحدوث الحيض ونشك في الزمان الاول في الإنقطاع .

وهناك حالة اخرى وهي مالو كنا نعلم بعدم الحدوث ونشك في الزمان الاول بتحقق الحدوث وانتفاء عدم .

ومثاله مالو كنا نعلم بعدم الطهارة من الحدث ثم علمنا بتحقق الطهارة الحديثة إلا أنه وقع التردد في زمان تحقق الطهارة وانتفاء عدمها وهل انها وقعت بعد الفجر أو بعد طلوع الشمس وهنا يأتي نفس الكلام الذي ذكرناه في الفرضين من الحالة الاولى فتأمل .

والكلام ثانياً : عن الحالات التي يكون فيها الحدوث محرز التاريخ إلا انَّ الإرتفاع مجهول التاريخ مع افتراض ان مورد الاستصحاب هو جزء الموضوع الذي يترتب عليه الأثر الشرعي مع كون الجزء الآخر محرز الوجود .

الحالة الاولى : وهي مالو كان موضوع الاثر الشرعي مركباً من جزءين ، أحد الجزءين محرز الوجود فعلاً والآخر محرز الانتفاء فعلاً إلا أنه كان محرز الوجود في حالة سابقة والشك أنما هو في زمن انتفاء تلك الحالة

وهل هو الزمان الاول أو هو الزمان الثاني .

ومثاله مالهو كان الاثر الشرعي - وهو استحقاق الحفيد لميراث جده - منوطاً بتحقيق موضوع مركّب من جزءين الاول هو موت الجد والثاني هو عدم اسلام الولد المباشر الى حين موت جد الحفيد ، فلو كان أحد الجزئين محرز الوجود وهو مثلاً موت الجد في يوم الجمعة وكان الجزء الآخر لموضوع الأثر الشرعي محرز لعدم فعلاً إذ أنّ الولد المباشر مسلم فعلاً أي ارتفعت حالته السابقة وهي عدم الاسلام إلا أنّ الشك في زمن إرتفاع حالة الكفر وعدم الاسلام ، فلو كان تحقق الإسلام قبل موت جد الحفيد فهذا يعني أن موضوع الأثر الشرعي وهو استحقاق الحفيد لميراث الجد غير متحقق بتمامه ، فهو وإن كان الجزء الاول لموضوع الاثر متحققاً قطعاً، إذ اننا بحسب الفرض نعلم بموت الجد إلا أنّ الجزء الآخر غير متحقق وهو عدم اسلام الولد الى حين موت الاب حيث أنّه - بحسب الفرض - قد اسلم الولد قبل موت أبيه « جد الحفيد » ، ومن هنا لا يترتب الاثر الشرعي فلا يستحق الحفيد ميراث جده .

وأما لو وقع التردد في الزمن الذي تحقق فيه اسلام الولد وهل هو الزمن الاول والذي هو قبل زمان موت الأب « جد الحفيد » أو هو الزمن الثاني والذي هو بعد زمان موت الأب ، ففي هذه الحالة يكون الزمن الاول ظرفاً للشك في بقاء الولد المباشر على الكفر ، وهنا يمكن إجراء إستصحاب كفر الولد المباشر الى حين موت الجد وبضم مؤدى الإستصحاب الى ماهو محرز بالوجدان يتنقح موضوع الأثر الشرعي ويكون الحفيد بذلك مستحقاً لميراث جده .

وتلاحظون أنَّ فرض المسألة هو كون الاثر الشرعي مترتب على نفس الموضوع المركب غايته أنَّ تنتج الموضوع نتج عن ضم ما بالوجدان الى ما بالتعبُّد .

ولنذكر مثلاً آخر ليكون المطلب أكثر وضوحاً : لو كان وجوب قضاء فوائت الأب على البنت منوطاً بموضوع مركب من جزءين الاول هو موت الأب والثاني هو عدم وجود ولدٍ له حين موته ، فلو كان موت الأب محرزاً بالوجدان والجزء الثاني محرز الانتفاء فعلاً ، إذ أننا نحرز وجود الولد فعلاً إلا أنَّه لا ندري هل أنَّ وجود الولد قد تحقق قبل موت الأب فينتفي وجوب القضاء عن البنت أو أنَّ وجود الولد حدث بعد وفاة الأب أي أنَّ وجود الولد هل تحقق في الزمان الاول أو الثاني ، فهنا يكون الزمان الاول ظرفاً للشك في استمرار عدم الولد ، ومن هنا يمكن استصحاب عدم الولد الى حين موت الأب وبضمه الى الجزء الآخر المحرز بالوجدان - وهو موت الأب - ينتج موضوع الاثر الشرعي وهو وجوب القضاء عن الأب على البنت .

وتلاحظون اننا في المثالين قد أجرينا استصحاب بقاء الجزء الثاني رغم العلم بانتفائه حين إجراء الإستصحاب ، وما ذلك إلا لأنَّ المناطق في جريان الإستصحاب هو توفر أركانه في الوقت الذي يُراد اجراء الاستصحاب بلحاظه .

الحالة الثانية : المفروض في الحالة الاولى هو مالو كان موضوع الاثر المركب هو تواجد كلا الجزئين من دون أن يؤخذ فيه قيد الإقتران والإجتماع ، ومن هنا قلنا أنَّ إجراء استصحاب الجزء الآخر يحقق الموضوع

المركب وبذلك يترتب الأثر الشرعي .

أما الحالة الثانية فنفترض فيها أن الموضوع المركب من الجزئين أخذ فيه قيد الإقتران بين الجزئين . وفي هذه الحالة لا ينتج الإستصحاب ترتب الأثر الشرعي إلا بناءً على القول بالأصل المثبت ، وذلك لأن إستصحاب الجزء الآخر لا يُثبت بنفسه حالة الإقتران والتي هي مأخوذة في موضوع الأثر الشرعي ، نعم الإقتران هو لازم وجود المستصحب إلا أنه قد ذكرنا أن أدلة الإستصحاب قاصرة عن إثبات التعبد بلوازم المستصحب .

مثلاً : لو أضفنا على موضوع الأثر في المثالين السابقين قيد الإقتران لكان الإستصحاب غير منتج للأثر الشرعي . ففي المثال الأول لو كان موضوع استحقاق الحفيد لميراث الجد هو اقتران موت الجد مع كفر الولد المباشر فإن بالإمكان استصحاب كفر الولد الى حين موت الجد إلا أنه لا يمكن إثبات اقتران الموت مع كفر الولد ، وذلك لأن المستصحب المعلوم سابقاً هو كفر الولد وهو الذي تعبدنا الشارع باستصحابه ، وأما الإقتران فهو غير المستصحب ، نعم لازم بقاء المستصحب الى حين موت الجد هو اقتران المستصحب وهو الكفر مع موت الجد إلا أن ذلك لا ينفع ، إذ لا سبيل لإثباته لا بالوجدان كما هو مقتضى الفرض ولا بالتعبد لقصور أدلة الإستصحاب عن شمول لوازم المستصحب .

الحالة الثالثة : وهي نفس الحالة الاولى إلا انها تفترض أن الاستصحاب يكون ناتجاً من الأثر الشرعي ، وذلك بافتراض أن الجزء الآخر للموضوع المركب منفي بالاستصحاب ولهذا لا يكون موضوع الأثر الشرعي تاماً وعليه لا يترتب ذلك الأثر.

ففي المثال الاول افترضنا ان موضوع استحقاق الحفيد للميراث هو موت الجد وكفر الولد المباشر الى حين موت الجد للحفيد ، والجزء الأول في مفروض هذه الحالة متحقق ، فلو افترضنا ان الولد كان مسلماً ثم كفر ووقع التردد في زمان كفره وهل الزمان الاول أي قبل موت الأب « جد الحفيد » فيتحقق موضوع الأثر الشرعي ويكون الحفيد مستحقاً لميراث الجد أو هو الزمان الثاني وهو ما بعد وفاة الجد للحفيد ، وهنا يمكن استصحاب بقاء الولد على الإسلام الى حين موت الجد للحفيد وبه ينتفي استحقاق الحفيد لميراث الجد .

وفي المثال الثاني والذي قلنا فيه ان موضوع وجوب قضاء فوائت الاب على البنت مترتب على موضوع مركب وهو موت الاب وعدم وجود الولد ، فلو كنا نعلم بوجود الولد سابقاً ثم أحرزنا موته إلا أنه وقع الشك في زمان موت الولد وهل هو قبل موت الأب فيثبت وجوب القضاء على البنت أو هو بعد زمان موت الأب فينتفي وجوب القضاء على البنت ، فإن لنا ان نستصحب بقاء الولد الى حين موت الأب فينتفي بذلك وجوب انقضاء على البنت .

حالات مجهولي التاريخ:

لو افترضنا ان حكماً من الأحكام الشرعية مترتب على موضوع مركب من جزئين فهنا تارة يُعلم بوجود الجزئين فلا كلام ، وتارة يُعلم بوجود الجزء الاول ويُشك في الثاني والشك في الثاني تارة يكون شكاً في البقاء فيستصحب البقاء ويترتب بذلك الحكم الشرعي وتارة يكون شكاً

في الحدوث فيستصحب عدم الحدوث ، فلا يكون موضوع الأثر موجوداً فينتفي الأثر الشرعي المرتب على الموضوع المركب . وكل ذلك خارج عن محل الكلام .

وهناك حالة يكون فيها أحد الجزئين محرز الثبوت ابتداءً ثم أصبح محرز العدم والجزء الآخر كان محرز العدم ثم أصبح محرز الوجود ، وفي مثل هذه الحالة تارة يُعلم أنّ زمان الوجود للجزء الأول قد اجتمع مع زمان الوجود للجزء الثاني وهنا لا كلام ، ومثاله مالو افترضنا أنّ استحقاق الولد للميراث مرتب على اسلام الولد وموت الاب حين اسلام الولد ، فلو كنّا نعلم باسلام الولد ثم علمنا بكفره ونعلم بحياة الأب ثم علمنا بموته الا أنّنا نعلم أيضاً بأن اسلام الولد - والذي هو الجزء الاول لموضوع الاثر - هو متحقق في زمن موت الاب فهنا لا كلام في ترتب الأثر الشرعي وهو استحقاق الولد لميراث أبيه ، وذلك ليس ناشئاً عن الإستصحاب وأنما هو ناشيء عن العلم بتحقيق موضوع الأثر الشرعي. وكذلك الكلام لو علمنا بعدم اجتماع الجزئين في زمن واحد فإنّ الاثر الشرعي محرز الإنتفاء للإحراز انتفاء موضوعه .

وتارة نشك في اجتماع زمان الوجود للجزء الاول مع زمان الوجود للجزء الثاني بأن نحتمل انتفاء الجزء الاول قبل تحقق الجزء الثاني أو قل عدم الجزء الثاني حين وجود الجزء الاول .

ومثاله : لو كان الاثر الشرعي وهو استحقاق الولد للميراث مرتب على موضوع مركب وهو حياة الولد وموت الأب حين حياة الولد ، فلو علمنا بحياة الولد - وهو الجزء الاول ثم علمنا بوفاته ولكننا لا ندري متى

توفي الولد ، ولو علمنا كذلك ب حياة الأب ثم علمنا بوفاته إلا أنه لا نعلم متى توفي الأب ، فهنا نقول : لو كنّا نعلم بوقت وفاة الأب وأنه يوم الجمعة مثلاً إلا أنه نشك في زمان وفاة الولد لكان بالإمكان استصحاب حياة الولد الى حين موت الأب ، وبهذا يستحق الولد الميراث ، ولو افترضنا العلم بزمان وفاة الولد وانه يوم الجمعة مثلاً إلا أنه وقع الشك في زمان وفاة الأب لكان بالإمكان استصحاب حياة الأب الى حين موت الولد وبذلك يثبت عدم استحقاق الولد للميراث إلا ان فرض الكلام هو عدم العلم بوقت وفاة الأب وعدم العلم بوقت وفاة الولد، وهذه هي مسألة ميراث الغرقى والمهدوم عليهم ، فهنا نقول : ان استصحاب حياة الأب الى حين وفاة الولد يُنتج - كما قلنا - عدم استحقاق الولد للميراث ، واستصحاب حياة الولد الى حين وفاة الأب يُنتج استحقاق الولد للميراث ، فيكون مؤدى الإستصحاب الاول هو عدم الاستحقاق ومؤدى الإستصحاب الثاني هو الاستحقاق ، فيتعارض الاستصحابان فيسقطان جميعاً عن الحجية لعدم ترجح أحدهما على الآخر.

ولزيد من التوضيح نذكر مثلاً آخر: لو كان موضوع الحرمة الأبدية للنكاح مرتباً على موضوع مركب من عدم ايقاع العقد وكون المرأة في العدة ، فلو علمنا بكون المرأة في العدة ثم علمنا بانتهاء عدتها إلا أنه لا نعلم متى انتهت عدتها ، فهنا يمكن استصحاب بقائها في العدة الى حين وقوع العقد ، وذلك لعلمنا سابقاً بكونها في العدة ثم حصول الشك في بقائها حين وقوع العقد فنستصحب بقاء المرأة في العدة الى زمن وقوع العقد وهذا يُنتج الحرمة الأبديّة . ولو علمنا بعدم وقوع العقد ثم علمنا بوقوعه ولا نعلم متى

وقع العقد فإنَّ بالإمكان استصحاب عدم وقوع العقد الى ما بعد انتهاء العدة، وذلك لأنَّه كنا نعلم بعدم العقد ثم شككنا في وقوعه بعد العدة أو قبلها فنستصحب عدم العقد الى ما بعد انتهاء العدة وهذا يُنتج عدم الحرمة الابديَّة فيتعارض الإستصحابان فيسقطان عن الحجية وبتأضح معنى استصحاب مجهولي التاريخ نقول : انَّ له ثلاث صور :

الصورة الاولى : ان يكون زمان انتفاء الجزء الاول المعلوم حدوثه سابقاً مجهولاً ويكون زمان حدوث الجزء الثاني المعلوم انتفاؤه سابقاً مجهولاً ، وفي هذه الصورة يجري الإستصحابان في نفسيهما إلا أنَّه - وبسبب التعارض - يسقطان عن الحجية ، وذلك لعدم ترجُّح أحدهما على الآخر . وهذه الصورة هي مورد المثالين السابقين ، إذ انَّ زمان انتفاء حياة الولد - المعلوم حياته سابقاً - مجهولاً كما هو الفرض ، وزمان حدوث موت الأب والذي هو الجزء الآخر من موضوع الأثر الشرعي مجهولاً أيضاً .

فاستصحب حياة الولد الى حين حدوث موت الأب يعارضه استصحاب عدم موت الاب الى حين انتفاء حياة الولد .

الصورة الثانية : وهي ان نفرض انَّ زمان انتفاء الجزء الاول معلوم ويكون زمان حدوث الجزء الثاني مجهولاً ، وذلك مثل مالو علمنا بحياة الولد ثم علمنا بموته يوم الجمعة إلا اننا نفترض انَّ الجزء الآخر لموضوع الأثر - والذي هو معلوم الانتفاء سابقاً ومعلوم الحدوث لاحقاً - نفترض زمان حدوثه مجهولاً أي انَّ حدوث موت الاب بعد ان كان حياً مجهول ، وفي مثل هذه الصورة فقد يُقال بعدم جريان الإستصحاب في الجزء الأوَّل فيكون استصحاب الجزء الثاني بلا معارض ، وذلك لأنَّ الجزء الاول

نعلم بزمان انتفائه وهو يوم الجمعة في المثال فهو قبل يوم الجمعة معلوم البقاء وبعد يوم الجمعة معلوم الإنقضاء فلا يجري الاستصحاب في مورده ، وذلك لاختلال الركن الثاني وهو الشك في البقاء إذ لا شك في بقاءه بل هو علم بالبقاء قبل يوم الجمعة وعلم بالانتفاء بعد الجمعة .

وأما الجزء الآخر فهو معلوم الانتفاء ومشكوك الحدوث حين إرتفاع وانتفاء الجزء الاول فنستصحب عدمه الى حين إرتفاع الجزء الاول .

وبتعبير آخر : اننا نعلم بعدم موت الأب ثم شككنا في بقاءه الى حين انتفاء حياة الولد فنستصحب عدم موت الأب الى حين انتفاء حياة الولد .

الصورة الثالثة : وهي عكس الصورة الثانية ، وذلك بأن نفترض

انَّ زمان انتفاء الجزء الاول مجهول وزمان حدوث الجزء الثاني معلوم . وذلك مثل مالو علمنا بانتفاء حياة الولد بعد العلم بحياته إلاَّ أنَّه لا ندري

متى انتفت حياة الولد وهل هو قبل يوم الجمعة أو بعدها ، ولو افترضنا ان حدوث موت الأب قد وقع يوم الجمعة . فهنا يمكن ان يُقال بجريان

استصحاب حياة الولد الى حين حدوث موت الأب أي نستصحب عدم انتفاء حياة الولد الى حين حدوث موت الأب وهو يوم الجمعة ولا يوجد

ما يعارض هذا الإستصحاب ، وذلك لأنَّ حدوث موت الأب معلوم وأنَّه يوم الجمعة فلا استصحاب في مورده لأنَّه قبل يوم الجمعة نعلم بعدم موته

وبعد يوم الجمعة نعلم بحدوث موته .

وبهذا يجري الاستصحاب الاول بلا معارض ويستحق الولد بذلك

ميراث أبيه .

الإشكال على نتيجة الصورة الثانية والثالثة :

وقد أُورد على عدم جريان الإستصحاب في الجزء المعلوم تاريخ

حدوثه أو إرتفاعه بما حاصله : انَّ العلم بزمان الحدوث أو الإرتفاع وإن كان متحققاً إلاَّ أنه لا يمنع من جريان الإستصحاب في موره ، وذلك لأن الإستصحاب الذي نريد إجراءه في موره أنما بلحاظ الجزء الآخر المجهول التاريخ حدوثاً أو انتفاءً ، ومن الواضح أنه إذا نسبنا زمان الحدوث أو الإرتفاع الى الجزء المجهول زمان حدوثه أو ارتفاعه فإننا لا نحرز أنه وقع قبل حدوث أو ارتفاع الجزء المجهول أو بعد زمان حدوثه أو ارتفاعه . وهذا ما يجعل أركان الإستصحاب في المعلوم التاريخ متواجدة ، وذلك لاننا نعلم أولاً بعدم الإرتفاع أو بعدم الحدوث ثم نشك في الإرتفاع أو الحدوث قبل حدوث أو إرتفاع الجزء الآخر أو بعده . ومن هنا يجري الاستصحاب في موره فيتعارضان .

ولنرجع الى مثالي صورتين ونطبق الإشكال عليهما أما مثال الصورة الثانية : فقد قلنا انَّ المكلف يعلم بزمان انتفاء الجزء الاول أي يعلم بزمان انتفاء حياة الولد وهو يوم الجمعة ويكون زمان حدوث الجزء الآخر مجهولاً أي انَّ زمان موت الأب مجهول .

فهنا وان كنَّا نعلم بزمان انتفاء حياة الولد إلاَّ أنه لا ندري هل هو قبل حدوث موت الأب أو بعد حدوث موت الأب فيجري استصحاب عدم انتفاء حياة الولد الى حين حدوث موت الأب لتواجد أركانه وهو العلم بعدم الإنتفاء والشك في قبلية أو بعدية الإنتفاء للحياة .

وأما المثال في الصورة الثالثة : فقد قلنا انَّ المكلف يعلم بزمان حدوث موت الأب وأنه يوم الجمعة ويكون زمان انتفاء حياة الولد مجهولاً ، فإنه وإن كان زمان الحدوث معلوماً من حيث الوقت إلاَّ أنه مجهول من حيث

وقوعه قبل زمان انتفاء حياة الولد أو بعد انتفاء حياته وهذا ما يبرر استصحابه من هذه الجهة .

توارد الحالتين :

ويقصدون من توارد الحالتين هو عروض حالتين على المكلف يجهل المتقدم منها من المتأخر مع افتراض أن كل واحدة من الحالتين موضوع لحكم شرعي مضاد للحكم الشرعي الذي تقتضيه الحالة الاخرى .

وتوضيح ذلك : أن المكلف فقد يعرضه حدث النوم ثم يشك في ارتفاعه لإحتمال أنه قد توضعاً وقد يعلم بكونه على طهارة ولكنه يشك بعد ذلك في انتقاضها لاحتمال عروض الحدث .

ففي هاتين الصورتين لا إشكال في استصحاب الحالة السابقة ويترتب عن ذلك الأثر الشرعي .

وهناك صورة ثالثة وهي أن يعلم المكلف بعروض الحدث عليه ويعلم بأنه كان على طهارة من الحدث إلا أنه يشك في أن المتأخر هل هو الحدث فيترتب أثره أو أن المتأخر هو الطهارة فيترتب أثرها .

فهنا يجري استصحاب الحدث الى ما بعد حدوث الطهارة وهذا يقتضي ترتيب آثار الحدث ، ويجري استصحاب الطهارة الى ما بعد الحدث وهذا يقتضي ترتيب آثار الطهارة ، فيكون مؤدى الاستصحاب الاول منافياً لمؤدى الاستصحاب الثاني وذلك لإقتضاء الأول حكماً مضاداً للحكم الذي يقتضيه الاستصحاب الثاني ، وبهذا يسقطان عن الحجية .

ونذكر مثلاً آخر ليكون المطلب أكثر وضوحاً : لو فاتت المكلف

صلاة رباعية فإنه يجب قضاؤها ، فلو علم أنه في وقت تلك الصلاة قد عرضت عليه حالta السفر والحضر إلا أنه شك في التأخر من الحالتين من المتقدم ، فلو كان المتأخر هو السفر فهذا يقتضي وجوب قضاء الصلاة قصراً ، ولو كان المتأخر هو الحضر فهذا يقتضي التمام ، فهنا يكون استصحاب الحضر الى حين فوات الوقت ينتج وجوب التمام واستصحاب السفر الى حين فوات الوقت يُنتج وجوب القصر ، فيكون الاستصحاب متعارضين فيسقطان عن الحجية .

الاستصحاب في حالات الشك السببي والمسببي

والمراد من الاستصحاب السببي هو الاستصحاب الواقع في رتبة الموضوع لحكم آخر .

والاستصحاب المسببي يقع في رتبة الحكم أي أنه - على فرض جريانه - يُنتج حكماً شرعياً . ومن هنا عبّر عن الاول بالاصل الموضوعي للحكم المرتب عليه . ومنشأ تسميته بالسببي هو أنّ الموضوعات تكون في رتبة السبب ويترتب عنها الحكم ، فالموضوع متى ما تقرّر سبب ذلك ترتّب الحكم .

وهذا بخلاف الإستصحاب المسببي فإنه لما كان واقعاً في رتبة الحكم فإنّ ذلك يقتضي عدم تنقيحه لموضوع فهو دائماً يقع في طول الموضوع .

ثم لا يخفى عليك أنه ليس المقصود من الأصل الموضوعي « السببي » هو الموضوعات التي لا تكون حكماً شرعياً بل المقصود من الموضوع والسبب في الاصل الموضوعي السببي هو مطلق ما يكون موضوعاً لحكم

شرعي وإن كان هو حكماً شرعياً بنفسه ، إذ أنه قد تكون بعض الاحكام موضوعاً لأحكام أخرى .

وبهذا يتضح انَّ المقصود من الموضوع في المقام شامل للموضوع الذي ليس هو حكماً شرعياً وللموضوع الذي يكون حكماً شرعياً وللموضوع الذي هو عدم حكم شرعي .

ومثال الموضوع الذي لا يكون من قبيل الأحكام ولا عدمها هو السفر ، واستصحاب السفر استصحاب موضوعي لأنه واقع في رتبة الموضوع والسبب لحكم وهو وجوب القصر .

ومثال الحكم الذي يقع في رتبة الموضوع لحكم آخر هو الطهارة والتي هي حكم وضعي فإنها لو استصحب لتنتج بذلك حكم شرعي هو جواز الدخول في الصلاة وجواز مس كتابة القرآن الكريم .

ومثال الموضوع الذي يكون من قبيل عدم الحكم هو عدم التذكية فإن التذكية حكم وضعي ، فإنه لو عُلِمَ عدم جعل التذكية على السباع مثلاً لتنتج بذلك حكم شرعي وهو نجاسة السباع بعد فري أوداجها .

ولكي يتضح معنى الاستصحاب السببي والاستصحاب المسببي نذكر هذا التطبيق :

لو علم المكلف بكون هذه المرأة في العدة ثم شك في بقائها في العدة أو عدم بقائها فإنَّ الإستصحاب يقتضي التعلُّد ببقائها في العدة ، وهذا الإستصحاب يُنتج موضوعاً لحكم شرعي هو حرمة الزواج من هذه المرأة فالاستصحاب ببقاء العدة صار سبباً لترتب حكم شرعي هو الحرمة .

وبتعبير آخر : لما كانت الحرمة أثراً شرعياً لبقاء المرأة في العدة فإنَّ

استصحاب بقائها في العدة يحقق موضوع الأثر الشرعي ويكون أصلاً موضوعياً له .

ولو جعلنا متعلق اليقين والشك هو حرمة الزواج من هه المرأة لكانت النتيجة هي استصحاب الحرمة ، وذلك لأنَّ المكلف حينما كان يعلم بكون المرأة في العدة فهو يعلم بجرمة الزواج منها وحينما شك في بقائها في العدة فهذا يساوق الشك في بقاء حرمة الزواج منها فالاستصحاب يُنتج حرمة الزواج من هذه المرأة . فما يقتضيه الاستصحابان واحد وهو حرمة الزواج من هذه المرأة .

إلا ان الاول يُعبّر عنه بالاستصحاب السببي والآخر يُعبّر عنه بالاستصحاب المسببي ، تُرى ماهو منشأ ذلك ؟

والجواب انَّ المنشأ لذلك هو انَّ الاستصحاب الاول حين جريانه يقتضي ترتّب الحكم الشرعي ، والحكم لا يترتب مالم يتنقح موضوعه ، ولما كان موضوع الحكم الشرعي غير محرزٍ وجداناً فإنَّ وظيفة الاستصحاب هي إحرازه تعبداً ، فمقتضى ما جرى استصحاب الموضوع حكم الشارع بوجود الموضوع تعبداً ، فالاستصحاب يكون واسطة في إحراز الموضوع وبإحراز الموضوع يترتب الحكم . فالاستصحاب إذن يكون سبباً في ترتب الحكم . وهذا هو معنى انَّ الحكم بجرمة الزواج من هذه المرأة هو من آثار الإستصحاب السببي أي استصحاب بقاء المرأة في العدة .

وأما استصحاب الحكم نفسه فإنه لا يكون سبباً لتنقح الموضوع ، إذ انَّ ترتب الموضوع ليس من آثار ذلك الحكم ، ففي مثالنا لا يكون استصحاب حرمة الزواج من هذه المرأة موجباً لترتب الموضوع وهو كونها

في العدة ، إذ أنَّ الشارع لم يجعل الحرمة موضوعاً لثبوت العدة للمرأة بل العكس من ذلك حيث جعل ثبوت العدة موضوعاً لترتب الحرمة .

وهذا هو سرُّ تسمية استصحاب الحكم في المقام بالاستصحاب المسيبي ، إذ أنَّ استصحاب الحكم لا يُنتج إلاَّ الحكم المستصحب ، وهذا بخلاف استصحاب الموضوع في المقام ، فإنه ينقح موضوع الحكم وبالتالي يترتب الحكم لأنَّ الشارع قد جعل الحكم من آثار هذا الموضوع ، ولهذا سُمِّي استصحاب هذا الموضوع بالاستصحاب السبي .

وبما ذكرناه تتضح الطوليَّة بين الاستصحابين ، إذ أنَّ الاستصحاب الاول لما كان واقعاً في رتبة الموضوع لذلك الحكم فهو متقدم على الحكم ، واستصحاب نفس الحكم لما لم يكن نافعاً في إثبات الموضوع ويقتصر نفعه على اثبات الحكم فهو لا يتقدم على الموضوع وهذا هو سرُّ التعبير عن علاقة الاستصحابين بالطوليَّة ولا يقصدون من الطولية تأخر استصحاب الحكم دائماً عن استصحاب الموضوع بل يقصدون أنَّ الحكم اذا أُريد استفادته بواسطة الموضوع فإنه يكون متأخراً عنه ومترتباً عليه .

ثم انه هل يمكن جريان استصحاب الحكم في حالة يكون جريان استصحاب الموضوع ممكناً إذا كانت نتيجة الاستصحابين واحدة أو أنه لا يجري استصحاب الحكم ويكون الجاري هو استصحاب الموضوع فحسب وتكون وظيفة استصحاب الموضوع تنقيح موضوع الحكم ومنه يترتب الحكم الشرعي .

ذهب المشهور الى عدم جريان استصحاب الحكم عند امكان جريان استصحاب الموضوع المترتب عليه نفس الحكم ، وذلك لحكومة

استصحاب الموضوع على استصحاب الحكم .

وبيان ذلك ؛ أنَّ المقصود من الحكومة في المقام هو نفي موضوع المحكوم ، فمثلاً عندما يكون موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان ، فلو قام الدليل على أنَّ خبر الثقة - والذي هو دليل ظني - بيان ، فإنَّ خبر الثقة يكون حينئذٍ حاكماً على أصل البراءة العقلية ، وذلك لأنَّه ينفي ويُلغي موضوعها ، فموضوعها عدم البيان ودليل حجية خبر الثقة مفاده ان خبر الثقة بيان فلا موضوع لجريان البراءة العقلية حينئذٍ . وهنا لا يختلف الحال بين اتحاد مؤدى الخبر ومقتضى البراءة وبين منافاة مؤداه لما تقتضيه البراءة العقلية فإنه في كلا الحالتين يكون خبر الثقة نافياً لموضوع البراءة فلا معنى بعد ذلك لجريانها .

والمقام من هذا القبيل فإن اجراء استصحاب الموضوع يتعبدنا بوجود الحكم فلا معنى لاستصحابه حينئذٍ ، إذ أنَّ موضوع استصحاب الحكم وهو الشك في بقاءه وحينما نستصحب الموضوع « العدة » لا نشك في وجود الحكم فلا معنى لاستصحابه بل لا يصح الاستصحاب لاختلال ركنه الثاني وهو الشك في البقاء فإنه لا شك في بقاء الحكم بل هناك علم تعبداً ببقاء الحكم . ومن هنا اتضح أنَّ استصحاب الحكم يكون في طول استصحاب الموضوع إذ المراد من ذلك هنا هو أنَّ استصحاب الحكم لا تصل اليه النوبة عندما يجري استصحاب الموضوع .

إلى هنا كان الكلام عن استصحاب السببي والمسببي للذين تكون نتيجة كل واحد منهما غير منافية لنتيجة الآخر ، ثم أنَّه يقع الكلام عن الاستصحاب السببي والمسببي للذين يقتضي كل واحدٍ منهما حكماً منافياً

لما يقتضيه الإستصحاب الآخر . ولا يختلف الحال فيها عما ذكرناه في الاستصحاب السببي والمسببي اللذين يقتضيان نتيجة واحدة ، نعم في هذا الفرض لم يختلف أحد في تقدّم الإستصحاب السببي على المسببي بخلاف الفرض الاول فإنّه وقع الخلاف في امكان جريان الاستصحاب السببي في مورد جريان السببي أو عدم امكان ذلك وإن كان المشهور ذهبوا الى عدم جريانه .

وكيف كان فلكي تتضح معالم هذا الفرض نذكر هذا التطبيق : لو كان المكلف على يقين من طهارة الماء ثم شك في طهارته فإنّ له ان يستصحب بقاء الطهارة ، ومن آثار هذا الاستصحاب هو صحة الغسل به ، ومن هنا يكون هذا الاستصحاب منقحاً لموضوع الأثر الشرعي وهو صحة الاغتسال بهذا الماء ، وذلك لأنّه في رتبة الموضوع بالنسبة لهذا الاثر الشرعي ، فلو اغتسل المكلف بذلك الماء فإنّه يشك في ارتفاع حدث الجنابة عنه بعد ان كان على يقين به ، ومنشأ هذا الشك هو عدم احراز طهارة الماء حقيقة ، اذ لعلّ نتيجة استصحاب الطهارة منافية للواقع ، ومن هنا تكون اركان الإستصحاب الثاني تامة ، وذلك لعلمه سابقاً بحدث الجنابة ويشك بعد ذلك في ارتفاعه بسبب الشك في طهارة الماء الذي اغتسل به .

وتلاحظون ان نتيجة هذا الإستصحاب منافية لنتيجة الاستصحاب الاول ، إذ أنّه لما كانت نتيجة الاستصحاب الاول هي الطهارة فهذا يقتضي صحة الاغتسال بالماء المستصحب طهارته وبالتالي ارتفاع حدث الجنابة بذلك الغسل . أمّا نتيجة الإستصحاب الثاني فهو بقاء حدث الجنابة على حاله .

والإستصحاب الاول هو السبي ، وذلك لأنه في رتبة الموضوع للإستصحاب الثاني ، إذ أنَّ الشارع قد جعل طهارة الماء موضوعاً للأثر الشرعي وهو ارتفاع حدث الجنابة بالاغتسال به ، وإذا كان كذلك فاستصحاب طهارة الماء يتبعنا بارتفاع حدث الجنابة .

وهذا بخلاف الاستصحاب الثاني فليس من آثاره عدم الطهارة ، إذ أنَّ البقاء على حدث الجنابة لم يجعله الشارع موضوعاً لعدم طهارة الماء فالاستصحاب المسببي لو كان جارياً فإنَّ نتيجته هي البقاء على حدث الجنابة فحسب .

وبما ذكرناه اتضح المنشأ في تقدم الاستصحاب السبي على الاستصحاب المسببي ، حيث اتضح أنَّ الاول يُحرز به موضوع الحكم فلا مسوِّغ حينئذٍ لجريان الاستصحاب المسببي بعد انهدام ركنه الثاني وهو الشك في البقاء .

وبتعبير آخر : أنَّ الاستصحاب السبي حاكم على الإستصحاب المسببي ، وذلك لأنَّ الاستصحاب السبي - كما ذكرنا - ينفي موضوع الإستصحاب المسبي ، إذ أنَّ موضوع الاستصحاب المسبي مثلاً هو الشك في البقاء على حدث الجنابة ومقتضى جريان الاستصحاب السبي هو نفي الشك تعبداً عن بقاء الجنابة ، وذلك لأنَّ الاستصحاب السبي حينما أنتج طهارة الماء تنقح به موضوع الاثر الشرعي وهو إرتفاع حدث الجنابة بالاغتسال به . فهذا هو منشأ القاعدة القائلة بتقدم الاستصحاب السبي على المسببي .

تعارض الأدلة

١- التعارض بين الادلة المحرزة

٢- التعارض بين الاصول العملية

٣- التعارض بين الادلة المحرزة والاصول

العملية

تعارض الأدلة

اتضح مما تقدم انّ الادلة التي تكون طريقاً للتعرف على الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري على نحوين :

النحو الاول : هو الأدلة المحرزة والتي يكون منشأ جعلها هو كاشفيتها عن الحكم الشرعي الواقعي ، وهي تشمل الادلة القطعية والأدلة الظنية المعتبرة أي التي قام الدليل القطعي على حجيتها .

النحو الثاني : هو الأدلة العملية والتي يلجأ اليها الفقيه في حالات فقدان الادلة المحرزة أو اجمالها . ومهمة هذا النحو من الأدلة هي تحديد الوظيفة العملية المقررة في ظرف الشك في الحكم الواقعي .

فالكلام إذن يقع حول حالات التعارض بين هذه الأدلة ، فتارة يكون التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة ، وتارة يكون بين دليلين من الأدلة العملية واخرى يكون بين دليلٍ محرز ودليل عملي .

فالبحث عن تعارض الأدلة يقع في ثلاثة فصول إن شاء الله تعالى .

التعارض بين الأدلة المحرزة

والمراد من التعارض - إجمالاً وسيأتي إيضاحه - هو التنافي بين مدلولي الدليلين بنحو يُعلم بعدم واقعية أحدهما .

وقد اتضح مما تقدم أنّ الأدلة المحرزة على انحاء فهناك دليل شرعي لفظي وآخر غير لفظي كالسيرة العقلائية ، وهناك دليل عقلي وهو تارة يكون قطعياً و أخرى يكون ظنياً ، وقد اتضح مما مضى حجية الدليل العقلي القطعي ، وذلك لحجية القطع والذي لا يختلف الحال فيه بين أن يكون منشأ القطع هو العقل أو شيء آخر . وأمّا الدليل الظني فلم تثبت له حجّية ومن هنا لا يكون صالحاً لأن يُعارض دليلاً معتبراً ، وذلك لأنّ التعارض فرع التكافؤ ، والتكافؤ لا يكون إلّا مع حجّية كلا الدليلين المتعارضين في نفسيهما .

تعارض الدليل العقلي القطعي مع سائر الأدلّة :

لو كان مؤدّى الدليل الظني المعتبر في نفسه منافياً لمقتضى الدليل العقلي القطعي ، فهل يُقدم الدليل الظني على ما هو مقتضى الدليل العقلي أو العكس ؟

والجواب أنّ المقدم في مثل هذا الفرض هو الدليل العقلي القطعي - لو اتفق - ، وذلك لأنّ الدليل العقلي القطعي يقتضي القطع بخطأ كل دليل منافٍ

له ، فحينما يقطع المكلف بحكم فإنه يقطع بخطأ ما ينافيه .
وبتعبير آخر : انَّ القطع بحكم يلزم القطع بفساد كل حكمٍ منافيٍ
لمتعلق الحكم المقطوع ، واذا كان الحكم المنافي للحكم القطعي العقلي
مقطوعاً بفساده فهو ساقط عن الحجية .

ومثال ذلك لو قطع المكلف - وبمقتضى ما يدركه العقل من قبح الظلم
- بجرمة قتل اليتيم والذي لم يرتكب جناية إلا أنه قام دليل ظني متوفر على
شرائط الحجية وكان مؤداه جواز قتل الطفل اليتيم لو كان متولداً عن زنا
أو الطفل الذي هو مبتلى بمرض معدٍ ، فإنَّ هنا لا إشكال في سقوط هذا
الدليل عن الحجية للقطع بخطئه .

ثم لا يخفى عليك انَّ التعارض بين الدليل العقلي القطعي ودليل قطعي
آخر غير متصورٍ ، وذلك لاستحالة القطع بالمتنافيين .

التعارض بين الادلة الشرعية :

قلنا انَّ الادلة الشرعية على نحوين : الادلة الشرعية اللفظية ، الادلة
الشرعية غير اللفظية ، والتعارض بين هذه الادلة يتصور له ثلاث حالات
فتارة يقع التعارض بين دليلين لفظيين واخرى يقع بين دليلين غير لفظيين
وفي حالة ثالثة يكون التعارض بين دليل شرعي لفظي ودليل شرعي غير
لفظي .

ولما كان التعارض بين الادلة الشرعية اللفظية هو الاكثر وقوعاً في الفقه
فإنَّه سوف يتركز البحث عن هذا النحو من التعارض إلا أنه لا بأس بذكر
مثال لكل حالة من الحالتين الاخرين .

الاولى: هي حالة التعارض بين الادلة الشرعية الغير اللفظية ، ومثاله

مالو وقع التعارض بين اجماع منقول واجماع آخر منقول ، أو بين سيرة واجماع منقول أو بين سيرة عقلائية وسيرة أخرى عقلائية وهكذا ، فلو ادّعي قيام اجماع على حرمة صلاة الجمعة في عصر الغيبة وقام اجماع آخر على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة فهنا يكون معقد الاجماع الاول منافياً لمعقد الإجماع الثاني فلا بدّ حينئذٍ من معالجة هذا التنافي والتعارض .

الثانية: هي حالة التعارض بين دليل شرعي لفظي وآخر غير لفظي ، وذلك كما لو وقع التعارض بين خبر ثقة وبين اجماع أو سيرة أو شهرة فتوائية ، فلو ادّعي قيام اجماع على حرمة قطع الصلاة من غير عذر إلاّ أنّه في مقابل ذلك دلّت الرواية المعتبرة على عدم وجود البأس في ذلك ، فإنّ هذا نحو تنافٍ بين الدليلين فلا بدّ من معالجته .

التعارض بين الأدلة الشرعية اللفظية :

والمراد من التعارض هو التنافي بين مؤدّى كل من الدليلين بحيث تُحرز عدم واقعية أحدهما ، وذلك للتكاذب الواقع بينهما ، فمؤدّى الدليل الاول يُثبت نفسه وينفي الآخر كما أنّ مؤدّى الدليل الثاني هو اثبات نفسه ونفي مؤدّى الدليل الآخر ، وهذا التكاذب الواقع بين مؤدّى كلّ من الدليلين ينشأ عن ما ذكرناه من أنّ الأحكام الشرعية متضادة فيما بينها . ومن هنا فالتعارض يقع حتى في الحالات التي يكون فيها مؤدّى أحد الدليلين حكماً إلزامياً ويكون مؤدّى الآخر حكماً غير الزامي ، فلو نص الدليل الاول على وجوب شيء ونص الآخر على استحبابه فإنّ مؤدّى كلّ من الدليلين يكون معارضاً لمؤدّى الدليل الآخر .

ثم إنّ مركز التعارض الذي هو محل البحث في المقام هو التعارض

الذي يؤول الى جعل حكمين متنافيين على موضوع واحد ، فإنَّ ذلك لما كان مستحيلًا اقتضى العلم بكذب أحد الدليلين وإلَّا لو لم تكن الأحكام متنافية ومتضادة فيهما بينها لا يكون هناك موجب لتكذيب أحدهما غير المعين ، لأنَّه من الممكن حينئذٍ جعل حكمين متضادين على موضوع واحد . ومن هنا لابدَّ من تمييز الحالات التي يكون فيها الدليلان مقتضيين لحكمين متنافيين عن الحالات التي لا يقتضي فيها الدليلان ذلك .

وهذا ما يستوجب تمييز حالات التنافي في مرحلة الجعل عن حالات التنافي في مرحلة المفعول وعن حالات التنافي في مرحلة الإمثال .

أمَّا حالات التنافي في مرحلة الجعل :

الحكم بمرتبة الجعل هو ما يُعبَّر عنه بالحكم الإنشائي وهو الحكم الذي يُجعل على موضوعه المقدَّر الوجود أو قل هو الحكم المفعول على موضوعه بنحو القضية الحقيقية . والأحكام بمرتبة الجعل تنشأ - كما ذكرنا مراراً - عن ملاكات في متعلقاتها تستوجب جعل حكم عليها متناسب مع نحو الملاك ومرتبته .

ومن هنا نشأ التنافي بين الأحكام حيث ان ملاكتها لها تقرُّر في نفس الأمر والواقع مما يقتضي عدم تناسبها ، فلا يمكن أن يكون المتعلِّق الواحد واجداً للمصلحة التامة والمفسدة التامة ، ومن هنا يكون الحكم المفعول على المتعلِّق هو الحكم المتعيَّن واقعاً والذي يستحيل أن يثبت غيره لذلك المتعلِّق ، وهذا هو معنى أن أحكام الله تعالى ليست جزافية .

وإذا كان كذلك في مقام الثبوت والواقع فقام الإثبات والدلالة لابدَّ أن يكون متناسباً مع مقام الثبوت ، فحينما تكون الأدلة مقتضية لثبوت حكمين

متغايرين لمتعلّق واحد فإنّه يحصل الجزم بعدم واقعية أحدهما ، ولما لم نكن مطلعين على الملاك المناسب للمتعلّق يحصل التردد فيما هو الحكم الواقعي لهذا المتعلّق .

ومن هنا يتضح أنّ التعارض والتنافي إنّما يكون في مرحلة جعل الأحكام لموضوعاتها ، فالأدلة الإثباتية المتصدية للكشف عن جعل الأحكام لمتعلقاتها إذا اقتضت ثبوت حكمين إنشائيين متنافيين على متعلّق واحد على موضوع واحد فهذا هو التعارض الذي هو محلّ البحث في المقام ، وهذا لا يختلف الحال فيه بين أن تكون موضوعات الأحكام متقرّرة في الخارج أو لم يكن لها تقرّر وثبوت بعد ، فإنّه في الحالتين يقع التنافي في مرحلة الجعل ، وذلك لما ذكرناه من أنّ التنافي إنّما يكون بين الأحكام باعتبارها ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها ، وحينئذ لا يكون لوجود الموضوع وعدم وجوده أي أثر من هذه الجهة ، نعم وجود الموضوع خارجاً ينقل الحكم الى مرحلة الفعلية .

وبما بيناه اتضح معنى قولنا سابقاً أنّ التعارض هو التنافي الواقع بين مؤدّى كلّ من الدليلين ، إذ أنّ مؤدّى الأدلة الظنيّة هو الكشف عن ثبوت الاحكام الإنشائية لمتعلقاتها على موضوعاتها ، فهي لو كانت مقتضية لثبوت حكمين متنافيين فإنّ هذا يعني - لو كانت صادقة - أنّ الواقع هو ثبوت حكمين متنافيين ولما كان هذا مستحيلاً علمنا بكذب أحد الدليلين . مثلاً : لو دلّ خبر ثقة على حرمة شرب العصير العنبي ودلّ خبر ثقة آخر على حليّة شربه فهنا يقع التعارض بين مؤدّى كلّ من الدليلين ، وذلك لأنّ كل واحد منهما يقتضي حكماً منافياً للحكم الآخر مع كون متعلّق

الحكم واحداً وموضوع الحكم واحداً .

وتلاحظون أنَّ الدليلين متصديان للكشف عن الحكم بمرتبة الجعل وليس للدليلين نظر الى وجود الموضوع المجعول عليه الحكم ، إذ أنَّ مساق الدليلين هو افتراض الموضوع وتقديره ثم جعل الحكم عليه ، ومع ذلك وقع التنافي بين الدليلين ، وما ذلك إلا لما ذكرناه من الأحكام متضادة فيما بينها باعتبارها ناشئة عن ملاكات في متعلقاتها وهذا ما أوجب الجزم باستحالة أن يكون المتعلق الواحد معروضاً لحكمين متنافيين .

ومن هنا لو اختلف المتعلق للحكمين لما كان هناك تنافٍ بين الدليلين ، فلو كان متعلق الحرمة هو شرب العصير العنبي ومتعلق الحليّة هو بيع العصير العنبي لما كان بين الدليلين تعارض ، وكذلك لو كان موضوع كلٍ من الدليلين غير الموضوع في الدليل الآخر فإنَّ التنافي لا يتحقق أيضاً فلو كان موضوع الحرمة هو العصير العنبي وموضوع الحليّة هو العصير التمري فإنَّ ذلك لا يقتضي التنافي بين الدليلين .

إذا اتضح ما ذكرناه نقول أنَّ التنافي بين الأدلة - الكاشفة عن الأحكام الإنشائية - قد لا يكون ذاتياً كما لو كان مؤدّي الدليل الأوّل هو ثبوت حكم وكان مؤدّي الدليل الثاني هو ثبوت حكم آخر لمتعلق آخر إلا أنَّ هناك علماً من الخارج يمنع عن واقعية مؤدّي أحد الدليلين غير المعين . فهذا النحو من التعارض غير الذي كنا نتحدث عنه حيث كنا نتحدّث عن التعارض الذاتي والذي يكون فيه الحكمان المتنافيان عارضين على متعلق واحد وموضوع واحد .

أما هذا الفرض فليس كذلك إذ أنَّ متعلق كل من الحكمين مختلف عن

الآخر إلا أنه لما كنا نعلم من الخارج بعدم واقعية أحدهما غير المعين أوجب ذلك التنافي بينهما ، فالتعارض في هذا الفرض عرضي وفي الفرض الأول ذاتي .

ومثال التعارض العرضي مالو دلّ خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة ودلّ خبر الثقة الآخر على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة .

فتعلّق الحكم في الدليل الاول هو صلاة الجمعة ومتعلّقه في الدليل الثاني هو صلاة الظهر إلا أنه لما كنا نعلم بعدم وجوب صلاتين في ظهر يوم الجمعة أوجب ذلك التنافي بين الدليلين ، إذ أنه حينما نلاحظ الدليلين مع ملاحظة العلم الخارجي نجد أنّ كلّ واحدٍ منهما ينفي الآخر ، فالدليل الاول يدلّ بالمطابقة على ثبوت مؤداه ويدلّ بالالتزام على نفي مؤدّى الآخر وهكذا العكس .

أمّا لو قطعنا النظر عن العلم الخارجي فإنّه لا يكون بين الدليلين أيّ تنافٍ ، إذ من الممكن جداً أن يكون كلّ من الصلاتين واجباً في يوم الجمعة .

والمتحصل مما ذكرناه أنّ التعارض بين الادلة ينشأ عن أنّها تكشف عن الاحكام بمرتبة الجعل والتنافي أنّما يكون بين الاحكام بمرتبة الجعل والإنشاء .

واتضح أن التنافي بين الادلة تارة يكون ذاتياً واخرى يكون عرضياً .
حالات التنافي في مرتبة المَجْعُول :

ذكرنا مراراً أنّ الحكم بمرتبة المَجْعُول هو عبارة عن بلوغ الحكم

الشرعي مرحلة الفعلية ، وذكرنا أيضاً أنّ وصول الحكم مرحلة الفعلية منوط بتحقق موضوعه خارجاً .

واتّضح أيضاً ممّا تقدّم أنّ الذي يتصدّى الدليل الشرعي لبيانه أنّما هو الحكم الإنشائي ولا صلة للأدلة الشرعية بمرحلة المفعول ، إذ أنّ ذلك أنّما هو منوط بتحقيق الموضوع خارجاً .

ومن هنا يتّضح أنّ التعارض بين الحكمين المفعولين لا صلة له بالتعارض المبحوث عنه في المقام والذي قلنا أنّه التنافي بين مؤدّى كل من الدليلين ، ولما كان الدليلان ليسا متصديين لبيان الحكم المفعول بل أنّ وظيفة بيان الحكم الإنشائي فحسب فهذا يعني أنّ التعارض لا يتصل بمرحلة المفعول .

وبهذا اتضح خروج التنافي في مرحلة المفعول عن بحث التعارض بين الأدلة .

ثمّ إنّ الكلام يقع عن تصوير التنافي بين الأحكام بمرتبة المفعول ، وقد اتضح ممّا تقدم أنّ التنافي بينهما غير متصوّر ، وذلك لأن الحكم في مرحلة المفعول لا يعني أكثر من الفعلية ، والفعلية منوطة بتواجد الموضوع الذي علّق عليه الحكم في مقام الإنشاء ، وهذا الموضوع إمّا أن يوجد فيترتب الحكم المفعول تبعاً لتحقيق موضوعه وإمّا أن لا يوجد فلا يكون للحكم المفعول وجود حينئذٍ ، فعليه لا يكون التنافي في الحكم المفعول متصوراً .

فحينما يجعل المولى في مقام الإنشاء وجوب الصوم على القادر ويجعل وجوب الفدية على العاجز المستمر عجزه فإنّ هذا يعني أنّ فعلية وجوب الصوم منوطة بتوفّر المكلف على شرط القدرة فلو كان واجداً للقدرة فهذا

يقتضي عدم فعلية وجوب الفدية ، كما أنه لو كان عاجزاً فإنَّ وجوب الصوم لا يكون فعلياً في حقه ، ومن هنا اتضح عدم إمكان تحقق الفعليتين على المكلف في ظرف واحد ، نعم لو كان المراد من التنافي في مرحلة المجعول هو نفي فعلية أحد الحكمين لفعلية الحكم الآخر فهذا صحيح إلا أنه لا يوجب التضادم بين الحكمين في مرحلة الفعلية وذلك لأنَّ معنى نفي فعلية أحد الحكمين لفعلية الحكم الآخر هو نفي أحد الحكمين بمرحلة المجعول لموضوع الحكم الآخر وهذا ما يُطلق عليه في المصطلح الاصولي «الورود» ويكون دليل الحكم الفعلي النافي لموضوع الحكم الآخر وارداً ، كما يكون دليل الحكم المنتفية فعليته لنفي موضوعه «موروداً» .

وبيان ذلك : إن الأدلة والتي تتكفل ببيان الحكم الإنشائي قد لا تكون متنافية بالمعنى الذي ذكرناه إلا أنه قد يتفق أن يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم في الدليل الآخر وهذا لا يُوجب تنافياً بين الدليلين إذ أنَّ التنافي لا يكون إلا في مرحلة الجعل وفرض الكلام ان الحكمين بمرتبة الجعل ليسا متنافيين ، نعم الفرض أنَّ أحد الدليلين ينفي موضوع الحكم في الدليل الآخر وهذا كما هو واضح لا يتصل بالحكم في مرحلة الجعل .

ومن هنا يكون نفي أحد الدليلين لموضوع الحكم في الدليل الآخر متصلاً بمرحلة المجعول ، ومتى ما اتفقت هذه الحالة فإنَّ الحكم المتضمن للدليل النافي يكون مقدماً على الحكم المنفية ففعليته ، وتسمى هذه الحالة بالورود وبيان معنى الورود هو أن يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم في الدليل الآخر أو يكون أحد الدليلين مثبتاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر ، وهذا النفي أو الإثبات يكون حقيقياً ويتم بواسطة التعبد الشرعي .

ومثال الأول: قوله تعالى ﴿ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾^(١)

فإنَّ ظاهر هذه الآية المباركة هو حرمة أكل المال بغير حق ، فلو نسبنا هذا الدليل الى دليل آخر وهو قوله تعالى ﴿ ... ان تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم إلى قوله أو ما ملكتم مفاتحه أو صديقكم إلى قوله ليس عليكم جناح ﴾^(٢) فلو فهمنا من هذه الآية المباركة ان أكل مال الغير اذا كان أبا أو صديقاً ليس من أكل المال بالباطل ، فإنَّ هذا الدليل حينئذٍ يكون نافياً لموضوع الحكم في الدليل الآخر ، فإنَّ الحكم في الدليل الاول هو الحرمة وموضوعه أكل المال بالباطل ولما كان مفاد الدليل الثاني هو نفي عنوان الباطل عن الأكل من بيت الصديق فهذا يعني نفي موضوع الحرمة في الدليل الاول وبالتالي تكون فعلية الحرمة منتفية .

وتلاحظون أنَّ النفي هنا حقيقي وليس نفياً تنزلياً مقتضياً لتضييق دائرة موضوع الحرمة كما هو الحال في الحكومة بل أنَّ الأكل من بيت الصديق ليس من الأكل بالباطل حقيقة غايته أنَّ النفي هنا تم بواسطة التعبد الشرعي وهذا هو الفارق بينه وبين التخصُّص .

فالورود والتخصُّص يشتركان في أنَّ الخروج عن الموضوع حقيقي إلا أنَّ الخروج تخصصاً لا يتم بواسطة التعبد الشرعي وأنما هو بواسطة العلم الخارجي وأنما الورود فالخروج عن الموضوع يتم بواسطة التعبد الشرعي .
فحينما يقول المولى يحرم سماع الغناء فإنَّ هذه الحرمة لا تثبت للحداء

(١) سورة النساء آية ٢٩ .

(٢) سورة النور آية ٦١ .

وذلك لخروج الحداء عن موضوع الحرمة تخصصاً ، وهذا الخروج الحقيقي نشأ عن العلم الخارجي بموضوع الغناء . وهذا بخلاف المقام فإن نفي الأكل بالباطل عن الأكل من بيت الصديق ثبت بواسطة التعبد الشرعي ، فالخروج عن موضوع الدليل الاول حقيقي إلا أن ذلك ثبت عن طريق التعبد .

ومثال الثاني: لو قال المولى 'يجوز الاسناد الى الله تعالى بعلم وفهمنا من هذا الدليل انه يجوز الاسناد الى الله جلّ وعلا عند قيام الحجّة ، ثم لو دلّ دليل آخر على أن خبر الثقة حجة فإنّ هذا الدليل الثاني يكون وارداً على الدليل الاول بمعنى أنّه مثبت لتنفّح موضوع الدليل الاول حقيقة ، وذلك لأنّ الدليل الثاني محقق لفردٍ من أفراد الحجة حقيقة ، غايته انّ هذا الفرد من الحجة تمّ بواسطة التعبد الشرعي ، وهذا غير الحكومة الموسّعة لدائرة الموضوع تعبداً وتزليلاً كما في قوله عليه السلام « الفقاع خمرة استصغرها الناس »^(١) فإنّ الفقاع ليس من الخمرة حقيقة إلا أن الشارع وسّع من دائرة موضوع اللخمرة وجعل الفقاع فرداً من أفرادها والبحث في محله .

وبما بيناه اتضح معنى الورود وأنّه الخروج عن موضوع الدليل المورد حقيقة أو الدخول في موضوع الدليل المورد حقيقة على أن يكون ذلك ناشئاً عن التعبد الشرعي .

ومع اتّضح هذا يتّضح عدم التنافي بين الدليل الوارد وبين الدليل المورد ، وذلك لأنّ الدليل الوارد حينما ينفي موضوع الدليل المورد فهو

(١) الوسائل باب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرمة ح ١ .

ينفي فعليته فلا تكون للدليل المورد فعلية في حالة يكون الموضوع المتحقق خارجاً عن موضوع الحكم في الدليل الأول المورد ، فحينما لا يكون الأكل من بيت الصديق من الأكل بالباطل لا يكون الحكم بالحرمة المفاد بالآية الاولى فعلياً لعدم تحقق موضوعه خارجاً إذ أن الأكل من بيت الصديق المتحقق خارجاً ليس موضوعاً للحرمة كما هو مقتضى الدليل الوارد .

وهكذا الكلام في الدليل الوارد المثبت لوجود موضوع الحكم في الدليل المورد فإنه مثبت لتحقيق الفعلية للحكم في الدليل الوارد فلا تنافي بين الدليلين أصلاً ، فإنه عندما يدل خبر الثقة على شيء فإن ذلك يكون موجباً لتحقيق فعلية جواز الاسناد الى الله جلّ وعلا .

حالات التنافي في مرحلة الإمتثال :

وهي الحالات التي تضيق فيها قدرة المكلف عن امتثال تكليفين وهذه الحالة خارجة أيضاً عن باب التعارض ، وذلك لأنها لا تتصل بالتنافي بين مؤدى كل من الدليلين ، إذ قد يكون الدليلان متكلفين لبيان حكيمين لمتعلقين متغايرين لا صلة لأحدهما بالآخر ومع ذلك تضيق قدرة المكلف عن امتثالهما أما من حيث أن الجمع بينهما متعذر كما لو أمر المولى بالوقوف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة وزيارة أبي عبد الله الحسين عليه السلام في كربلاء يوم التاسع من ذي الحجة ، فإن هنا لا تنافي بين مؤدى الدليلين وانما التنافي في مقام الإمتثال ، وقد يكون منشأ العجز عن امتثال كلا التكليفين هو عجزه الشخصي عن امتثالهما معاً كما لو كانت قدرة المكلف دائرة بين امتثال الركوع عن قيام أو السجود بحيث يكون امتثال أحدهما

معجزاً عن امتثال الآخر .

ومن الواضح أنّ مثل هذه الحالات لا تكون موجبة للتنافي بين مؤدى كل من الدليلين ، نعم قد يتفق بل هو الغالب أن تكون حالات التنافي في مقام الإمتثال موجبة لسقوط الفعلية عن أحد التكليفين أو عدم نشوئها من الاساس . وهذه الحالات هي المعبر عنها بحالات التزام والمقتضية لتقديم الأهم من التكليفين على الآخر .

كما أنّه يمكن أن يكون كلا التكليفين اللذين تضيق قدرة المكلف عن الجمع بينهما فعليين كما في حالات الأمر بالضدين في خطابين منفصلين ، كما لو أمر المولى بالوقوف في يوم عرفة بأرض عرفات وأمره في خطاب آخر بزيارة الامام الحسين عليه السلام في كربلاء يوم عرفة أيضاً على نحو الترتب بحيث يكون ترك أحدهما موجباً لفعلية الآخر ، فلو ترك المكلف امتثال كلا التكليفين فإن كلاهما يكون حينئذٍ فعلياً وذلك لتحقيق موضوعه وهو ترك الآخر ، وهذا ما يوضح أنّ التنافي في مرحلة الإمتثال قد يجتمع مع فعلية كلا التكليفين .

وبما بيّناه اتضح خروج حالات التنافي في مرحلة المجهول وفي مرحلة الإمتثال عن التعارض المبحوث عنه في المقام وأن الذي يكون مورداً للتعارض هو التنافي بين مدلولي الدليلين .

وبعد كل ذلك يقع البحث عن كيفية معالجة التعارض بين الأدلة .

قاعدة الجمع العرفي

ومورد هذه القاعدة هو حالات التنافي بين الأدلة إذا لم يكن لذلك التنافي استقرار بنظر العرف بحيث يرى أن من الممكن بل من المتعين حمل أحد الدليلين على الآخر بحيث يكون بينهما عند ذاك تمام الموائمة والتناسب وهذا في مقابل التعارض المستقر بين الدليلين والذي يرى العرف تهافتها وعدم امكان الجمع بينهما على نحو يكون ذلك الجمع متناسباً مع مقتضيات الضوابط التي يجري على وفقها العقلاء وكذلك أهل المحاورة .

فالجمع العرفي إذن لا يكون إلا في الحالات التي يكون فيها الجمع متناسباً مع المتفاهم العرفي بحيث يكون أحد الدليلين بمثابة القرينة المفسرة للمراد من الدليل الآخر . ومن هنا لابد أن يكون الجمع جارياً على وفق ما يقتضيه الدليل الواقع موقع القرينة .

ومبرر هذه القاعدة هو أنه إذا أردنا التعرف على مراد المتكلم فإنّه لابد من الإحاطة بتمام كلامه سواء المتصل منه أو المتفرق على مواقع متعدّدة ، فإنّه لا ينبغي أن يؤخذ بجزء من كلام المتكلم ويُقطع النظر عن سائر كلامه أو ان يلحظ الكلام الاول منفصلاً عن الكلام الآخر ثم يلحظ الكلام الآخر منفصلاً عن الكلام الاول فإنّه حينئذٍ قد يبدو التنافي بين الكلامين .

كما لو قال المتكلم في مجلس « أكرم كل العلماء » وقال في مجلس آخر « لا تكرم فساق العلماء » فإنه لو لاحظنا كلاً من الكلامين على حدة لوجدنا أن بينهما تنافياً إلا أنه حين يلاحظ مجموع الكلامين فإن ذلك التنافي البدوي يزول وما ذلك إلا لأن الكلامين يُعبّران عن مرادٍ جديٍّ واحد ، غايةه أن وجود بعض المبررات الشخصية أو النوعية اقتضت فصل الكلامين وإلاّ فهما يُعبّران روحاً عن مرادٍ واحد ، إذ أن العاقل لا ينقض كلامه ، نعم قد يتنازل عن كلامه الاول وهذا خُلف الفرض ، إذ أنه حين يكون متنازلاً عن كلامه الاول فإن مقتضى حرص العقلاء على أغراضهم وعدم السماح بتفويتها يقتضي التصريح بتنازله عن كلامه الاول حتى لا يتنافى ذلك مع غرضه الفعلي .

وكيف كان فإن المتكلم إذا لم يُبين مراده كاملاً فإنه يتصدى في كلام ثانٍ لبيان تمام ذلك المراد أو بعضه ، وهناك مجموعة من الوسائل يتوسل بها المتكلم لتبيين مراده من الكلام الاول :

منها : ما عبّر عنه المصنّف ﷺ بالإعداد الشخصي والمقصود من الإعداد الشخصي هو أن يتصدى شخص المتكلم لبيان مراده بوسيلة من وسائل الشرح والتفسير المقررة عند أهل المحاورة . وضابطة الوسائل الداخلة تحت عنوان الإعداد الشخصي هي كل وسيلة ليس لغير المتكلم استعمالها بمعنى أنه لو لم يتصدّ المتكلم بنفسه لإستعمالها لما أمكن لأحدٍ غيره أن يستعملها لغرض الكشف عن مراد المتكلم ، وهذا بخلاف الإعداد النوعي فإنه يمكن للغير أن يجمع بين كلامي المتكلم ويناسب بينهما ثم يخرج بنتيجة هي مراد المتكلم جداً .

وبالتّضح المراد من الإعداد الشخصي نقول : أنّه يتم بواسطة الحكومة . والمراد من الحكومة هي النظر الى الدليل الاول لغرض شرحه وتفسيره ، فقوام الحكومة هي وجود ما يُثبت أنّ المتكلم ناظر الى كلامه الاول وقاصد لشرحه وبيانه . وهذا له صورتان :

الصورة الاولى : ان يصرّح في كلامه الثاني بمراده الجدّي من الكلام الاول ، وذلك عن طريق استعمال أدوات الشرح والتفسير مثل كلمة « أي أو أعني وأقصد » وهكذا .

ويمكن التمثيل لهذه الصورة برواية ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام « لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، وهم المخنثون ، واللائي ينكحن بعضهن بعضاً »^(١) فإنّ كلمة « وهم » وكذلك كلمة « اللائي » جيء بهما لغرض الشرح والتفسير . نعم قد يقال انّ المتصدي للشرح هو غير المتكلم إلا انّ هذا يندفع بما ثبت من أنّ كلام الرسول ﷺ وأهل البيت عليه السلام واحد .

الصورة الثانية : أن يستفيد المتكلم من قرائن صياغية أو غيرها لإثبات أنّه في مقام النظر الى الكلام الاول وأنّه متصدّ لشرحه وبيانه على أن لا تكون تلك القرائن موجبة لأكثر من ظهور حال المتكلّم في أنّه في مقام الشرح والتفسير لكلامه الاول .

ثمّ إنّ هنا وسيلتين يستعملهما المتكلم لغرض بيان المراد الجدّي من كلامه الاول :

(١) الوسائل باب ٢٤ من أبواب النكاح المحرّم ح ٦ .

الوسيلة الاولى: وهي ما يُعبّر عنها بالنظر في عقد الوضع ، والمقصود منها أنَّ المتكلم يتصدى لشرح كلامه الاول عن طريق التصرّف في موضوع الحكم في الدليل الاول اما بنحو التضييق أو بنحو التوسيع ويكون غرض المتكلم من ذلك تضييق الحكم أو تعميمه ، غايته انه نفي الحكم عن طريق نفي الموضوع أو أثبت الحكم بواسطة إثبات الموضوع . وتسمّى الحالة الاولى بالحكومة المضيقّة وتسمّى الحالة الثانية بالحكومة الموسّعة .

أمّا مثال الحكومة المضيقّة :

مالو قال المولى من شك بين الثلاث والاربع بنى على الاربع وتشهد وسلم ثم قام فجاء بركعة بفاتحة الكتاب وتشهد بعدها وسلّم ، ثم قال في كلام آخر « لا شك لكثير الشك » ، فإنّ الكلام الثاني ناظر الى الكلام الاول - كما هو واضح - وذلك بقرينة أنّ الكلام الثاني لا يكون له معنى محصل لولا وجود كلام سابق يكون هذا الكلام مفسّراً له ومبيناً لحدوده ، إذ ما معنى ان يُقال ابتداءً « لا شك لكثير الشك » . فإذا ثبت أنّ المتكلم ناظر لكلامه الاول فقد تحققت الحكومة للكلام الثاني على الكلام الاول .

وأما انه كيف يكون الكلام الثاني في المثال متصرفاً في موضوع الحكم في الكلام الاول فلأنّ المتكلم استعمل الموضوع كوسيلة لشرح وبيان حدود الحكم . فنفي بعض أفراد الموضوع عن ان تكون مشمولة للموضوع المجعول عليه الحكم نفي للحكم بلسان نفي الموضوع وتصرّف في الموضوع بنحو التضييق لغرض تضييق دائرة الحكم .

وهذا النفي ليس نفيّاً حقيقياً وأما هو نفي عنائي تنزيلي الغرض منه نفي ذلك الفرد عن أن يكون مشمولاً للحكم في الدليل الاول ، فليس

غرض المولى من قوله « لا شك لكثير الشك » أنّ الشك الواقع عن كثير الشك ليس شكاً حقيقة وواقعاً بل غرضه هو أنّ الشك من كثير الشك لا يترتب عليه الحكم المذكور في الدليل الاول فهو نفي للحكم بلسان نفي الموضوع أي نفي للحكم عن أن يكون شاملاً لهذا الفرض إلا أنّ هذا النفي تمّ عن طريق نفي فردية هذا الفرد عن موضوع الحكم ، إذ أنّه متى ما انتفت فرديته عن الموضوع لم يكن الحكم شاملاً له ، وذلك لأنّ الحكم أنّما هو مجعول على ذلك الموضوع فلما كان ذلك الفرد من غير أفراد الموضوع - بمقتضى الدليل الحاكم - فلا يشملته الحكم .

وبما ذكرناه اتضح ان نحو الحكومة في هذا المثال هو الحكومة المضيقّة ، إذ أنّ الدليل الحاكم « الثاني » قد ضيّق من دائرة موضوع الحكم في الدليل المحكوم « الاول » .

وأما مثال الحكومة الموسّعة :

فهو ما لو قال المولى « الخمر حرام » ثم قال في كلام آخر « الفقاع خمرة استصغرها الناس » فهنا أيضاً وقع التصرّف في عقد الوضع أي في موضوع الدليل المحكوم إلا أنّ التصرّف في المثال تصرّف بنحو التوسيع من دائرة موضوع الحكم في الدليل المحكوم ، وهو توسيع عنائي الفرض منه تعميم الحكم في الدليل المحكوم للفرد الذي أدخل في موضوع الدليل المحكوم بنحو العناية ، فهنا إثبات للحكم بحرمة الفقاع بلسان إثبات فرديته لموضوع الحكم « الخمر » في الدليل المحكوم .

الوسيلة الثانية : وهي ما يُعبّر عنها بالنظر في عقد الحمل ، وهنا يتوسل المتكلّم في مقام شرحه لكلامه الاول بالتصرّف في محمول القضية في

الكلام الاول أي التصرف في نفس الحكم ابتداءً - لغرض تعميمه أو توضيحه - ودون توسيط الموضوع في ذلك كما هو في الوسيلة الاولى .
ومثال ذلك :

قوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام »^(١) وقوله تعالى ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾^(٢) فإن هذين الدليلين ناظران الى الأحكام الشرعية الثابتة بالأدلة الاخرى حيث ان مقتضى تلك الأدلة هو ثبوت الاحكام بنحو مطلق سواء كانت ضررية وحرجية لبعض الأفراد أو لم تكن .

فإنه لو فهمنا من الرواية أنه لم يجعل الله تعالى حكماً ضررياً وفهمنا من الآية المباركة ان الله تعالى لم يجعل حكماً حرجياً فإن هذين الدليلين يكونان حاكمين على أدلة الاحكام الشرعية وموجبين لتضييق دائرة تلك الأحكام وان ما يتوهم من الأدلة الاولى من ثبوت الأحكام في حالات الضرر والحرج ليس صحيحاً .

وتلاحظون ان هذين الدليلين تصرفاً في نفس الحكم في الأدلة المحكومة حيث ان المنفي في هذين الدليلين هو الحكم فقوله لا ضرر أي لا

(١) الفقيه باب ميراث الملل ح ٢ ، والرواية معتبرة لإعتبار بعض طرقها وهو الطريق الوارد في الكافي والفقيه عن ابن بكير عن زرارة ، إلا أنه لم يرد في الرواية بهذا الطريق فقرة « في الاسلام » على أنه يمكن دعوى استفاضة الرواية حيث وردت بطرق متعددة وفي موارد مختلفة ، نعم دعوى الإستفاضة مختصة بهذه الفقرة وهي قوله ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » .

حكم ضرري في الإسلام وقوله لا حرج أي لا حكم حرجي مجعول من المولى جلّ وعلا . ومن هنا صارت هذه الحكومة متصرفة في عقد الحمل . وأما أنها مضيقة فواضح ، إذ انها تقتضي نفي الحكم في حالات الضرر والحرج .

الفرق بين الورود والحكومة :

الورود والحكومة المتصرفة في عقد الوضع يشتركان في أنّ كلاً منهما ينفي موضوع الحكم في الدليل الاول أو يثبت موضوعاً للحكم في الدليل الاول ، وهذا ما قد يوجب الخلط بينهما إلا أنه مع التأمل يتضح ان بينهما اختلافاً جوهرياً ، وذلك لأنّ الورود كما قلنا ينفي موضوع الحكم في الدليل المورد نفياً حقيقياً ، وكذلك يثبت موضوعاً للحكم في الدليل المورد إثباتاً حقيقياً ، غايته انّ الواسطة في النفي أو الإثبات هو التعبد الشرعي ، فحينما ينفي المولى عنوان الباطل عن الأكل من بيت الصديق - في مثال الورود الذي ذكرناه في بحث حالات التنافي في مرحلة المجعول - فإنّ هذا النفي ليس عنائياً وأما هو نفي حقيقي ولذلك يكون خروج الأكل من بيت الصديق عن عنوان الباطل - المجعول عليه الحرمة في الدليل المورد - خروجاً حقيقياً كخروج عنوان الهداء عن موضوع الغناء ، غاية ما في الأمر انّ الخروج في حالات الورود يتم بواسطة التعبد الشرعي والخروج في حالات التخصص يُعرف بواسطة العلم الخارجي .

وكذلك الكلام بالنسبة لخبر الثقة فإنّ الدليل الوارد حينما يجعل الحجية لخبر الثقة لا تكون الحجية النابتة لخبر الثقة بواسطة الدليل الوارد حجية عنائية بل انّ خبر الثقة حجة حقيقة . ومن هنا تكون محققته

لموضوع جواز الإسناد حقيقية ، وذلك لأن موضوع جواز الإسناد هو قيام الحجّة على الحكم الشرعي وخبر الثقة حجّة حقيقة وواقعاً . نعم الفرق بين خبر الثقة وبين القطع الطريقي هو أنّ القطع الطريقي لا تكون مثبتيته لموضوع جواز الإسناد محتاجة الى التّعبد الشرعي وإلا فكل منهما يُحقق فرداً حقيقياً لموضوع جواز الإسناد .

ومما يبيّنه يتضح أنّ الورود ليس منوطاً بنظر الدليل الوارد الى الدليل المورود ولذلك يمكن تحقّق الورود في حالات تأخر الدليل المورود عن الدليل الوارد ، فلو كان دليل جواز الإسناد بعلم أي بحجة متأخراً عن دليل حجية خبر الثقة لكان خبر الثقة - مع ذلك - صالحاً للورود على دليل جواز الإسناد بعلم .

ومع اتّضح معنى الورود يتضح الفرق الجوهرى بينه وبين الحكومة ، إذ إنّ الحكومة وإن كانت تنفي موضوع الدليل المحكوم أو تُثبتته إلا أنّ ذلك لا يكون نفيّاً أو إثباتاً حقيقياً بل هو نفي أو إثبات عنائيان أي أنّ المولى اعتبر الموضوع الثابت منفيّاً واعتبر الموضوع المنفي ثابتاً ويكون غرضه من النفي أو الإثبات هو تعميم الحكم أو تضييقه فيكون نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ويكون إثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع ، ومنه يتضح أنّ الحكومة متقومة بالنظر في الدليل المحكوم وهذا ما يقتضي تأخر الدليل الحاكم عن الدليل المحكوم ، إذ لا يصح ان يكون الدليل الحاكم ناظراً إلا أن يكون متأخراً .

ثم إنّ الحكومة روحاً تكون عبارة عن صياغة خاصة للدليل الحاكم ، هذه الصياغة تكون هي القرينة على النظر والتصرف ولولا ذلك لما

كان هناك ما يُوجب استظهار نظر الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم ، فالمولي حينما يُريد ان يشرح مقصوده يتوسل بهذا النحو من الصياغة لغرض الكشف عن أنّه في مقام الشرح والتفسير للدليل الاول ، وهذا هو الفارق الجوهرى بين التخصيص والحكومة ، إذ أنّ التخصيص كالحكومة من حيث تضيق دائرة الحكم في الدليل الآخر إلا أنّ المولى تارة يستعمل صياغة خاصة وهي تنزيل الموضوع المنفي منزلة الموجود أو تنزيل الموضوع الموجود منزلة المنفي وغرضه من هذه الصياغة هو تعميم الحكم أو تضيقه بلسان التصرف والتنزيل ، وأمّا التخصيص فليس كذلك بل هو إخراج بعض أفراد الموضوع عن الحكم ابتداءً مع التحفظ على فردية الخارج عن الحكم للموضوع .

وسيلة اخرى من وسائل الجمع العرفي :

ومن الوسائل التي يتوسل بها المتكلم لبيان مراده الجدّي من الدليل الآخر هو ما عبّر عنه المصنّف ﷺ بالإعداد النوعي العرفي والمقصود من الإعداد النوعي هو أنّ المتكلم يستفيد من الضوابط العامة عند العرف في بيان مراده ومقصوده من كلامه الآخر ، ويمكن صرف الكلام الى المستلقي للأدلة أو للكلامين ، فالمستلقي حينما يعلم أنّ المتكلم يسير على وفق الطريقة العرفية النوعية في تفهيم مقاصده ، فإنّه حينما يقف على كلامين لمتكلم واحد فإنّه يُناسب بينهما بحسب الضوابط العرفية التي يجري عليها أهل المحاورة من ذلك اللسان .

والطريقة الاساسية التي يعوّل عليها العرف في مقام التعرف على وجه الجمع بين الكلامين للمتكلم العرفي هي اعتبار الكلامين كلاماً واحداً

متصلاً . وهذا ما يستوجب استقرار الظهور مع ذي القرينة ، إذ إنَّ العرف حينما يضمُّ الكلامين بعضهما الى الآخر ويرى ان أحدهما يشكّل قرينة على المراد من الكلام الآخر فإنَّه لا محالة يستقرُّ فهمه مع الكلام ذي القرينة ، إذ هو المعبر واقعاً عن المراد الجدِّي .

فناط تقديم الخاص على العام والمقيّد على المطلق مثلاً هو انَّ الخاص قرينة على العام وكذلك المقيّد بالنسبة للمطلق هذا هو الذي يقتضيه الفهم العرفي ، وذلك لأنَّ العرف لا يرى بين الدليل العام والدليل الخاص أيّ تنافٍ ، إذ انَّ العام يقتضي بدوّاً ثبوت الحكم للطبيعة بتمام أفرادها ، فحينما يكون الخاص نافياً لذلك الحكم عن فردٍ من أفراد الطبيعة لا يكون في ذلك تنافٍ بل هو بيان للمراد الجدِّي من العام وأنَّ الحكم في الدليل العام لا يشمل ذلك الفرد .

وهذا القرينية تبلورت حينما ناسب العرف بين الدليلين فكأنما العلاقة بين الدليلين علاقة المستثنى منه مع المستثنى ، ومن الواضح انَّ المستثنى يكون قرينة على تحديد سعة دائرة المستثنى منه وانَّ دائرته لا تتسع لهذا الفرد فلا يشمل حكم المستثنى منه .

وهكذا الكلام في كلّ دليل له ظهور ويكون الدليل الآخر أظهر منه فإنَّ الأظهر يشكل قرينة على المراد الجدِّي من الدليل الاول .

والمتحصّل ممّا ذكرناه انَّ موارد الجمع العرفي يكون فيها التنافي والتعارض بدوّياً أي ليس له استقرار ، فلذلك يزول بمجرد الرجوع الى المرتكزات والضوابط التي يجري عليها أهل المحاورة من ذلك اللسان .

قاعدة تساقط المتعارضين

والبحث في المقام يقع عَمَّا هو مصير الدليلين المتنافيين فيما بينهما بعد تعذر الجمع العرفي بينهما فهل انَّ القاعدة تقتضي سقوطهما معاً عن الحجية أو سقوط أحدهما دون الآخر على نحو التخيير أو التعيين أو تكون الحجية ثابتة لهما معاً .

ويتحدد الجواب عن ذلك بملاحظة دليل الحجية والذي استفدنا منه حجية خبر الثقة مثلاً ، وهل انَّ دليل الحجية يتسع لإثبات الحجية في حالات التعارض ؟ وإذا كان كذلك فبأي مقدار تكون الحجية ثابتة لهما ؟ وهذا ما سيتم البحث عنه في المقام إلا أنه لا بدَّ من التنبيه على أنَّ البحث عن شمول الحجية للدليلين المتعارضين أمَّا هو بقطع النظر عن الأدلة التي تصدَّت لعلاج التعارض بين الأدلة ، على أنه لا بدَّ من الالتفات إلى أمر آخر وهو أنَّ التعارض لا يكون إلا بين الدليلين المتكافئين من حيث الأهلية لثبوت الحجية لهما لولا التعارض ، أما الدليل الذي لا تشمله الحجية من أول الأمر فإنه لا يصلح لأن يعارض الدليل المتوفر على شرائط الحجية ، وذلك لسقوطه عن الحجية من أول الأمر فحتى لو لم يكن ما يعارضه فإنه لا إعتبار به ولا يصلح لإثبات مؤداه .

وكيف كان فالبحث أولاً يقع في مقام الثبوت وأي الإفراضات التي

تكون ممكنة من حيث امكان اتساع الحجية لها وأي الافتراضات التي لا تكون ممكنة ، والبحث الإثباتي سوف يكون مقتصراً على خصوص الافتراضات الممكنة في مقام الثبوت أما الافتراضات غير الممكنة فإن عدم امكانها كافٍ في عدم صلاحيتها لأن تبحث في مقام الإثبات بعد أن كان المفترض فيها غير مؤهل لأن تثبت له الحجية .

والافتراضات المتصورة في مقام الثبوت خمسة :

الافتراض الاول: هو شمول الحجية للدليلين المتعارضين بحيث يكون المكلف مسئلاً عنها معاً وفي عرض واحد ولا يُعذر في مخالفة أي واحد منها .

وهذا الافتراض مستحيل غايته ، وذلك لاستحالة التصديق بالمتكاذبين فحينما يطلب من المولى التصديق بكلا المتعارضين فإنه يطلب المستحيل .

ودعوى أن الحجية لا تستوجب التصديق والإذعان بمؤدى الدليلين المجعول لهما الحجية بل غاية ما تُوجبه الحجية هو الجريان على طبق مؤدى الدليلين المتعارضين واين هذا من طلب المستحيل .

هذه الدعوى غير قادرة على إثبات امكان جعل الحجية للدليلين المتعارضين ، إذ أن الجريان على طبق مؤدى الدليلين المتعارضين أيضاً مستحيل ، وذلك لأن الدليل الاول إذا كان مقتضياً للحرمة فإن الجريان على وفقه يقتضي التجنب عن متعلق الحرمة فإذا كان الدليل الآخر مقتضياً للإباحة فالجريان على وفقه يقتضي السعة من جهة ترك متعلقه أو فعله فإذا التزم المكلف بالثاني فهذا يعني عدم الجريان على وفق مؤدى الدليل

الاول ومع التزامه بالاول يكون قد ناقض الثاني والذي يقتضي السعة ، ويكون الأمر أوضح في حالات اقتضاء الدليلين لحكمين إلزاميين متنافيين كما لو كان الاول يقتضي الوجوب والثاني يقتضي الحرمة فإنه من المستحيل تنجّز كلا الدليلين كما هو أوضح من ان يخفى . وبهذا اتضح سقوط الافتراض الاول .

الإفتراض الثاني: أن تكون الحجية ثابتة للمتعارضين على نحو يكون الإلتزام بأحدهما موجباً لسقوط الحجية عن الآخر ، فثبوت الحجية لأحد الدليلين منوط بعدم الإلتزام بمؤدى الدليل الآخر .

والاشكال على هذا الافتراض هو انّ المكلف لو أهمل كلا الدليلين ولم يلتزم بهما معاً فإنّ حجة كل واحدٍ منها تكون فعلية لتنقح موضوعها ، إذ انّ موضوع الحجية - كما هو الفرض - للدليل الاول هو عدم الإلتزام بالثاني وهو غير ملتزم بالثاني - بحسب الفرض - وموضوع الحجية للدليل الثاني منوط بعدم الإلتزام بالاول وهو غير ملتزم به أيضاً فيكون كلا الدليلين متوفّر على شرط الحجية فتتنجّز حجة المتكاذبين في عرض واحد وهذا يؤول الى الافتراض الاول . وبهذا يسقط الافتراض الثاني لإستحالة وعدم امكانه .

الإفتراض الثالث: أن تكون الحجية ثابتة لأحد المتعارضين تعييناً بأن يختار المولى نفسه أحد الدليلين ويجعل له الحجية ويسقطها عن الآخر ، وذلك للملاك يقتضي التعيين ، وهذا الافتراض لا محذور فيه ثبوتاً .

الإفتراض الرابع: أن تكون الحجية مجعولة لكلا الدليلين ولكن بنحو التخيير ، وهذا يقتضي أن لا يكون المكلف في سعة من جهة كلا الدليلين

معاً بل هو ملزم بأحدهما غير المعين ، نعم متى ما التزم بأحدهما فإن الآخر لا يكون منجزاً عليه ، فلو كان مؤدى أحد الدليلين هو الحرمة والآخر الإباحة فإن المكلف في سعة من جهة اختيار أحدهما غير المعين ، فمتى ما التزم بمؤدى الدليل الاول فإنه يكون مسئولاً حينئذٍ عن امتثال مؤداه وهو الحرمة ومتى ما التزم بالآخر فإنه يكون في سعة من جهة مؤدى الدليل الاول ويكون الدليل الآخر صالحاً لتأمينه عن مخالفة الدليل الاول . وهكذا الكلام لو كان أحد الدليلين الوجوب والآخر الحرمة . وهذا الافتراض لا محذور فيه أيضاً ، إذ لا مانع عقلاً في أن يجعل المولى الحجية للدليلين المتعارضين بنحو التخيير .

الإفتراض الخامس : أن لا تكون الحجية ثابتة للدليلين المتعارضين بمعنى أن المولى لم يجعل الحجية للدليل الذي له معارض ، فكل دليل وان كان واجداً لشرائط الحجية في نفسه إلا أنه إذا كان مبتلياً بمعارض فهو غير مشمول لادلة الحجية . وهذا الافتراض ممكن ولا محذور فيه .

وأما مقام الإثبات :

والبحث في هذا المقام عن أيّ الافتراضات التي تتناسب مع دليل الحجية .

أما الافتراض الاول والثاني : فلا مجال للبحث عنهما في مقام الإثبات ، وذلك لاستحالتها في نفسيهما ، وإذا كان كذلك فهما غير مرادين من دليل الحجية قطعاً فلا نحتاج لعرضهما على دليل الحجية .

وأما الافتراض الثالث : - وهو ثبوت الحجية لأحد المتعارضين تعييناً فإن أدلة الحجية لا تساعد عليه ، وذلك لعدم وجود ما يقتضي ترجيح أحد

الدليلين على الآخر بعد أن كان كلاهما واجداً لشرائط الحجية لولا التعارض ، فافتراض أحدهما المعين حجة دون الآخر بلا مبرر ، وهذا ما يوجب استظهار عدم إرادة هذا الافتراض من دليل الحجية .

وأما الافتراض الرابع : - وهو ثبوت الحجية للمتعارضين بنحو التخيير - فهو أيضاً مخالف لمقتضى الظهور في دليل الحجية ، إذ أن دليل الحجية يُثبت الحجية للأدلة بنحو التعيين بمعنى أن كل دليل واجد لشرائط الحجية فهو حجة تعييناً ويكون المكلف مسئولاً عن الجريان على طبقة لا المسؤولية عنه أو عن غيره فإن ذلك خلاف ما هو المستظهر من دليل الحجية فلا يصح لهذا الافتراض ما لم يُبرز مدعى هذا الافتراض قرينة في دليل الحجية توجب استظهار هذا الافتراض ، وملاحظة أدلة الحجية يمنع من وجود هذه القرينة . وبهذا يسقط هذا الافتراض أيضاً .

وأما الافتراض الخامس : - وهو سقوط الحجية عن كلا المتعارضين - فهو المتعين ، إذ لا دليل على حجية المتعارضين ، ومع عدم الدليل على الحجية لا سبيل لإثباتها ، فلا أقل من الشك في الحجية وهو مساوق للقطع بعدمها .

مقدار ما يسقط عن الحجية في حال التعارض :

بعد أن اتضح أن القاعدة في حالات التعارض هي التساقط يقع البحث عن مقدار ما يسقط بالتعارض .

وبيان ذلك : أن الدليلين المتعارضين على نحوين :

النحو الاول : أن لا يكون لهما مدلول التزامي أو أن المدلول الالتزامي لأحد المتعارضين منافي للمدلول الإلزامي للدليل الآخر ، فهنا لا إشكال

في أن وجودهما كالعدم من جهة الحجية .

مثلاً لو كان مفاد الدليل الاول هو صحة بيع الغرر وكان مؤدى الدليل الثاني هو فساد بيع الغرر فهنا لا يكون للدليلين المتعارضين مدلول التزامي يتفقان على نفيه ، فهو وإن كان للدليل الاول مدلول التزامي إلا أنه منافٍ للمدلول الالتزامي للدليل الآخر .

فالمدلول الإلزامي لفساد بيع الغرر هو حرمة التصرف في الثمن المنتقل عن بيع الغرر وهذا بخلاف المدلول الإلزامي لصحة بيع الغرر . ومن هنا قلنا أن هذا النحو من الأدلة المتعارضة يكون وجودها كالعدم من جهة الحجية .

النحو الثاني: أن يكون للدليلين المتعارضين مدلول التزامي يتفقان عليه .

ويمكن التمثيل لذلك بما لو كان مؤدى الدليل هو وجوب صلاة الجمعة ومؤدى الدليل الآخر هو حرمة صلاة الجمعة فإنها وإن كانا بحسب المدلول المطابق متنافيين إلا أنهما يشتركان في نفي الاستحباب مثلاً عن صلاة الجمعة إذ أن لازم الحرمة هو عدم الاستحباب كما أن لازم الوجوب هو عدم الاستحباب لأن الأحكام متنافية فيما بينها فيستحيل اجتماع حكمين متغايرين على متعلق واحد وهذا هو منشأ المدلول الإلزامي فكل دليل يُثبت حكماً لموضوع فإنه يبنى الأحكام الأخرى عن ذلك الموضوع .

وهذا النحو من الأدلة المتعارضة هو محل البحث ، إذ يقع الكلام في أن سقوط الحجية عن الدليلين المتعارضين هل هو خاص بمدلوليهما المطابق حيث أنهما مركز التنافي أو أن السقوط عن الحجية يشمل المدلول الالتزامي

لكلا الدليلين رغم أنّ المدلول الإلزامي لكلا الدليلين واحد .
ويتحدّد الجواب عن ذلك بنتيجة بحث تبعية الدلالة الالتزامية
للدلالة المطابقة في السقوط عن الحجّة والتي تقدم البحث عنها .
فإن كُنّا نبنى على 'التبعية في السقوط فالمدلول الإلزامي للدليلين
المتعارضين ساقط عن الحجّة تبعاً لسقوط المدلول المطابق في كلٍّ من
الدليلين المتعارضين .
وإن كُنّا نبنى هناك على 'عدم التبعية في السقوط فإنّه لا مانع من
ثبوت الحجّة للمدلول الإلزامي رغم سقوط المدلول المطابق لكلٍّ من
الدليلين .

قاعدة الترجيح للروايات الخاصة

ما ذكرناه من أنَّ القاعدة في حالات التعارض هي التساقط أمَّا هو في حالات عدم وجود دليل شرعي يقتضي ثبوت الحجية لأحد الدليلين المتعارضين ، وأمَّا مع وجود دليل على ثبوت الحجية لأحد المتعارضين فإنه لا يصح التمسك بقاعدة التساقط ، وذلك لأن التساقط منشأه عدم شمول دليل الحجية لكلا الدليلين المتعارضين فإذا ثبت أنَّ الدليل الشرعي يجعل الحجية لأحد الدليلين الواجد لأحد المرجّحات الموجبة للترجيح بمقتضى الدليل الشرعي فلا مبرر حينئذٍ للتمسك بقاعدة التساقط في ذلك المورد .

ومن هنا ذهب مشهور الفقهاء « رضوان الله عليهم » إلى أنَّ قاعدة التساقط لا تجري في حالات التعارض بين الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ، وذلك لقيام الدليل الخاص على ثبوت الحجية للخبر الواجد لبعض المرجّحات ، نعم إذا انتفت تمام المرجّحات المذكورة عن كلا الخبرين المتعارضين فإن الملجأ حينئذٍ هي قاعدة التساقط .

وقد ذكر المصنّف رحمته الله من هذه الأدلة - التي استدلّ بها على قاعدة الترجيح في الأخبار - معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : قال الصادق عليه السلام « إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه ، فإن لم تجدوهما في

كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

وقد طرحت هذه الرواية الشريفة مرجحين رتبت بينهما في مقام الترجيح أي جعلت المرجح الثاني منوطاً بفقدان المرجح الاول . ومن هنا لا يلجأ الى المرجح الثاني إذا ما كان المرجح الاول موجوداً كما لا يلجأ الى قاعدة التساقط إذا كان المرجح الثاني موجوداً .

وهنا لابد من بيان المراد من المرجحين :

أما المرجح الاول :

وهو تقديم الخبر الموافق لكتاب الله عز وجل على الخبر المخالف لكتاب الله تعالى ، وهو يستوجب بيان معنى الموافقة لكتاب الله تعالى ومعنى المخالفة للكتاب .

أما المراد من الموافقة : فالذي ينسب اليه الذهن بدواً من معنى الموافقة هو مطابقة مفاد الخبر لمفاد النص القرآني إلا أنه مع الالتفات الى أن القرآن الكريم لم يتصدّ لبيان تفاصيل الأحكام وغاية ما هو موجود في القرآن الكريم هو مجموعة من العمومات والإطلاقات ، وهذا يقتضي ان تكون موارد الإستفادة من المرجح الاول محدودة جداً لو كان المراد من الموافقة هو مطابقة مفاد الخبر للنص القرآني ، وهذه المحدودية والندرة تبعّد استظهار هذا المعنى ، إذ مع الالتفات الى أن القرآن الكريم لم يتعرّض إلا لبيان العمومات وأنّ الاخبار المتعارضة غالباً ما تكون متصدية لبيان

تفاصيل الاحكام يحصل الاطمئنان بعدم إرادة المعنى المذكور ، وبهذا يتعين أن يكون المراد من الموافقة هو عدم المخالفة لكتاب الله جلّ وعلا .

وأما المراد من المخالفة لكتاب الله جلّ وعلا :

فهي محتملة لمعنيين :

المعنى الاول: المخالفة لكتاب الله تعالى بنحو التباين بحيث لا يمكن الجمع العرفي بين مؤدى الخبر وبين النص القرآني ، كما لو كان مؤدى الخبر هو حليّة شرب الخمر .

وهذا المعنى غير مرادٍ حتماً ، إذ أنّ فرض الكلام هو واجديّة الخبر لشرائط الحجية لولا التعارض وتكون المخالفة لكتاب الله تعالى هي الوسيلة للتعرف على الخبر الحجة في حالات التعارض ومع افتراض كون المخالفة بمعنى التباين التام بين مؤدى الخبر ومؤدى النص القرآني لا يكون الخبر واجداً للحجية من أول الأمر ، إذ أنّ شرط الحجية للخبر هو عدم منافاته للنص القرآني ، فكلّ خبر حتى ولو لم يكن له معارض إذا كان مخالفاً لكتاب الله عزّ وجلّ بهذا النحو من المخالفة يكون ساقطاً عن الحجية فلا يكون مكافئاً للخبر الآخر حتى يتحقق التعارض .

المعنى الثاني: أن يكون المراد من المخالفة هي المخالفة التي يمكن معها الجمع العرفي كما لو كان النص القرآني عاماً وكان خبر الثقة خاصاً أو كان النص القرآني محكوماً أو موروداً وكان خبر الثقة حاكماً أو وارداً .

ومن الواضح أنّه لولا التعارض بين الخبر المخالف بهذا النحو من المخالفة وبين الخبر الآخر لكان الخبر المخالف تام الحجية فيصلح لتقيد وتخصيص عمومات الكتاب ويصلح أن يكون قرينة على المراد الجدّي من

النص القرآني .

وهذا النحو من المخالفة هو الظاهر من الرواية الشريفة ، إذ هو الذي يتناسب مع صلاحية هذا الخبر لأن يعارض ، فإذا كان معنى المخالفة لكتاب الله تعالى هي المخالفة بنحو الإطلاق والتقييد والقرينة مع ذي القرينة فهذا يقتضي أنه في كل موردٍ تعارض فيه خبران فإنَّ المقدّم هو الخبر الذي لا يخالف كتاب الله بهذا النحو من المخالفة التي لو كان هذا الخبر غير مبتلٍ بالمعارضة لكان واجداً للحجية وصالحاً لتقييد اطلاقات الكتاب وصالحاً لصرف ظهورات الكتاب الى النحو الذي يتناسب مع ظهوره .

والمتحصّل ممّا ذكرناه انّ المرجح الاول هو مخالفة أحد الخبرين للكتاب فإنّ ذلك يقتضي ترجيح الآخر . وأمّا الموافقة بمعنى التطابق التام بين مؤدّى الخبر والنص القرآني فليس مرجحاً ، إذ ليست هي المقصود من الرواية الشريفة .

وأما المرجح الثاني :

وهو الترجيح بما خالف أخبار العامّة فهو يأتي في المرتبة الثانية من المرجح الأوّل ، وهذا يقتضي عدم صحة التعويل عليه في حالات تواجد المرجح الاول .

وكيف كان ففاد الرواية الشريفة هو أنّ المرجح الثاني هو مخالفة أخبار العامة فتى ما كان أحد الخبرين موافقاً لأخبارهم وكان الآخر مخالفاً لأخبارهم فإنّ مقتضى مفاد الرواية الشريفة هو سقوط الخبر الموافق عن الحجية ، ومنه ينقدح هذا الاستفهام وهو انّ المرجح هل هو خصوص الموافق لأخبار العامة فلا يشمل الموافق لفتاواهم لو لم يكن مستنداً

أخبارهم أو أنّ المرجّح هو مطلق ما عليه العامّة من آراء ومبتنيات ولو كانت مستندة إلى غير الأخبار كالمقياس والاستحسان .

والجواب : أنّ المرجّح هو مطلق ما عليه العامة من آراء وفتاوى ، إذ أنّ هذا هو مقتضى مناسبات الحكم والموضوع فإنّه مع الإلتفات إلى أنّ هذا المرجح ليس مرجحاً تعدياً صرفاً بل هو مبتنٍ على الظروف التي كانت تقتضي التقيّة الداعية لصدور بعض الأحكام على نحو لا تكون مرادة جداً وواقعاً بل إنّ الغرض منها التحاشي عن مخالفة العامة ومصادمتهم لما يترتب عن مخالفتهم آنذاك من مضاعفات تعود بالضرر على أهل البيت عليه السلام وشيعتهم « أعزهم الله تعالى » وإذا كان هذا هو المبرر لهذا المرجح الجهتي فمن الواضح أنّه لا يختلف الحال فيه بين الموافقة للأخبار أو للفتاوى الغير المستندة إلى الأخبار وهذا ما يستوجب استظهار المثالية لعنوان أخبار العامة في الرواية الشريفة ، ويمكن تأييد ما ذكرناه بما روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال : « أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة ؟ فقلت : لا أدري ، فقال : إنّ علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلّا خالفت عليه الأمّة إلى غيره ، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفاتهم ، جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلبسوا على الناس » ^(١) .

قاعدة التخيير للروايات الخاصة

كنا قد خرجنا عن قاعدة التساقط في خصوص الروايات المتعارضة ، وذلك لوجود الدليل الخاص على 'تقديم الخبر المشتمل على' بعض المرجحات المنصوصة وقلنا أنه في حالات عدم وجود المرجح لأحد الخبرين المتعارضين فإنّ المرجح حينئذٍ هو قاعدة التساقط إلاّ أنّه قد يدعى أنّ قاعدة التساقط لا تجري مطلقاً في الأخبار المتعارضة حتى في حالات فقد المرجحات المنصوصة ، وذلك لوجود أدلة خاصة تدلّ على أنّ الوظيفة في حالات فقد المرجح المنصوص هو التخيير أي أنّ المكلف في سعة من جهة اختيار أحد الخبرين المتعارضين ، فتكون هذه الروايات الخاصة قد كشفت عن جعل الشارع الحجية للأخبار المتعارضة ، ولكن بنحو تكون هذه الحجية مجعولة للخبرين المتعارضين على نحو التخيير بنفس التقريب الذي ذكرناه في الإفتراض الرابع ، فنحن وإن قلنا هناك أنّ أدلة الحجية قاصرة عن إثبات الإفتراض الرابع إلاّ أنّه كنّا نقصد من ذلك قصور أدلة الحجية العامة فإذا كان هناك دليل يثبت جعل الحجية التخييرية في حالات التعارض بين الخبرين فلا مانع من الإلتزام به بعد إمكانه ثبوتاً كما اتضح مما تقدم .

وكيف كان فلا بدّ من ملاحظة هذه الادلة الخاصة لنرى أنّها صالحة

لإثبات هذه الدعوى وإنَّ المرجع في حالات التعارض بين الاخبار وعدم وجود المرجح هو التخيير وليس هو قاعدة التساقط أو أنَّ هذه الاخبار الخاصة لا تنهض لإثبات هذه الدعوى .

وعمدة هذه الأدلة هي معتبرة سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهيه عنه كيف يصنع ؟ فقال عليه السلام « يُرجئه حتى يلقى من يُخبره فهو في سعة حتى يلقاه »^(١).

وتقريب الإستدلال :

هو أنَّ الإمام عليه السلام قد جعل المكلف في سعة من جهة الخبرين المتعارضين وهذا يساوق معنى التخيير ، إذ لو كان الخبران ساقطين عن الحجية لما كان المكلف في سعة من جهة الأخذ بأي الخبرين بل يلزمه عدم التعويل عليهما والرجوع في ذلك الى ما تقتضيه الأدلة العامة أو الرجوع الى الاصول العملية التي قد تقتضي التنجيز في بعض الحالات وهو ما ينافي السعة ، فلا محيص عن فهم التخيير من هذه الرواية الشريفة . وبهذا يثبت المطلوب .

والإشكال على تقريب الإستدلال :

هو أنَّ هذا الفهم غير متعين من الرواية ، إذ من المحتمل قوياً أن يكون المراد من السعة في الرواية هو السعة من حيث لزوم الفحص عما هو الواقع والذي يستوجب مؤنة زائدة وهي تحري وجود الإمام عليه السلام والسفر اليه

(١) الوسائل باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٥ .

لغرض سؤاله عن الواقع ، فهو في سعة من هذه المؤنة ، نعم لو اتفق ان التقى بالامام عليه السلام فإنه ملزم بسؤاله عن الواقع . ويبقى الكلام عن الوظيفة المتوجهة للمكلف في مثل هذه الحالة وهذه الجهة لم تتصد الرواية لبيانها فيكون المرجع حينئذٍ - وبمقتضى الإطلاق المقامي - هو البناء على الضوابط العامة أي الجريان على وفقها وكأنه لم يرد عليه هذان الخبران المتعارضان ، فإن كان هناك عمومات أو اطلاقات فهي المرجع وإلا فالمرجع هو الاصول العملية بحسب ترتبها في الحجية .

وأما كيف يكون ذلك هو مقتضى الإطلاق المقامي فلأن الإمام عليه السلام لما كان في مقام البيان من جهة تحديد الوظيفة المتوجهة للمكلف في الحالة المفترضة فكل شيء من المحتمل أن يكون المكلف مسؤولاً عنه ومع ذلك لم يذكره الإمام عليه السلام فهو يكشف عن عدم مسئولية المكلف عن ذلك الشيء . وبعبارة أخرى : قد ذكرنا أن الإطلاق المقامي ينشأ عن استظهار أن المولى في مقام تعداد موضوعات الحكم المذكور في كلامه فلو كان في مقام بيان أجزاء المركب الواجب ولم يذكر أحد الأجزاء التي من المحتمل جزئيتها للمركب فهذا يكشف عن عدم كونها جزء لذلك المركب ، أو كان المولى مثلاً في مقام تعداد مفطرات الصائم فإن الذي لم يذكره لا يكون من المفطرات بمقتضى الإطلاق المقامي .

والمقام من هذا القبيل ، إذ أن الإمام في مقام بيان الوظيفة تجاه حالة التعارض بين الخبرين فإذا جعل السعة من جهة الخبرين فحسب ولم يذكر أن المكلف في سعة أيضاً من جهة العمومات والإطلاق الخارجة عن أطراف المعارضة وكذلك لم يذكر أن المكلف في سعة من جهة الاصول

العملية فعدم ذكره كاشف عن عدم شمول السعة للعمومات والاصول العملية .

والمتحصّل انّ من المحتمل قوياً أن يكون المراد من السعة في الرواية الشريفة هو السعة من حيث لزوم الفحص المستوجب للمؤنة الزائدة ، وإذا كان كذلك فالرواية مجملة فلا يمكن استظهار المعنى الاول منها .
وبهذا لا تكون صالحة للإستدلال بها على جعل الحجّة بنحو التخيير للخبرين المتعارضين .

التعارض بين الاصول العمليّة

وكيفية تصوير التعارض في الاصول العمليّة هو ان يفترض عروض أصلين عمليين على 'موضوع واحد يكون أحدهما مقتضياً لثبوت المنجزية ويكون الآخر مقتضياً لنفيها أو يكون أحدهما مقتضياً لأثر شرعي ويكون مقتضى الآخر أثراً شرعياً منافياً للأثر الشرعي الاول كما في حالات استصحاب مجهولي التاريخ .

وحالات التعارض المستحكمة تجري فيها قاعدة التساقت ، وقد لا يكون التعارض بين الاصول مستحكماً ، كالتعارض البدوي الواقع بين أصالة الإحتياط العقلي وبين أصالة البراءة الشرعيّة فالتعارض في هذا المورد غير مستقر ، وذلك لأن العلاقة بينها علاقة الوارد والمورود فأصالة البراءة واردة على أصالة الإحتياط العقلي .

وتقريب ذلك : انّ أصالة البراءة الشرعيّة تنفي موضوع أصالة الإحتياط العقلي حقيقيّة ، وذلك لأنّ موضوع أصالة الإحتياط العقلي هو احتمال التكليف مع عدم الترخيص الشرعي . وأصالة البراءة الشرعيّة تنفي عدم الترخيص ، إذ أنّها ترخيص في الترك حقيقة غايته انّ الترخيص تتم بواسطة التعبد الشرعي وهذا هو معنى الورود كما بينا ذلك .

وقد لا تكون العلاقة بين الاصلين علاقة الوارد والمورود كما في

حالات التعارض البدوي بين البراءة والإستصحاب ، ومثاله مالهو كان المكلف يعلم بجرمة العصير العنبي ثم أنه لما ذهب ثلثاه بواسطة الشمس شك في بقاء الحرمة فإن مقتضى أصالة الإستصحاب هو الحرمة ومقتضى أصالة البراءة هو عدم الحرمة .

وهنا ذهب مشهور الفقهاء « رضوان الله عليهم » إلى أن المقدم في مثل هذه الحالات هو أصالة الإستصحاب واستدلوا على ذلك بدليلين :

الدليل الأول : هو حكومة أصالة الاستصحاب على أصالة البراءة ، وذلك لأن دليل الاستصحاب ناظر الى دليل البراءة ونافٍ لموضوعها تعبدًا وتنزيلًا ، إذ أن موضوع أصالة البراءة هو عدم العلم بالحرمة وأصالة الاستصحاب قد نزلت مشكوك الحرمة المعلومة سابقاً منزلة اليقين ببقائها وهذا اللسان قرينة على النظر - كما بيّنا ذلك - وبالتالي يكون أصل الإستصحاب حاكماً على أصالة البراءة لأنه ينفي موضوعها تنزيلاً ويعتبر الشك في الحرمة المسبوقه بالعلم علماً فكأن الإستصحاب يلغي موضوع البراءة وهو الشك ويجعله علماً عملاً وفي مقابل ذلك لانجد أن دليل أصالة البراءة يعتبر عدم العلم بالحرمة علماً بعدم الحرمة بل أن غاية ما يثبتته دليل البراءة هو أنه متى ما تحقق الشك فإن المكلف في سعة من جهة التكليف المشكوك ، ومن هنا لا يكون لدليل البراءة نظر لأي دليل آخر . ومما ذكرناه يتضح أن كل مورد يكون مجرئاً للأصلين فإن أصالة الإستصحاب تكون متقدمة باعتبار حاكميتها على أصالة البراءة .

الدليل الثاني : أظهرية دليل الإستصحاب على دليل البراءة فيقدم دليليه على دليل البراءة لقاعدة تقديم الأظهر على الظاهر والتي منشأها

قرينة الأظهرية على' المراد الجدّي من الظاهر .

وتقريب ذلك : هو أنّ بعض أدلة الإستصحاب نهت عن نقض اليقين بالشك بنحو التأييد كما في معتبرة زرارة « ولا ينقض اليقين أبداً بالشك » وهذا ما يجعل دليل الإستصحاب أوضح في الشمول لموارده من دليل البراءة والتي اتضح أنّ دليلها على' الشمول لمواردها هو الإطلاق .

ومن الموارد التي يكون فيها أحد الاصلين مقدّماً على' الآخر هو موارد الإستصحاب السببي والإستصحاب المسببي ، وقد بينا في بحث الاستصحاب منشأ تقدم الإستصحاب السببي على' المسببي وقلنا أنّ منشأ ذلك هو حاكمية الاصل السببي على' المسببي .

التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية

والكلام تارة يقع عن حالات التعارض بين الأدلة المحرزة القطعية مع
الأصول العملية ، وتارة عن حالات التعارض بين الأدلة المحرزة الظنية
المعتبرة مع الاصول العملية .

أما حالات التعارض بين الادلة القطعية والاصول العملية :

فلم يقع الإشكال في تقدّم الأدلة المحرزة القطعية على الاصول العملية
في موارد اتحادهما في الموضوع واختلافهما في النتيجة ، كما لو كان مؤدى
الدليل القطعي الحرمة ومؤدى الأصل العملي عدم الحرمة .
ومنشأ تقدم الأدلة المحرزة القطعية على الاصول هو أنّ الأدلة المحرزة
واردة على أدلة الأصول ونافية لموضوعها حقيقة ، حيث أنّ موضوع
الاصل العملي هو الشك في الحكم الواقعي فعندما يكون هناك دليل قطعي
فإنّ موضوع الأصل ينتفي إذ لا شك في حالات قيام الدليل القطعي فع عدم
الشك يكون موضوع الاصل العملي منتفياً حقيقة وواقعاً وهذا هو معنى
الورود .

مثلاً : لو كنّا نشك في حرمة الميتة فإنّ دليل البراءة الشرعية يقتضي

عدم الحرمة . ثم لو نصَّ القرآن الكريم على 'حرمة الميتة' - كما هو كذلك - ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾^(١) فَإِنَّ الآية الشريفة وبمقتضى نصوصيتها تكون واردة على دليل البراءة أي أنها تنفي موضوع الحكم في دليل البراءة وهذا النفي يكون حقيقياً ، وذلك لأنَّ موضوع البراءة هو الشك في الحرمة ومع نص القرآن الكريم على 'الحرمة' ينتفي الشك في الحرمة ويكون النص القرآني موجباً للعلم بالحرمة ، فموضوع البراءة قد انتفى حقيقة بواسطة الدليل الوارد .

وأما حالات التعارض بين الامارات المعتمدة والاصول :

فإنَّ الذي عليه العمل عندهم هو تقديم الامارات على الاصول العملية ، فلو كان مؤدى خبر الثقة مثلاً هو الحرمة ومقتضى البراءة الشرعية هو عدم الحرمة فإنَّ المقدم هو خبر الثقة رغم اتحاد موضوعها والذي هو الشك في الحكم الواقعي . وهذا كما قلنا ليس محلاً للإشكال عملاً وأما وقع البحث عن التخريج الصناعي لهذا التقديم . وهنا ذكرت مجموعة من المحاولات ذكر المصنّف ﷺ منها محاولتين :

المحاولة الاولى : هي دعوى ورود أدلة الأمارات على أدلة الاصول العملية ، وقد يبدو بالنظرة الاولى فساد هذه الدعوى ، وذلك لأنَّ قوام الوجود هو نفي الدليل الوارد لموضوع الحكم في الدليل المورد حقيقة وهذا غير حاصل في المقام لأنَّ موضوع الاصل العملي هو عدم العلم وحين قيام الامارة لا ينتفي موضوع الاصل ، إذ انَّ الامارة لا تنتج العلم بل غاية ما تنتجه هو الظن فيظل موضوع البراءة منحفظاً في موارد قيام الأمارات .

مثلاً لو وقع الشك في حرمة شرب المائع المتنجس فإن مقتضى أصل البراءة الشرعية هو عدم الحرمة وذلك لأن موضوعها عدم العلم وفرض المثال أن المكلف غير عالم بالحرمة ، فلو أخبر الثقة بعد ذلك عن ثبوت الحرمة شرعاً للمائع المتنجس فإن هذا الخبر لا يلغي موضوع أصل البراءة والذي هو عدم العلم ، إذ يبقى المكلف غير عالم بثبوت الحرمة شرعاً ، وهذا يعني أن الأمانة لا تنفي موضوع الأصل حقيقة ، إذ أن انتفاء موضوع الاصل لا يكون إلا في حالة إيجاب الامارة للعلم وهذا ما لا يسع الامارة تحقيقه ، وإذا كان كذلك فلا تصلح ان تكون واردة على الأصل العملي لعدم نفيها الحقيقي لموضوع الاصل .

إلا أن أصحاب هذه المحاولة اتخذوا طريقاً آخر لإثبات دعوى الورود ، وحاصله :

إنكار أن يكون موضوع الأصل هو عدم العلم الحقيقي والذي نقيضه القطع والإنكشاف التام ، وقالوا أن موضوع الاصل العملي هو عدم الحجّة ، ففجّر الأصل العملي أنما يكون في موارد عدم قيام الحجّة ، ومن الواضح أنه بناء على هذه الدعوى تكون أدلة الأمارات واردة على أدلة الاصول ، وذلك لأن أدلة الحجّة قد أثبتت الحجّة للامارات وحينئذ تكون الامارة حجة حقيقة وقيامها في مورد من الموارد ينتفي موضوع الاصل العملي حقيقة ، وذلك لأن موضوع الأصل هو عدم الحجّة وأدلة الحجّة للأمانة تثبت فرداً حقيقياً للحجة فعندما تكون الامارة دالة على حكم فهذا يعني قيام الحجّة على ذلك الحكم وقيام الحجّة ينفي عدم الحجّة حقيقة ، غاية أن ثبوت الحجّة للأمانة أنما تم بواسطة التعبد الشرعي .

قيام الامارة على حرمة شرب السائل المتنجس معناه نفي عدم

الحجة عن حرمة شرب السائل المتنجس . وعندما ينتفي عدم الحجّة والذي هو موضوع البراءة لا تكون البراءة جارية .

وبهذا تمّ إثبات ورود الامارات على الاصل العملي وثبت بذلك المبرّر للتقديم .

المحاولة الثانية : وهي دعوى حكومة أدلة الإمارات على أدلة الاصول العمليّة ، وذلك مع التحفظ على أنّ موضوع الاصل العملي هو عدم العلم والذي نقيضه القطع والإنكشاف التام ، فموضوع الاصل بناء على هذا ليس عدم الحجّة حتى تكون الإمارات واردة بل هو عدم العلم ، ومع ذلك تُقدم الإمارات والتي لا تفيد العلم الحقيقي على الأصل العملي ، وذلك لحكومة أدلة الإمارات على أدلة الاصول العمليّة .

وبيان ذلك : أنّ أدلة الإمارات قد نزلت الامارات منزلة العلم أو قل بتعبير أدق أنّ المجعول في الامارات هو العلميّة ، فالامارة علم تعبدًا ، فهي وان كانت لا تفيد العلم واقعاً إلا أنّ الشارع قد وسّع من دائرة العلم وجعل الامارة فرداً من أفرادها على سبيل المجاز العقلي السكائي ، وإذا كان كذلك ففي كل مورد تقوم الامارة على شيء فهذا يعني قيام العلم التعبدي ، ولمّا كان موضوع الاصل هو عدم العلم فإنّ الامارة تنفي موضوع الاصل تعبدًا إذ أنّها تحقّق العلم فموضوع الاصل كما ينتفي في حالات العلم الحقيقي ينتفي كذلك في حالات العلم التعبدي ببركة التنزيل الثابت بأدلة الحجية للأمانة ، وهذا هو معنى حكومة أدلة البراءة على أدلة الاصول ، حيث إنّ الحكومة تعني النظر في الدليل المحكوم لغرض شرحه وتفسيره ، فأدلة الاصول العمليّة « الحكومة » جعلت البراءة مثلاً في حالات عدم العلم وجاءت أدلة الامارات « المحاكمة » وشرحت المراد من موضوع البراءة الوارد في دليلها

وأفادت أن المراد من عدم العلم هو عدم العلم الأعم من الحقيقي والتعدي .
 وحينئذٍ فقيام الامارة ينفي موضوع الاصل إذ أن موضوع الأصل هو
 عدم العلم والأمانة علم ، وهذا هو منشأ دعوى قيام الامارات مقام القطع
 الموضوعي عند أصحاب هذه المحاولة .

وتطبيق ذلك على المورد هو أن الأصل العملي أخذ في موضوعه عدم
 العلم وهذا يعني أن العلم جزء في موضوع الاصل فيكون الاصل العملي
 منوطاً بالقطع الموضوعي ، إذ كل حكم أخذ في موضوعه القطع والعلم أو
 عدم العلم يكون حكماً معلقاً على القطع الموضوعي . وإذا كان كذلك
 فالحكم وهو البراءة مثلاً لا تتحقق إلا مع انتفاء العلم ولا تستفي إلا في
 حالات العلم والقطع بالحكم ، فحينما يقطع المكلف بالحكم الشرعي تكون
 البراءة منتفية في مورده بلا ريب ، لأنه لما كان موضوع البراءة عدم العلم
 فالحكم بالبراءة يكون منتفياً عند العلم .

وعندما لا يكون المكلف عالماً بالحكم - حتى وإن كان يظن به - فإن
 البراءة تجري في حقه وذلك لأن القطع قد أخذ عدمه موضوعاً في جريان
 البراءة وهذا متحقق في حالات الظن بالحكم ، ومن هنا تجري البراءة في
 موارد الظن بالحكم إلا أنه لما كانت الامارات علماً تعبداً بمقتضى دليل
 حجيتها فإنها تقوم مقام العلم وحينئذٍ يكون تحققها موجباً لانتفاء موضوع
 البراءة .

وحق يتضح المطلب أكثر ننظر لهذا المورد بهذا المثال : لو قال المولى
 المرأة التي لا تعلم بكونها ذات بعل يجوز الزواج منها فالعلم في المثال قطع
 موضوعي وذلك لأن عدمه أخذ في موضوع الجواز ، وعليه يجوز للمكلف
 الزواج من كل امرأة لا يعلم بكونها ذات بعل ، والذي ينفي الحكم بالجواز

هو العلم بكون المرأة ذات بعل وذلك لانتفاء موضوعه ، ولا شيء يُوجب انتفاء الحكم بالجواز إلا هذه الحالة أي حالة العلم بكون المرأة ذات بعل .
ومن هنا لو قامت البينة على أن هذه المرأة ذات بعل فإن ذلك لا يمنع من جواز الزواج منها - لو كنّا نبي على أن البينة ليست علماً - إلا أنه لما كانت أدلة الحجّة للبينة قد جعلت البينة علماً فهذا يعني صلاحية البينة لنفي موضوع الجواز حيث أن موضوعه عدم العلم والأمانة علم ، وهذا هو معنى قيام الامارات مقام القطع الموضوعي أي أن الدور الذي يقوم به القطع الموضوعي في تنقيح موضوع الحكم تقوم به الامارات باعتبار أن دليل الحجّة قد أهلها لهذا الدور .

وباتضح هذا المثال يتّضح كيفية قيام الامارات مقام القطع الموضوعي في نفي موضوع أصالة البراءة ، إذ أن الذي ينفي موضوع البراءة هو العلم والامارة علم تعبداً وتنزيلاً .

اللهم صلّ على محمد عبدك ورسولك وصلّ على العبد الصالح والسيد الأكبر عليّ بن أبي طالب عليه السلام وصلّ على آل محمد الأبرار الأخيار الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، والحمد لله رب العالمين .

قد تمّ الشروع - بتوفيق الله تعالى - في تأليف

هذا الكتاب ليلة الجمعة في الثالث من ربيع

الاول سنة ١٤٢٠ هـ ، وقد تمّ بحمد الله ومنه

الفراغ منه في ليلة الجمعة الموافق للسادس

والعشرين من جمادى الثانية سنة ١٤٢٠

هجريّة على مهاجرها ألف سلام وتحية .

المحتويات

المقدمة ٥

الدليل العقلي ٥

المراد من الدليل العقلي ٧

إنقسام القضايا العقلية ١٢

تحرير محل النزاع في حجة الدليل العقلي ١٦

إثبات القضايا العقلية ١٩

المستقلات العقلية ١٩

غير المستقلات العقلية ٢٠

القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ٢٠

القضايا العقلية النافية للحكم الشرعي والقضايا المثبتة له ٢٢

تفاعل القضايا العقلية فيما بينها ٢٢

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور ٢٥

المعنى الأول للقاعدة ٢٦

٤٧٠ شرح الأصول من الحلقة الثانية / ج ١

المعنى الثاني للقاعدة ٢٦

الثمرة المترتبة على المعنيين ٣٢

قاعدة امكان التكليف المشروط ٣٧

الإشكال على امكان التكليف المشروط ٣٨

الجواب عن الاشكال ٣٩

قاعدة تنوُّع القيود واحكامها ٤٣

تنوُّع القيود ٤٣

القيود الراجعة للحكم ومتعلّقه ٤٦

أحكام القيود المتنوعة ٤٦

الضابط لتشخيص حكم القيد ٤٧

قيود الواجب على قسمين ٥١

المسؤوليّة قبل الوجوب ٥٣

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد ٥٩

القيود المقارنة ٥٩

القيود المتقدمة ٥٩

القيود المتأخّرة ٦٠

دعوى استحالة الشرط المتأخّر والجواب عليها ٦١

زمان الوجوب والواجب ٦٥

هل الواجب المعلّق ممكن أو مستحيل ؟ ٦٦

المحتويات ٤٧١

الثمر المترتبة على القولين ٦٧

متى يجوز عقل التعجيز ٧١

تعجيز النفس بعد زمان الفعلية ٧١

تعجيز النفس قبل زمان الفعلية ٧٢

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم ٧٥

استحالة اختصاص الحكم بالعلم به ٧٥

الجواب على دعوى الدور ٧٧

الثمرة المترتبة على القول بالإستحالة ٨٠

أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر ٨١

أخذ قصد امتثال في متعلقه ٨٥

المراد من الواجب التوصلّي والواجب التعبُّدي ٨٥

امكان أخذ قصد الأمر في الواجب ٨٦

الثمرة على القول بالإستحالة ٨٧

إشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر ٩١

الدليل على اشتراط التكليف بالقدرة بالمعنى الأعم ٩٢

حالات التزاحم ٩٣

الإشكال على الترتّب والجواب عليه ٩٥

التخير والكفاية في الواجب ٩٧

أقسام الواجب التخيري ٩٧

- ٩٨ التخيير الشرعي في الواجب
- ٩٩ التفسير الاول للتخيير الشرعي
- ١٠١ التفسير الثاني للتخيير الشرعي
- ١٠٢ الإشكال على التفسير الثاني
- ١٠٥ الثمرة المترتبة على تفسيري الوجوب التخييري
- ١٠٦ الوجوب التخييري بين الأقل والأكثر
- ١٠٨ الوجوب الكفائي
- ١١٤ التخيير العقلي في الواجب

١١٧ امتناع اجتماع الأمر والنهي

- ١١٨ المورد الاول
- ١٢١ المورد الثاني
- ١٢٤ الثمرة المترتبة على استحالة الاجتماع وإمكانه

١٢٥ الوجوب الغيري لمقدمات الواجب

- ١٢٨ خصائص الوجوب الغيري
- ١٣٠ الثمرة المترتبة على القول بوجوب مقدمة الواجب شرعاً

١٣٣ اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

- ١٣٤ اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده العام
- ١٣٤ الأقوال في نحو الإقتضاء
- ١٣٦ اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده الخاص
- ١٣٦ الدليل على الإقتضاء

المحتويات ٤٧٣

الجواب الحلّي على الدليل ١٣٧

الجواب النقضي على الدليل ١٣٨

محاولة اخرى لإثبات مقدمية أحد الضدين لفعل الضد الآخر ١٣٩

الجواب عن هذه المحاولة ١٤١

ثمرة الخلاف في الضد الخاص ١٤١

اقتضاء الحرمة للبطلان ١٤٣

اقتضاء الحرمة في العبادات للفساد ١٤٣

اقتضاء الحرمة في المعاملات للفساد ١٤٦

النهي الإرشادي ١٥٠

مسقطات الحكم ١٥٣

إجزاء الأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمور به بالأمر

الأولي ١٥٦

إمكان النسخ وتصويره ١٦١

امكان النسخ في مرحلة مبادئ الحكم ١٦١

امكان النسخ في مرحلة الجعل والإعتبار ١٦٣

الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي ١٦٥

المراد من معنى الحسن والقبح العقليين ١٦٥

الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي ١٦٦

تفصيل بعض المحققين ١٦٧

١٦٩ **الإستقراء والقياس**

- ١٦٩ متى يمكن الإستفادة من الإستقراء والقياس
- ١٦٩ المراد من الإستقراء وكيفية الإستفادة منه
- ١٧١ المراد من القياس وكيفية الإستفادة منه

١٧٥ **حجّة الدليل العقلي**

- ١٧٥ حجّة الدليل العقلي القطعي
- ١٧٦ الإنتصار للإخباريين
- ١٧٨ حجية الدليل العقلي الظني

١٨١ **الأصول العملية**

- ١٨٥ القاعدة العملية الأولية في حالة الشك
- ١٨٧ الدليل على البراءة العقلية والجوابه عليه

١٩٢ **البراءة الشرعية**

- ١٩٢ أدلة البراءة الشرعية
- ١٩٢ الإستدلال بآية ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً...﴾
- ١٩٥ إشكال الشيخ الانصاري على الاستدلال بالآية
- ١٩٨ الاستدلال بآية ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾
- ١٩٩ الجواب على الإستدلال بالآية المباركة
- ٢٠٠ الاستدلال بآية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ...﴾
- ٢٠٠ الجواب على الاستدلال بالآية
- ٢٠١ الاستدلال بآية ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ...﴾

الاستدلال بالسنة الشريفة ٢٠٢

الإستدلال برواية «كل شيء مطلق...» ٢٠٢

الجواب على الاستدلال بالرواية ٢٠٣

الاستدلال بحديث الرفع ٢٠٥

إثبات أن الرفع في الرواية ظاهري ٢٠٦

إثبات أن المرفوع هو مطلق ما لا يعلمون ٢٠٩

اختصاص الرفع بالشبهات الموضوعية ٢١١

اختصاص الرفع بالشبهات الحكمية ٢١٤

شمول الرفع لموارد الشك في الموضوع والشك في الحكم ٢١٧

تصوير أن للجامع ٢١٨

الاستدلال بحديث الحجب ٢٢٢

الإشكال على تقريب الإستدلال ٢٢٣

الإستدلال برواية «كل شيء فيه حلال...» ٢٢٦

اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية ٢٢٧

الاستدلال على البراءة بعموم دليل الاستصحاب ٢٣٠

التقريب الاول والثاني لاستصحاب نفي التكليف ٢٣٠

اشكال المحقق النائيني على تقريبي الاستصحاب ٢٣٠

الجواب على اشكال المحقق النائيني ٢٣٢

الإعتراضات على أدلة البراءة ٢٣٥

الإعتراض الاول والجواب عليه ٢٣٥

الإعتراض الثاني والجواب عليه ٢٣٧

٢٤٩ تحديد مفاد البراءة.

- البراءة مشروطة بالفحص ٢٤٩
- التمييز بين الشك في التكليف والشك في المكلف به ٢٥٣
- التمييز بين مجرى الاصلين في الشبهات الحكمية والموضوعية ٢٥٥
- البراءة عن الإستحباب ٢٦٣

٢٦٧ قاعدة منجّية العلم الإجمالي.

- منجّية العلم الإجمالي عقلاً ٢٧٢
- جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي ٢٧٩
- دليل المشهور على استحالة جريان الاصول في تمام الأطراف ٢٧٩
- الدليل الإثباتي على عدم جريان الاصول في تمام الاطراف ٢٨٣

٢٨٧ تحديد أركان القاعدة

- الركن الأول: وجود العلم بالجامع ٢٨٧
- الركن الثاني: عدم سريّة الجامع الى أحد أطرافه ٢٨٨
- الركن الثالث: جريان الاصول المؤمّنة في تمام الاطراف لولا المعارضة ٢٨٨
- الركن الرابع: ان يلزم من اجراء الاصول المخالفة القطعية ٢٩٠

٢٩٠ سقوط المنجّية عن العلم الإجمالي.

- سقوط المنجّية بسبب اختلال الركن الأول ٢٩٠
- سقوط المنجّية بسبب اختلال الركن الثاني ٢٩٢

سقوط المنجزية بسبب اختلال الركن الثالث ٢٩٥

سقوط المنجزية بسبب اختلال الركن الرابع ٢٩٧

حالة تردد الواجب بين الأقل والأكثر ٢٩٨

العلم بوجوب الأقل مع الشك في إطلاقه ٣٠٤

حالة احتمال الشرطية ٣٠٦

التفصيل بين الشرط الراجع للمتعلق والشرط الراجع للقيد ٣٠٧

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخير ٣١١

الإستصحاب ٣١٥

تعريف الاستصحاب ٣١٧

اشكال السيد الخوئي رحمته الله ٣١٩

الجواب على اشكال السيد الخوئي رحمته الله ٣٢١

التمييز بين الاستصحاب وغيره ٣٢٣

قاعدة اليقين ٣٢٣

قاعدة المقتضي والمانع ٣٢٦

أدلة الاستصحاب ٣٢٩

الدليل العقلي والجواب عليه ٣٢٩

السيرة العقلانية والجواب عليها ٣٣١

الاستدلال بالروايات ٣٣١

الجهة الاولى: في فقه هذه الفقرة «وإلا فإنه عليه يقين...» ٣٣٢

الجهة الثانية: في أن عدم وجوب الوضوء هل نشأ من قاعدة المقتضى

أو الإستصحاب ٣٤١

الجهة الثالثة: عن افادة الرواية لكبرى حجية الاستصحاب ٣٤٣

أركان الإستصحاب ٣٤٧

الركن الاول: اليقين بالحدوث ٣٤٧

المشكلة الناشئة عن ركنية هذا الركن وعلاجها ٣٤٨

الركن الثاني: الشك في البقاء ٣٤٩

شمول الاستصحاب لحالات الشك التقديري ٣٥٠

الثمرة المترتبة على ذلك والاشكال عليها ٣٥٠

الركن الثالث: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ٣٥٢

الإشكال الذي ينشأ عن ركنية هذا الركن ٣٥٤

معالجة الإشكال ٣٥٥

الركن الرابع: ان لاستصحاب الحالة السابقة أثر عملي ٣٥٨

الصياغة الاولى والجواب عليها ٣٥٨

الصياغة الثانية ٣٦١

بيان دليل ركنية هذا الركن ٣٦٣

مقدار ما يثبت بالاستصحاب ٣٦٧

بيان موضوع البحث ٣٦٧

الدليل على عدم حجية الاصل المثبت ٣٦٩

عموم جريان الإستصحاب ٣٧٣

التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ٣٧٣

الدليل على التفصيل والجواب عليه ٣٧٥

المحتويات	٤٧٩
-----------------	-----

تطبيقات

الأول: استصحاب الحكم المعلق	٣٧٩
الثاني: استصحاب التدريجيّات	٣٨٣
الثالث: استصحاب الكلّي	٣٨٦
الرابع: الاستصحاب في حالات التقدم والتأخر	٣٩١
حالات مجهولي التاريخ	٣٩٨
توارد الحالتين	٤٠٤
الخامس: الاستصحاب في حالات الشك السببي والمسببي	٤٠٥

تعارض الأدلة

التعارض بين الأدلة المحرزة	٤١٥
التعارض بين الدليل العقلي القطعي وسائر الأدلة	٤١٧
التعارض بين الأدلة الشرعيّة	٤١٨
التعارض بين الأدلة الشرعية اللفظيّة	٤١٩
حالات التنافي في مرحلة الجعل	٤٢٠
حالات التنافي في مرحلة المجعول	٤٢٣
بيان المراد من الورود	٤٢٥
حالات التنافي في مرحلة الامتثال	٤٢٨

قاعدة الجمع العرفي

الإعداد الشخصي	٤٣٢
المراد من الحكومة	٤٣٣
الفرق بين الورود والحكومة	٤٣٧
الإعداد النوعي	٤٣٩

٤٨٠ شرح الأصول من الحلقة الثانية / ج ١

٤٤١ **قاعدة تساقط المتعارضين**

٤٤٢ الافتراضات المتصورة في مقام الثبوت

٤٤٥ مقدار ما يسقط عن الحجية في حال التعارض

٤٤٩ **قاعدة الترجيع للروايات الخاصة**

٤٥٠ المرجح الاول والمراد منه

٤٥٢ المرجح الثاني والمراد منه

٤٥٥ **قاعدة التخيير للروايات الخاصة**

٤٥٦ معتبرة سماعة وتقريب الإستدلال بها

٤٥٦ الإشكال على تقريب الإستدلال

٤٥٩ **التعارض بين الاصول العملية**

٤٦٠ حكومة الإستصحاب على أصالة البراءة

٤٦٣ **التعارض بين الأدلة المحرزة والاصول العملية**

٤٦٣ التعارض بين الأدلة القطعية والأصول العملية

٤٦٤ حالات التعارض بين الأمارات المعتمدة والاصول

