

مَقَامَاتُ الْإِسْلَامِ

مَحَاضِرُ

فِي صَوْلِ الْإِسْلَامِ

شَرْحُ الْحَلَقَةِ الثَّانِيَةِ

تأليف

عبد الجبار الرفاعي

الجزء الثاني

دار الكتاب الإسلامي



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

مَحَاضِرُ
فِي أَصُولِ الْفَرَاقِ



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

مَحَاضِرُ

فِي أَصُولِ الْفِرَاقِ

شَرْحُ الْحَلَقَةِ الثَّانِيَةِ

لِلْإِمَامِ الشَّهِيدِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بَاقِرِ الصَّدْرِ

تَأَلَّفَ

عَبْدُ الْجُبَّارِ الْفَاضِلُ

الْمَجْنُوعُ الثَّانِي

دَارُ الْكِتَابِ الْأِسْلَامِيِّ

<p>کتابخانه</p> <p>مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی</p>	
شماره ثبت:	۳۰۲۴۹
تاریخ ثبت:	

جميع حقوق الطبع محفوظة و مسجلة للنشر

الكتاب	محاضرات في اصول الفقه (ج ۲)
المؤلف	عبد الجبار الرفاعي
الناشر	مؤسسة دار الكتاب الاسلامي
الطبعة	الثالثة ۱۴۲۶ هـ. ق / ۲۰۰۵ م
المطبعة	مطبعة ستاره
عدد النسخ	(۱۵۰۰) نسخة

الترقيم الدولي: ۷-۰۳۸-۴۶۵-۹۶۴

ISBN: 964 - 465 - 038 - 7

الترقيم الدولي للمجموعة: ۰-۰۳۶-۴۶۵-۹۶۴

ISBN: 964 - 465 - 036 - 0

الأدلة المحرزة

٢



١ - اثبات القضايا العقلية

٢ - حجية الدليل العقلي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تمهيد

تنقسم الأدلة المحرزة الى:

١ - الدليل الشرعي: وقد تقدم الكلام حوله.

٢ - الدليل العقلي: والمقصود به كل قضية يدركها العقل، ويمكن ان يستنبط منها حكماً شرعياً.

والبحث في الدليل العقلي يقع في مقامين:

الأول: في اثبات القضايا العقلية، أو في صغرى الدليل العقلي، أو مصاديق الدليل العقلي، مثل قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، ووجوب الشيء، يستلزم وجوب مقدمته، وغيرها.

الثاني: في حجية الدليل العقلي، أو في كبرى الدليل العقلي، فهل الدليل العقلي حجة أو ليس بحجة؟ إذا حكم العقل بأن وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته، فهل حكم العقل هذا حجة أو ليس بحجة؟ هذا بحث في الكبرى.

تعريف الدليل العقلي:

الدليل العقلي في قبال الدليل الشرعي، الذي يمثل الواجبات والمحرمات الواردة في الآيات والروايات، بينما في الدليل العقلي العقل هو الذي يدرك ويستكشف الحكم، يدرك مثلاً أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، وأن كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشرع بحرمة. هذه القضية العقلية يمكن للعقل ان يستنبط منها حكماً شرعياً، وهو حرمة الكذب مثلاً لأنه قبيح عقلاً، حتى وان لم يكن هناك دليل صادر من الشارع على حرمة الكذب؛ لأن العقل يحكم (ان

الكذب قبيح) هذه صغرى، (وكل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة) وهذه كبرى، فيتشكل قياس استنباط وتكون النتيجة (ان الكذب حرام).

أنحاء البحث في الدليل العقلي:

البحث في الدليل العقلي تارة يكون بحثاً صغرياً، وأخرى يكون بحثاً كبروياً، والمقصود بالبحث الصغروي هو البحث في صحة هذه القضية وفي أصل ادراكها، فيما يكون البحث الكبروي في حجّة ادراك العقل. فحكم العقل، بان كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة، يكون صغرياً، بينما البحث في حجّة الادراك العقلي، اي ان الادراك العقلي إذا كان قطعياً يكون حجّة، يكون كبروياً.



اقسام القضية العقلية

القضايا العقلية تنقسم الى قسمين:

١- قضايا تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، كقضية الملازمة بين حسن وقبح الشيء عقلاً وبين وجوبه وحرمة شرعاً، فهذه القضية تعتبر عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط؛ لأنه يمكن تطبيقها في جميع الابواب والموارد التي يتناولها الاستنباط.

٢- القضايا العقلية التي ترتبط بحكم شرعي معين، كما لو حكم العقل بحرمة المخدرات؛ قياساً على حرمة الخمر، فكما ان الخمر يُذهب الشعور كذلك المخدر، ولذلك فقد يقال بأن المخدر محرم، او يحكم العقل بحرمة الكذب لانه قبيح، او يحكم العقل بوجوب الصدق؛ لأنه حسن، فهذه القضايا تكون خاصة، اي

أنها ترتبط باحكام شرعية محددة، وليست عناصر مشتركة وعامة.
والبحث الاصولي يدور حول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، اثباتاً
او نفياً، فالبحث الصغروي هنا ليس اصولياً ولكن البحث الكبروي يكون اصولياً.

انواع الادراك العقلي:

الادراك العقلي على نوعين: فتارة يكون قطعياً، وأخرى يكون ظنياً، أي ان
العقل عندما يحكم بحكم معين، ويدرك قضية معينة، فمرة يكون ادراكه بدرجة
القطع، وأخرى لا يبلغ القطع. فان كان الادراك قطعياً، فهو حجة، بسبب حجية
القطع، أي كلما اورث الدليل القطع، سواء كان شرعياً أو عقلياً، فانه يكون حجة،
لحجية القطع. واما إذا كان الدليل العقلي ظنياً، كالقياس، فانه لا يكون حجة، كما
سوف يأتي عند الكلام حول حجية الدليل العقلي.

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

١- اثبات القضايا العقلية

تقسيمات للقضايا العقلية

القضايا العقلية التي يمكن ان تكون ادلة على الحكم الشرعي، يمكن تقسيمها عدّة تقسيمات:

الأول: ينقسم الدليل العقلي الى:

١- الدليل العقلي المستقل.

٢- الدليل العقلي غير المستقل.

المقصود بالاستقلال وعدم الاستقلال، هو انه تارة تكون القضية في صغرها وفي كبرها قضية عقلية، فعند الاستنباط يتشكل قياس يتألف من صغرى وكبرى، فان كانت الصغرى عقلية، والكبرى عقلية ايضاً، هنا يستقل العقل عن الشرع في استنباط الحكم الشرعي.

وأخرى تكون احدى المقدمتين عقلية، بينما تكون الاخرى شرعية، فتكون النتيجة الحاصلة من قياس الاستنباط قد اشترك في توليدها العقل والشرع. ولذلك نسمي النوع الاول، الذي تكون فيه الصغرى والكبرى عقليتين، بالمستقلات العقلية أو الدليل العقلي المستقل، أي مستقل عن الشرع، فيما نسمي النوع الثاني الذي تكون فيه إحدى المقدمتين عقلية والاخرى شرعية، بالدليل العقلي غير المستقل.

مثال المستقلات العقلية، كل ما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه،

فمثلاً الصدق يحكم العقل بحسنه، إذاً الصدق يحكم الشارع بوجوبه. او تقول: كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة، والكذب يحكم العقل بقبحه، فتكون النتيجة ان الكذب يحكم الشارع بحرمة.

ففي هذا القياس لدينا صغرى (حكم العقل بقبح الكذب) وكبرى (كلما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة) والنتيجة (حكم الشارع بحرمة الكذب)، فاذا لاحظنا الصغرى، وجدناها حكماً عقلياً، ووجدنا الكبرى ايضاً حكماً عقلياً.

اما مثال المستقلات غير العقلية، كما لو الفنا قياس استنباط، من (ان وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته) ونطبق هذه القاعدة على واجب ما كـ(الصلاة واجبة)، فتكون النتيجة (ان مقدمة الصلاة واجبة)، اي ان الوضوء الذي هو مقدمة للصلاة واجب.

وبعبارة أخرى: ألفنا قياس استنباط فيه صغرى (وجوب الصلاة)، وكبرى (وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته)، والصغرى حكم شرعي، بينما الكبرى حكم عقلي، ولذلك نسمي هذا الدليل بالدليل العقلي غير المستقل.

الثاني: تقسيم القضية العقلية الى:

١- القضية العقلية التحليلية: والمراد بالتحليلية القضية التفسيرية، أي ان العقل يتولى تفسير حالة أو ظاهرة معينة، كما في تفسير حقيقة الوجوب التخيري، كحقيقة الكفارة المخيرة للافطار في شهر رمضان عمداً، والتي هي وجوب احد الخصال الثلاثة: (الصوم أو الاطعام أو العتق)، فهل الوجوب متعلق بالجامع، أو بالافراد على نحو البدل، أو ان الوجوب يسري من الجامع الى الافراد؟ حيث توجد نظريات متعددة في تفسير حقيقة هذا الوجوب.

إذا القضية العقلية التحليلية هي التي يراد منها تفسير ظاهرة معينة.

٢- القضية العقلية التركيبية: وهي التي يدور البحث فيها حول الاستحالة والامكان. فمثلاً، هل يمكن التكليف بغير المقدور؟ كأن يكلف الانسان بالطيران في السماء بدون طائرة مثلاً، فهذا تكليف بغير المقدور، فهل هذا ممكن أو مستحيل؟ العقل عندما يحكم بالاستحالة، هنا يكون البحث في قضية عقلية تركيبية، وهكذا عندما يحكم العقل بضرورة الشيء، كما في وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته، فان البحث فيها يكون في قضية عقلية تركيبية.

الثالث: تقسيم القضايا العقلية التركيبية المستقلة الى:

١- سالبة.

٢- موجبة.

والمقصود بذلك: أن حكم العقل تارةً يكون منفيًا، وأخرى يكون مثبتًا، فتارةً يكون الحكم من قبيل استحالة التكليف بغير المقدور، فهو دليل عقلي مستقل تركيبى سالب؛ لأنه ينفي الحكم الشرعي (لا يجب الطيران في السماء) (لا يجب الصوم على غير القادر).

وأما المقصود بالقضية العقلية التركيبية الموجبة، فهي التي يثبت فيها العقل حكماً شرعياً، مثلاً، كلما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة، فهنا يثبت الحرمة لما حكم العقل بقبحه، أي حرمة الكذب والخيانة والظلم.

وأخيراً، فان القضايا العقلية التي سنذكرها في صغريات الدليل العقلي مترابطة ومتفاعلة فيما بينها، أي أنها تمثل منظومة واحدة، ولذلك كثيراً ما نستعين بنتيجة معينة قد انتهينا إليها في بحث آخر متقدم.

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

يقصد باستحالة التكليف بغير المقدور أحد معنيين:

١ - استحالة ان يدين المولى المكلف بفعل أو ترك لا يكون المكلف قادراً عليه، أي ان المولى لا يمكن ان يدين المكلف على عدم ترك فعل، كحركة الدم في الاوردة والشرابين في الجسم مثلاً؛ لأن هذا الفعل لا يكون المكلف قادراً على تركه، كما لا يمكن ان يدين المولى المكلف على ترك أمر يكون المكلف غير قادر على فعله، كالطيران في السماء بنفسه، من دون وسيلة للطيران.

وهذا من الامور الواضحة، ذلك ان العقل يحكم في مثل هذه الموارد بقبح الادانة من قبل المولى؛ لأن حكم العقل بحق الطاعة لا يشمل في دائرته هذا المورد، أي ان حدود حق الطاعة ودائرته ما يقع في اطار قدرة المكلف، وأما ما يكون خارجاً عن قدرة المكلف فلا يكون مشمولاً لحق الطاعة.

هذا هو المعنى الاول لاستحالة التكليف بغير المقدور، أي استحالة الادانة على فعل أو ترك لا يكون المكلف قادراً عليه.

٢ - استحالة صدور تشريع وتكليف من المولى غير مقدور للمكلف، أو قل: استحالة صدور تشريع أو جعل من المولى في عالم الجعل بالنسبة الى غير القادر، ولو لم تترتب ادانة على مثل هذا التشريع.

إذاً المعنى الثاني ان التشريع والتكليف مشروط بالقدرة، بينما المعنى الاول يعني ان الادانة مشروطة بالقدرة، فحيث لا قدرة لا ادانة ولا عقاب، وبالتالي حيث لا قدرة لا تكليف ولا تشريع.

اشتراط القدرة في مبادئ الحكم:

لكي يتضح هذا الامر ينبغي ان نستعير مطلب مبادئ الحكم، الذي تحدثنا عنه فيما سبق في بداية الكتاب. حيث قلنا: إنه في مقام الثبوت للحكم يشتمل الحكم على ثلاثة عناصر:

الأول: الملاك.

الثاني: الارادة.

الثالث: الاعتبار.

والمقصود بالملاك هو ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة تقتضي الامر به، أو مفسدة تقتضي المنع عنه. اما الارادة فهي ما ينبثق من هذه المصلحة من محبوبة وشوق، أو ما ينبثق من المفسدة من مبغوضة وكراهية. ثم بعد ذلك يصوغ المولى الحكم ويعتبره على المكلف، وهذه هي مرحلة الاعتبار.

اشتراط القدرة في الملاك والارادة:

هل يشترط ان تكون القدرة قيداً في الملاك والارادة؟ وبعبارة أخرى: هل يشترط ان يكون الفعل المتصف بالمصلحة في دائرة قدرة المكلف؟
الجواب: ان القدرة ليست شرطاً في الملاك؛ لأنه قد تتعلق المصلحة بشيء ولا يكون الانسان قادراً عليه، فقد تتعلق مصلحتك بالوصول الى القمر أو الى كوكب فيه كنوز، لتأتي بها الى الارض، ولكن هذه المصلحة انت عاجز عن تحقيقها. كما ان الارادة لا تقيد بالقدرة؛ لأنه قد تتعلق ارادة ومحبوبة شخص بشيء معين، بينما لا يكون قادراً على الاتيان بذلك الشيء.

وعلى هذا يمكن تعلق الارادة بأمر غير مقدور، كما ان بالامكان تعلق الملاك بأمر غير مقدور.

من هنا يتضح بانه يمكن تعلق ارادة المولى بأمر غير مقدور للمكلف، كما ان بالامكان ان تعلق المصلحة بأمر غير مقدور للمكلف. بل يمكن افتراض تعلق الارادة بغير المقدور أو بالمستحيل ذاتاً، كاجتماع النقيضين، فضلاً عن المستحيل بالعرض، وهو غير المقدور لأمر آخر، كالوصول الى القمر أو الى كوكب آخر، لا يستطيع ان يصل اليه هذا الشخص، وذلك لعدم تهيؤ الوسائل لديه، ليصنع مركبة فضائية خاصة توصله الى ذلك الكوكب، فهو لا يستطيع بالعرض. ويتلخص من ذلك: ان القدرة ليست شرطاً في الملاك والارادة، بل يمكن تعلق الارادة والملاك بفعل لا يكون مقدوراً للمكلف.

اشتراط القدرة في الاعتبار: كميون علم رسولي

يمكن ملاحظة الاعتبار بلحاظين:

- ١ - نلاحظ الاعتبار بما هو كاشف عن الملاك والارادة، اي من حيث هو كاشف عن المبادئ، فحينئذ لا مانع من وجود اعتبار بالنسبة للعاجز، حيث يكون الاعتبار كاشفاً عن وجود ملاك ومصلحة في الفعل، وعن وجود ارادة ومحبوبة شديدة. فاذا لوحظ الاعتبار بما هو كاشف عن الملاك والارادة، فلا مانع من ثبوت الاعتبار بالنسبة للانسان العاجز وبهذا لا تكون القدرة شرطاً في الاعتبار.
- ٢ - نلاحظ الاعتبار بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك، فاذا لاحظنا وجوب فعل معين، نقول: ان هذا الوجوب ناشئ بداعي بعث المكلف وتحريكه نحو الفعل، كالصلاة الواجبة مثلاً. وفي مثل هذه الحالة تكون القدرة شرطاً في

الاعتبار؛ لأن الإنسان العاجز (غير القادر) كالمغنى عليه من طلوع الفجر حتى طلوع الشمس، لا يستطيع أن يتحرك، ولا يستطيع أن يأتي بالصلاة، ولذلك من المحال توجيه الخطاب إليه؛ لأن الهدف من الخطاب تحريك المكلف، فإذا كان المكلف عاجزاً عن الحركة، فلا يمكن توجيه الخطاب إليه بهدف تحريكه.

تلخيص لما سبق:

يتلخص مما سبق: أن القدرة يمكن أن تكون شرطاً في الملاك والارادة، أما في الاعتبار، فهو أمر سهل المؤونة، فإن لاحظناه بما هو كاشف عن الملاك والارادة، يمكن توجيه التكليف والخطاب إلى العاجز، لا لتحريكه بل للكشف عن وجود الملاك والارادة، أي للكشف عن وجود مبادئ للحكم بالنسبة إلى هذا الإنسان العاجز، وبذلك لا يكون الاعتبار لغوياً في مثل هذا المورد؛ لأنه يكون كاشفاً عن الملاك والارادة، *بما هو كاشف عن الملاك والارادة*

وإذا لاحظنا الاعتبار من حيث أنه ناشئ من داعي البعث والتحريك، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن أن يثبت الاعتبار بالنسبة للإنسان العاجز، لأن العاجز غير قادر على الحركة؛ لذلك من المحال أن يوجه إليه المولى خطاباً بداعي التحريك والبعث.

إن الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب الشرعي إنما هو بداعي البعث والتحريك مثل ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ البقرة/١٨٣ و ﴿والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ آل عمران/٩٧ وغير ذلك، فهذا الخطاب الشرعي الذي يكشف عن اعتبار معين، هو بداعي البعث والتحريك. وبغية توضيح هذه المسألة يمكن القول: أن الظهور التصديقي يقتضي أن

يكون الخطاب دائماً بداعي البعث والتحريك، فقد ذكرنا فيما سبق أن للكلام ظهوراً تصورياً، وظهوراً تصديقياً، والمدلول التصديقي أو الظهور التصديقي يكشف عن قصد اخطار المعنى بالنسبة للمدلول التصديقي الاول، وقصد المراد الجدي (ارادة الاخبار او السؤال او الأمر او غير ذلك) بالنسبة للمدلول التصديقي الثاني.

والكلام هنا حول المدلول التصديقي الثاني، فعندما يأتي خطاب شرعي «اقم الصلاة»، «آتوا الزكاة»، فالمدلول التصديقي له يكشف عن المراد الجدي للمتكلم، وأنه بداعي البعث والتحريك، لا أنه بداعي الكشف عن وجود المبادئ (الملاك والارادة) لهذا الحكم.

فاذا كان الاعتبار الذي يكشف عنه الظهور التصديقي دائماً بداعي البعث والتحريك، فلا بد من أن يكون الاعتبار مختصاً بحالة القادر، اما الانسان العاجز، كالمغمى عليه، فلا يوجد خطاب بحقه، وليس مكلفاً بالصلاة، وان كان هذا التكليف ليس بداعي التحريك؛ لأن التكليف دائماً لا يكون إلا بداعي التحريك، كما ينبئ عن ذلك الظهور التصديقي، فكلما وجدنا تكليفاً فان الهدف منه هو تحريك المكلف، والمكلف العاجز عن التحرك لا يعقل ان يوجه اليه بعث وتحريك.

وبذلك يكون الاعتبار مشروطاً بالقدرة، وفي حالة العجز يسقط الاعتبار والتكليف عن العاجز.

التكليف مشروط بالقدرة على متعلقه:

ان كل تكليف مشروط بالقدرة على متعلقه، فالتكليف بالصلاة مشروط بالقدرة على الصلاة، بلا فرق بين التكاليف الالزامية والترخيصية؛ لأن التكليف تارة يكون الزامياً، كالوجوب والحرمة، وأخرى يكون ترخيصياً، كالاستحباب والكراهة، ففي حقل التكليف الطلبي (الوجوب والاستحباب) تشترط القدرة على الفعل، كذلك في حقل التكليف الامساكي والزجري (الحرمة والكراهة) تشترط القدرة على الترك.

فان غير القادر على الفعل من المحال تكليفه، باعتبار دائرة حق الطاعة اخص من ذلك، فهي لا تشمل حالات عدم القدرة على الامتثال. كذلك الحال في التكاليف الزجرية، فلا يقال للمكلف مثلاً: لا تطر في السماء؛ لأنه أساساً غير قادر على الطيران في السماء، ولا يقال له: اوقف حركة الدم في اوعية جسمك؛ لأن مثل هذا الترك غير مقدور للمكلف، ولا بد من ان يكون متعلق الزجر مقدوراً كمتعلق الطلب، وإلا لو لم يكن مقدوراً للمكلف فلا يكون مشمولاً بدائرة حق الطاعة.

القدرة ليست شرطاً في الملاك:

إذا تبين ان القدرة شرط ضروري في التكليف، ولكنها ليست كذلك في الملاك والارادة، إذ قد يكون المكلف عاجزاً ومع ذلك يوجد ملاك بالنسبة اليه، ولا يعني ذلك ان القدرة ليست شرطاً دائماً، وانما هذا المكلف العاجز يمكن ان يوجد ملاك بالنسبة اليه ويمكن ان لا يوجد.

وبكلمة أخرى: ان الانسان المغمى عليه، يمكن ان يوجد ملاك للصلاة بالنسبة اليه، ويمكن ان لا يوجد، اي ان مبادئ الحكم يمكن ان تكون فعلية وثابتة في حالة القدرة على الفعل، وفي حالة العجز عن الفعل، ويمكن ان تكون مختصة بحالة القدرة على الفعل، فلا تكون موجودة في حالة العجز عن الفعل.

القدرة الشرعية والقدرة العقلية:

عندما ينتفي التكليف بالنسبة للعاجز، لعدم وجود الملاك، ويكون الملاك مختصاً بحالة القدرة، في مثل هذه الحالة تسمى القدرة بالقدرة الشرعية. وبكلمة بديلة: في صورة كون ملاك الحكم ومبادئه مختصة بالقادر على الفعل، اما الانسان العاجز، كالمغمى عليه غير القادر على الصلاة، فلا يوجد ملاك بالنسبة اليه، ففي مثل هذه الحالة تسمى القدرة بالشرعية.

اما إذا كانت مبادئ الحكم ثابتة وفعلية في حالة العجز والقدرة، اي ان العاجز عن الصلاة يوجد ملاك للصلاة بالنسبة اليه، كما ان الانسان القادر يوجد ملاك للصلاة بالنسبة اليه، فالقدرة في هذه الحالة نعبر عنها بالقدرة العقلية.

بمعنى ان المقصود بالقدرة العقلية ان تكون مبادئ الحكم موجودة وفعلية بالنسبة للقادر والعاجز، بينما في القدرة الشرعية تكون مبادئ الحكم مختصة بالقادر على الحكم فقط، اما العاجز فلا يوجد ملاك للحكم بالنسبة اليه.

ولا يكون اختصاص الملاك بالقادر في القدرة الشرعية ناشئاً من مانع عقلي عن شموله للعاجز، بل لأن حدود الملاك في نفسه فرضت اختصاصه بالقادر، وإلا فقد مرّ أن العقل لا يحكم باستحالة وجود ملاك في مورد العجز.

وفي حالة القدرة العقلية لا يكون اختصاص الحكم الشرعي بالقادر لأجل

اختصاص الملاك والمبادئ في نفسها بالقادر، بل لوجود مانع عقلي من شمول الحكم للعاجز.

لا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور بين كونه مطلقاً أو مقيداً:

لا يوجد فرق في استحالة التكليف بغير المقدور، بين ما إذا كان التكليف مطلقاً، أو كان مشروطاً بأمر مقدور، فكلاهما محال؛ لأن العقل كما يحكم بقبح التكليف بالنسبة للاول (المطلق) كذلك يحكم بقبح التكليف بالنسبة للثاني (المقيد)، ولو كان معلقاً على أمر مقدور.

ومثال التكليف المطلق (طر الى السماء) فهو غير مقدور مطلقاً، ومثال التكليف المقيد، كما لو قال: (ان صعدت الى السطح طر الى السماء) فهنا التكليف يكون معلقاً على أمر مقدور للمكلف (الصعود الى السطح)، وفي كلتا الحالتين يحكم العقل باستحالة التكليف بغير المقدور، أي سواء كان التكليف مطلقاً أو مقيداً بأمر مقدور، فهو مستحيل في كليهما.

الثمره في استحالة التكليف بغير المقدور:

تتفرع الثمره في بحث استحالة التكليف بغير المقدور الى:

١ - ثمره للمعنى الاول لهذه القاعدة، والذي هو استحالة العقاب والادانة على تكليف غير مقدور، فبالنسبة لهذا المعنى تكون الثمره واضحه؛ لأنه إذا كانت القدرة شرطاً في الادانة، فعند عدم القدرة لا ادانة، بمعنى ان الانسان العاجز (المغنى عليه) لا يعاقب.

٢ - ثمره للمعنى الثاني، فبالنسبة لاشتراط القدرة في الجعل والاعتبار، ربما

يقال: ان ثمره اشتراط القدرة في الجعل أمر غير واضح؛ لأنه طالما ان العاجز لا يعاقب، فحينئذ سواء كانت القدرة شرطاً في التكليف أو لم تكن شرطاً فيه، فان العاجز (المغنى عليه) لا يعاقب.

لكن الثمرة تتضح فيما يلي: صحيح ان الانسان العاجز (المغنى عليه) لا يعاقب ولا يدان على ترك الصلاة، ولكن إذا كان هناك ملاك للصلاة بالنسبة اليه (القدرة ليست شرطاً في الملاك والارادة) ففي مثل هذه الحالة توجد ثمرة، وهي انه من خلال وجود الملاك يمكن ان نحكم بوجوب القضاء؛ لأن العاجز توجد مصلحة للصلاة بالنسبة اليه، ولكن في حالة الاغماء لم يستطع ان يستوفي هذه المصلحة، باعتباره كان مغنى عليه، فلا بد من ان يستوفي هذه المصلحة عندما يفيق من اغمائه، وذلك بعد أن نفترض ان وجوب القضاء منوط ببقاء الملاك بعد ارتفاع العجز، وان بقاء الملاك يستدعي قضاء الفائت.

إذاً يمكن ان نفترض انه في صورة وجود مبادئ للحكم في حق الانسان العاجز، يمكن ان نحكم بوجوب القضاء بالنسبة للانسان خارج فترة العجز.

ولكن إذا لم يكن هناك ملاك بالنسبة لهذا الانسان العاجز، اي كانت القدرة شرطاً في ثبوت الملاك بالنسبة الى المكلف، فاذا كان عاجزاً لا يوجد ملاك بالنسبة اليه، هنا لانستطيع ان نحكم بوجوب القضاء، بعد توفر القدرة وانتفاء العجز؛ لأن الانسان المغنى عليه لا توجد بحقه مصلحة، ولا يوجد ملاك بالنسبة له.

وبعبارة أخرى: لم يكن هناك ملاك قد فاته، لكي يجب عليه ان يستوفيه، وبالتالي يجب عليه القضاء.

وإذا قلنا: بان القدرة ليست شرطاً في التكليف، فحينئذ يكون الملاك ثابتاً في

حق الانسان العاجز، لذلك يجب عليه القضاء.

ولو قلنا باشتراط القدرة في التكليف فلا سبيل لمعرفة ثبوت الملاك بالنسبة للعاجز؛ لأن الطريق لاثبات الملاك هو الخطاب، باعتبار الخطاب الشرعي يدل على الحكم مطابقةً، ويدل على الملاك التزاماً، فاذا كان الخطاب مختصاً بالقادر وغير شامل للعاجز، لا يوجد طريق لاثبات الملاك بالنسبة للعاجز؛ لأنه متى ما انتفت الدلالة المطابقة انتفت الدلالة الالتزامية تبعاً لها، والدلالة المطابقة منتفية عن العاجز، اذ المغمى عليه لا يوجد وجوب للصلاة عليه، فاذا انتفت الدلالة المطابقة تنتفي الدلالة الالتزامية تبعاً لها، وبذلك لا يوجد ملاك للصلاة في حقه، وإذا لم نستطيع ان نثبت الملاك لانستطيع اثبات وجوب القضاء.

واما إذا قلنا: بان القدرة ليست شرطاً في التكليف، فيكون المدلول المطابقي مطلقاً، اي انه شامل للقادر والعاجز، فكما ان القادر على الصلاة يجب عليه ان يصلي، كذلك العاجز (المغمى عليه) يجب عليه ان يصلي، لكنه معذور لو لم يصل، وتبعاً للمدلول المطابقي يكون المدلول الالتزامي - وهو وجود الملاك - ايضاً مطلقاً، فكما ان القادر على الصلاة يوجد ملاك في حقه، كذلك العاجز عنها يوجد ملاك في حقه، ولذلك يجب على هذا الانسان ان يقضي الصلاة، إذا توفرت لديه القدرة خارج الوقت.

قاعدة امكان التكليف المشروط

هذه القاعدة كما يوحي عنوانها تشير الى امكان التكليف المشروط، حيث اعتقد البعض بأن التكليف المشروط غير معقول، ولذلك فالبحث هنا هو بحث في قضية عقلية تركيبية؛ لأنه يرتبط في مسألة الامكان والاستحالة، فقد ذهب البعض الى الاستحالة، بينما برهن المصنف وآخرون على امكان التكليف المشروط، وانه تكليف معقول.

ابتداءً نشير الى أن مقام الثبوت في الحكم الشرعي يشتمل على ثلاثة عناصر (الملاك والارادة والاعتبار) وغرضنا في هذا البحث يرتبط بالاعتبار، فعندما يعتبر المولى الحكم الشرعي على المكلف، ويصوغه بصياغة تشريعية، كالصياغة التشريعية التي اعتاد أن يمارسها العقلاء عند تشريعهم لحكم من الاحكام، فالمولى هنا يبرز ارادته بصياغة تشريعية، ويجعل الحكم على المكلفين على نهج القضية الحقيقية، والحكم المجعول على نهج القضية الحقيقية يختلف عن الحكم المجعول على نهج القضية الخارجية؛ لأن الموضوع في القضية الخارجية يكون متحققاً في احد الازمنة الثلاثة (الحاضر أو المستقبل أو الماضي)، اما الموضوع في القضية الحقيقية فيكون مقدراً ومفترضاً، أي يقدر الحاكم الموضوع ويفترضه، ثم بعد ذلك يصب الحكم على هذا الموضوع المقدّر. والموضوع يساوي مجموعة الشرائط والخصوصيات والاحوال والقيود المأخوذة في الحكم. مثلاً عندما يريد المولى ان يحكم بوجوب الحج، فلا بد من ان يتصور سائر الشرائط المأخوذة في وجوب الحج، ومن هذه الشرائط

الاستطاعة والبلوغ والعقل.

إذاً هناك مجموعة شروط يأخذها المولى عندما يجعل الحكم بوجوب الحج، وهذه الشروط انما يأخذها تصوراً، أي يتصور الشروط أولاً، ثم يصب عليها الحكم، فيصوغ الحكم هكذا: (ان الانسان إذا استطاع وكان صحيح البدن، مخرى السرب، مكلفاً، يجب عليه الحج). وهذا الحكم يكون مجعولاً على نهج القضية الحقيقية لا على نهج القضية الخارجية؛ لأن موضوع الحكم انما قدر وافترض، وليس الموضوع ناجزاً ومحققاً، فيقال هكذا: (كلما وُجد مكلف مستطيع صحيح البدن مخرى السرب يجب عليه الحج).

ما يتحقق هو الجعل لا المجعول

إذا لاحظنا جعل الحكم، فإن الجعل متوقف على تحقق قيود الحكم وشروطه، لكن في عالم اللحاظ وفي عالم الذهن، لا في الواقع والخارج، أي ان وجوب الحج متوقف على تصور الاستطاعة وبقية الشروط، لا على وجود هذه الشروط في الخارج.

إذاً ما تحقق فعلاً هو نفس عملية الجعل، بيد ان هناك شيئاً لم يتحقق وهو فعلية التكليف على المكلف (وجوب الحج الفعلي في ذمة المكلف) لان الوجوب الفعلي (المجعول) يتحقق عندما تتحقق سائر الشروط والقيود المأخوذة في الحكم في الخارج.

وبعبارة أخرى: أن ما تحقق بالفعل هو الجعل؛ لأن الجعل موقوف على توفر الشروط والقيود في عالم اللحاظ (على تصورها)، ومالم يتحقق فعلاً هو

المجعول؛ لأن المجعول لا يوجد لحظة جعل الحكم وتشريعه، لتوقفه على وجود مجموعة من القيود والشروط المأخوذة في الحكم في الخارج، كالاستطاعة والعقل وصحة البدن، فمتى ما توفر المكلف على هذه الشروط يكون الحج فعلياً عليه.

وبذلك تكون هذه القضية شرطية، شرطها تحقق القيود في الخارج (كلما وجد مكلف مستطيع صحيح البدن مخلى السرب) والجزاء هو الحكم (يجب عليه الحج).

ومن هنا يقال: ان فعلية الجزاء تتوقف على فعلية الشرط، فاذا لم تكن الشروط والقيود المأخوذة في الحكم فعلية (متحققة في الخارج)، لا يكون الحكم فعلياً، ففعلية الحكم وتحققه متوقفة على فعلية الشرائط وتحققها في الخارج.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

الفرق بين الجعل والمجعول:

ان الجعل يتحقق بمجرد عملية التشريع؛ لأنه موقوف على تصور الشرائط، أي بمجرد ان يعمل المولى مولويته ويشرع الحكم يتحقق الجعل.

اما المجعول (فعلية الحكم على المكلف) فلا يتحقق ولا يوجد إلا بعد وجود قيود الحكم في الخارج، فوجوب الحج على المكلف لا يثبت ولا تشتغل به ذمته إلا إذا تحققت الاستطاعة وسائر الشروط والقيود الاخرى.

وعلى هذا الاساس، تكون القيود بالنسبة للمجعول بمثابة العلة، حيث يدور المجعول مدار وجود القيود خارجاً اثباتاً ونفيّاً، فان وجدت القيود وجد

المجعل، وان انتفت القيود ينتفي المجعل.

اما الجعل فانه موجود قبل وجود هذه القيود في الخارج، فلو فرضنا عدم تحقق شي من القيود في الخارج فان الجعل ثابت في الشريعة، ولا يتوقف ثبوت الجعل في الشريعة على ثبوت ووجود القيود في الخارج. نعم يتوقف وجود الجعل على تصور هذه القيود في عالم اللحاظ، ثم يضع المولى بعد ذلك الحكم على نهج القضية الحقيقية، والتي تعود الى قضية شرطية.

ويتلخص من ذلك: أن الجعل متوقف على وجود القيود ذهنياً، بينما المجعل متوقف على وجود القيود خارجياً، وان العلاقة بين المجعل والقيود بمثابة العلاقة بين العلة والمعلول، فكلمة انتفت العلة ينتفي المعلول، وكلمة وجدت العلة يوجد المعلول، وكلمة وجدت القيود يوجد الحكم المجعل، وكلمة انتفت القيود ينتفي الحكم المجعل.

الحكم المشروط ممكن:

ان من الممكن ان يكون الحكم المجعل مشروطاً؛ لأن وجود الحكم المجعل خارجاً انما يكون معلقاً على وجود القيود والشروط في الخارج، فوجوب الحج متوقف على تحقق الاستطاعة وسائر الشروط في الخارج، فلا وجود للوجوب الفعلي قبل وجود هذه الشرائط، ولذلك يمكن ان يكون الحكم بمعنى المجعل مشروطاً، بمعنى يكون متوقفاً على وجود الشروط في الخارج، سواء كان هذا الحكم تكليفاً، كالوجوب والحرمة، أو كان الحكم وضعياً، كالملكية والزوجية، فالزواج متوقف على العقد، والملكية على العمل أو الهبة أو

الميراث وما الى ذلك.

وعلى هذا الاساس يتضح عدم صحة الاشكال الذي يقول: ان الحكم المشروط محال، بناءً على ان الحكم اساساً هو فعل للمولى، وفعل المولى يتحقق بمجرد ان يُعمل المولى مولويته، فالله تعالى فعله لا يكون معلقاً، وانما ارادته فعله، ولا يمكن ان يتوقف فعله على أمر آخر.

وبعبارة أخرى: لما كان الحكم فعل المولى، فيعني ذلك ان فعل المولى سيكون موقوفاً على أمر آخر، لو قلنا بأن حكمه مشروط.

غير ان الصحيح هو ان الحكم الذي يكون فعل المولى هو الجعل، والجعل لا يتوقف إلا على إعمال المولى لمولويته، ووجود القيود في علم اللحاظ. اما المجعول (الحكم الفعلي) الذي يثبت على المكلف، فالمولى جعله معلقاً على تحقق الشروط خارجاً، فوجوب الحج الفعلي متوقف على وجود الاستطاعة وسائر الشروط في الخارج، وهذه الشروط كالعلة، والحكم المجعول كالمعلول لها.

بينما الجعل لا يتوقف على وجود الشروط خارجاً بل على وجودها في عالم اللحاظ. وبهذا يتضح ان الحكم المشروط ممكن وليس مستحيلاً.

قاعدة تنوع القيود واحكامها

تنوع القيود

عندما نعبر بمصطلح القيود أو المقدمات في هذا المبحث فنعني بها نفس المعنى، ولذلك تارة نقول قيود وأخرى نقول مقدمات، ونشير الى المعنى ذاته. تنقسم المقدمات الى:

١ - مقدمة شرعية كالوضوء.

٢ - مقدمة عقلية، كالسفر الى الحج.

وتنقسم الى:

١ - مقدمة وجوبية.

٢ - مقدمة وجودية، وهذا ما يرتبط بالمقام.



قيد الوجوب وقيد الواجب ومقدمة الوجوب ومقدمة الواجب:

المقصود بالمقدمة الوجودية هي مقدمة الواجب، والمقدمة الوجوبية هي مقدمة الوجوب، فعندما يدل دليل على أمر معين، يقول مثلاً: صلّ، ففي المقام يوجد مدلول لصيغة الامر (افعل) وهو الحكم (الوجوب) ويوجد واجب وهو المتعلق (الصلاة).

ومقدمات الوجوب هي مقدمات الحكم، بينما مقدمات الواجب هي مقدمات المتعلق، أو قل مقدمات الواجب هي المقدمات الوجودية؛ لأن وجود الواجب يتوقف عليها، ومقدمات الوجوب هي المقدمات الوجوبية؛ لأن

الوجوب يتوقف عليها.

وهنا نذكر مثلاً، ونحاول تطبيق ما تقدم عليه، فلو جاءنا دليل يقول: (إذا زالت الشمس صلّ متطهراً)، فانه بمجرد هذا الانشاء يتحقق الجعل، اما المجعول وهو فعلية وجوب الصلاة على المكلف، فيتحقق عندما يتحقق قيده؛ لأن صلاة الظهر مقيدة بزوال الشمس، الزوال قيد للوجوب الفعلي (للمجعول). أو قل هو قيد للحكم أو مقدمة وجوبية؛ لأن وجوب الصلاة على المكلف مشروط بالزوال، فقبل تحقق الزوال لا وجوب.

وأما القيد الآخر في المثال (صلّ متطهراً) قيد التطهر (تقيد الصلاة بالطهارة)، فانه ليس قيداً للحكم (الوجوب) وإنما هو قيد للمتعلق (الصلاة)، ولذلك نسمي هذه المقدمة وجودية وليست وجوبية.

فلو فرضنا ان الشمس قد زالت، ولكن المكلف لم يكن متطهراً، فحينئذ يخاطب بوجوب الصلاة؛ لأن الوجوب موقوف على مقدمة قد تحققت بالفعل (زوال الشمس). وليس موقوفاً على ايجاد الطهارة خارجاً.

وبذلك يتبين ان معنى كون قيد من القيود قيداً للواجب، ان المولى يأمر بذات الواجب مع التقيد بهذا القيد، أي ان قيد الواجب لا تتوقف عليه فعلية الوجوب؛ لأن الوجوب يتحقق عندما يتحقق قيده، اما قيد الواجب فمعناه ان المولى يريد من المكلف عند امتثال الواجب ايقاع الواجب مقيداً بهذا القيد.

وبعبارة أخرى: أن الصلاة لها أكثر من حصة، فواحدة مقيدة بالطهارة، وأخرى غير مقيدة بالطهارة، والمولى يريد من المكلف الصلاة المقيدة بالطهارة، الصلاة المقيدة بالطهارة هي المتعلق، وليست الحصة الاخرى (الصلاة بلا

طهارة).

ولو لاحظنا الحصة التي تمثل المتعلق بدقة سنجد أنها تتألف من أمرين:
الأول: الصلاة.

الثاني: تقيد هذه الصلاة بالطهارة.

فالامر (صل) متعلق بالحصة، والحصة تساوي (الصلاة زائداً التقيد).
وعلى هذا إذا أخذ الشارع قيداً في الواجب، فمعنى ذلك أنه قيد الواجب، أي
أن هناك حصة مقيدة، وأخرى غير مقيدة، وهو يريد دائماً الحصة المقيدة، فعندما
يأمر فهو لا يأمر بالمتعلق (الصلاة) فقط، وإنما يأمر بالمتعلق (الصلاة) زائداً
التقيد.



العلاقة بين القيد والمقيد:

بناءً على أن المطلوب هو المقيد (الصلاة) زائداً التقيد، ينبغي أن يتضح أنه لا
علاقة بين نفس القيد والمقيد، لا علاقة بين نفس الطهارة ونفس الصلاة؛ لأن
الطهارة ليست علة للصلاة، ولا جزء علة لها، وإنما هناك علاقة بين القيد والتقيد.
وبعبارة أخرى توجد في المقام ثلاثة أمور، وهي:

١ - القيد، كالطهارة.

٢ - المقيد، كالصلاة.

٣ - التقيد، وهو تقيد الصلاة بالطهارة.

والمولى يريد الحصة، وهي تساوي الصلاة زائداً تقيداً بالطهارة.
ومع أنه لا علاقة بين نفس الصلاة والطهارة، فليست الطهارة علة للصلاة ولا

جزء العلة، ولكن هناك علاقة بين القيد (الطهارة) والتقيد (تقيد الصلاة بالطهارة)، فالطهارة علة لتقيد الصلاة بالطهارة، ذلك انه لولا الطهارة (القيد) لم يتحقق التقيد (صلاة مقيدة بالطهارة).

إذاً الطهارة علة لهذا التقيد، ولولا الطهارة لما تحققت هذه الحصة (الصلاة المقيدة بالطهارة).

معنى أخذ الشارع قيداً في الواجب:

ويتلخص مما سبق: أن الشارع إذا أخذ قيداً في الواجب، فيعني ذلك ما يلي:

- ١- ان الشارع يخصص الواجب بهذا القيد، أي تصبح للواجب أكثر من حصة، (حصة مقيدة وأخرى غير مقيدة) والمولى يأمر بالحصة المقيدة.
- ٢- ان الأمر بالحصة يتعلق بذات الواجب، ويتعلق بحالة التقيد بذلك القيد، أي الحصة تساوي المقيد زائداً التقيد، الحصة تساوي الصلاة زائداً تقيداً بالطهارة، اما نفس القيد (الطهارة) فغير داخل في الحصة؛ لأن المطلوب صلاة مقترنة ومقيدة بالطهارة، بمعنى ان المطلوب هو الاقتران والتقيد (صلاة مقيدة بالطهارة).

- ٣- النسبة بين القيد والتقيد هي نسبة العلة الى المعلول؛ لأن تقيد الصلاة بالطهارة يتحقق بالطهارة، فالطهارة تسبب وتوجب التقيد، لا أنها تسبب وتوجد الصلاة، وحينئذ تتحقق الحصة؛ لأن المطلوب هو الحصة (صلاة مقيدة بالطهارة). أما النسبة بين القيد والمقيد، أي بين الطهارة والصلاة، فليست نسبة العلة والمعلول.

قيد الوجوب والواجب معاً:

أحياناً يكون القيد مزدوجاً، مثل زوال الشمس، فهو قيد للوجوب، وقيد للواجب. أما انه قيد للوجوب، فلانه لا وجوب للصلاة قبل زوال الشمس، وأما انه قيد للواجب، فلان المطلوب ان تكون الصلاة مقيدة بالزوال.

كذلك شهر رمضان، هو قيد للوجوب، والواجب، فقبل رؤية الهلال لا وجوب للصوم بذمة المكلف، كما ان الحصة المطلوبة من المكلف هي ايقاع الصوم في شهر رمضان، أي ان المطلوب من المكلف هو الصوم المقترن بشهر رمضان، فيكون هذا الزمان (شهر رمضان الكريم) قيداً للوجوب، وقيداً للواجب معاً.

أحكام القيود المتنوعة

ان الواجبات تشتمل على ثلاثة انواع من القيود، وهي:

١- قيد الوجوب. مركزية كليات علوم إسلامية

٢- قيد الواجب.

٣- قيود مشتركة بين الوجوب والواجب.

اما مسؤولية المكلف تجاه هذه القيود فتختلف باختلاف نوع القيود، إذ ان قسماً من القيود يجب على المكلف تحصيلها، ولو لم يحصلها لا يستطيع تحقيق الامتثال، كالطهارة بالنسبة للصلاة، فالطهارة من القيود التي يجب على المكلف ان يحصلها. صحيح ان المطلوب من المكلف ليس القيد (الطهارة) بل التقيد بالطهارة؛ لأن المطلوب هو الحصة الخاصة، ولكن التقيد علة هي الطهارة، فلا بد من الاتيان بالعلة لكي يتحقق المعلول، وهو التقيد.

وقسم آخر من القيود لا يكون المكلف مسؤولاً عن تحصيلها، فلو لم يأت بها المكلف لا يعتبر عاصياً، كالاستطاعة بالنسبة للحج، فالمكلف غير مسؤول عن توفير الاستطاعة؛ لأنه لا وجوب للحج قبل تحقق الاستطاعة.

الفرق بين قيود الواجب والوجوب:

ما الفرق بين النوعين من القيود؟ ولماذا يكون المكلف مسؤولاً عن قيود الواجب دون قيود الوجوب؟ أو ما هو الضابط الذي يجعل المكلف مسؤولاً عن قيد معين فيجب عليه تحصيله، فيما لا يكون المكلف مسؤولاً عن قيد آخر، ولا يجب عليه تحصيله؟

الجواب: الضابط في ذلك، أنه دائماً قيود الوجوب، كالاستطاعة بالنسبة للحج، لا يجب على المكلف تحصيلها؛ لأنه قبل الاستطاعة وامثالها من قيود الوجوب لا يكون المكلف مخاطباً بالوجوب. فوجوب الحج ليس فعلياً قبل الاستطاعة على المكلف، أي ليس المكلف مخاطباً بوجوب الحج قبل الاستطاعة، باعتبار أن المحركة للمكلف إنما تأتي من جهة الوجوب، فإذا لم يكن هناك وجوب على المكلف فلا يكون المكلف مسؤولاً عن إيجاد هذه المقدمة.

أما إذا كان القيد قيداً للواجب (متعلق الوجوب) فالمكلف يكون مأموراً بحصة خاصة، وهي الصلاة مع التقيد بالطهارة، ولكي يمثل المكلف لابد من أن يأتي بالحصة الخاصة، وهذه الحصة لا يمكن أن تتحقق من دون أن يأتي المكلف بالطهارة، لكي يحصل المكلف التقيد (اقتران الصلاة بالطهارة) لأن الذي يحقق التقيد هو القيد (الطهارة) باعتباره علة التقيد.

إذاً المكلف يكون مسؤولاً عن مقدمات الواجب دون مقدمات الوجوب، والمسؤولية عن هذه المقدمات مسؤولية عقلية.

مسؤولية المكلف تجاه قيود الوجوب والواجب:

إذا كان القيد قيداً مشتركاً للوجوب وللواجب، كشهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصوم في رمضان، وقيد للواجب وهو الصوم في رمضان، فهل يكون المكلف مسؤولاً عن تحصيل ذلك؟

إذا كان القيد قيداً للوجوب وللواجب معاً، فإن المكلف لا يكون مسؤولاً عن تحصيله؛ لأنه قبل وجود هذا القيد (شهر رمضان مثلاً) لا وجود للوجوب، أي أن وجوب الصوم ليس فعلياً على المكلف، وحينئذ لا يكون المكلف مسؤولاً عن هكذا قيد؛ باعتبار أنه قبل الوجوب لا محركية للمكلف، فالذي يحرك المكلف هو الوجوب، وقبل القيد لا وجوب، فلا يكون المكلف مسؤولاً عن مثل هذا القيد.

تلخيص لما سبق:

- ١- إذا كان القيد قيداً للوجوب فقط، فلا يكون المكلف مسؤولاً عن إيجاب هذا القيد، كالاستطاعة بالنسبة للحج؛ لأنه قبل تحقق هذا القيد لا وجوب أصلاً، والمكلف إنما يحركه الوجوب، فلا يكون المكلف مسؤولاً عن قيود الوجوب.
- ٢- إذا كان القيد قيداً للواجب فقط، كالطهارة بالنسبة للصلاة، فإن المكلف مسؤول عن إيجاب هذا القيد؛ لأن الأمور به هو الحصة، وهي تساوي ذات الطبيعة (الصلاة) زائداً التقيد بالطهارة، والتقيد لا يحققه إلا القيد، فالقيد هو علة

تحقيق التقيد، لذلك يكون المكلف مسؤولاً عن الاتيان بالقيد، لكي يتحقق الامتثال.

٣- اذا كان القيد قيداً للوجوب وللواجب معاً، كما في شهر رمضان، فالمكلف غير مسؤول عن ايجاد مثل هذا القيد، ولكنه يكون مسؤولاً عن ايجاد التقيد بهذا القيد، عندما يكون القيد موجوداً، أي ان المكلف ليس مسؤولاً عن ايجاد نفس القيد (شهر رمضان) ولكن إذا وقع القيد (شهر رمضان)، فان المكلف يكون مسؤولاً عن ايجاد الواجب (الصوم) مقيداً بهذا القيد.

قيود الواجب اختيارية:

في ضوء هذه النتائج التي انتهينا اليها، مع الاستفادة من النتائج السابقة والمتعلقة بقاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، نخلص الى ان القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها، حيث قلنا فيما سبق:

أولاً: أن غير القادر (العاجز) لا يدان؛ لأن القدرة شرط في الادانة.

ثانياً: ان القدرة شرط في التكليف، فالعاجز لا يكلف اساساً.

وبضم تلك النتائج مع بعضها، يمكن ان نستنتج القاعدة التالية، وهي: ان كل القيود التي تؤخذ في الواجب فقط دون الوجوب، كالطهارة بالنسبة للصلاة، لا بد من ان تكون اختيارية، أي تكون مقدورة للمكلف؛ لان المكلف يكون مسؤولاً عن مثل هذه القيود، وكل ما يكون المكلف مسؤولاً عنه يقع في دائرة قدرته، باعتبار انه من المحال تكليف العاجز أو ادانته.

اما القيود التي تكون قيوداً للوجوب، أو تكون قيوداً للوجوب وللواجب

معاً، فإن مثل هذه القيود قد تكون مقدورة، كالاستطاعة مثلاً، وقد لا تكون مقدورة للمكلف، كشهر رمضان؛ لأن وقوع شهر رمضان يرتبط بتعاقب الشهور، وبالتالي بالنظام الفلكي الذي يجري على أساسه القمر.

إذاً فقيود الوجوب، وقيود الوجوب والواجب معاً، قد تكون مقدورة، وقد لا تكون مقدورة، بينما قيود الواجب لا بد من أن تكون قيوداً مقدورة للمكلف (اختيارية)، أي تقع في دائرة استطاعة المكلف؛ لأن المكلف مسؤول عنها، ولو كانت غير مقدورة، فإنه يستحيل التكليف بها، لاستحالة التكليف بغير المقدور.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

قيود الواجب على قسمين

تنقسم المقدمات بتقسيمات متعددة، منها تقسيمها الى: مقدمة واجب، ومقدمة وجوب، وهو ما تقدم، وتنقسم المقدمة بتقسيم آخر الى: مقدمة شرعية، وأخرى عقلية، وسواء عبرنا بالمقدمة او بالقيود فلا فرق.

١ - القيود أو المقدمات الشرعية:

وفيما تقدم تبين ان القيد الذي يأخذه المولى في الواجب يعني تخصيص الواجب، اي انه يلاحظ الحصة المقيدة بهذا القيد فيأمر بها. ومثل هذا القيد يعبر عنه بالقيود الشرعي؛ لأن هذا القيد أخذه الشارع، وخصص به الصلاة، فهذا القيد (الطهارة بالنسبة للصلاة) يكون قيداً شرعياً، أو نقول: ان الطهارة بالنسبة للصلاة مقدمة شرعية.

٢ - القيود أو المقدمات العقلية:

هناك نوع آخر من قيود الواجب، لا يأخذه الشارع في الواجب، ولكن امتثال وتحقيق الواجب يتوقف على وجودها، وهي مقدمات ليست شرعية؛ لأن الشارع لم يأخذها، وانما هي مقدمات تكوينية، كالسفر بالنسبة للحج، فالحج كواجب يتوقف على هذه المقدمة (السفر)، اذ ان المكلف لكي يؤدي الحج لابد من أن يكون في مكة المكرمة وقت المناسك، ووجوده هناك يتوقف على سفره، والسفر يحتاج الى واسطة ووسيلة (طائرة أو سيارة).

فهذه المقدمة مقدمة تكوينية لم يأمر بها الشارع، ولذلك تسمى بالمقدمة

العقلية؛ لأن العقل هو الذي يحكم بها.

وبعبارة أخرى: أن الشارع لم يخصص الواجب الى حصتين، ويأمر بحصة خاصة، وهي الحصة مع هذه المقدمة، وإنما العقل يحكم بعدم امكان تحقيق الواجب (الحج) إلا مع الاتيان بهذه المقدمة (السفر الى مكة المكرمة).

المكلف مسؤول عن المقدمات العقلية:

وكما ان المكلف مسؤول عن المقدمات الشرعية، كذلك هو مسؤول عن المقدمات العقلية. واذا لاحظنا المقدمات العقلية، ان كانت المقدمة العقلية للواجب فقط، يكون المكلف مسؤولاً عنها، والعقل هو الذي يحكم بهذه المسؤولية، لعدم امكان تحقق الواجب بدون هذه المقدمة، أي ان امتثال الحج بدون الحضور في مكة المكرمة لا يتحقق.

وأما إذا كانت المقدمة العقلية للوجوب وللواجب معاً، فلا يكون المكلف مسؤولاً عنها، كما في المقدمة الشرعية التي هي للوجوب وللواجب.

كذلك لو كانت المقدمة العقلية للوجوب فقط، فلا يكون المكلف مسؤولاً عنها.

وبعبارة أخرى: أن نفس الكلام الذي تقدم في المقدمات الشرعية، من حيث مسؤولية المكلف، نقوله هنا في المقدمات العقلية.

المسؤولية تجاه قيود الواجب تبدأ بعد الوجوب الفعلي:

ان مسؤولية المكلف تجاه مقدمات الواجب، سواء كانت شرعية أو عقلية،

كما في مسؤوليته تجاه الطهارة بالنسبة للصلاة والتي هي مقدمة شرعية، أو مسؤولية المكلف تجاه السفر بالنسبة للحج الذي هو مقدمة عقلية للحج، انما تبدأ بعد وجود وفعلية الوجوب.

وبكلمة أخرى: أن المكلف قبل فعلية الوجوب لا يكون مسؤولاً عن المقدمات؛ لأنه قبل الزوال لا وجوب لصلاة الظهر، ليكون المكلف ملزماً بامتناله، ولكن بعد تحقق الزوال يكون (وجوب صلاة الظهر) فعلياً عليه، فلا بد من توفير جميع مقدمات الواجب بعد وجود الوجوب المجعول (الفعلي)، سواء كانت شرعية، كالطهارة بالنسبة للصلاة، أو عقلية كالسفر بالنسبة للحج.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

المسؤولية قبل الوجوب

معنى المقدمات المفوتة:

هذا المبحث يذكر في كتب الاصول عادةً بعنوان (المقدمات المفوتة)، والمقصود بذلك، انه احياناً تكون للواجب مقدمة معينة، سواء كانت مقدمة عقلية أو شرعية، ويكون الواجب مرتبطاً بزمان معين، أي ليس مطلقاً من ناحية الزمان، كالصلاة أو الحج أو الصوم، ونفترض ان هذه المقدمة لا يستطيع ان يأتي بها المكلف في زمان الواجب، فحينئذ هل يجب على المكلف ان يأتي بهذه المقدمة قبل زمان الواجب؟ اي لو ان المكلف كان مستطيعاً ان يأتي بالمقدمة قبل الوقت، فهل يكون مسؤولاً عن ذلك؟ وهل يحكم العقل بمسؤولية المكلف عن توفير وايجاد المقدمات قبل زمان الواجب؟

مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة:

لو علم المكلف ان هذه المقدمة سوف لا يكون قادراً على ايجادها وتوفيرها في وقت الواجب، وبذلك سوف يفوت الواجب في وقته، ومثال ذلك: ان المكلف يعلم انه إذا تحقق وقت الظهر سوف لا يكون قادراً على الطهارة المائية أو الترابية، أي لا يستطيع ان يتوضأ ولا يستطيع ان يتيمم، كما لو كان في مكان، لا يوجد فيه ماء او تراب وقت الصلاة، ولكنه قبل وقت الصلاة بساعة مثلاً كان بإمكانه ان يتوضأ فيه أو يتيمم، فهل يجب عليه قبل وقت الوجوب ان يتوضأ لكي لا يفوت الواجب (الصلاة) في وقته؟

يقال: انه في مثل هذه الحالة لا يجب عليه ان يحصل الطهارة للصلاة قبل

وقتها، اي لا يجب عليه ان يأتي بمقدمة الواجب قبل زمان الوجوب؛ لأن المكلف يكون مسؤولاً عن مقدمات الواجب بعد تحقق الوجوب وفعليته، فالمكلف قبل تحقق وجوب صلاة الظهر ليس مسؤولاً عن الطهارة، ووجوب صلاة الظهر انما يتحقق بعد تحقق القيد (الزوال)، وقبل الزوال لم يتحقق الوجوب، فلا يكون المكلف مسؤولاً عن الطهارة، وان كان بعد الزوال غير قادر على تحقيق الطهارة، ولذا لا يكون مكلفاً بالصلاة المأمور بها؛ لأن الصلاة المكلف بها هي حصة خاصة من الصلاة، وهي الصلاة المقيدة بالطهارة، ولكي يتحقق الامتثال لابد من أن يأتي بالحصة الخاصة (الصلاة المقيدة بالطهارة). وهذه الحصة لابد من أن يكون المكلف قادراً عليها، حسب قاعدة (استحالة التكليف بغير المقدور) التي مفادها: من المحال ان يدان المكلف على تكليف غير قادر عليه، فاذا كان المكلف غير قادر على الاتيان بالمتعلق (الصلاة المقيدة بالطهارة) فحينئذ لا يكون مداناً ولا يستحق العقاب؛ لأنه من المحال ان يدان العاجز (غير القادر)، وهو هنا عاجز عن الاتيان بالصلاة المقترنة بالطهارة، (الحصة الخاصة من الصلاة)، فاذا كان عاجزاً فانه لا يكون مكلفاً.

وهذا النوع من المقدمات تسمى بالمقدمات المفوتة؛ لأنها تفوت الواجب في وقته، لو لم يأت بها المكلف، والمكلف غير مسؤول طبقاً لهذه القاعدة عن المقدمات المفوتة.

ما تكون مقدماته دائماً مفوتة:

القاعدة التي أسسناها قبل قليل كانت تقول: ان المكلف ليس مسؤولاً عن

المقدمات المفوتة، ولكن لو كان هناك واجب مقدمته دائماً مفوتة، أي لو لم يأت بها المكلف فانه لا يستطيع ان يأتي بالواجب دائماً، ففي مثل هذه الحالة يتقرر فقهيّاً انه لا بد للمكلف من أن يأتي بها، وإلا لما استطاع ان يمثل الواجب.

غير ان السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف نبرر ونفسر مسؤولية المكلف تجاه هذا النوع من المقدمات، مع انه يمثل خرقاً للقاعدة التي تقول: ان المكلف ليس مسؤولاً عن المقدمات قبل زمان الفعلية؟

ومثال ذلك الوقوف بعرفات، فان المكلف المستطيع للحج يجب عليه الوقوف بعرفات في اليوم التاسع من ذي الحجة من بعد الظهر الى الغروب، وهذا الوقوف يعتبر من الاركان الاساسية في الحج، والوقوف بعرفات يتوقف على السفر الى مكة المكرمة، فلا بد من أن يسافر حتى يحقق الواجب في وقته، والسفر للوقوف بعرفات يكون مقدمة مفوتة؛ لأن المكلف لو لم يسافر لفات عليه الوقوف بعرفات في وقته، فلكي يمثل الواجب يجب عليه السفر، وهذا السفر لا بد من أن يتحقق قبل تحقق الوجوب؛ لأن وجوب الوقوف بعرفات يكون في اليوم التاسع، ولو لم يسافر لما أدرك الواجب في اليوم التاسع.

لذا وقع البحث بين الاصوليين في تفسير مسؤولية المكلف تجاه مثل هذه المقدمات المتعلقة بوجوب لم يأت بعد، اي كيف يكون المكلف مسؤولاً عن السفر في ذي القعدة لامثال وجوب يتحقق في اليوم التاسع من ذي الحجة؟ والقاعدة السابقة تقول: إن مسؤولية المكلف تجاه مقدمات الواجب تكون بعد ثبوت الوجوب، مسؤولية المكلف عن الطهارة تبدأ بعد الزوال أو قل بعد فعلية وجوب الصلاة، وهنا ايضاً المفروض ان لا تبدأ مسؤولية المكلف تجاه السفر إلا

بعد تحقق فعلية وجوب الوقوف بعرفات، الذي يبدأ في ظهر اليوم التاسع من ذي الحجة، فكيف نبرر مسؤولية المكلف قبل اليوم التاسع تجاه السفر؟

الواجب المعلق:

ذكرت عدة نظريات لحل مسألة المقدمات المفوتة، أشهرها نظرية الواجب المعلق، وهي التي ابتكرها صاحب الفصول، وهو كتاب اصولي مهم، ألف قبل رسائل الشيخ الانصاري، وهذه النظرية تبني على اساس ان الوجوب هنا يكون مطلقاً والواجب هو المقيد والمعلق.

وبعبارة أخرى: أن اليوم التاسع هو قيد للوقوف بعرفة (قيد للواجب) اما الوجوب نفسه فيكون مطلقاً، ويبدأ الوجوب (وجوب الوقوف بعرفة) منذ تحقق الاستطاعة، فلو تحققت الاستطاعة في شهر رجب، فان الوجوب يتحقق منذ ذلك الحين، ويصبح الوجوب فعلياً منذ شهر رجب، وبالتالي يحرك نحو مقدمات الواجب، وان كان الواجب (الوقوف في عرفة) يتأخر، فاليوم التاسع يكون قيداً للواجب، وليس قيداً للوجوب، بمعنى ان الوجوب يكون مطلقاً أما الواجب فيكون مقيداً.

وبذلك نفسر مسؤولية المكلف تجاه مقدمات الواجب؛ لأنه بمجرد ان يتحقق الوجوب تبدأ مسؤولية المكلف تجاه مقدمات الواجب. وسيأتي الكلام عليه تفصيلاً.

الشرط المتأخر:

وهناك تفسير آخر يبتني على أساس الشرط المتأخر الذي سيأتي بحثه مفصلاً، فإن قيل بإمكان الشرط المتأخر، يكون هذا الوقت نفسه (يوم عرفة) شرطاً متأخراً أو مقدمة متأخرة بالنسبة للوجوب، فإن وجوب الوقوف بعرفة الذي يبدأ من شهر رجب مثلاً، له شرط متأخر وهو مجيء اليوم التاسع من ذي الحجة على المكلف وهو حي.

وسيتجلى هذا المطلب أكثر عندما نتحدث عن الشرط المتأخر في المطلب التالي.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

القيود المتأخرة زماناً عن المقيّد

يدخل المصنف في هذا البحث في تقسيم آخر للمقدمات، فقد قسمنا المقدمات فيما سبق الى: مقدمة وجوب، ومقدمة واجب، ويتقسم آخر الى: مقدمة شرعية، وأخرى عقلية، وهنا يقسم المصنف المقدمات الى:

١- مقارنة.

٢- متقدمة.

٣- متأخرة.

وسواء كان القيد أو المقدمة، قيداً للوجوب الفعلي، أو للمتعلق أي للواجب الذي تعلق به الحكم، ففي الغالب إما أن يكون القيد قيداً مقارناً أو قيداً متقدماً، والمقارن هو كالاستقبال بالنسبة للصلاة، فإن استقبال القبلة، شرط وقيد مقارن للصلاة، أما القيد المتقدم فهو كالطهارة بالنسبة للصلاة، وفي حالات قليلة يكون القيد متأخراً، وهذا القيد أو الشرط المتأخر، تارةً يكون قيداً للحكم، وأخرى يكون قيداً للمتعلق، والحكم هنا اعم من الحكم التكليفي والوضعي.

الشرط المتأخر للواجب:

ان قيد الواجب المتأخر مثاله هو غسل المستحاضة في ليلة الاحد لصحة الصوم في يوم السبت المتقدم على ليلة الاحد؛ لأن المستحاضة بالاستحاضة الكبيرة تغتسل بثلاثة اغسال، والغسل الثالث هو مايقع بالليل، وهذا الغسل قيل بانه شرط لصحة صوم اليوم السابق، فيكون شرطاً متأخراً؛ لأن نهار السبت

متقدم على ليلة الاحد، والصوم انما وقع في يوم السبت، والغسل لابد من أن يقع في ليلة الأحد. وهذا هو مثال الشرط المتأخر للمتعلق (للوأجب).

الشرط المتأخر للحكم:

اما بالنسبة لشرط الحكم المتأخر، فنذكر لذلك مثال الاجازة بالنسبة لعقد الفضولي، فان عقد الفضولي، الذي يبيع شيئاً من دون اذن صاحبه مثلاً، فصحة هذا البيع موقوفة على اجازة المالك، فاذا اذن المالك يكون البيع صحيحاً، وإلا فلا يكون البيع صحيحاً. وهذا الاذن من المالك أو الاجازة توجد فيها نظريتان في تفسير نفوذ المعاملة:

الاولى: ان الاجازة كاشفة، وان المعاملة تعتبر نافذة من حين العقد؛ لأن اجازة المالك التي تقع متأخرة كاشفة عن نفوذ المعاملة من حين وقوعها.

الثانية: ان الاجازة ناقلة، وان المعاملة لا تكون نافذة من حين وقوعها، وانما تنفذ من حين الاجازة.

وبتعبير آخر: لو فرضنا ان الفضولي باع كتاباً في يوم الاحد، ولكن المالك لم يأذن إلا في يوم الخميس، فهنا توجد نظريتان:

أ - ان اجازة المالك تكون كاشفة عن ثبوت الملكية، ونفوذ المعاملة وصحة البيع، منذ لحظة وقوع العقد يوم الاحد، ويعتبر المثلث ملكاً للمشتري، ويكون الثمن ملكاً للبائع، فالاجازة كاشفة عن نفوذ المعاملة حين العقد يوم الاحد.

ب - ان الاجازة ناقلة، فالمعاملة التي وقعت في يوم الاحد لا تكون نافذة، وانها تكون نافذة حين وقوع الاجازة يوم الخميس، فاذا وقعت الاجازة، ينتقل

الثن الى البائع، والمثن الى المشتري.

بناءً على القول: بان الاجازة كاشفة، تكون الاجازة شرطاً متأخراً بالنسبة الى نفوذ المعاملة، وملكية الثمن للبائع والمثن للمشتري. وهنا تكون الاجازة شرطاً متأخراً للحكم بنفوذ المعاملة، وما يترتب عليها من حكم وضعي، وهو الملكية (ملكية الثمن وملكية المثن) والملكية حكم وضعي، وهو معلق هنا على شرط متأخر.

امكان الشرط المتأخر:

وقع بحث بين الاصوليين في امكان الشرط المتأخر واستحالته، سواء كان شرطاً للواجب أو شرطاً للحكم. فهل يمكن تقييد الواجب أو الحكم بشرط متأخر أو لا يمكن؟

قيل: ان ذلك غير ممكن؛ لأن العلاقة بين الشرط والمتعلق (الواجب)، وبين الشرط والحكم، كالعلاقة بين العلة والمعلول، فان الشرط بمثابة العلة، والحكم المعلق بمثابة المعلول، ومن المعلوم ان العلة لا بد من أن تكون متقدمة على معلولها، ولا يمكن ان تكون العلة متأخرة عن معلولها. ولذلك لا يمكن ان يناط الواجب (المتعلق) بقيد متأخر، كما لا يمكن ان يناط الحكم بشرط متأخر.

الشرط المتأخر للواجب ممكن:

الصحيح هو امكان الشرط المتأخر للواجب، حيث يمكن ان يكون الحكم والمتعلق (الواجب) معلقاً على شرط متأخر، ولا تلزم من ذلك استحالة؛ والبرهان المتقدم غير تام.

أما بالنسبة للشرط المتأخر للمتعلق (لِلوَاجِب) فإن معنى أخذ قيد في الواجب (الصلاة مثلاً) تخصيص الواجب الى حصتين، واحدة مقيدة (صلاة مقيدة بالطهارة)، وأخرى غير مقيدة، وما يأمر به المولى ويتحقق به الامتثال هو الحصة المقيدة، وهي تساوي ذات الطبيعة زائداً التقيد (تقيد الصلاة بالطهارة).

ومن المعلوم - كما تقدم - ان العلاقة بين الطهارة والصلاة ليست علاقة علة ومعلول، وإنما العلاقة بين القيد (الطهارة) والتقيد بالطهارة هي علاقة عليّة، وأما نفس القيد (الطهارة) والمقيد (الصلاة) فلا علاقة عليّة بينهما.

ومادام منشأ أخذ قيد في الواجب هو تخصيص الواجب، فإن التخصيص كما يمكن ان يتحقق بقيد متقدم، كالطهارة بالنسبة الى الصلاة، أو قيد مقارن، كالاستقبال بالنسبة الى الصلاة، يمكن ان يتحقق بقيد متأخر كالغسل بالنسبة لصوم المستحاضة، فيمكن ان يقال: ان المولى يريد من المستحاضة حصة الصوم المقيدة باغتسال يقع بعده، ولا مانع من ذلك.

وبتعبير آخر: لا مانع من ان يكون القيد المحصص متقدماً كالطهارة، أو مقارناً كالاستقبال، أو متأخراً كغسل المستحاضة. إذاً الشرط المتأخر للواجب لا استحالة فيه.

الشرط المتأخر للحكم ممكن:

ان قيود الحكم في مرتبة الجعل تكون متحققة بوجودها التقديري، كما تقدم، ولا معنى لأن يكون احدها معلقاً لأنها متحققة تصوراً، وهذا كافٍ في تحقق الجعل، أما في مرتبة المجعول فإن الحكم وان توقف على وجود قيوده وشروطه خارجياً، ولكن هذا الحكم على أي حال مفهوم اعتباري قانوني لا تسري عليه

قوانين عالم التكوين الحقيقي ونواميس الوجود.

وبعبارة أخرى: أن الاحكام امور جعلية اعتبارية، سواء في رتبة الجعل أو المجعل، فمادام الحكم أمراً اعتبارياً، إذاً العلاقة بينه وبين قيوده ليست علاقة العلة والمعلول؛ لأن قانون العلية انما يجري في العالم الواقعي، وليس في عالم الاعتبار.

وبعبارة فلسفية: أن أحكام العلية هي من احكام الموجود من حيث هو موجود، وهذه الاحكام لا تتجاوز دائرة الموجود من حيث هو موجود الى دائرة الامور الاعتبارية والجعلية.

إن قانون العلية من القوانين الحاكمة في عالم الوجود من حيث هو موجود، ومادام الحكم بنفوذ معاملة الفضولي والحكم بالملكية أمراً اعتبارياً، فيمكن ان تناط الملكية بأمر متأخر وهو الاجازة، التي هي أمر اعتباري ايضاً، حيث يتعلق امر اعتباري بأخر اعتباري. نعم لو كانت الملكية أمراً واقعياً فلا يمكن ان تناط بشرط متأخر، وهو الاجازة. وعلى هذا فلا مانع من الشرط المتأخر بالنسبة للحكم والواجب.

ويتلخص مما سبق انه بالنسبة الى الشرط المتأخر في الحكم فأمكانه واضح، وذلك لأن الحكم اما ان يراد به الجعل أو المجعل، اما قيود الجعل فيكفي فيها وجودها الذهني (اللحاظي) ولا يشترط وجودها الفعلي، لذا فمن الممكن تصور لحاظ قيد متأخر إذ لا محذور فيه، وأما قيود المجعل (الحكم الفعلي) فهي وإن كانت قيوداً حقيقة إلا ان نفس المجعل أمر اعتباري ومجرد افتراض لا وجود له حقيقة.

زمان الوجوب والواجب

هذا البحث هو بحث الواجب المعلق، وهو من النظريات التي ابتكرها صاحب الفصول. وقبل بيان ذلك نشير الى مقدمة، وهي ان لكل من الوجوب والواجب زماناً، والزمانان متطابقان عادةً، فمثلاً صلاة الصبح، زمان وجوبها يبدأ من طلوع الفجر الى طلوع الشمس، كما ان زمان الواجب (الصلاة) هو ايضاً من طلوع الفجر الى طلوع الشمس، حيث يتطابق فيها زمان الوجوب وزمان الواجب.

قد يقال: هل يمكن ان يكون زمان الوجوب متقدماً بكامله على زمان الواجب؟

الجواب: لا يمكن ذلك؛ لأن المحرك نحو الواجب (المتعلق) هو الوجوب، فاذا لم يكن هناك وجوب، فلا يتحرك المكلف؛ لأنه لا محرك له، باعتبار المحركة انما تأتي من جهة الوجوب، ولا وجوب لصلاة الصبح بعد طلوع الشمس.

معنى الواجب المعلق:

والحالة الثالثة والتي هي محل البحث، وهي ان جزءاً من زمان الوجوب يكون متقدماً على زمان الواجب، ثم بعد ذلك يتطابقان. إذ نفترض ان لزمان الوجوب من الوقت خمس ساعات، وأن لزمان الواجب ساعتين فقط، ففي الساعة الاولى والثانية والثالثة يكون الزمان للوجوب فقط، اما في الساعة الرابعة

والخامسة فيكون الزمان متحداً للوجوب وللواجب معاً.

ومثاله وجوب الوقوف يوم عرفة، بالنسبة لمن وجب عليه الحج، فانه يجب الحج عند الاستطاعة، فلو استطاع المكلف في شهر رجب، وجب عليه الوقوف بعرفات من حين الاستطاعة، فهنا زمان الوجوب (شهر رجب) متقدم، وزمان الواجب (يوم عرفة) متأخر، ولكنهما في يوم عرفة يتطابقان.

لقد قال صاحب الفصول ومن تبعه: يمكن ان تتقدم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب، ثم بعد ذلك يتطابق الزمانان، وهذا ما اصطلح عليه بالواجب المعلق، وهو كل واجب تتقدم بداية زمان وجوبه على زمان الواجب.

حل اشكال المقدمات المفوتة:

يمكن الاستناد الى نظرية الواجب المعلق في حل اشكال المقدمات المفوتة. فقد ذكرنا فيما سبق، ان المكلف يكون مسؤولاً عن تهيئة المقدمات من حين الوجوب، وان كان زمان الواجب متأخراً؛ لأن مسؤولية المكلف تجاه المقدمات تبدأ من ناحية الوجوب بعد تحقق الوجوب، فاذا لم يتحقق الوجوب فلا يكون المكلف مسؤولاً عن تهيئة مقدمات الواجب.

وبالنسبة للوقوف بعرفة دائماً تكون مقدماته مفوتة؛ لأنه لو لم يسافر المكلف المستطيع الى مكة المكرمة، فسوف يفوت الواجب (وقوف عرفة) في ظرفه، ولكن يمكن حل هذا الاشكال في ضوء نظرية الواجب المعلق، فان زمان الوجوب يبدأ منذ الاستطاعة (من شهر رجب مثلاً) ويمتد هذا الزمان الى غروب الشمس في اليوم التاسع من ذي الحجة، بينما زمان الواجب (الوقوف بعرفة) يبدأ

من ظهر اليوم التاسع (يوم عرفة) الى الغروب، فيتطابقان في المقطع الاخير.
وبعبارة أخرى: ان الوجوب استقر على المكلف من حين الاستطاعة (شهر
رجب)، ولذلك يجب على المكلف ان يأتي بالمقدمات من حين الاستطاعة، وان
كان زمان الواجب (وقوف عرفة) متأخراً. وبذلك ينتفي اشكال المقدمات
المفوتة.

الواجب المعلق غير ممكن:

تقدم أن شروط الواجب يكون المكلف مسؤولاً عن الاتيان بها، بينما شروط
الوجوب لا يكون المكلف مسؤولاً عن الاتيان بها، وكذلك الشروط المشتركة
بين الوجوب والواجب معاً. وعلى هذا لا بد من أن تكون شروط الواجب
اختيارية للمكلف؛ لأن المكلف مسؤول عنها، ومن المستحيل التكليف بغير
المقدور. وبما ان شرط الواجب هنا هو الزمان؛ لأن الوقوف بعرفة (الواجب) مقيد
بالزمان، والزمان أمر غير اختياري وغير مقدور للمكلف، لذلك لا بد من أن يكون
الزمان شرطاً للواجب وللوجوب ايضاً، وليس شرطاً للواجب فقط؛ لأن شروط
الواجب لا بد من أن تكون بتمامها مقدورة للمكلف (اختيارية). اما إذا وجدنا
شرطاً للواجب غير اختياري فلا بد من أن يكون شرطاً للواجب وللوجوب معاً
(شرطاً مزدوجاً) ولذلك يلزم أن يكون الزمان هنا شرطاً للواجب وللوجوب
ايضاً.

وفي هذه الحالة، ان كنا من القائلين باستحالة الشرط المتأخر للحكم، فنقول
هنا: ان الوجوب (الوقوف بعرفة) مادام مشروطاً بزمان الواجب (ظهر اليوم

التاسع الى الغروب) فانه يكون مشروطاً بأمر متأخر، ومن المحال ان يكون الحكم مشروطاً بشرط متأخر. إذاً لابد من أن يكون الوجوب حادثاً بحدوث هذا الشرط المتأخر، وليس متقدماً عليه، أي لابد من أن يحدث وجوب الوقوف في نفس يوم عرفة، ولا يتقدم الوجوب على الواجب؛ لأن الشرط المتأخر محال. وبذلك يكون الواجب المعلق مستحيلًا؛ لأنه لا يمكن ان يتقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، بل لابد من تطابق الزمانين، فراراً من محذور الشرط المتأخر.

وان كنا من القائلين بإمكان الشرط المتأخر، كما هو الصحيح، فالشرط المتأخر سواء كان شرطاً للواجب أو للوجوب يكون ممكناً وليس مستحيلًا. وبذلك يكون زمان الواجب شرطاً متأخراً للوجوب، أي يكون اليوم التاسع من ذي الحجة شرطاً متأخراً لوجوب الوقوف بعرفة، حيث ان هذا الوجوب يبدأ من حين الاستطاعة في رجب مثلاً.

وبعبارة أخرى: أن وجوب الوقوف بعرفة له شرطان، وهما:

١ - شرط مقارن، بمجرد ان يحدث هذا الشرط يحدث الوجوب، وهو الاستطاعة، فمتى ما تحققت الاستطاعة يكون وجوب الحج فعلياً، وبالتالي يكون وجوب الوقوف بعرفة فعلياً منذ تحقق الاستطاعة.

٢ - شرط متأخر، وهو مجيء يوم عرفة على المكلف المستطيع وهو حي. إذاً وجوب الوقوف بعرفة له شرطان، شرط مقارن وهو الاستطاعة، حيث يحدث الوجوب بمجرد ان تحدث الاستطاعة، حتى لو حدثت في شهر رجب،

فيكون وجوب الوقوف بعرفة فعلياً من حين حدوث الاستطاعة، كما ان لوجوب الوقوف بعرفة شرطاً متأخراً، وهو مجيء يوم عرفة على المكلف المستطيع وهو حي.

وبذلك تحل مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة، فيكون المكلف مسؤولاً عن توفير سائر مقدمات السفر للحج؛ لأن وجوب الوقوف بعرفة يكون فعلياً عليه من حين الاستطاعة.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

متى يجوز عقلاً التعجيز؟

المكلف تارةً يترك الواجب مع قدرته على ايجاد هذا الواجب، فيكون بذلك عاصياً، كما لو ترك الصلاة مع قدرته عليها، فيستحق العقاب، بحكم العقل؛ لأنه عصى مولاه.

وتارةً أخرى لا يترك المكلف الواجب مع قدرته على ايجاده، وانما يتسبب في تعجيز نفسه عن الاتيان بالواجب، ولهذا التعجيز صورتان:

الاولى: أن يعجز الانسان نفسه بعد تحقق الوجوب وفعليته، كما لو جاء وقت الفريضة (الصلاة) على المكلف وكان لديه ماء فأراقه. فمما لا اشكال فيه ان مثل هذا المكلف يكون مستحقاً للعقاب، إذ لا يجوز عقلاً ان يعجز الانسان نفسه؛ لأن هذا الفعل معصية، ويستحق الانسان العقاب عليه.

الثانية: ان يعجز الانسان نفسه قبل تحقق الوجوب وفعليته، كما لو أراق الماء قبل ان يأتي وقت الصلاة، ففي مثل هذه الحالة قد يقال: ان هذا الانسان يعتبر عاصياً؛ لأنه عندما اراق الماء قد بذّر، والتبذير محرم، ولكن كلامنا ليس في هذه الجهة، بل الكلام فيما إذا عجز الانسان نفسه قبل زمان الوجوب، فهل يعتبر عاصياً من جهة نفس الوجوب أو لا؟

الجواب: في مثل هذه الحالة لا يعتبر الانسان عاصياً، فلو أراق الماء قبل الزوال، وأصبح بذلك عاجزاً عن الصلاة مع الطهارة بالوضوء في وقتها بعد الزوال، لا يكون عاصياً بذلك؛ لأن التكليف مشروط بالقدره على متعلقه.

وبعبارة أخرى: إذا كان الإنسان غير قادر على المتعلق (الصلاة مع الوضوء) فلا تكليف عليه من هذه الجهة؛ لأن التكليف مشروط بالقدرة، وهو ليس قادراً على الصلاة مع الطهارة المائية، فلا يُعد عاصياً من هذه الجهة.

ولكن قد يقال بالتفصيل في هذا المورد، فإذا تسبب الإنسان في تعجز نفسه قبل فعلية الوجوب، يجوز له ذلك في حالة، ولا يجوز له في حالة أخرى.

وتفصيل القول في ذلك أن دخل القدرة في التكليف تارة يكون شرعياً، وأخرى يكون عقلياً. والقدرة الشرعية تعني ألا يكون هناك ملاك بالنسبة للعاجز، بينما في القدرة العقلية يوجد ملاك للفعل بالنسبة للعاجز، فالإنسان المغمى عليه من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، إن كانت القدرة شرطاً في الملاك، فإن هذا العاجز لا ملاك للصلاة بالنسبة إليه، وتكون القدرة هنا شرعية، وإن كان يوجد ملاك للصلاة بالنسبة للعاجز، فالقدرة هنا عقلية.

فإذا كانت القدرة من نوع القدرة الشرعية، جاز للمكلف أن يعجز نفسه قبل أن يأتي وقت فعلية الوجوب، أي يريق الماء قبل وقت الزوال، ليكون عاجزاً بعد ذلك عن الطهارة المائية، وهنا لا يحكم العقل باستحقاقه للعقاب؛ لأنه لا يتمكن من الاتيان بالمتعلق وهو (الصلاة المقيدة بالطهارة المائية). ولا يتوفر الملاك في حق العاجز - حسب الفرض - وبالتالي لا يكون المكلف قد فوت غرض المولى، إذ لا غرض حينئذ أساساً.

وإن قلنا: بأن دخل القدرة في التكليف عقلي لا شرعي، أي إن القدرة ليست شرطاً في الملاك، وإن كانت شرطاً في التكليف، فالإنسان العاجز ليس مكلفاً

بالصلاة، ولكن يوجد ملاك للصلاة بالنسبة اليه، فان العقل في مثل هذا المورد يحكم بانه لا يجوز ان يعجز المكلف نفسه؛ لأن المكلف لو عجز نفسه قبل الوقت وأراق الماء، فالملاك بالنسبة للعاجز موجود، وبذلك فهو يضيع الملاك عندما يعجز نفسه عن استيفائه، أي انه لو عجز نفسه لفوت الملاك، والعقل يحكم بعدم جواز تفويت وتضييع الملاك في مثل هذه الحالة.

مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة في حالة القدرة العقلية:

يمكن ان نحل اشكال المقدمات المفوتة، ونخرج مسؤولية المكلف تجاه هذه المقدمات طبقاً لما يلي:

١ - ان كان دخل القدرة شرعياً، فالمكلف ليس مسؤولاً عن المقدمات المفوتة.

٢ - وان كان دخل القدرة عقلياً، فالمكلف يكون مسؤولاً عن المقدمات المفوتة.

وبكلمة أخرى: ذكرنا ان المقدمات المفوتة، هي المقدمات التي لو لم يأت بها المكلف لفات عليه الواجب في وقته، أي ان المكلف ان لم يأت بها يكون عاجزاً عن الاتيان بالواجب في وقته، فان قلنا بان دخل القدرة في التكليف شرعي، فلو لم يأت بالمقدمات المفوتة، وكان عاجزاً عن امتثال الواجب، فلا يوجد ملاك للفعل بالنسبة اليه، وبالتالي فانه لم يضيع الملاك في وقته، ولا يكون مسؤولاً عن المقدمات المفوتة.

وأما إذا قلنا: بان دخل القدرة في التكليف عقلي، فيجب على المكلف ان

يأتي بالمقدمات المفوتة؛ لأنه حتى في صورة عجز المكلف عن الاتيان بالمقدمات المفوتة، وبالتالي عجزه عن الاتيان بالواجب في وقته، فإن ذلك يؤدي الى ضياع وتفويت الملاك، والملاك لا بد من استيفائه، إذاً لا بد من أن يأتي بالمقدمات المفوتة، لكي لا يضيع الملاك في وقته، وبذلك يتضح ان القدرة ان كانت عقلية تكون المقدمات المفوتة واجبة.

وعلى هذا يتبين ان هناك حلاً آخر لمسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة، غير ما ذكرناه سابقاً، حيث ذكرنا ان الحل الاول يتمثل بنظرية الواجب المعلق، فيما تمثل الحل الثاني بامكان الشرط المتأخر، أما الحل الثالث فهو ما ذكرناه في هذا المبحث، وهو ما اذا كان دخل القدرة في الوجوب عقلياً.



مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به

تجعل الاحكام في الشريعة عادةً على نهج القضية الحقيقية (اقم الصلاة، آت الزكاة،... الخ). حيث ان موضوع هذه الاحكام يكون مقدراً ومفترضاً، فاذا أخذ العلم بالحكم في موضوعها تكون مختصة بالعالم بها فقط، اي إذا قيل: تجب الصلاة على مَنْ علم بالوجوب، هنا يكون الوجوب مختصاً بالعالم به، أما الجاهل أو الشاك بالوجوب أو القاطع بعدم الوجوب فلا يكون مسؤولاً عن وجوب الصلاة؛ لأن العلم في هذه الصورة أخذ قيداً للوجوب (الحكم) أو ان العلم يكون جزء موضوع الحكم، باعتبار أن موضوع الحكم يتمثل بمجموعة قيود الحكم، فموضوع وجوب الحج مثلاً، هو مجموعة القيود المأخوذة في وجوب الحج، كالاستطاعة والتكليف وتخلية السرب.

بمعنى ان مجموعة القيود هي التي تمثل الموضوع، وحيث لا موضوع لاحكم، فاذا أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، يكون العلم بالحكم أحد اجزاء الموضوع، فاذا وجد الموضوع وجد الحكم، واذا انتفى الموضوع انتفى الحكم.

لزوم الدور من أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم:

هل أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم امر ممكن أو مستحيل؟
قيل: انه مستحيل؛ لأنه يلزم منه الدور، وهو محال، وما يلزم منه المحال

يكون محالاً. ولكن كيف يلزم الدور؟

يقال: ان ثبوت وتحقيق الحكم فعلاً موقوف على موضوعه، فمثلاً ثبوت وفعلية وجوب الحج على المكلف موقوف على الاستطاعة وسائر قيود الموضوع الأخرى؛ لأن الحكم لا يكون فعلياً إلا بفعلية موضوعه، والعلاقة بين فعلية الموضوع وفعلية الحكم كالعلاقة بين العلة والمعلول، فإذا كان العلم مأخوذاً قيداً في الحكم، يكون مثله كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، إذا كانت الاستطاعة فعلية يكون وجوب الحج فعلياً، وهنا نفس الشيء إذا كان العلم فعلياً يكون الحكم فعلياً؛ لأن الحكم يدور مدار موضوعه.

ولكن يلزم من ذلك الدور، باعتبار أن العلم بالحكم متوقف على الحكم، توقف كل علم على معلومه، إذ ان علمنا بالشيء يتوقف على ثبوت ذلك الشيء أولاً، ولذلك يكون العلم بالحكم متوقفاً على فعلية الحكم وثبوته. مع ان الحكم متوقف على العلم به توقف كل شيء على موضوعه.

تصوير الدور:

ولكي يتضح هذا الدور ينبغي ان ننسبه الى وجود توقفين هنا:

الأول: توقف الحكم على العلم به؛ لأن العلم بالحكم أخذ في موضوع الحكم، كالاستطاعة المأخوذة في موضوع وجوب الحج (الحكم)، وهذا التوقف يعني ان الوجوب (الحكم) متوقف على العلم بالوجوب.

الثاني: ان العلم بالحكم متوقف على الحكم؛ لأن كل علم يتوقف على المعلوم، وهذا علم بالحكم، فهو بالتالي متوقف على الحكم (المعلوم).

ففي التوقف الاول لاحظنا ان الحكم متوقف على العلم بالحكم؛ لأن العلم بالحكم أخذ موضوعاً للحكم، وفي التوقف الثاني لاحظنا ان العلم بالحكم متوقف على الحكم.

والنتيجة هي أن احدهما متوقف على الآخر؛ لأن الوجوب متوقف على العلم بالوجوب، والعلم بالوجوب متوقف على الوجوب، فيكون الوجوب متوقفاً على الوجوب، وهذا دور (مصرّح). والدور محال.

جواب اشكال الدور:

في الجواب عن اشكال الدور المتقدم، نذكر جواباً ثم ننقضه، وبعد ذلك نوضح الجواب الصحيح الذي ينفي الدور.



مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

١- الجواب الاول:

لقد ذكرنا توقفين:

أحدهما: توقف الوجوب على العلم بالوجوب.

والثاني: توقف العلم بالوجوب على الوجوب.

والصحيح ان التوقف الثاني غير موجود؛ لأن العلم بالشيء ليس متوقفاً على وجود الشيء، اذ لو كان العلم بالشيء متوقفاً على وجود الشيء، لكان كل علم مصيباً، بينما في الواقع لا يكون العلم مصيباً دائماً إذ قد نعلم بأشياء لا واقع لها جهلاً وخطأً. فاذا لم يكن العلم متوقفاً على وجود المعلوم، فعلى ماذا يكون متوقفاً؟

الجواب: ان للشيء المعلوم، كالكتاب مثلاً، وجوداً خارجياً، وصورة ذهنية،

والوجود الخارجي اصطلاح عليه في المعقول (المعلوم بالعرض) واما الصورة الذهنية فاصطلاح عليها (المعلوم بالذات). والمعلوم بالعرض غير المعلوم بالذات. وبكلمة أخرى: أن الموجود في الذهن هو صورة ومفهوم الكتاب، فما يعلم به الذهن مباشرة وبالذات هو صورة الكتاب، وما يعلم به بالعرض وبواسطة هو الوجود الخارجي للكتاب؛ لأننا لا نتصل بالواقع بشكل مباشر، بل بواسطة الصورة الذهنية.

إذاً العلم يتوقف على المعلوم بالذات، لا على المعلوم بالعرض، أو ان العلم يتوقف على وجود الصورة الذهنية للكتاب، لا على وجود الكتاب الخارجي. وعلى هذا الاساس فان العلم بالحكم يتوقف على الصورة الذهنية للحكم، لا على وجود الحكم في الخارج، وإلا أصبح كل علم مصيباً. وبذلك ينتفي الدور هنا؛ لأن العلم بالحكم لا يتوقف على الوجود الخارجي للحكم، وانما يتوقف على الصورة الذهنية للحكم، أي على المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض. والاشكال انما ينشأ من ان العلم يتوقف على المعلوم بالعرض، أي الوجود الخارجي للحكم، لا على الصورة الذهنية للحكم.

مناقشة الجواب الاول:

ان هذا الجواب لا ينفعنا في نفي الاستحالة العقلية السابقة؛ لأن العقل يلاحظ ان وظيفة العلم تجاه المعلوم ليست ايجاد المعلوم وخلقها، بل وظيفة العلم الكشف عن المعلوم، فهو مصباح يضيء لنا ويرينا وجود المعلوم، ومثل العلم كمثل الضوء فعندما تدخل الى غرفة وتشعل الضوء، فهل الضوء هو الذي يوجد الاشياء في

الغرفة، أم انه يكون كاشفاً عنها؟ من المعلوم ان الضوء هو مجرد مرآة ترينا هذه الاشكال ولا توجد لها.

وعلى هذا فلا يمكن ان يكون العلم بالحكم هو الذي يوجد الحكم، العلم بالوجوب ليس هو الذي يوجد الوجوب، بل وظيفته الكشف عن الوجوب الموجود. بينما أضحي العلم في ضوء الفرضية السابقة موجداً ومحققاً للمعلوم، لأن موضوع الحكم يلعب دور الموجد والمولد للحكم. إذاً هذا الجواب غير تام.

٢- الجواب الثاني:

ذكرنا فيما سبق مرتبتين للحكم:

الاولى: الجعل.

الثانية: المجعل.



ومرتبة الجعل تعني انشاء الحكم وثبوته في الشريعة، ومرتبة الجعل تتوقف على أعمال المولى لمولويته، ولا تتوقف على شيء في الخارج. وأما مرتبة المجعل أو الفعلية فهي لا علاقة تلازمية لها بالمرتبة الاولى (الجعل)، فقد تتحقق الاولى دون الثانية؛ لعدم تحقق الشروط في الخارج؛ لأن مرتبة المجعل تتوقف على توفر جميع قيود وشروط فعلية الحكم، أو قل تتوقف على فعلية الموضوع، فوجوب الحج ثابت في الشريعة، ولكن قد لا يكون فعلياً على أحد من الناس، لعدم فعلية الموضوع.

ومن هنا نقول: ان اخذ العلم بالجعل في موضوع الجعل محال، كما ان اخذ العلم بالمجعل في موضوع المجعل محال ايضاً، ولكن اخذ العلم بالجعل في

موضوع المجعول ليس محالاً؛ لأن هناك مرتبتين للحكم، فيقال مثلاً: مَنْ علم بالجعل يجب عليه الحج فعلاً، أو من علم بوجوب الحج في الشريعة (علم بالجعل). يجب عليه الحج فعلاً (المجعول).

وبعبارة أخرى: توجد هنا ثلاث مراحل مترتبة:

ففي المرتبة الاولى: لدينا موضوع لوجوب الحج الفعلي، وهو التكليف والاستطاعة وغيرها من القيود، مضافاً الى العلم بالحكم (بالوجوب) والمراد به هنا العلم بالجعل (جعل الحج في الشريعة).

وفي المرتبة الثانية: لدينا حكم (وجوب) وهو المجعول.

وفي المرتبة الثالثة: لدينا علم بالحكم (علم بالمجعول).

فتكون المرتبة الثانية (المجعول) متوقفة على العلم بالحكم، لكن المراد بالحكم هو الجعل (المرتبة الاولى) وأما المرتبة الثالثة، وهي العلم بالحكم، فهي علم بالحكم الفعلي (المجعول). إذا المرتبة الثانية توقفت على العلم بالجعل (المرتبة الاولى). والمرتبة الثالثة هي علم بالمجعول لا بالجعل. فتعدد المرتبتين يحل اشكال الدور لأن من شروط تحقق الدور الاتحاد في الجهة.

الثمرّة:

الثمرّة التي تفترض في المقام، هي ان التقييد بالعلم بالحكم إذا كان مستحيلاً (بناءً على القول بالاستحالة) يكون الاطلاق ضرورياً، بناءً على ان التقابل بين التقييد والاطلاق الثبوتيين هو تقابل التناقض، وأما إذا قلنا: بان التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة، فيكون الاطلاق مستحيلاً ايضاً.

ولكي يتضح هذا المطلب نستذكر شيئاً مما تقدم، ففي مبحث التقابل بين الاطلاق والتقييد قلنا: انه يوجد اطلاق وتقييد ثبوتي في عالم المفهوم (الصورة الذهنية) واطلاق وتقييد اثباتي في عالم البيان والدلالة، وحديثنا الآن حول الاطلاق والتقييد الثبوتي لا الاثباتي، فالتقابل بين الاطلاق والتقييد الاثباتي هو من نوع تقابل العدم والملكة، بينما في الاطلاق والتقييد الثبوتي توجد عدة نظريات، وهي:

١ - تقابل التناقض.

٢ - تقابل التضاد.

٣ - تقابل العدم والملكة.

والفرق بين التناقض والتضاد والعدم والملكة، ان التناقض يكون بين امرين احدهما وجودي والآخر عديمي، لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهية العقل. والتضاد هو تقابل بين امرين وجوديين، يتواردان على محل واحد. والعدم والملكة هو تقابل بين امرين أحدهما وجودي والآخر عدم لذلك الوجود، في الموضع الذي يصح ان تتصف به الملكة.

وعلى هذا الاساس فاذا بنينا على ان التقابل هو تقابل النقيضين، إذا كان أحد الطرفين في التناقض مستحيلًا يكون الآخر ضرورياً، فاذا استحال التقييد ولم يمكن اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، يكون الاطلاق ضرورياً، أي تكون الاحكام مطلقة تشمل العالم والجاهل.

وأما إذا قلنا: بان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو من نوع تقابل التضاد، فاذا استحال أحدهما لا يكون الآخر ضرورياً ولا مستحيلًا وانما يمكن ان يوجد

ويمكن الا يوجد ولا سبيل لتعيينه من خلال مقابله.

وأما إذا قلنا: بان التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين هو من نوع التقابل بين العدم والملكية، ففي الموضع الذي تستحيل فيه الملكية، يستحيل فيه عدم الملكية ايضاً. فمثلاً عندما يستحيل ان يكون الحجر مبصراً كذلك يستحيل ان يكون اعمى؛ لأن العمى هو عدم الملكية، فاذا استحال البصر في الحجر استحال العمى فيه.

وهنا نقول: إذا استحال تقييد الحكم بالعالم به، فالاطلاق يكون مستحيلاً ايضاً.

وان الحكم في مثل هذه الصورة يكون مهماً، أي لامطلقاً ولا مقيداً. والقضية المهمة في قوة الجزئية.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر

تقدم ان اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه محال، أما اخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر فهو ليس محالاً.

وبعبارة أخرى: يمكن افتراض ثلاث حالات في المقام:

الاولى: ان يؤخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مخالف له، اي حکمان متخالفان.

الثانية: ان يؤخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مضاد له، أي حکمان متضادان.

الثالثة: ان يؤخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مماثل له، اي حکمان متماثلان.



١- أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مخالف له:

ومثال هذه الحالة كما لو جاء دليل يقول: إذا علمت بوجوب الحج عليك، فاكتب وصيتك، فهذا الخطاب يشتمل على حكمين: الاول هو (وجوب الحج) والثاني هو (وجوب كتابة الوصية) العلم بوجوب الحج هنا أخذ في موضوع وجوب كتابة الوصية، أي ان وجوب كتابة الوصية كحكم شرعي مترتب على العلم بوجوب الحج، فالعلم بوجوب الحج يكون علماً أو قطعاً موضوعياً بالنسبة الى وجوب كتابة الوصية، ويكون قطعاً طريقياً بالنسبة الى وجوب الحج. وهذا ممكن وواقع في غير واحد من الاحكام، كما يقال مثلاً: إذا علمت بحرمة الخمر، فيحرم عليك بيعه.

٢- أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مضاد له:

وهذه الحالة مستحيلة، ومثالها ما لو فرضنا دليلاً يقول: إذا علمت بوجوب الحج عليك، يحرم عليك الحج؛ لأن وجوب الحج مضاد لحرمة الحج، بينما في الحالة الاولى، كان وجوب كتابة الوصية مخالفاً لوجوب الحج، وليس مضاداً له، مثلما هو الحال هنا، واجتماع الضدين محال، ولذلك فان هذه الحالة مستحيلة. وبعبارة أخرى: ان الاحكام التكليفية متضادة فيما بينها، فاجتماع الوجوب والحرمة على متعلق واحد (الحج) يعني اجتماع الضدين، ويلزم من ذلك التنافي في الواقع؛ لأن التنافي بين الاحكام انما يعود الى التنافي والتضاد بين ملاكاتها، إذ ان ملاك الوجوب هو المصلحة الشديدة، وملاك الحرمة هو المفسدة الشديدة، ومما لا اشكال فيه ان مورداً واحداً لا يمكن ان يتصف بالمصلحة والمفسدة الشديدة.

قد يقال: انه ربما كان نظر القاطع ليس مصيباً للواقع، أي انه يقطع بالوجوب ولكن الشيء ليس واجباً في الواقع، أو يقطع بالحرمة بينما الامر ليس كذلك، فلا يلزم من ذلك اجتماع حكمين متضادين في الواقع. لكن مع ذلك فانه في مثل هذه الحالة ايضاً الامر محال، لأنه يلزم اجتماع حكمين متضادين في نظر القاطع، وهذا محال ايضاً؛ لأن من يقطع بالوجوب يقتضي القطع بعدم الحرمة، والذي يقطع بالحرمة يقتضي ان يقطع بعدم الوجوب؛ لأن القطع باحدهما ينفي القطع بالآخر.

من هنا لا يمكن أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مضاد له؛ لأن الاحكام الواقعية متضادة فيما بينها، وعلى الاقل إذا لم يكن القطع مصيباً، فانه يلزم التنافي في نظر القاطع، والتنافي في نظر القاطع محال.

٣- أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مماثل له:

ومثال هذه الحالة كما لو قيل: إذا قطعت بوجوب الحج عليك وجب عليك الحج، أي ان القطع بوجوب الحج قد اخذ موضوعاً لوجوب الحج. وان وجوب الحج الاول ووجوب الحج الثاني حكمان متماثلان.

وهنا قد يقال بالاستحالة؛ لاستحالة اجتماع المثليين في الواقع، ان كان كلا المثليين ثابتاً في الواقع أو في نظر القاطع. ان لم يكن ثابتاً في الواقع إلا احدهما فيلزم من ذلك اجتماع المثليين في نظر القاطع، وهو محال.

نعم يمكن ان يكون الحكم الثاني مؤكداً للاول، فيشتد الوجوب، وأما ان يأتي حكمان من نوع واحد (وجوبان) على متعلق واحد كالحج، ولا يكون الثاني مؤكداً للاول ومندمجاً معه، فهذا محال؛ لأن المثليين لا يجتمعان.

أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه

هذه المسألة تلتقي مع المسألة السابقة، حيث قيل باستحالتها، وإن برهان الاستحالة هنا يركز على برهان الدور أيضاً. والمقصود بأخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، هو أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، فعندما يقول: (صلِّ) يشتمل على أمر، والدال عليه صيغة (افعل)، وعلى متعلق للأمر، وهو (الصلاة).

غير أن هذه الصلاة التي هي متعلق للأمر، هل يمكن أن يؤخذ فيها قصد الامتثال، أي هل يمكن أن يؤخذ قصد القربة كقيد في الواجب أو لا؟

قد يقال: هذا ممكن وواقع في الشريعة، وعلى هذا الأساس تنقسم الواجبات في الشريعة إلى: عبادية وغير عبادية، والعبادي هو ما أخذ فيه قصد امتثال الأمر أو قصد القربة، وأما غير العبادي فهو التوصلي وهو ما لم يؤخذ فيه قصد امتثال الأمر.

الفعل العبادي هو الذي لا يتحقق امتثاله إلا مع قصد القربة، كالصوم والصلاة، أي كل واجب لا يتحقق امتثاله إلا مع قصد القربة أو قصد امتثال الأمر.

أما الواجب التوصلي، فهو الواجب الذي يتحقق امتثاله كيفما اتفق (من دون قصد القربة)، فلو فرضنا أن لديك ثوباً نجساً، وقد سقط في النهر بفعل الريح، أو نزل عليه المطر، فإن هذا الثوب سوف يتطهر من النجاسة، حتى وإن لم تكن تعلم بذلك ولم تقصده؛ لأن الواجب التوصلي هو الذي يتحقق الامتثال فيه من دون قصد القربة.

إذاً فوجود الواجبات التعبدية في الشريعة دليل على إمكانها.

وفي المقابل قد يقال باستحالة أخذ قصد القرية كقيد في المتعلق ومجرد وجودها في الشريعة لا يدل على امكانها، إذ قد يكون الدال على ان الواجب لا يتحقق امتثاله الا مع قصد امتثال الامر دالاً آخر خارج عن دليل الامر.

برهان الدور على الاستحالة:

لقد ادعي في المقام الاستحالة، اي ان اخذ قصد امتثال الامر في متعلقه مستحيل، ومعنى ذلك ان تقييد الواجب (الصلاة) بقصد القرية في نفس الامر بالصلاة مستحيل.

ويبرهن على ذلك ببرهان الدور، حيث يقال: ان قصد امتثال الامر إذا كان جزءاً من المتعلق (الواجب) بحسب الذهن، فيكون نفس الامر قيداً في الواجب لعدم امكان القصد اليه إلا بعد تحققه، ولما كان امراً غير اختياري لزم أخذه قيداً في الوجوب ايضاً، وليس الوجوب لا الأمر، فيكون الأمر مقيداً بنفسه، أو ان الوجوب متوقف على الوجوب وهو دور.

نمثل بالامر بالصلاة، لبيان هذا الدور، فعندما يقول: (صل)، الصلاة هي متعلق الامر (الواجب)، والامر (الوجوب) تدل عليه صيغة (افعل)، ومعنى اخذ قصد امتثال الامر، ان قصد الامتثال يكون مضافاً للامر، والامر نفسه ليس اختيارياً للمكلف، اي انه ليس مقدوراً له؛ لأن الامر فعل المولى لا فعل المكلف، فاذا كان الامر غير مقدور للمكلف، وقيود الواجب - كما تقدم - لا بد من أن تكون بتمامها مقدورة (اختيارية) للمكلف، بينما سيكون متعلق الامر هو (الصلاة زائداً قصد امتثال الامر)؛ لأن الصلاة مقيدة بقصد الامتثال، أي أن قصد الامتثال مضاف للامر، والامر شيء غير مقدور للمكلف؛ لأنه بيد المولى، بينما قيود الواجب لا بد

من أن تكون مقدورة للمكلف، وإذا كان بعض قيود الواجب غير مقدور لا بد من أن يكون قيداً للواجب وللوجوب أيضاً.

فإذا صار الأمر قيداً للواجب وللوجوب، والوجوب هو (الأمر) إذا أصبح الأمر قيداً للأمر، أو يكون الأمر متوقفاً على الأمر، وهذا من توقف الشيء على نفسه، وهو دور، والدور محال، وما يلزم منه المحال فهو محال.

الثمرّة:

إذا قلنا بالاستحالة، بناءً على فرض تمامية البرهان المتقدم على الاستحالة، فحينئذ يختلف الموقف تجاه قيد قصد القرينة أو قصد امتثال الأمر عن الموقف تجاه أي قيد آخر نشك في أخذه في دليل الواجب.

فلو شككنا في خصوصية أو شرط أو قيد، هل هي داخلة في الصلاة أو لا، كما لو شككنا في أن الصلاة مقيدة بإيقاعها بالثوب الأبيض مثلاً، ولم نعلم هل أخذ هذا القيد في الصلاة (الواجب) أو لا؟ يمكن أن نرجع إلى أصالة الإطلاق، وهي تقتضي نفي القيد.

وبعبارة أخرى: في مثل هذه الحالة نتمسك باطلاق كلام المولى لنفي كون الصلاة مقيدة بإيقاعها بالثوب الأبيض، أي لنفي هذه الخصوصية؛ لأن المولى في مقام بيان تمام مراده ببيانه وخطابه، فما لا يقوله لا يريد، والقيد لم يقله، إذاً القيد ليس مراداً له.

وبالتالي إذا نفينا ذلك في عالم الجعل والتشريع، ننفي أيضاً دخولها في الغرض؛ لأنها لو كانت داخلة في غرض المولى لأخذها في الواجب، فلما لم يأخذها في الواجب إذاً هي ليست داخلة في غرضه.

وبكلمة أخرى: لما كانت هذه الخصوصية غير مذكورة في الكلام، فيعني

ذلك أنها ليست مأخوذة في الواجب عند الجعل، وبالتالي فهي ليست مأخوذة في الغرض المولوي، أي أنها ليست دخيلة في الملاك، ولو لم تكن دخيلة في الملاك، فالمصلحة في الصلاة تستوفى من دون ايقاعها بالثوب الأبيض.

وهكذا الحال مع أية خصوصية من الخصوصيات التي نشك في أنها مأخوذة في الواجب، فيمكن ان نطبق عليها ما تقدم.

غير ان هذه الطريقة لا يمكن تطبيقها على قصد امتثال الامر، بناءً على القول باستحالة اخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر، فلو شككنا في ان قصد امتثال الامر داخل في الغرض أو ليس داخلاً في الغرض، أو إذا شككنا في ان هذا الواجب تعبدى ام توصلي، فلا يمكن ان نعتمد الطريقة السابقة في نفي دخل قصد امتثال الامر في الغرض، أي لا يمكن نفي التعبدية واثبات التوصلية، بالاستناد الى اطلاق الامر، ونفي دخل هذه الخصوصية في الواجب بحسب عالم الجعل والوجوب، باعتبار اننا نعلم باستحالة اخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر، بمعنى نحن نعلم ان المولى حينما جعل الوجوب لم يأخذ قصد امتثال الامر قيداً في الواجب، من دون حاجة الى الرجوع الى كلام المولى؛ لأنه يستحيل اخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر.

وبذلك يتضح انه من غير الممكن ان نستكشف من اطلاق الكلام عدم دخل قصد امتثال الامر في غرض المولى؛ لأن المولى بحكم استحالة اخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر يكون مضطراً لعدم اخذه في الواجب، فلا يكشف الاطلاق عن عدم اخذه في غرض المولى، مما يعني انه يمكن ان يكون دخيلاً في الغرض، ويمكن أن لا يكون دخيلاً في الغرض، ولذلك لا يمكن ان نتمسك باطلاق كلام المولى لنفي التعبدية واثبات التوصلية.

ثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لنفسه:

ويمكن هنا ان تصور ثمرة لاستحالة اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، على وجه آخر غير ماتقدم في ذلك البحث، وذلك بتطبيق نفس الكلام المتقدم، فنقول: ان اية خصوصية نشك فيها، نستطيع ان نتمسك باطلاق الكلام لنفي دخول هذه الخصوصية في مقام الجعل، وبالتالي ننفي دخل هذه الخصوصية في الغرض، بينما هنا لا يمكن ان ننفي دخل اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم في الغرض.

وبكلمة أخرى: لا يمكن ان نتمسك باطلاق الدليل لنفي اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم؛ لأن اطلاق كلام المولى عندما يقول: (صل)، انما يعني عدم أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، إذا كان هذا القيد مما يمكن اخذه، ولكننا برهنا على ان اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم محال، فاذا علمنا انه محال فلا حاجة الى العودة الى كلام المولى.

وعلى هذا لانستطيع ان نستكشف ان هذا القيد داخل في الوجوب في مقام الجعل، وبالتالي لانستطيع ان نستكشف انه داخل في الغرض.

وهذا يعني انه لا يمكن التمسك باطلاق الكلام لنفي اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، واثبات شمول الحكم للعالم والجاهل؛ لأن اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم محال. مثلما كنا لانستطيع التمسك باطلاق الكلام لنفي التعبدية واثبات التوصلية.

اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر

يدور هذا البحث حول مسألة مهمة عرفت عند المتأخرين بمسألة الترتب، وهي من المسائل التي بحثها الاصوليون فيما سبق، ولكنها اتخذت صياغتها النهائية على يد الميرزا النائيني، وهو من الاصوليين المشهورين ومن تلامذة صاحب الكفاية.

القدرة التكوينية أو القدرة بالمعنى الاخص:

بيّنا فيما سبق ان كل تكليف مشروط بالقدرة، والمقصود بهذه القدرة هي القدرة التكوينية، وهي مانعبر عنها بالقدرة بالمعنى الاخص، وقد بحثناها في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور. وهي تعني اشتراط ان يكون المكلف قادراً من الناحية التكوينية على الاتيان بالمتعلق (الواجب) حتى يمكن توجه التكليف اليه، أما إذا كان المكلف عاجزاً عن الاتيان بالواجب فيسقط عنه التكليف؛ لأن التكليف مشروط بالقدرة على اتيان الفعل، كما يحكم العقل بذلك.

القدرة بالمعنى الأعم:

ومضافاً لما تقدم هناك شرط آخر، يحكم به العقل أيضاً، وهو ان التكليف لايشمل من كان قادراً على الامتثال تكويناً، ولكنه كان مشغولاً بامتثال واجب آخر لا يقل عن هذا الواجب في اهميته، فلو فرضنا ان شخصاً كان مشغولاً بانقاذ غريق، فانه حينئذ لا يخاطب بانقاذ غريق آخر، اي لو ان شخصاً كان واقفاً على الساحل، وغرق في نفس اللحظة شخصان متساويان في الفضل والدين، وانشغل

بإنقاذ أحدهما، فانه لا يكون مخاطباً بإنقاذ الغريق الآخر؛ لعدم قدرته على امتثالهما معاً. نعم لو كان قادراً على إنقاذهما معاً وجب عليه ذلك، ولكنه إذا لم يكن قادراً على إنقاذهما معاً، فلا يكون مخاطباً إلا بإنقاذ أحدهما، ولذلك يقال: ان التكليف لا يشمل من كان مشغولاً فعلاً بامتنال واجب آخر لا يقل عن الأول في أهميته.

وعليه فكما ان العاجز تكويناً يعذر عن الامتنال، أي ان الانسان المغمى عليه، حيث لا يستطيع الاتيان بالصلاة يعذر، كذلك يعذر مَنْ كان قادراً على الامتنال، ولكنه اشتغل بتكليف آخر لا يقل عن هذا التكليف في أهميته، فانه يعذر إذا اشتغل بإنقاذ هذا الغريق عن إنقاذ ذاك الغريق؛ لأنه لا يستطيع ان يجمع بين الامتثالين.

يتلخص مما سبق: انه كما ان التكليف مشروط بالقدرة التكوينية، هو مشروط أيضاً بالقدرة بمعنى آخر، وهو ان لا يكون المكلف مشغولاً بامتنال تكليف آخر لا يقل عن هذا التكليف في أهميته. ويطلق على ما يشمل هذا القيد الجديد اسم القدرة بالمعنى الاعم.

البرهان على اشتراط القدرة بالمعنى الاعم:

إذا أمر المولى المكلف بواجب معين، فإما ان يكون أمراً مطلقاً أو مقيداً، أي اما ان يكون الامر هكذا: انقذ زيداً سواء كنت مشغولاً بإنقاذ بكر أو لم تكن مشغولاً بذلك، حيث يكون الامر مطلقاً. وإما ان لا يكون الامر مطلقاً. فإن قلنا: بان المولى عندما يأمر المكلف بواجب معين يجعل امره مطلقاً، حتى في صورة الاشتغال بامتنال الواجب الآخر، الذي لا يقل عن هذا الواجب

في اهميته (انقذ زيداً حتى لو كنت مشغولاً بانقاذ بكر)، ونفترض ان انقاذ بكر بنفس اهمية انقاذ زيد، اي انهما متساويان في الاهمية، كما لو كانا متساويين في الاسلام والعدالة والعلم وغير ذلك من الصفات الترجيحية، فان كان الامر مطلقاً فهل المراد هو الجمع بين الامتثالين (ينقذ زيداً وينقذ بكرأ معاً)؟

ولكن هذا خلاف ما افترضناه من ان طاقة المكلف قاصرة عن الجمع بين الامتثالين؛ لأن حدود قدرة المكلف هي انقاذ احدهما فقط، فيكون هذا التكليف تكليفاً بغير المقدور، والتكليف بغير المقدور محال كما تقدم.

وان كان يجعل التكليف بانقاذ احدهما مطلقاً لحالة الاشتغال بانقاذ الآخر، فاذا كان مشغولاً بانقاذ زيد يقول له: اتركه واذهب لانقاذ بكر، فيكون هذا ترجيحاً بلا مرجح، حيث افترضنا زيداً وبكرأ كليهما في رتبة واحدة. ولذلك نقول: ان ثبوت الامر بالضدين على المكلف مستحيل، إذا كان كل منهما مطلقاً لحالة الاشتغال بالامر الآخر.

مركز تحقيق وتطوير علوم اسلامی

نظرية الترتب:

إذا كيف تحل هذه المسألة؟ تحل هذه المسألة بناءً على نظرية الترتب، وهو ان الامر بالضدين ممكن، إذا كان احدهما مقيداً بعدم الاشتغال بامثال الامر الآخر، فيقال هكذا: انقذ زيداً ان لم تكن مشغولاً بانقاذ بكر، وانقذ بكرأ ان لم تكن مشغولاً بانقاذ زيد، اي ان كل امر من هذين الامرين يكون مقيداً بقيد، والقيد هو عدم الاشتغال بالامر الآخر، اي ان انقاذ زيد مقيد بعدم الاشتغال بانقاذ بكر، وانقاذ بكر مقيد بعدم الاشتغال بانقاذ زيد.

إذا في حالة تساوي الواجبين في الاهمية يكون الامر في كل منهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر، فلو اشتغل باحدهما ينتفي موضوع الآخر، ولذلك يقال:

ان الامر باحدهما يكون مترتباً على عدم الامر بالآخر، اي ان الامر بانقاذ زيد يكون مترتباً على عدم الاشتغال بانقاذ بكر، والامر بانقاذ بكر يكون مترتباً على عدم الاشتغال بانقاذ زيد، وهذا ما يعبر عنه بالامر الترتيبي، او قل: ان احد الامرين في طول الآخر؛ لانه إذا كان مشغولاً بانقاذ احدهما لا يجب عليه انقاذ الآخر، هذا في صورة ما إذا كانا في رتبة واحدة.

اما لو كان احد الامرين متقدماً برتبته على الآخر، كما لو كان احدهما اهم من الآخر، ومثال ذلك: ما لو دخل شخص وقت الظهر الى المسجد وكانت فيه نجاسة فان وقت الصلاة يكون موسعاً، بينما ازالة النجاسة عن المسجد وجوبها فوري، والوجوب الفوري اهم من الوجوب الموسع (الاهم هو ازالة النجاسة من المسجد، والمهم هو الاتيان بالصلاة). وفي هذه الحالة يكون وجوب المهم مقيداً بعدم الاتيان بالاهم، فيقال له هكذا: (صل إذا لم تكن مشغولاً بالازالة)، بينما وجوب الاهم غير مقيد بعدم الاتيان بالاقل اهمية (المهم)، اي يقال له: (أزل مطلقاً، سواء كنت مشغولاً بالصلاة أو لم تكن مشغولاً بالصلاة).

وهذا ما يعبر عنه بالتزاحم، ومن المعلوم ان التزاحم غير التعارض؛ لأن التعارض هو التنافي في المدلول، بينما التزاحم هو التنافي في مقام الامثال، وفي حالات التزاحم يقدم الاهم على الاقل اهمية (المهم).

لقد ظلت حالات التزاحم من المسائل التي لم يهتد القدماء الى حل مناسب لها حتى تبلورت فكرة الترتب في البحث الاصولي فيما بعد. فقد ذهب القدماء في مثل هذه الحالة، (لو دار الامر بين الصلاة والازالة)، الى ان المكلف يكون مأموراً بالازالة فقط، وبالتالي لا يكون مأموراً بالصلاة، فلو فرضنا ان المكلف

امثل الاقل اهمية (الصلاة) ولم يمثل الالم (الازالة) يقولون: ان هذه الصلاة لاتقع مصداقاً للمأمور به، ولا يعتبر المكلف ممثلاً؛ لأن الصلاة ليست مأموراً بها، وما يأتي به المكلف وليس مأموراً به، لا يقع مصداقاً للمأمور به، إذ الصلاة لا أمر بها وانما الامر بالازالة فقط.

أما بناءً على نظرية الترتب فتكون الصلاة مأموراً بها؛ لأنه يقال له: صل إذا لم تكن مشغولاً بالازالة، أي ان الامر بالصلاة مترتب على عدم الاشتغال فعلاً بالازالة، وان كان الامر بالازالة مطلقاً لحالة الاشتغال بالصلاة أو عدمه.

وبكلمة أخرى: لو فرضنا انه ازال النجاسة ولم يصل، فانه لا يكون معاقباً، بينما لو صلى ولم يزل النجاسة، فانه يعد ممثلاً من جهة الصلاة؛ لأن الصلاة مأمور بها عند عدم امتثاله الازالة، بينما يعد عاصياً من جهة انه لم يزل النجاسة؛ لأن ازالة النجاسة ليست مقيدة وانما هي مطلقة، حيث يقال له: ازل النجاسة سواء كنت مشغولاً بالصلاة أو لم تكن مشغولاً بالصلاة، الالم مطلق اما المهم فمقيد، بينما إذا تساويا في الالمية واشتغل باحدهما يعد ممثلاً، ولا يعد عاصياً بالنسبة الى الآخر الذي تركه؛ لأن كل واحد منهما انما يجب إذا لم يكن المكلف مشغولاً بالآخر، وهذه الحالات يعبر عنها بحالات التزاحم.

والفرق بين التزاحم والتعارض، هو ان المقصود بالتعارض - كما قلنا - هو التنافي في مقام التشريع والجعل، بينما التزاحم هو التنافي في مقام الامتثال والتطبيق، والموقف من حالات التزاحم هو تقديم الالم على المهم في حالة كون احدهما اهم من الآخر، واما في حالة التساوي فيصح الاتيان باحدهما؛ لأن كل واحد منهما يكون مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر.

اعتراض:

وهنا قد يرد اعتراض وملخصه: ان هذا التصوير للامر بالضدين يلزم منه الاستحالة؛ لأن وجوب انقاذ زيد مشروط بعدم الاشتغال بانقاذ بكر، ووجوب انقاذ بكر مشروط بعدم الاشتغال بانقاذ زيد، فلو فرضنا انه لم ينقذ أيّاً منهما، لم ينقذ بكراً، فيكون انقاذ زيد فعلياً، ولم ينقذ زيداً، فيكون انقاذ بكر فعلياً؛ لأن كل امر من هذين الامرين قيده هو عدم الاشتغال بانقاذ الآخر، فلو لم يكن مشغولاً بانقاذ كل منهما، يكون كل منهما فعلياً عليه، وبالتالي فان قدرة المكلف تضيق عن الاتيان بهما معاً؛ لأن المكلف في هذه الحالة يطلب منه وجوب انقاذ بكر ووجوب انقاذ زيد، والمكلف في آن واحد لا يستطيع الجمع بين الامثالين، وحينئذ يكون تكليفه بهما تكليفاً بغير المقدور، والتكليف بغير المقدور محال. والنتيجة هي ان الامر بالضدين على وجه الترتب مستحيل.

مركز تحقيق وتطوير علوم اسلامی

جواب الاعتراض:

إذا ترك المكلف كلا الامرين (لم ينقذ زيداً ولم ينقذ بكراً) صحيح ان كلا منهما يكون فعلياً في ذمته، ولكنه مجرد ان يتحرك لامثال احدهما، ينتفي الوجوب الآخر، أي انه لو تحرك لانقاذ زيد سينتفي وجوب انقاذ بكر، ولو تحرك لانقاذ بكر سينتفي وجوب انقاذ زيد؛ لأن وجوب كل واحد منهما يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر، فمجرد ان يشتغل باحدهما يكون معدماً لموضوع الآخر، فاذا انعدم الموضوع انعدم وانتفى الحكم، وحينئذ يكون مكلفاً بأحدهما خاصة، دون الجمع بينهما؛ لأن الجمع بينهما هو جمع بين ضدين، وهو خارج عن قدرة المكلف.

وعلى هذا فلو فرضنا محالاً - وفرض المحال ليس بمحال - انه استطاع ان يجمع بينهما، مع اننا ذكرنا ان قدرته تضيق عن الجمع بينهما، ففي هذه الحالة لا يمكن ان يقعا معاً على وجه المطلوبية؛ لأن المطلوب منه بالفعل هو احدهما، طالما هو عاجز عن الجمع بينهما، ولا يستطيع إلا الاتيان باحدهما.

ولذلك يقال: ان الأمرين بالضدين على وجه الترتب ممكن، واجتماع هذين الأمرين على وجه الترتب ممكن، وهذا يرجع الى ان احدهما مترتب على ترك الآخر، في صورة تساويهما في الاهمية، أو ان احدهما مترتب على ترك الآخر، بينما الثاني ليس مترتباً على ترك الآخر، في صورة الأهم والمهم. وبذلك يتضح ان الأمر بالضدين على وجه الترتب ممكن.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

التخير والكفاية في الواجب

يدور البحث هنا حول حقيقة الواجب التخيري.

أقسام الواجب التخيري:

ينقسم الواجب التخيري الى قسمين:

١ - الواجب التخيري الشرعي.

٢ - الواجب التخيري العقلي.

ان الخطاب الشرعي عندما ينصب على متعلق معين، فان هذا المتعلق من حيث التخير يكون على نحوين:

١ - يصب المولى الوجوب على عنوان كلي، فيقول: صلّ، حج، صم، يصب الوجوب على عنوان كلي، كالصلاة، وهذا العنوان الكلي له افراد ومصاديق متعددة، فلو لاحظنا الصلاة مثلاً نجد ان لها افراداً طولية، وهي الصلاة التي تقع في الآن الأول من الوقت، والتي تقع في الآن الثاني، وفي الآن الثالث، وهكذا، حتى آخر الوقت. والافراد الطولية هي التي تكون مترتبة؛ لأن الصلاة في الآن الثاني مترتبة على عدم الصلاة في الآن الأول، وهكذا. اما الافراد الاخرى فهي الافراد العرضية، وهي الافراد التي تكون برتبة واحدة وعلى صعيد واحد، افراد الصلاة العرضية هي الصلاة في المسجد، الصلاة في البيت، الصلاة في الحمام، الصلاة في الباخرة.. الخ، فكل هذه الافراد هي افراد عرضية، بمعنى أنها في رتبة واحدة.

وعندما يتعلق الامر بالصلاة (صلّ) ويكون هذا الامر مطلقاً، فانه لا يقول: صلّ في الآن الأول، أي لا يعين فرداً من افراد الصلاة الطولية، كذلك لم يقل: صلّ

في المسجد، أي لم يعين فرداً من افراد الصلاة العرضية، وانما المتعلق يكون مطلقاً وغير مقيد بقيد معين.

وهنا يكون الاطلاق بدلياً وليس شمولياً، وفي الاطلاق البدلي يكون المطلوب فرداً من هذه الافراد، أي انه يقتضي الاتيان بفرد من أفراد الطبيعي الذي تعلق به الامر، فعندما تعلق الأمر بطبيعي الصلاة، وكانت الصلاة مطلقة وليست مقيدة، فالمطلوب من المكلف أن يأتي بأحد أفراد ومصاديق الصلاة؛ لأن الاطلاق هنا بدلي وليس شمولياً، أي ليس المطلوب في مقام الامتثال الاتيان بجميع المصاديق والافراد، بل المطلوب ان يأتي المكلف بأحد الافراد ليكون بديلاً عما سواه، ويحقق به مصداق الطبيعي في الخارج.

إذاً المكلف في هذا المقام مخير بأن يأتي بالصلاة في المسجد أو في البيت أو الحمام، ومخير كذلك بين افراد الصلاة الطولية، فيمكن الاتيان بالصلاة في الآن الأول الذي يتسع للصلاة، أو في الآن الثاني، أو الثالث، وهكذا، وهذا التخيير يحكم به العقل، فالعقل هو الذي يقول: ان المطلوب هو فرد واحد من الصلاة، وان المطلوب هو ايجاد الطبيعي، وهو يتحقق بايجاد فرد واحد في الخارج؛ لأن الطبيعي يتحقق بايجاد مصداق واحد من مصاديقه. ولذلك يقال: ان التخيير هنا عقلي، بمعنى ان الشارع لم ينص على التخيير في الخطاب الدال على الوجوب، ولم يؤخذ التخيير في لسان الدليل، وانما الذي يحكم به هو العقل.

٢ - التخيير الذي ينص عليه الخطاب الشرعي، مثلاً مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا تَجِبَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ الْمَخِيرَةُ، (إطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين أو عتق رقبة)، فهنا يكون المكلف مخيراً بين العتق والإطعام والصوم، ويكون الواجب (الكفارة) مردداً ومخيراً بين الثلاثة، والتخيير هنا

يكون شرعياً؛ لأن الخطاب الشرعي ذكر البدائل مباشرة، والمولى أمر بها على سبيل البدل، ويعبر هنا عن الوجوب بالوجوب التخييري.

التخيير الشرعي في الواجب

الوجوب التخييري من الامور التي نصت عليها الشريعة، كالمثال المتقدم (كفارة الافطار المتعمد في شهر رمضان). وللوجوب التخييري الشرعي عدة خصائص متفق عليها بين الاصوليين، منها:

- ١ - إن المكلف لو جاء بأحد البدائل فإنه يُعد ممثلاً، فلو جاء بالاطعام فإنه يعد ممثلاً للكفارة، كذلك لو جاء بالعتق أو الصوم.
- ٢ - إن المكلف إذا ترك تمام البدائل يُعد عاصياً، فلو ترك الاطعام والصوم والعتق، لكان عاصياً لوجوب الكفارة ولكنها معصية واحدة.
- ٣ - إن المكلف إذا جاء بالبدائل الثلاثة يعد ممثلاً، ولكن امثاله يكون واحداً، أي أنها لو وقعت في لحظة واحدة، لكان ممثلاً امثالاً واحداً، ولو وقعت مترتبة كما لو اعتق، ثم بعد فترة اطعم، ثم صام، فإنه يعد ممثلاً بالفرد والمصدق الأول، والافراد الاخرى تقع اضافية؛ لأن الامتثال يتحقق بالفرد الاول.

حقيقة الوجوب التخييري:

- في تحليل حقيقة الوجوب التخييري هناك اكثر من قول، نوجزها فيما يلي:
- ١ - قيل: إن مرجع الوجوب التخييري يعود الى التخيير العقلي، وهذا يعني ان هناك وجوباً واحداً متعلقاً بالجامع، وهو عنوان الكفارة مثلاً، أو عنوان أحد الخصال والبدائل إذا لم يكن هناك عنوان للجامع، وهذا الوجوب المتعلق بالجامع

(عنوان الكفارة مثلاً) له ملاك واحد قائم بالجامع، وحيث ما كان الملاك ينصب الوجوب، فالوجوب ينصب على عنوان الكفارة؛ لأن الملاك للكفارة، وبالتالي فالوجوب يكون واحداً متعلقاً بالجامع، لوجود ملاك واحد هو ملاك الجامع.

٢ - وقيل: إن مرجع الوجوب التخيري يعود الى عدة وجوبات، بعدد الافراد والبدائل، فكلما تعددت البدائل تعددت الوجوبات بعددها، ففي مثال الكفارة، توجد ثلاثة وجوبات (للإطعام، والعتق، والصيام) وكل واحد من هذه الوجوبات يكون مشروطاً بترك الآخر، فيقال هكذا: اعتق إذا لم تصم ولم تطعم، وصم إذا لم تعتق ولم تطعم، وهكذا، أي ان الوجوب هنا يكون مشروطاً بترك الآخر، وهذا يعني وجود ملاكات متعددة بتعدد الافراد. ففي النظرية الاولى كان يفترض وجود وجوب واحد يتعلق بالجامع، بينما في هذه النظرية توجد وجوبات متعددة بعدد الافراد، ففي مثال الكفارة توجد ثلاثة وجوبات. (وجوب للعتق، ووجوب للصوم، ووجوب للإطعام) وهذا يقتضي وجود ثلاثة ملاكات، ولكن كل واحد من هذه الملاكات يكون مقيداً بترك البدائل الأخرى، فملاك الصوم لا يستوفى إلا إذا ترك المكلف العتق والإطعام، وهكذا ملاك الإطعام، والعتق.

وبعبارة أخرى: ان هذه النظرية تقول بتعدد الوجوبات تبعاً لتعدد البدائل، وكلما وجد وجوب فلا بد من وجود ملاك مستقل له، وهذه الوجوبات مشروطة، كل وجوب مشروط بترك الآخر.

كما ان الملاك يكون مشروطاً، فملاك الصوم مشروط بترك الإطعام والعتق؛ لأن كل ملاك من هذه الملاكات لا يمكن استيفاءه إذا اجتمع مع بقية الملاكات، أي لا يمكن استيفاءه إلا مستقلاً، وبسبب تعدد هذه الملاكات، ولأن كل فرد قائم

بملاك مستقل، فحيثما يكون الملاك يكون الحكم، أي أن الوجوب يتعدد تبعاً لتعدد الملاك. وكل ملك لا يستوفى إلا إذا جيء به لوحده. وهذا هو الرأي الثاني في تفسير حقيقة التخيير الشرعي.

مناقشة القول الثاني في تحليل حقيقة الوجوب التخييري:

يلزم من القول الثاني في تفسير الوجوب التخييري ما يلي:
أولاً: تعدد المعصية والعقاب في حالة ترك العدلين معاً؛ لأنه في حالة وجوب الكفارة مثلاً، يوجد وجوب للصوم، وآخر للعتق، وثالث للأطعام، وكل واحد من هذه الوجوبات مشروط بترك الآخر، فوجوب الصوم مشروط بترك العتق والأطعام، ووجوب الأطعام مشروط بترك الباقي، فلو ترك المكلف الجميع، أصبح الجميع فعلياً عليه؛ لأن كل واحد مشروط بترك الباقي، فلو ترك الصوم يكون الأطعام والعتق فعلياً عليه، ولو ترك الأطعام يكون الصوم والعتق فعلياً عليه، ولو ترك الجميع يكون كل منها فعلياً عليه، وبالتالي يصبح عاصياً لثلاثة وجوبات، فيستحق العقوبات الثلاث.

وهذا القول لم يلتزم به أحد؛ لأن هذا القول ينافي الخصوصية الثانية للوجوب التخييري، وهي أن المكلف لو ترك الجميع يستحق عقوبة واحدة، ولا تتعدد العقوبة بتعدد الأفراد.

ثانياً: لو جاء بكل هذه الأفراد لا يكون ممثلاً، أي لو جاء دفعة واحدة بالعتق والأطعام والصيام، فلا يعد ممثلاً؛ لأن شرط هذه الواجبات أن كل واحد منها لا يستوفى إلا لوحده.

وبعبارة أخرى: أن النظرية الثانية تقول: بأن كل واحد من الوجوبات يكون مشروطاً بترك الواجبات الأخرى، فلو فرضنا أنه جاء بالجميع فلا يعد ممثلاً؛

لأنه لا وجوب بالفعل عليه، حيث ان وجوب الاطعام الفعلي مشروط بترك العتق والصوم، وهكذا البقية.

بينما الصحيح انه يكون ممثلاً لو جاء بها جميعاً بحكم الخصوصية الثالثة، وهي انه لو جاء بتمام الافراد يكون ممثلاً امثلاً واحداً.

إذا النظرية الثانية في تفسير حقيقة الوجوب التخيري ليست صحيحة، والصحيح هو النظرية الاولى التي تقول: إن حقيقة الوجوب التخيري تعود الى وجوب الجامع، كالتخير العقلي، أي ان هناك وجوباً واحداً، وهو وجوب الكفارة، أو الوجوب لعنوان انتزاعي، إذا لم يكن هناك عنوان اصلي؛ لأن الملاك واحد لا متعدد.

الثمرة:

واما الثمرة في تفسير الوجوب التخيري على النظريتين فهي:

١ - بناءً على النظرية الثانية، يمكن قصد القرية لأي فرد من الافراد بخصوصه، أي يمكن ان نقصد القرية للصيام، أو للاطعام، أو للعتق بخصوصه؛ لأن كل واحد من هذه البدائل قد وقع متعلقاً للوجوب، وأن الوجوب قد تعلق به بعنوانه الخاص.

٢ - وأما بناءً على النظرية الاولى، فلا يمكن التقرب بأحد الافراد بعنوانه الخاص؛ لأن الوجوب لم يتعلق به بعنوانه الخاص، بل تعلق بالعنوان الجامع، وهو عنوان الكفارة مثلاً، ولذلك لا يجوز ان نتقرب بالعنوان الخاص بل يجب ان يكون التقرب (الجامع) بالعنوان العام؛ لأن الامر متعلق بالعنوان العام لا الخاص، والملاك يكون واحداً وهو ملاك العنوان العام، وعلى ذلك فلا بد من أن يكون التقرب بالجامع لا بالفرد.

النسبة بين الواجبين هي التباين:

ونضيف الى ذلك انه في موارد الوجوب التخييري لابد من أن تكون النسبة بين الواجبين هي نسبة التباين، ولا يمكن ان تكون النسبة بينهما نسبة الاقل والاكثر. ولناخذ مثلاً لذلك، وهو المثال السابق (الصوم، العتق، الاطعام) فنجد ان كل واحد من هذه الافراد يكون مباحين للآخر، فالصوم مباحين للعتق، وهما مباحين للاطعام، ولذلك يجوز ترك اي واحد منها، لان له بديلاً.

بينما في الاقل والاكثر، لو فرضنا تردد الامر بين الثلاثة والاربعة، أو الاربعة والخمسة... الخ، أو لو تردد الامر بين اجزاء الصلاة، هل هي تسعة أو عشرة، فالامر هنا لا يدور بين متباينين، بل يدور بين اقل واكثر، الاقل هو التسعة، والاكثر هو العشرة، ولا تباين بين التسعة والعشرة؛ لأن حقيقة العشرة أنها تساوي تسعة زائداً واحد، فالتسعة إذاً محفوظة داخل العشرة، وبالتالي فلا يقال: انك مخير بين التسعة والعشرة؛ لأنك لو تركت العشرة فانك تكون تاركاً للواحد لا الى بدله، اي دون ان تأتي بعده وبديله.

بينما يجوز ترك كل من (العتق والاطعام والصيام) الى بديل آخر له، ولكن في الاقل والاكثر لا يوجد بديل للفرد الزائد، فيكون الفرد الزائد مما يجوز ان يتركه المكلف بلا بديل.

وعلى هذا فلا معنى لان نفترض الفرد الزائد واجباً، ومن غير المعقول ان يكون التخيير بين الاقل والأكثر في الوجوب، وانما لابد من أن يكون التخيير بين المتباينين.

تحليل حقيقة الوجوب الكفائي:

والوجوب ينقسم الى قسمين اخرين وهما الوجوب الكفائي والوجوب العيني، والمقصود بالكفائي هو ايجاب شيء واحد على مجموعة افراد على نحو لو اتى به فرد سقط عن الباقيين بخلاف الوجوب العيني الذي يتعلق بفرد واحد فقط، وقد وقع الكلام حول حقيقة الوجوب الكفائي، وهنا يأتي الكلام المتقدم نفسه، اي ان هناك نظريتين:

الاولى: أن هناك وجوباً واحداً، وهو متعلق بعنوان واحد، هو جامع المكلف، ولهذا الوجوب ملاك واحد.

الثانية: ان هناك وجوبات متعددة، بعدد افراد المكلفين، وهي تتعلق بعنوان كل فرد من الافراد، كما توجد ملاكات متعددة، فلكل وجوب ملاك، غير ان الوجوب على كل فرد مشروط بترك الآخرين له.

وبكلمة أخرى: أن الوجوب الكفائي تارةً يفسر بأنه يتعلق بالعنوان الكلي الجامع للافراد (المكلف)، وأخرى يفسر بأنه يتعدد تبعاً لعدد المكلفين، فحقيقته وجوبات متعددة تتعدد بعدد المكلفين.

من هنا يمكن القول: إنه بناءً على النظرية الاخيرة، لو ان شخصاً سلم على عشرة اشخاص مجتمعين، فيكون هناك عشرة وجوبات لرد السلام، بعدد هؤلاء المكلفين، ولكل وجوب ملاك مستقل، وهكذا.

وأما على النظرية الاولى، فيوجد وجوب واحد يتعلق بالجامع (المكلف)، ويوجد ملاك واحد للجامع. وتفصيل الكلام هنا كالكلام في الوجوب التخييري.

التخيير العقلي في الواجب

إذا أمر المولى بشيء معين، كما لو قال: اكرم زيدا، فالإكرام له حصص، ومن هذه الحصص: احترام زيد، أو إهداء هدية له، أو زيارته في البيت، وغير ذلك، والعقل يحكم بالتخيير بين هذه الحصص.

وبعبارة أخرى: أن الوجوب هنا متعلق بالإكرام، والمطلوب هو طبيعي الإكرام، وطبيعي الإكرام يتحقق بأي حصة من الحصص، والعقل هو الذي يحكم بالتخيير بين هذه الأفراد. فلو فرضنا أن المكلف اختار إحدى هذه الحصص، كإهداء كتاب إلى زيد، فهل يكشف ذلك عن أن الوجوب تعلق بهذه الحصة، أو أن الوجوب يبقى متعلقاً بالجامع، وتكون هذه الحصة مصداقاً للجامع؟ قولان: والصحيح أن الوجوب يبقى متعلقاً بالجامع (الإكرام) وهذه الحصة (الإهداء) تكون مصداقاً لمتعلق الأمر (الإكرام)، ولا يكون الوجوب متعلقاً بهذه الحصة بشكل خاص، دون الحصص الأخرى للإكرام؛ لأن الأمر (الوجوب) ينصب على الجامع، وهذا الجامع (طبيعي الإكرام) تكون العلاقة بينه وبين مصاديقه في الخارج بدرجة ومستوى واحد، فمادام الوجوب قد استقر على عنوان الجامع (الإكرام) فلا يمكن أن يتحرك من الجامع إلى هذا المصداق.

وبعبارة أخرى: أن الوجوب المنصب على الجامع لا يمكن أن يتحرك إلى الحصة؛ لأن الوجوب عندما انصب على عنوان الإكرام (الجامع) من قبل المولى، فهذه العملية عملية جعل، والجعل بيد الجاعل، وهو المولى، فإذا جعل المولى الوجوب على أمر معين، فلن يغادر الوجوب ذلك الأمر ويتحرك بشكل كيفي إلى أمر آخر، لذلك لا يتحرك الوجوب من الجامع إلى الحصة الخاصة، بل يتحدد الوجوب بالموارد الذي جعل عليه، وطالما أنه جعل على الجامع فإنه يبقى على

الجامع، ولا يسري الى الحصة التي يختارها المكلف، بل تكون هذه الحصة (كاهداء الكتاب مثلاً) مصداقاً للواجب أو لمتعلق الامر (الاكرام). هذا إذا كان أمر المولى بالطبيعي على نحو الاطلاق البدلي وصرف الوجود.

وأما إذا كان أمر المولى على نحو الاطلاق الشمولي، كما لو قال المولى: اكرم زيدا بجميع اشكال الاكرام، فاذا كان لدينا عشرة اشكال من الاكرام، فان وجوب الاكرام سينحل بعدد اشكال الاكرام، أي تصبح لدينا عشرة وجوبات، إذ ان كل مصداق من مصاديق الاكرام يكون عنواناً آخر للوجوب.

بينما كان لدينا في الاطلاق البدلي وجوباً واحداً منصب على الطبيعي، والحصة تكون مصداقاً للطبيعي، اما هنا فينحل الوجوب ويتعدد بعدد الحصص، فاذا كانت هناك مئة حصة يكون لدينا مئة وجوب، باعتبار كل حصة من هذه الحصص تكون متعلقاً للوجوب.

الأوامر متعلقة بالافراد لا بالطبائع:

أوضحنا فيما سبق انه توجد نظرية قد ترجع الوجوب التخيري الى (وجوب واحد للجامع) وهي النظرية الاولى. وهنا توجد نظرية معاكسة لتلك النظرية، حيث تحاول ارجاع الوجوب التخيري الى وجوبات بعدد الافراد، أي ارجاع الوجوب المتعلق بالجامع على نحو الاطلاق البدلي الى وجوبات متعددة بعدد الحصص، ولكن كل وجوب من هذه الوجوبات يكون مشروطاً بعدم الاتيان بالحصص الاخرى.

وهذه المحاولة يعبر عنها بأن الاوامر متعلقة بالافراد لا بالطبائع، بينما فيما سبق كنّا نقول: إنها متعلقة بالجامع وهو ما يعبر عنه بالتعلق بالطبائع.

امتناع اجتماع الامر والنهي

التضاد بين الاحكام التكليفية الواقعية:

ان الاحكام التكليفية متضادة فيما بينها، وقد ذكرنا في محله ان التنافي والتضاد بين الاحكام التكليفية يعود الى التنافي والتضاد بين مبادئها؛ لأن المبادئ مختلفة في كل نوع من الاحكام، ولذلك لا يمكن اجتماع ملاك للحرمة وآخر للوجوب على متعلق واحد.

بمعنى أنه لا يمكن ان يكون الشيء ذاته في آن واحد واجباً ومحرمًا، فشراب الخمر مثلاً لا يمكن ان يكون واجباً ومحرمًا.

إذاً من المحال ان يجتمع حكمان تكليفيان على متعلق واحد، ولكن لو افترضنا ان المتعلق كان متعددًا، فهل يمكن ان يجتمع حكمان تكليفيان في وقت واحد وفي موقف واحد، كما في وجوب الصلاة وحرمة النظر الى الاجنبية؟

مما لا اشكال فيه ان ذلك ممكن؛ لأن متعلق الوجوب هو الصلاة، بينما متعلق الحرمة هو النظر الى الاجنبية، فالمتعلق متعدد، وبالتالي لا مانع من ذلك، وان كانا قد يتحققان في وقت واحد، والشخص يعد ممثلاً من جهة لأنه يصلي، وبنفس الوقت يعد عاصياً لأنه فعل معصية وارتكب محرماً.

يتلخص مما سبق: انه لا اشكال في استحالة اجتماع حكمين تكليفيين على متعلق واحد، وكذلك لا اشكال في امكان تعدد الاحكام التكليفية بتعدد المتعلق، وان اتحدا في مورد وموقف واحد، ويتحققان في وقت واحد. ولكن وقع الكلام في حالتين:

١ - تعلق الوجوب بالطبيعي والحرمة بالحصّة:

إذا كان الوجوب متعلقاً بالطبيعي على نحو صرف الوجود والاطلاق البدلي، والحرمة متعلقة بحصّة من حصص ذلك الطبيعي، كما في (صل)، و (لاتصل في الحمام) مثلاً، فالوجوب متعلق بطبيعي الصلاة، والنهي متعلق بالحصّة (الصلاة في الحمام). ففي الوجوب المتعلق بالطبيعي يكون المتعلق مطلقاً اطلاقاً بدلاً لا شمولياً؛ لأن المطلوب في الامتثال ان يأتي المكلف بفرد ومصدق واحد من مصاديق الصلاة.

غير ان النهي (الحرمة) متعلق بحصّة من حصص هذا الطبيعي، فطبيعي الصلاة له حصص متعددة (حصص طولية، وأخرى عرضية) منها الصلاة في المسجد، الصلاة في البيت، الصلاة في الحمام، والحرمة هنا متعلقة بالصلاة في الحمام (لاتصل في الحمام) أي ان الحرمة متعلقة بحصّة من حصص هذا الطبيعي. فما هو الموقف إذا كان الوجوب متعلقاً بالطبيعي والحرمة متعلقة بالحصّة؟ قد يقال: ان هذا يعود الى الحالة الاولى، وهي حالة وحدة المتعلق؛ لأن الطبيعي والحصّة متحدان ذاتاً، باعتبار ان الطبيعي انما يتحقق في الخارج بحصّة من حصصه، فطبيعي الصلاة انما يتحقق في الخارج بحصّة من حصصه، وهي الصلاة في المسجد، أو الصلاة في الحمام، أو اي حصّة أخرى. ولأن الحصّة هي مصداق الطبيعي، وباعتبار الوحدة الذاتية بين الطبيعي وبين الحصّة، فقد يقال: بان هذه الحالة تلحق بوحدة المتعلق، ويكون ذلك من قبيل مالوا اجتماع الوجوب والحرمة على الصلاة، واجتماع الوجوب والحرمة على متعلق واحد محال. وفي المقابل قد يقال: إن هذا لا يعود الى وحدة المتعلق، بل يكون مصداقاً

لتعدد المتعلق، باعتبار أن الطبيعي يمثل المطلق، والحصّة تمثل المقيد، والمطلق والمقيد متغايران ومختلفان، فعندما قال: (صلّ) الطبيعي هنا مطلق، وعندما قال: (لا تصلّ في الحمام) النهي هنا عن حصّة، أو قل عن المقيد، ويوجد تغاير بين الإطلاق والتقييد، وعليه فليس هناك وحدة ذاتية، وبالتالي لا محذور في أن ينصب الوجوب على المطلق، وتنصب الحرمة على المقيد (الصلاة في الحمام).
ما هو الصحيح من هذين القولين؟

إن هذه المسألة ترتبط ببحث سابق، فلا بد من أن نستعير قاعدة نقحناها فيما سبق، وفي ضوء تلك القاعدة يمكن أن نعطي موقفاً علمياً واضحاً إزاء هذه المسألة.

وعلى هذا الأساس ذكر المصنف أن القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها، وتعتبر عن منظومة واحدة، باعتبار أنه يمكن أن نستفيد من نتائج بحث معين لتطبيقه في بحث آخر، وهذا ما نلاحظه الآن في هذا الموقف.

وهنا ينبغي أن نعود إلى مسألة التخيير، فعندما ينصب الوجوب على الطبيعي بنحو صرف الوجود والإطلاق البدلي، يقتضي الموقف التخيير العقلي للمكلف في مقام الامتثال بين حصصه وأفراده، عندما يقال له: (صلّ) فالمكلف مخير بين حصص الصلاة، والعقل هو الذي يحكم بالتخيير.

ولكن ماهي حقيقة هذا التخيير؟

قلنا فيما سبق: أنه يوجد موقفان في تفسير حقيقة الوجوب التخييري:
أ- إن الوجوب التخييري يعود إلى مجموعة وجوبات تتعدد بتعدد الأفراد أو بعدد الحصص، ولكن هذه الوجوبات تكون مشروطة، أي تجب الحصّة الأولى

ولكن بشرط عدم امتثال الحصص الأخرى؛ لأن ملاك كل واحد منها لا يستوفي إلا مع عدم الاتيان بالحصص الأخرى.

فاذا قلنا بهذا القول: ان تكون هذه الحصة (الصلاة في الحمام) متعلقاً للوجوب الخاص، باعتبارها حصة من حصص الصلاة، وهذا الوجوب مشروط بعدم امتثال الحصص الأخرى.

وبذلك ينصب الوجوب والحرمة معاً على هذه الحصة؛ لأن (صل) ينحل الى عدة وجوبات بعدد الحصص، والصلاة في الحمام حصة من حصصه، فتكون واجبة ولكن وجوبها مشروط بعدم امتثال الحصص الأخرى، كما ان هذه الحصة (لا تصل في الحمام) تكون محرمة ومنهياً عنها، وبالتالي يجتمع على هذه الحصة (الصلاة في الحمام) حكمان تكليفيان متضادان (الوجوب والحرمة) وهو محال. إذاً في ضوء التفسير الأول للوجوب التخيري تكون هذه الحالة مصداقاً لوحدة المتعلق.

ب- إن حقيقة التخير العقلي تعود الى ان الوجوب ينصب على الطبيعي، والحصة التي يختارها المكلف (الصلاة في المسجد) تكون مصداقاً للواجب، أي ان الوجوب ينصب على الطبيعي، ولكن الحصة التي يختارها المكلف يسري اليها الوجوب، فاما ان الوجوب يتحرك من طبيعي الصلاة الى الصلاة في المسجد، أو على الأقل مبادئ الوجوب (الملاك والارادة) تسري من الطبيعي الى الحصة، فكما ان طبيعي الصلاة فيه مصلحة ومحبوبة كذلك الحصة، ولذا تقع الحصة مصداقاً لما فيه مصلحة ومحبوبة. وبناءً على هذا فالقول هنا كالقول السابق، ولذا لا يمكن افتراض تعلق الوجوب والحرمة بالحصة؛ لأنه لو امتثل

المكلف وجاء بالحصّة (الصلاة في الحمام) فإن هذه الحصّة تكون محبوبّة ومبغوضة في آن واحد، ولا يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً في الوقت ذاته. وبناءً على هذين القولين نقول باستحالة اجتماع الأمر والنهي.

أما إذا قلنا: إن الوجوب يتعلق بالطبيعي (الجامع)، ويقف على الجامع ولا يسري إلى الأفراد والحصص، ولكن الحصّة التي يأتي بها المكلف (الصلاة في الحمام) تكون مصداقاً للواجب فقط، ولا يتعلق بها الوجوب مباشرة، فيمكن أن يجتمع الأمر والنهي؛ لأن الوجوب ينصب على الطبيعي، ولا يسري منه إلى الحصّة التي يختارها المكلف، بينما الحرمة تنصب على الحصّة (الصلاة في الحمام)، وهذه الحصّة ليست هي الواجب بل هي مصداق للواجب، وليست هي المحبوب، بل هي المصداق لذلك. إذاً في ضوء الموقف من حقيقة الوجوب التخيري التي يحكم بها العقل، يتحدد الموقف في هذه المسألة.

ملخص لما سبق:

يتلخص مما سبق أن هناك ثلاثة مواقف:

أ - فإن قلنا: بأن وجوب الطبيعي يعود إلى عدة وجوبات مشروطة تستعدّد بتعدد الحصص، فلا يمكن أن تكون هذه الحصّة (الصلاة في الحمام) واجبة ومحرمّة؛ لأن الوجوب والحرمة ينصبان على متعلق واحد.

ب - وإن قلنا: بأن الوجوب يسري من الطبيعي إلى الحصص، أو على الأقل تسري مبادئ الوجوب من المحبوبة والمصلحة، فلو امتثل المكلف وجاء بالحصّة (الصلاة في الحمام) ستكون هذه الحصّة مبغوضة ومحبوبة للمولى في

آن واحد. ومما لاشك فيه انه لا يمكن ان يكون شيء واحد في آن واحد محبوباً ومبغوضاً.

ج - وان قلنا: بان الوجوب ينصب على الطبيعي، ولكنه يقف على الجامع ولا يسري من الطبيعي الى الحصة، اي ان الوجوب ينصب على طبيعي الصلاة ولا يسري الى حصص الصلاة، وانما كل حصة تمثل مصداقاً للواجب، فالواجب هو الطبيعي والمحبوب هو الطبيعي (الجامع)، وما يقع عند الامتثال خارجاً يكون مصداقاً للواجب، ففي مثل هذا الفرض ليس هناك استحالة؛ لأن الوجوب يتعلق بالجامع على نحو صرف الوجود والاطلاق البدلي، والحرمة تتعلق بالحصة (الصلاة في الحمام).

هذا ما يتعلق بالحالة الاولى، التي وقع الكلام في أنها تعود الى وحدة المتعلق أو تعدده، حيث اتضح ان هذه المسألة تبتني على تحليل وتفسير حقيقة الوجوب التخييري.

٢ - تعدد العنوان:

وفي هذه الحالة الجديدة ندخل فيها عنصراً جديداً، وهو ان لا يكون النهي المتعلق بالحصة متعلقاً بها بنفس العنوان الذي تعلق به الأمر، إذ الأمر هو (صل) أما النهي المتعلق بالحصة فهو (لا تغصب). فهل ترتفع الاستحالة بذلك أو لا؟

في الحالة الثانية النهي لا يتعلق بالحصة التي تكون مصداقاً للطبيعي، وانما يتعلق النهي بشيء، فيما يتعلق الامر بشيء آخر، مثلاً يتعلق الامر بعنوان الصلاة، ويتعلق النهي بعنوان الغصب، هنا يوجد عنوانان، بينما في الحالة الاولى يوجد

عنوان واحد؛ لأن الأمر كان متعلقاً بالصلاة وكذلك النهي، لكن الأمر كان متعلقاً بالصلاة بنحو صرف الوجود والاطلاق البدلي، بينما كان النهي متعلقاً بحصة من حصص الصلاة.

أما هنا فيوجد عنوانان (الصلاة والغصب)؛ لأن النهي يتعلق بالغصب (لا تغصب)، والأمر يتعلق بالصلاة (صل)، ولكنهما يوجدان في آن واحد، كما لو فرضنا أن المكلف يصلي في مكان مغصوب، فهو في نفس الوقت الذي يقوم فيه بامتنال الصلاة، ويحقق مصداقاً لهذا الطبيعي، كذلك هو يحقق مصداقاً للغصب، والصلاة مأمور بها، بينما الغصب منهي عنه.

إن الموقف هنا متنوع أيضاً، حيث ذهب البعض إلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، بنحو يعد المكلف ممتثلًا من جهة الصلاة، فيما يعد عاصياً من جهة ارتكاب الغصب. وذهب بعض آخر إلى القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي.

وهذه المسألة ترتبط بما إذا كانت الأحكام تتعلق بالعنوان أم بالمعنون، أي أن الوجوب هل ينصب على عنوان الصلاة أم على مصداق الصلاة الخارجي؟

فإن قلنا: إن الأحكام تنصب على عناوين، فلدينا في المقام عنوانان (عنوان الصلاة وعنوان الغصب)، وعنوان الصلاة ينصب عليه الوجوب، أما عنوان الغصب فتنصب عليه الحرمة، بل ذهب البعض إلى أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون واقعاً، فإذا كانت هناك عناوين متعددة، فهذا يكشف أن المعنونات (المصاديق) متعددة بعدد العناوين.

ولكن هذا الكلام غير دقيق؛ لأنه ربما ننتزع من شيء واحد عدة عناوين، فهذا الكتاب الذي بيدك تنطبق عليه عدة عناوين (عنوان كتاب، عنوان كونه من

ورق، عنوان كونه مطبوعاً، وجسماً، وغير حساس...الخ) فقد نتزع من مصداق واحد عشرات العناوين.

وهناك من قال: ان الامر والنهي في هذا المورد كليهما ينطبقان على شيء واحد، أي ان هذا الشيء الذي تحقق، هو صلاة إذا لاحظناه من جهة معينة، وهو غضب إذا لاحظناه من جهة أخرى.

وبعبارة أخرى: أن مصداق الغضب ومصداق الصلاة متحد هنا، ولا يكفي تعدد العنوان في تعدد المصداق. صحيح ان الاحكام تتعلق بالعناوين، والوجوب ينصب على عنوان الصلاة، ولكن ليس المطلوب هو الصلاة بما هي عنوان أو بما هي مفهوم وصورة ذهنية، بل الوجوب ينصب على عنوان الصلاة ومفهوم الصلاة بما هي طريق للصلاة الخارجية، وبما هي مرآة حاكية عن الخارج. إذ الوجوب لا ينصب على العناوين بما هي مفاهيم مجردة لاعلاقة لها بالخارج، وانما ينصب عليها بما هي مرآة حاكية وكاشفة عن الصلاة الخارجية. وهكذا الغضب، فالحرمة لا تنصب على عنوان الغضب بما هو عنوان وصورة ذهنية، وانما بما هو مرآة حاكية وكاشفة عن عملية الغضب الخارجية. وعلى هذا فما يتحقق في الخارج هو معنون ومصداق للغضب وللصلاة، ولا يرتفع التنافي بتعدد العنوان، بل لابد من أن يتعدد المصداق الخارجي حتى يرتفع التنافي في المقام، وبذلك فلا يجوز ان يجتمع الامر والنهي في المقام.

الثمرّة:

الثمرّة التي تفترض لهذا البحث واضحة، ولكن هذا الوضوح يعتمد على

وضوح ما تقدم من الكلام، فانه بناءً على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي يقع التعارض بين الدليلين (دليل الامر ودليل النهي).

باعتبار ان الامر والنهي منصبان على عنوانين، ولكن بما هما مرآة للخارج، ولما كان مصداقهما في الخارج واحداً، فيمتنع ان يجتمع الامر والنهي، وحسبنا ذلك يقع التعارض بين دليل الامر (صل) ودليل النهي (لا تغصب) لان اطلاق دليل الامر (صل) مفاده: (صل سواء كانت صلاتك في الارض المغصوبة أو في غيرها) واطلاق دليل النهي (لا تغصب) مفاده (يحرم الغصب سواء كان هذا الغصب فعلاً صلاتياً أو غير صلاتي). وبذلك يلزم اجتماع الامر والنهي؛ لأن الصلاة التي يؤديها المكلف في الارض المغصوبة تكون واجبة، بحسب اطلاق دليل (صل)، فهو يقول (حصة الصلاة في الارض المغصوبة واجبة، وكذلك حصة الصلاة في الارض غير المغصوبة) هذا هو مقتضى اطلاقه، ودليل (لا تغصب) مقتضى اطلاقه (الغصب محرم سواء كان الغصب فعلاً صلاتياً أو لا) فتكون الصلاة واجبة، من جهة كونها صلاة، ومحرم، من جهة كونها غصباً.

من هنا فان الصلاة في الارض المغصوبة تكون محرمة وواجبة، واجتماع الحرمة والوجوب على متعلق واحد محال.

إذاً بناءً على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي يقع التعارض بين الدليلين (صل) و (لا تغصب)، فلا بد من أن تقدم أحد الدليلين على الآخر، طبقاً لقواعد التعارض (الاقوى سنداً، الموافق للكتاب الكريم،... الخ). هذا إذا قلنا: بامتناع اجتماع الامر والنهي.

وأما إذا قلنا: بجواز اجتماع الامر والنهي، بناءً على ان الاحكام تتعلق

بالعناوين، وبما ان عنوان الصلاة غير عنوان الغصب، بل ربما يذهب البعض الى ان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنوي، فحينئذ نأخذ باطلاق كل دليل من الدليلين، ولا يقع تعارض هنا، فهذا الفعل (الصلاة في الارض المغصوبة) هو صلاة، لانه مشمول لاطلاق الدليل (صل)، أي ان الصلاة في الارض المغصوبة تكون مصداقاً للواجب، فيعد ممثلاً، كما ان هذا الفعل يكون مشمولاً لاطلاق دليل (لا تغصب) فيكون مصداقاً للغصب، ويكون محرماً، وبالتالي يعد ممثلاً من جهة انه صلى، ويعد عاصياً من جهة انه مارس الغصب.

إذاً بناءً على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي يقع التعارض بين الدليلين، ويجب تقديم احد الدليلين بناءً على قواعد التعارض.

وأما بناءً على جواز اجتماع الامر والنهي، فالمكلف يعد ممثلاً من جهة وعاصياً من جهة أخرى.

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب

في هذا المبحث نتكلم حول موقف المكلف من مقدمات الواجب. وفيما سبق قسمنا المقدمات الى عدة تقسيمات: مقدمة وجوب ومقدمة واجب، مقدمة شرعية ومقدمة عقلية، مقدمة متقدمة ومقارنة ومتأخرة.

والحديث هنا حول مقدمات الواجب، ومما لا اشكال فيه ان العقل يحكم بأن المكلف مسؤول عن مقدمات الواجب، سواء كانت شرعية كالطهارة بالنسبة للصلاة، أو عقلية كالسفر بالنسبة للحج. فالعقل يحكم بوجوب الاتيان بالسفر كمقدمة لامتثال الحج، كما ان العقل يحكم بأن المكلف مسؤول عن الاتيان بالطهارة لكي يتحقق الامتثال بايقاع الحصة الخاصة من الصلاة، وهي الصلاة المقيدة بالطهارة؛ لأنه من دون الاتيان بهذه المقدمات لا يتمكن المكلف من الامتثال.

الاقوال في المسألة:

ولكن البحث هنا ليس في حكم العقل؛ لأنه لا إشكال بأن العقل يحكم بمسؤولية المكلف إزاء هذه المقدمات. والبحث الذي وقع بين الاصوليين هو ان الشارع هل يحكم بوجوب المقدمة تبعاً لوجوب ذي المقدمة؟ أي ان المقدمة هل تتصف بوجوب شرعي كاتصاف ذي المقدمة بالوجوب الشرعي؟ وبعبارة أخرى: أنه مما لا اشكال فيه أن العقل يحكم بان الشيء إذا وجب وجبت مقدمته، ولكن الكلام هنا في حكم الشارع، هل الشارع يحكم بوجوب

المقدمة تبعاً لوجوب ذي المقدمة؟

في الجواب عن هذا السؤال نذكر ابرز الآراء في المسألة، وهي:

١ - رأي يقول: إن وجوب وإرادة الشيء يستلزم وجوب إرادة الشيء الموصل اليه (المقدمة)، أي إرادة مقدمة ذلك الشيء، فمن أحب شيئاً أحب ما يوصل اليه.

وعلى هذا فإن وجوب وإرادة الصلاة يقتضي وجوب الطهارة وإرادتها، بمعنى أن وجوب ذي المقدمة يقتضي الوجوب الشرعي للمقدمة؛ لأنه يوجد تلازم بين إرادة الشيء وإرادة مقدمته، ووجوب الشيء ووجوب مقدمته.

وهذا الرأي يطلق على الإرادة المترشحة عن الإرادة الأصلية، اسم الإرادة الغيرية؛ لأن حب المقدمة ليس حباً نفسياً وإنما هو حب غيري، ويطلق على الوجوب المترشح من ذي المقدمة بالوجوب الغيري، فوجوب الطهارة وجوب غيري، ووجوب الصلاة وجوب نفسي، كما أن إرادة الطهارة إرادة غيرية، وإرادة الصلاة إرادة نفسية.

٢ - الرأي الآخر انكر التلازم بين إرادة الشيء وإرادة مقدمته، فلا تلازم بين إرادة الصلاة وإرادة الطهارة، وبين وجوب الصلاة ووجوب الطهارة، فلم يقل بالوجوب الشرعي للمقدمات تبعاً للوجوب الشرعي لذي المقدمات.

٣ - رأي يقول بالتفصيل: أن هناك فرقاً بين الإرادة والوجوب، صحيح أن مَنْ أراد شيئاً أراد مقدمته، ومن أحب شيئاً أحب المقدمة التي توصل إلى ذلك الشيء، إذ أن حب الصلاة يكون سبباً لحب الطهارة، وحب الحج يكون سبباً لإرادة وحب السفر إلى الحج، ولكن وجوب الشيء لا يستلزم وجوب مقدمة ذلك الشيء؛ لأن

الوجوب جعل، والجعل يتحدد بالحدود التي يجعلها المولى، فاذا جعل المولى الوجوب على الصلاة فان هذا الوجوب لا يمتد ولا يترشح بشكل تلقائي من الصلاة الى مقدمة الصلاة (الطهارة).

وبهذا يتلخص: أن القول الثالث قول بالتفصيل بين الارادة والوجوب، حيث ذهب الى عدم الملازمة في الوجوب، بينما قال بالملازمة في الارادة.

خصائص الوجوب الغيري:

ان القائلين بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، يتفقون على جملة خصائص للوجوب الغيري، يمكن ايجازها فيما يلي:

١ - إن الوجوب الغيري ناشئ من الوجوب النفسي، أي ان العلاقة بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري هي علاقة العلة والمعلول، فالوجوب النفسي (وجوب الصلاة) علة، والوجوب الغيري (وجوب الوضوء) معلول.

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول:

أ - ان المعلول تابع للعلة في وجوده، فالعلة متقدمة والمعلول متأخر، واذا كان وجوب الصلاة علة ووجوب الوضوء معلولاً، فلا بد من أن يكون وجوب الوضوء متأخراً عن وجوب الصلاة، ووجوب الصلاة متقدماً على وجوب الوضوء؛ لأنه لا بد من أن تحدث أولاً العلة ثم يتبعها المعلول.

إن الوجوب الغيري لا يتعلق بالمقدمات الوجوبية؛ لأن الوجوب الغيري (وجوب الوضوء) متفرع من الوجوب النفسي (وجوب الصلاة). والعلاقة بين وجوب الوضوء ووجوب الصلاة، هي علاقة العلة والمعلول، فلا بد من أن يتقدم

وجوب الصلاة على وجوب الوضوء.

إذاً يتحقق قيد الوجوب (الزوال) في الرتبة الاولى، ثم يتحقق الوجوب (وجوب الصلاة) في الرتبة الثانية، ثم قيد الواجب (الوضوء). أو قل لابد من أن يوجد الزوال أولاً، ثم وجوب الصلاة ثانياً، ثم وجوب الوضوء ثالثاً.

ولذلك يقال: ان الوجوب الغيري لا يمكن ان يتعلق بقيود الوجوب وانما يتعلق بقيود الواجب؛ لأن الوجوب الغيري لا يوجد إلا بعد وجود الوجوب النفسي، والاخير انما يوجد بوجود قيوده.

وعلى هذا فان الوجوب الغيري يتعلق دائماً بمقدمات الواجب أو بالمقدمات الوجودية، أو قل: بقيود الواجب ومقدماته العقلية والشرعية.

٢ - ان القائلين بالوجوب الغيري يتفقون على ان الوجوب الغيري، كوجوب الوضوء أو وجوب السفر الى الحج، ليس له عقاب مستقل ولا إدانة مستقلة، ذلك ان المكلف لو لم يمثل الصلاة لا يعاقب بعقابين (عقاب على عدم امتثال الصلاة، وآخر على عدم امتثال الوضوء) وانما يعاقب بعقاب واحد فقط.

من هنا لا يتعدد العقاب بتعدد مقدمات الواجب، فلو فرضنا وجود عشر مقدمات للصلاة مثلاً، فلا يعني هذا ان المكلف لو ترك هذه المقدمات يعاقب بعشر عقوبات، وانما يعاقب بعقاب واحد على عدم امتثاله لهذا الواجب.

٣ - إن الوجوب الغيري يكون امتثاله بالتبع، أي لا يمكن ان يكون قصد المكلف نحو الوجوب الغيري بالامتثال قصداً استقلالياً، وانما يكون قصد المكلف له قصداً تبعياً.

وبعبارة أخرى: لا يمكن ان تكون للوجوب الغيري محركية مستقلة، وانما

محركة الوجوب الغيري في اطار محركة الوجوب النفسي، محركة الوجوب الغيري متفرعة من محركة الوجوب النفسي، أي ان المكلف عندما ينهض ليتوضأ فانما يتحرك باتجاه الصلاة، والمحرك للوضوء ليس هو نفس الوضوء، وانما المحركة محركة تبعية، وقصد المكلف ليس قصداً مستقلاً للوضوء.

وبذلك فان المكلف انما يتحرك نحو المقدمة لا لجهة المقدمة بل لجهة ذي المقدمة، أو قل: لا يمكن ان يتحرك المكلف من جهة الوجوب الغيري، وانما يتحرك من جهة الوجوب النفسي؛ باعتبار الانقياد والطاعة للمولى انما تتحقق حينما يطبق المكلف ارادته التكوينية على ارادة المولى التشريعية؛ لأن المولى حينما يشرع الصلاة فانما يريد من العبد ان يطبق ارادته التكوينية وفق ارادة المولى التشريعية، وهنا الارادة التشريعية للمولى هي ارادة الصلاة، بينما ارادة المولى للوضوء ارادة تبعية، وهكذا لا بد من أن تكون ارادة المكلف للصلاة إرادة اصلية، وارادته للوضوء ارادة تبعية، بمعنى أنها لا تكون مقصودة له في مقام الامتثال بشكل مستقل، وانما بشكل تبعي، أي تبعاً لوجوب ذي المقدمة.

المقدمة الموصلة والمقدمة غير الموصلة:

ان القائلين بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته انقسموا في موقفهم، فمنهم من قال: ان الوجوب الغيري يتعلق بالحصّة الموصلة خاصة، ومنهم من قال: ان الوجوب الغيري يتعلق بالاعم من الحصّة الموصلة وغير الموصلة.

وبتعبير آخر: يظهر لنا هنا تقسيم جديد للمقدمة، وهو تقسيمها الى: مقدمة

موصلة ومقدمة غير موصلة.

والمقصود بالمقدمة الموصلة، هي المقدمة التي يتحقق بعد تحققها ذو المقدمة. فمثلاً لو أراد انسان ان ينقذ غريقاً، وكان انقاذه للغريق يتوقف على اجتياز ارض مزروعة، واجتياز الزرع بطريقة عشوائية يؤدي الى اتلاف شيء منه، واتلاف مال الغير حرام، غير ان انقاذ الغريق يتوقف على فعل الحرام (اتلاف الزرع)، اي فعل هذه المقدمة المحرمة، وهذه المقدمة (اجتياز الارض المزروعة)، تارةً يجتازها المكلف وينقذ الغريق، فهذه المقدمة نعتبر عنها بـ (المقدمة الموصلة)، لانها أوصلت الى ذي المقدمة، وتارةً يجتاز المكلف الزرع ولكنه لم ينقذ الغريق، أي ان المقدمة تتحقق دون ذي المقدمة، يتحقق الاجتياز واتلاف الزرع لكن لا يتحقق الانقاذ، فهذه المقدمة نعتبر عنها بـ (المقدمة غير الموصلة).

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

والقائلون بالملازمة انقسموا هنا، فمنهم من قال: إن وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته الموصلة فقط. ومنهم من قال: ان وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته مطلقاً، سواء كانت المقدمة موصلة أو غير موصلة.

وفي ضوء هذين الموقفين يحصل تنوع في النتيجة التي ننتهي اليها في المقام؛ لأنه لو جاء المكلف بالمقدمة ولم تكن موصلة، اي اجتاز الارض ولم ينقذ الغريق، فانه بناءً على الرأي الذي يقول: إن الوجوب الغيري هو وجوب الاعم من المقدمة الموصلة وغير الموصلة، يكون ممثلاً للوجوب الغيري، وبناءً على الرأي القائل: بان الوجوب الغيري يتعلق فقط بالمقدمة الموصلة، لا يكون ممثلاً.

البرهان على الملازمة:

قد يقال: ماهو الدليل الذي يستدل به على اصل الملازمة؟ وماهو البرهان على نفي الملازمة؟

الجواب: لا يوجد برهان على اثبات الملازمة، كما انه لا يوجد برهان على نفي الملازمة في عالم الارادة، ولكن المرجع الشاهد على وجودها هو الوجدان، فوجدان الانسان يحكم بالملازمة، إذ ان من أراد شيئاً أراد مقدمة ذلك الشيء، ومن أحب شيئاً أحب مقدمته، وهذه قضية وجدانية؛ وليست قضية برهانية استدلالية. هذا بالنسبة للتلازم في عالم الارادة.

اما التلازم في عالم الجعل والايجاب، فلا البرهان حاكم بذلك، ولا الوجدان شاهد على ذلك؛ لأن الملازمة بالنسبة للوجوب والجعل لا معنى لها، ذلك ان الوجوب والجعل هو فعل الجاعل، وهذا الفعل يتحدد بالحدود التي يجعلها المولى، ولا يمكن ان يتمدد بصورة تلقائية الى مساحات أخرى.

ثمرة البحث:

ربما يقال في ضوء ماتقدم: ان هذا البحث لا ثمرة له؛ لأن الوجوب الغيري ليس صالحاً للعقاب بشكل مستقل، أي لا استقلالية له، لا في العقاب والادانة، ولا في المحركة؛ لأن محركته تكون تبعاً لمحركة الوجوب النفسي، وكذلك الادانة انما هي على الوجوب النفسي، فهو إذا مرتبط ارتباطاً عضوياً بالوجوب النفسي، ولذلك لا محركة مستقلة له، ولا ادانة مستقلة له.

إذا كان الامر كذلك، فان الوجوب النفسي يقتضي بحكم العقل ان يأتي المكلف بالمقدمات؛ لأنه لكي يمثل المكلف الوجوب النفسي فلا بد من الاتيان

بالوجوب الغيري. وهذا يعني انه سواء قلنا بالوجوب الغيري أو لم نقل به تكون النتيجة واحدة.

غير انه يمكن تصوير بعض الثمرات في المقام، ومثال ذلك ما إذا وجب انقاذ غريق، وتوقف انقاذه على اجتياز ارض مزروعة مملوكة لشخص، وكان الاجتياز يؤدي الى تلف بعض الزرع، فهذا الفعل يكون حراماً لانه اتلاف لمال الغير، ولكن هذا الفعل الحرام أصبح مقدمة لفعل واجب، ولذلك يجوز ان يفعل المكلف المقدمة المحرمة لكي يمتثل؛ لأن هذا الواجب أهم من الحرام، وإذا حصل تراحم في مقام الامتثال بين الاهم والمهم يقدم الاهم على المهم، أي يقدم انقاذ الغريق على اجتناب الحرمة باتلاف زرع الغير.

ولكن لو فرضنا ان المكلف اجتاز الارض غير انه لم يستطع ان ينقذ الغريق، فما هو الحكم في المقام؟

الحكم يختلف باختلاف المبني الذي اوضحناه فيما سبق، فبناءً على القول بالملازمة، بأن وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته، كما هو مقتضى الرأي الاول من الاراء السابقة، فقد انقسم القائلون بهذا الرأي الى موقفين:

- أ- موقف يقول: إن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته الموصلة خاصة.
- ب- وموقف يقول: إن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته الاعم من الموصلة وغير الموصلة، اي يتعلق الوجوب بالجامع بين الحصة الموصلة وغير الموصلة.

فلو كنا من القائلين بالملازمة بين وجوب الشيء (انقاذ الغريق) ووجوب مقدمته (اجتياز الارض المزروعة)، وكان موقفنا يقتضي وجوب المقدمة الاعم من المقدمة الموصلة وغير الموصلة، فحينئذ يكون اجتياز الارض (اتلاف

الزرع) لمن لم يستطع ان ينقذ الغريق مصداقاً للواجب، فلا يكون محرماً، حتى ولو لم ينقذ الغريق، لانه يمتنع اجتماع الوجوب والحرمة على اتلاف الزرع. واما إذا كنا من القائلين بالرأي الآخر، الذي يذهب الى انكار الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، أو كنا من القائلين بالملازمة، ولكن قلنا باختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فوجوب الاجتياز انما يكون في حالة ما إذا تحقق من بعده انقاذ الغريق، فلو اجتزنا الارض ولم ننقذ الغريق، لاتكون هذه المقدمة مصداقاً للواجب؛ لأن الواجب هو اجتياز الارض الذي يتحقق بعده انقاذ الغريق خاصة.

وإذا كنا من القائلين بالرأي الثاني (انكار الملازمة) فلا يقع اجتياز الارض مصداقاً للواجب، وانما يكون مصداقاً للحرام، أي ان اجتياز الارض يكون محرماً في صورة عدم تمكن الشخص من انقاذ الغريق؛ لأن الحرمة انما تسقط في صورة اجتياز الارض الذي يتحقق بعده انقاذ الغريق.

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

يعرف هذا المبحث عند الاصوليين بمبحث الضد. وقبل الدخول في تفاصيل هذا المبحث يبين المصنف المقصود بال ضد، أو المقصود من (أن إيجاب شيء يستلزم حرمة الضد)، فهل المقصود بال ضد هو الضد بالمصطلح المنطقي أم شيء آخر؟

قرأنا في المنطق ان التقابل تارة يكون بنحو التناقض، وأخرى بنحو التضاد، وثالثة بنحو الملكة وعدمها، ورابعة بنحو التضايف.



الضد العام وال ضد الخاص:

الضد عند الاصوليين يستعمل بمعنيين:

مركزية تشييز علوم اسدي

المعنى الأول: الضد العام.

المعنى الثاني: الضد الخاص.

والمقصود بال ضد العام هو النقيض، والنقيضان أمران احدهما وجودي والآخر عدم لذلك الوجود، لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل. فالضد العام لفعل الصلاة هو نقيض فعل الصلاة، وهو الترك؛ لأن الفعل امر وجودي والترك أمر عدمي، ونقيض الصوم هو ترك الصوم، فالضد العام هو النقيض، ونقيض الفعل تركه.

والمقصود بال ضد الخاص، هو الفعل الوجودي الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب، فالصلاة فعل واجب، ولو فرضنا ان هناك فعلاً لا يمكن للمكلف أن يأتي

به مع الصلاة؛ لأن قدرة المكلف على الاتيان بالفعلين معاً تضيق عن ذلك، مثل ازالة النجاسة من المسجد، إذا كانت قدرة المكلف تضيق عن الجمع بين الصلاة وازالة النجاسة من المسجد، فازالة النجاسة تعتبر ضدّاً لفعل الصلاة. وهذا الضد هو ضد خاص؛ لأنه فعل وجودي لا يجتمع مع الواجب (الصلاة)، وليس ضدّاً عاماً، باعتباره ليس نقيضاً للصلاة.

ايجاب شيء يقتضي حرمة ضده العام:

المعروف بين الاصوليون أن ايجاب شيء يقتضي حرمة ضده العام، مثلاً ايجاب الصلاة يقتضي حرمة ترك الصلاة.

وقد ذكر أكثر من رأي في تحليل جوهر هذا الاقتضاء (ان وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده العام) نوجزها فيما يلي:

١ - ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام، فالامر بالصلاة يدل على وجوب الصلاة بالدلالة المطابقة، وكذلك دلالة النهي عن ترك الصلاة هي دلالة مطابقة، باعتبار الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام.

٢ - ان الامر بشيء يدل على النهي عن ضده العام بالدلالة التضمنية؛ لأن الامر الوجوبي بالشيء مركب من جزأين: الجزء الاول يدل على طلب الشيء (الصلاة مثلاً)، والجزء الثاني يدل على المنع عن ترك الصلاة، فالمنع من الترك يكون مدلولاً تضمنياً للامر، اي ان الامر بالصلاة يدل دلالة تضمنية على النهي عن تركها.

٣ - إن الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام بالدلالة الالتزامية

فالامر يدل مطابقة على وجوب الصلاة مثلاً، ويدل التزاماً على حرمة ترك الصلاة.

ايجاب شيء يقتضي حرمة ضده الخاص:

اما الضد الخاص، كالازالة بالنسبة الى الصلاة، وهو الفعل الوجودي الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب. فهل الامر بالشيء يقتضي حرمة ضده الخاص؟ هل الامر بالصلاة يقتضي حرمة الازالة؟

ان هذه المسألة من المسائل التي اختلف فيها الاصوليون، فقد ذهب البعض الى ان وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده الخاص، فوجوب الصلاة يقتضي حرمة ازالة النجاسة من المسجد؛ لأنهما ضدان، والمكلف غير قادر على ان يجمع بينهما.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

الدليل:

واستدلوا على ذلك بأن ترك أحد الضدين يكون مقدمة لوقوع الضد الآخر، والمقدمة واجبة بالوجوب الغيري، وإذا وجب أحد النقيضين حرم نقيضه، وهذا يعني حرمة ضده الخاص.

وتحليل هذا الاستدلال يعتمد على ما تقدم، وهو ان ايجاب شيء يقتضي حرمة ضده العام، فترك الصلاة مقدمة لوقوع الازالة، ولذلك يكون ترك الصلاة واجباً بالوجوب الغيري، فيما يكون فعل الصلاة محرماً؛ لأنه إذا وجب الترك حرم الفعل، أي انه إذا وجب أحد النقيضين (ترك الصلاة) حرم النقيض الآخر (فعل الصلاة)، وبذلك يكون فعل الصلاة (من حيث هو مقدمة للازالة) محرماً.

تقرير المسألة ببيان آخر:

وهذه المسألة نقررها مرة أخرى باستعارة مطلب من الفلسفة، وهو: ان عدم العلة علة لعدم المعلول (لم يكن غيم فلم يكن مطر) علة عدم المطر (عدم المعلول) هي عدم الغيم (عدم العلة) إذاً فعدم العلة علة لعدم المعلول، كما ان العلة علة للمعلول، أي كما ان الغيم علة للمطر، كذلك عدم الغيم علة لعدم المطر. إذا اتضحت هذه المقدمة، نقول: ان وجوب احد الضدين يقتضي حرمة ضده الخاص، فوجوب الازالة يقتضي حرمة فعل الصلاة؛ لأن ترك الصلاة مقدمة لفعل الازالة، ومقدمة الواجب واجبة، فيكون ترك الصلاة واجباً بالوجوب الغيري، وإذا وجب الشيء حرم ضده العام، فإذا وجبت الصلاة حرم تركها، وإذا وجب ترك الصلاة حرم فعل الصلاة؛ لأن ترك الصلاة أصبح واجباً بالوجوب الغيري، باعتباره مقدمة للازالة، وإذا وجبت الازالة يحرم ضدها الخاص (الصلاة).

مناقشة:

والاجابة عن هذا الدليل تنحل الى فرعين:

١ - انكار المقدمة:

إنكار أن يكون ترك الصلاة مقدمة للازالة، اذ انه لكي يكون شيء مقدمة لشيء، فلا بد من أن تكون هذه المقدمة علة أو جزء العلة، وإذا كان ترك الصلاة مقدمة للازالة، فلا بد من أن يكون ترك الصلاة علة أو جزء العلة للازالة، بينما ترك الصلاة ليس علة ولا جزء العلة للازالة؛ لأن الازالة ليست موقوفة على ترك الصلاة، بل هي موقوفة على اختيار المكلف واراادته وقراره بالازالة، ولذلك فقد

يكون المكلف في المسجد ولم ينشغل بالصلاة، ولكنه لا يريد ان يزيل النجاسة، فتبقى موجودة على حالها.
إذا ترك الصلاة ليس علة ولا جزء العلة للازالة، والمقدمة هي العلة أو جزء العلة للازالة، وجزء العلة في المقام هو ارادة واختيار المكلف.

٢- لزوم الدور:

لو قلنا: ان ترك الصلاة علة للازالة فيلزم من ذلك الدور، وهو محال، وما يلزم منه المحال يكون محالاً.

لو فرضنا ان ترك الصلاة علة أو جزء العلة للازالة، فانه من الطرف الآخر يكون ترك الازالة علة أو جزء العلة للصلاة؛ لأنه لكي يصلي الانسان فلا بد من أن لا يكون مشغولاً بالازالة، ولكي يزيل النجاسة فلا بد من أن لا يكون مشغولاً بالصلاة، فلو قلنا: إن ترك الصلاة علة أو جزء العلة للازالة، وترك الازالة علة أو جزء العلة للصلاة، حينئذ يكون فعل الصلاة نقيضاً لعلة الازالة (وهي ترك الصلاة)، باعتبار نقيض ترك الصلاة هو فعل الصلاة، وفعل الازالة يكون نقيضاً لعلة الصلاة، باعتبار علة الصلاة هي ترك الازالة، بناءً على ان نقيض العلة علة لنقيض المعلول، فيلزم من ذلك ان فعل الصلاة يكون علة لترك الازالة، وفعل الازالة علة لترك الصلاة.

وبالتالي يؤدي ذلك الى دور واضح؛ لأنه يكون كل من الصلاة والازالة معلولاً لترك الآخر، ويكون كل منهما علة لترك نفسه، اي ان فعل الصلاة يكون علة لترك الازالة، وهذا الضد (الازالة) معلول للترك (ترك الصلاة) لأن المفروض

ان ترك الازالة علة لفعل الصلاة، فيكون علة للترك ومعلولاً للترك، فيؤدي هذا للدور. بمعنى انه في آن واحد يكون فعل الصلاة علة لترك الازالة ومعلولاً لترك الازالة، ويكون فعل الازالة علة لترك الصلاة ومعلولاً لترك الصلاة. وهذا هو الدور.

مناقشة الدور:

قبل الدخول في المناقشة نبين مطلباً فلسفياً، وهو ان العلة التامة تتألف من ثلاثة عناصر هي: المقتضي والشرط وعدم المانع، فلكي تحرق هذه الورقة تحتاج الى مقتض للإحراق، وشرط وهو قرب الورقة من النار، وعدم مانع وهو عدم كون الورقة مرطوبة، فإذا تحقق الشرط والمقتضي وعدم المانع تتحقق العلة التامة، وإذا تحققت العلة التامة يكون وجود المعلول ضرورياً وحتمياً.

ولما كان عدم المانع من اجزاء العلة، فان عدم الصلاة هو جزء علة للإزالة، وعدم الازالة هو جزء علة للصلاة، لأن وجود أحد الضدين يمنع من وجود الضد الثاني، فالإنسان إذا انشغل بالصلاة لا يستطيع ان يزيل النجاسة، وإذا انشغل بالازالة لا يستطيع ان يصلي؛ لأن الجمع بين الصلاة والازالة في مقام الامتثال غير ممكن بحسب الفرض.

إذاً فكل ضد من هذين الضدين يكون مانعاً من وجود ضده الخاص، فيكون عدم الصلاة عدماً مانعاً بالنسبة للازالة، ويكون عدم الازالة عدماً مانعاً بالنسبة للصلاة، أي ان عدم كل منهما هو عدم مانع بالنسبة لفعل الآخر، وبالتالي فهو من اجزاء العلة، وبالتالي يكون مقدمة.

والجواب:

لكن يمكن الاجابة عن ذلك بأن المانع على قسمين:

الأول: مانع يجتمع مع مقتضي الممنوع، كالرطوبة المانعة من احتراق الورقة، غير أنها تجتمع مع وجود النار واصابتها للورقة بالفعل. إذ الورقة نفسها يمكن أن تكون رطبة، وتجتمع مع مقتضي الممنوع (وجود النار)، فتكون الرطوبة مانعة من الاحتراق.

الثاني: المانع الذي لا يمكن ان يجتمع مع مقتضي الممنوع، كما في مثالنا في المقام، فالازالة مضادة للصلاة، وهي مانعة عن الصلاة، غير ان الصلاة والازالة لا يمكن لهما الاجتماع مع مقتضي الممنوع؛ لأن المقتضي للصلاة هو ارادة المكلف للصلاة، والمقتضي للازالة هو ارادة المكلف للازالة، والانسان الذي يريد الصلاة لا يمكن ان تجتمع الازالة مع ارادته للصلاة، باعتبار الصلاة مانعاً من الازالة، وهذا المانع لا يمكن ان يجتمع مع ارادة الازالة، أو قل: ان هذا المانع لا يمكن ان يجتمع مع مقتضي الممنوع؛ لأن مقتضي الممنوع (مقتضي الصلاة) هو ارادة الصلاة، ولا يمكن ان تجتمع الازالة مع ارادة الصلاة.

وعلى هذا الاساس يتضح ان مايعتبر عدمه من اجزاء العلة هو القسم الاول، اي المانع الذي يجتمع مع مقتضي الممنوع، كالرطوبة التي تمنع من احتراق الورقة، وليس القسم الثاني، مثل الازالة بالنسبة للصلاة.

وبذلك لا يكون البرهان الذي ساقه البعض على أن وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده الخاص تاماً.

الثمرّة:

لو قلنا: بأن وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده الخاص، أي إذا وجبت الإزالة تكون الصلاة محرمة، فحينئذ إذا كان فعل الصلاة محرماً، لا تكون الصلاة مصداقاً للواجب، لو أتى بها المكلف ولم يزل النجاسة؛ لاستحالة اجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد، بمعنى أنه من المستحيل أن تتصف هذه الصلاة بالحرمة وبالوجوب في آن واحد.

وبعبارة أخرى: أن المكلف لو لم يزل النجاسة واشتغل بالصلاة، فلا تقع هذه الصلاة مصداقاً للمأمور به (الواجب) ولا يعد المكلف ممثلاً، بل يكون عاصياً من جهة ترك الإزالة، كما لا يكون ممثلاً من جهة الصلاة؛ لأنه ليس مأموراً بهذه الصلاة، بل هو مأمور بالإزالة.

وبذلك تكون الصلاة محرمة؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي حرمة ضده الخاص، وإذا كانت محرمة لا يمكن أن تكون واجبة؛ لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة على متعلق واحد.

وأما إذا قلنا: بأن وجوب الشيء لا يقتضي حرمة ضده الخاص، كما هو الموقف الصحيح، فلا محذور أن تكون الصلاة مأموراً بها، وأن المكلف لو لم يزل النجاسة وصلى، فإن صلاته تقع مصداقاً للمأمور به (الواجب) ويعد ممثلاً، وأن عدّ من جهة تركه لإزالة النجاسة عاصياً.

الموقف في ضوء نظرية الترتب:

وإنما يصحح ذلك بناءً على نظرية الترتب، فقد ذكرنا في محله أن المكلف

يمكن ان يكون مأموراً بأمرين، ولكن كل منهما يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر، هذا في حالة تساوي الأمرين في الأهمية، وأما لو فرضنا ان أحد الأمرين أهم من الآخر، كما في إزالة النجاسة والصلاة، باعتبار وجوب الإزالة فوراً، فيكون وجوب الأهم مطلقاً (أزل النجاسة مطلقاً سواء كنت مشغولاً بالصلاة أو لم تكن مشغولاً بها) فيما يكون وجوب المهم مقيداً (صلّ ان لم تكن مشغولاً بإزالة النجاسة) فلو أزال النجاسة فإنه يعد ممثلاً من جهة الإزالة، وليس عاصياً من جهة ترك الصلاة، ولو صلى ولم يزل، يعد عاصياً من جهة الإزالة، بينما يعد ممثلاً من جهة الصلاة.

وهكذا بناءً على نظرية الترتب يمكن ان نصح هذه الصلاة، لو قلنا: ان وجوب الشيء لا يقتضي حرمة ضده الخاص.

اقتضاء الحرمة للبطلان

معنى البطلان:

قبل الدخول في بيان معنى البطلان، نبين أولاً معنى الحرمة، فالحرمة أحد الاحكام التكليفية الخمسة، وملاك هذا الحكم التكلفي هو المفسدة الشديدة التي تنبثق منها مبعوضة شديدة بدرجة الالتزام بالترك.

أما البطلان فهو ليس حكماً تكليفاً، وإنما البطلان والصحة وغير ذلك من الاحكام هي احكام وضعية، وهي التي تشرع وضعاً معيناً، ولا ترتبط بشكل مباشر بفعل الانسان وسلوكه، بينما الاحكام التكليفية ترتبط بشكل مباشر بافعال وسلوك الانسان، كما يكون لها توجيه عملي مباشر للانسان.

والبطلان تارةً نصف به العبادة، فنقول: هذه العبادة باطلة (الصلاة باطلة)، وأخرى نصف به المعاملة، فنقول: هذه المعاملة باطلة (البيع باطل).

ولبطلان العبادة معنى مغاير لبطلان المعاملة، فلو كنت تصلي بدون طهارة، فالصلاة باطلة، ومعنى ذلك أنها غير مجزية، ولا يتحقق بها الامتثال، ولا تقع (الصلاة) مصداقاً للمأمور به، أو مصداقاً للواجب، لذلك لا تكون مجزية.

وعلى هذا فطالما أنها غير مجزية ولا يتحقق بها الامتثال، تجب الاعادة إذا كان هناك متسع من الوقت، ويجب القضاء في خارج الوقت.

وأما بطلان المعاملة فيعني عدم ترتب اثر عليها، فأثر البيع هو التملك، تملك المثلث للمشتري، وملك الثمن للبائع، أي ان اثر البيع هو النقل والانتقال،

فاذا كان البيع باطلاً، فان ملكية الكتاب مثلاً لا تنتقل الى المشتري، كما لا تنتقل ملكية الثمن الى البائع.
وبعبارة أخرى: أن المعاملة الباطلة هي التي لا يترتب عليها أثرها، ولا يترتب عليها مضمونها، ولا تكون مؤثرة ونافذة.

النهي مولوي وارشادي:

ينقسم النهي الى:

الأول: النهي المولوي، وهو الذي يقتضي التحريم.

الثاني: النهي الارشادي، وهو الذي لا يقتضي التحريم.

اشرنا سابقاً في مبحث النهي الى ان النهي تارة يكون نهياً مولولياً، فيكون مدلوله هو التحريم، وهو حكم تكليفي، وأخرى يكون النهي نهياً ارشادياً، فيكون مدلوله الارشاد الى حكم وضعي.

لو كانت المعاملة من المعاملات المنهي عنها، كالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة مثلاً، أو كانت العبادة منهيّاً عنها كصوم يوم العيد مثلاً، فهل يقتضي النهي البطلان، أو لا يقتضي ذلك؟

نبحث هذا الامر في مطلبين:

الأول: في العبادة.

والثاني: في المعاملة.

تحريم العبادة يستلزم بطلانها:

المعروف ان التحريم يقتضي بطلان العبادة، اي ان هذه العبادة لا تكون مجزية ولا يتحقق بها الامتثال، وقد استدل على ذلك بدليلين:

الدليل الأول:

ماهو معنى حرمة صوم يوم العيد مثلاً؟

ان معنى ذلك ان الامر (صم) ليس شاملاً لصوم يوم العيد فلا يوجد أمر بصوم يوم العيد؛ لأنه إذا كان صوم يوم العيد منهيًا عنه، فلا يمكن ان يكون في نفس الوقت مأموراً به، لاستحالة اجتماع الامر والنهي على متعلق واحد (صوم يوم العيد).

إذا صوم يوم العيد لا يكون مشمولاً بالامر، ولذلك لا يكون واجباً، فاذا صام الانسان في يوم العيد، فلا يصدق عليه انه يمثل مصداقاً للصوم المأمور به؛ لأنه لا أمر بذلك، ولذا لا يكون هذا الصوم مجزياً ولا يسقط به الامر؛ لانتفاء الامر اساساً. وهذا هو معنى كون العبادة باطلة.

اشكال:

قد يقال: إذا كان الامر ليس شاملاً لصوم يوم العيد؛ لأنه من المحال ان يجتمع على هذا المتعلق (صوم يوم العيد) الامر والنهي؛ لاستحالة اجتماع الامر والنهي على متعلق واحد، ولكن لماذا لا نقول ان الملاك شامل لصوم يوم العيد؟ وبكلمة

أخرى: يمكن أن يشمل صوم يوم العيد على مبادئ الحكم (الملاك) وإن كان الجعل ليس بموجود. صحيح أن صوم يوم العيد ليس مأموراً به، ولكن لو صام الإنسان يوم العيد فهناك مصلحة في صيامه، وصومه يحقق الملاك، ومادام المكلف يستوفي الملاك بصومه، فيكون صومه مسقطاً للأمر بالصوم، ويعد ممتثالاً؛ لأنه يحقق مصداقاً للطبيعة المأمور بها.

جواب الاشكال:

في الجواب عن ذلك يقال: من أين نكتشف أن هذا الشيء فيه ملاك أو ليس فيه ملاك؟ من أين نكتشف أن الصوم في يوم العيد أو الصوم في رمضان أو الصوم في السفر فيه ملاك أو ليس فيه ملاك؟ ذكرنا فيما سبق أن الدليل يدل على الحكم مطابقة، ويدل على الملاك التزاماً، وقلنا أن الدلالة المطابقة إذا سقطت سقطت الدلالة الالتزامية فإذا انتفى المدلول المطابقي للدليل انتفى المدلول الالتزامي تبعاً له، وحينما يسقط الدليل يسقط الملاك تبعاً له.

وبعبارة أخرى: أنه إذا انتفى الأمر (الوجوب) ينتفي تبعاً له الملاك؛ لأنه لا دليل لاثبات الملاك غير دليل الأمر نفسه، فإذا انتفى الدال على الحكم (الأمر) ينتفي الدال على الملاك. إذاً لا طريق لاثبات الملاك، في مثل هذه الحالة، ولذلك لا يصح القول: بأنه مع انتفاء الأمر بالنسبة لصوم العيد مثلاً، ولكن يمكن أن يكون الملاك موجوداً في صوم يوم العيد، فلو صام الإنسان يكون صومه مستوفياً للملاك؛ لأنه إذا كان الأمر منتفياً فلا طريق لنا لاثبات الملاك؛ لأن الملاك يكون

منتفياً ايضاً.

وهذا الدليل لا يختص بالعبادة، كما ان العبادة المحرمة تقتضي حرمتها بطلانها، كذلك المعاملة المحرمة حرمتها تقتضي بطلانها، بناءً على البيان المتقدم. أي كما ان حرمة صوم يوم العيد تقتضي بطلانه، كذلك حرمة البيع وقت النداء لصلاة الجمعة تقتضي بطلانها، وان البيان السابق ينطبق على الامرين (الواجب التعبدى والواجب التوصلى) أو قل ينطبق على العبادة والمعاملة.

الدليل الثانى:

هـب اننا قلنا بوجود الملاك فى صوم يوم العيد، لكن مع ذلك ان معنى كون الشيء محرماً هو انه ليس محبوباً، فعندما يحرم المولى شيئاً يعنى ذلك ان هذا الشيء يكون مبغوضاً للمولى وليس محبوباً، بينما يشترط فى العبادة نية القربة، وأن تقع العبادة على وجه يمكن التقرب بها الى الله تعالى، أي يقصد المكلف امتثال الامر الذي أمره به المولى، فلو كانت العبادة لا يريد بها المولى، لا يستطيع الانسان ان يتقرب الى مولاه بشيء يبغضه المولى ولا يريد.

ويمكن تصوير مثال لذلك فى حياتنا العادية، فلو فرضنا ان لديك صديقاً مؤمناً ورعاً، وأردت ان تهدي اليه هدية، فهل من المناسب ان تهدي اليه شيئاً محرماً، كالخمر مثلاً؟ وهل تعتقد ان هذه الهدية سوف تقربك من هذا الصديق، أو أنها على العكس قد تسبب لك مشكلة، وربما تنهار العلاقة بينكما اثر هذه الهدية؟ لان هذا الصديق المؤمن لا يمكن التقرب اليه بشيء يكرهه، وانما التقرب اليه يتم عبر الاشياء التي يحبها كاهداء المصحف الشريف مثلاً.

وهكذا الحال هنا، فالشيء المحرم هو الشيء غير المحبوب (المبغوض) والعبادة لا تقع إلا على وجه القربة، إذ عندما يصوم الانسان فانما يهدف الى أن يتقرب الى الله تعالى، فكيف يستطيع ان يتقرب بشيء مبغوض وغير محبوب؟ وبذلك لا تقع العبادة صحيحة، ولا تكون مجزية أو مسقطه للامر، أي أنها لا تكون مصداقاً للمأمور به.

وهذا الدليل يختلف عن الدليل السابق؛ لأنه يختص بالعبادة ولا يجري في المعاملة، باعتبار أن العبادة هي التي يشترط فيها قصد القربة، بينما المعاملة توصلية لا يشترط فيها قصد القربة.

المقصود بتحريم المعاملة:

هل حرمة المعاملة تقتضي بطلانها أو لا تقتضي ذلك؟ فمثلاً حرمة عقد البيع وقت النداء الى صلاة الجمعة، هل يقتضي ذلك بطلان المعاملة؟

قبل الجواب عن ذلك ينبغي معرفة المقصود بتحريم المعاملة، فهل يعني تحريم السبب المعاملي (الايجاب والقبول)، أو تحريم المسبب (التمليك)؟ إذاً في هذه المسألة حالتان، وهما:

أ - تحريم السبب.

ب - تحريم المسبب.

أ - تحريم السبب:

إن قلنا: إن تحريم المعاملة هو تحريم السبب المعاملي، أي أن تحريم البيع وقت النداء لصلاة الجمعة هو تحريم العقد، تحريم السبب وليس تحريم المسبب

(التملك الذي يتحقق بالعقد) فتحریم البيع یعنی تحریم التعاقد وقت النداء لصلاة الجمعة.

وتحریم السبب لا يستلزم بطلان المعاملة، وبالتالي لا يستلزم عدم نفوذ العقد وعدم ترتب الاثر عليه، كما ان تحریم السبب لا يقتضي الصحة والنفوذ. وبعبارة أخرى: أن تحریم العقد وقت النداء لصلاة الجمعة، كما انه لا يقتضي البطلان، كذلك لا يقتضي الصحة، أي انه حيادي إزاء الصحة والبطلان، فالعقل يحكم بانه لا مانع من ان يكون السبب محرماً، ومع ذلك يترتب عليه الاثر، بمعنى ان شيئاً واحداً قد يكون مبعوضاً للمولى، ولكنه لو صدر من المكلف يترتب عليه الاثر، كما في الظهار فهو محرم، ومعنى ذلك انه مبعوض للمولى، ولكن بالرغم من حرمة لو وقع يترتب عليه الاثر. إذا حرمة السبب لا تقتضي البطلان ولا الصحة، كما ان العقل لا يمانع من ان يكون الشيء الذي يصدر من المكلف، وأن كان مبعوضاً للمولى ولكنه لو صدر من المكلف يحكم الشارع بترتب الاثر الخاص عليه، كما في الظهار، فهو محرم، ولكن الانسان إذا ظاهر زوجته يترتب الاثر، ويكون السبب نافذاً في ایجاد المسبب، ولذلك تجب الكفارة.

ب - تحریم المسبب.

ان تحریم المعاملة ليس بمعنى حرمة السبب بل بمعنى حرمة المسبب، فعندما يقول: يحرم بيع المصحف الى الكافر، فليس المقصود هو حرمة العقد مع الكافر، وانما المقصود هو حرمة الاثر الذي يترتب على هذا العقد، وهو حرمة تملك المصحف للكافر.

فان كان تحريم المعاملة بمعنى حرمة المسبب، قد يقال: ان ذلك لا يقتضي البطلان، بل بالعكس يقتضي الصحة، كما ذهب الى ذلك الفقيه ابو حنيفة، باعتبار ان النهي علامة على القدرة، أي ان المولى عندما ينهى عن شيء، فهذا دليل على أن ذلك الشيء يكون مقدوراً للمكلف، كما في النهي عن شرب الخمر، بينما لا يتعلق النهي بغير المقدور، فلا يقال للمكلف: لا تطرف في السماء بنفسك؛ لأن الطيران بلا واسطة غير مقدور للانسان، وهذا يعني ان النهي عن شيء دليل على ان هذا يكون مقدوراً، وحينئذ يفترض ان السبب يؤثر، وبالتالي يكون هذا الامر صحيحاً؛ لأن كون الشيء مقدوراً يلزم كونه صحيحاً، فعندما ينهى المولى عن ملكية الكافر للمصحف، فهذا يعني ان هذا الشيء مقدور، والقدرة عليه تعني صحته إذا وقع.

إذاً حرمة المعاملة بمعنى حرمة المسبب لا تقتضي البطلان، بل قيل إنها تقتضي الصحة.

النهي الارشادي:

ليس مدلول النهي الارشادي حكماً تكليفاً (الحرمة) وانما يكون مدلوله حكماً وضعياً، يرشد الى شرط معين، أو الى مانع معين مثلاً.

ان النهي في مورد العبادات أو في مورد المعاملات قد لا يفيد التحريم، وانما يستعمل لبيان ان متعلق النهي يكون مانعاً، أو لبيان شرط معين.

كما في الدليل الذي يقول: (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) فمتعلق النهي عن الصلاة (غير ما كول اللحم) يكون مانعاً عن الصلاة، وهذا النهي يشير الى مانعية لبس غير ما كول اللحم في ايقاع العبادة.

أو يكون النهي إشارة إلى شرطية النقيض، كما في المعاملة (لاتبع بدون كيل) فهنا إشارة إلى شرطية النقيض (الكيل) فالكيل شرط في معاملة البيع. وهذا النهي الدال على مانعية المتعلق، أو الدال على شرطية النقيض يدل على البطلان.

وبعبارة أخرى: أن النهي الإرشادي يدل على البطلان؛ لأن أي مركب من المركبات إذا فقد شرطاً من شروطه أو وجد مانعاً له يختل أو ينتفي وجوده، وإذا ما اختل المركب أو انتفى يبطل.

فإذا وجد المانع (لبس غير مأكول اللحم في الصلاة) أو فقد الشرط (فقد الكيل في البيع) يختل وجود المركب، وبذلك ينتفي المركب، فإذا انتفى وجود المركب، تكون الصلاة باطلة، كما يكون البيع بدون الكيل باطلاً، ولا يترتب عليه الاثر من النقل والانتقال.

مسقطات الحكم

يسقط الحكم في أربع حالات:

- ١ - الاتيان بالمتعلق، فبمجرد الاتيان بالصلاة يسقط الوجوب عن المكلف.
- ٢ - العصيان، فلو عصى المكلف الحكم حتى خرج الوقت ولم يصل، يسقط الحكم (الوجوب) ولا يكون المكلف بعد طلوع الشمس مخاطباً بصلاة الصبح، وانما يخاطب بالقضاء بخطاب آخر. والعصيان يؤدي لسقوط الحكم، ولكنه لا يؤدي لسقوط العقاب؛ لأن العاصي يكون مستحقاً للعقاب، كما ان المطيع يكون مستحقاً للثواب.

ومن الواضح ان العصيان والامتنال ليست قيوداً للحكم المجعول، وانما محركية الحكم وفاعليته تنتهي بالامتنال، فعند الاتيان بصلاة الصبح تنتهي محركية وفاعلية الوجوب، كما ان المكلف إذا عصى تنتهي فاعلية ومحركية الوجوب، وذلك لأن محبوبة الشيء أو كراهته مولوياً لاتتحد باتياناه أو عصياناه، فهو يبقى محبوباً سواء تحقق أم لا، ومكروهاً سواء ارتدع عنه أم لا، كما يشهد له الوجدان.

- ٣ - ما لو جاء المكلف بفعل، وهذا الفعل أخذه الشارع قيده مسقطاً للوجوب، أي ان الشارع أخذ عدم هذا الفعل قيده للوجوب، فاذا تحقق هذا الفعل ينتفي الوجوب، مثلاً الشارع أخذ عدم السفر قيده في وجوب الصوم، فاذا تحقق السفر ينتفي وجوب الصوم.

وعلى هذا فان الاتيان بأي فعل من الافعال التي جعلها الشارع مسقطاً

للو جوب يؤدي الى انتفاء الوجوب، ولو أخذ الشارع عدم هذا الفعل قيداً في الوجوب (أخذ عدم السفر قيداً في وجوب الصوم) فعند الاتيان بالسفر ينتفي المقيد (الوجوب) لأن المقيد عدم عند عدم قيده.

٤ - امثال الامر الاضطراري، فان امثاله يكون مسقطاً للوجوب ايضاً، إذ لو فرضنا ان الانسان لم يكن قادراً على الصلاة من قيام، ينتقل تكليفه الى الصلاة الاضطرارية (الصلاة من جلوس) ولو جاء بها تكون مجزية عن الصلاة من قيام، وتكون مسقطة لها.

ولكن مسألة كون امثال الامر الاضطراري مسقطاً للتكليف ليست مطردة في تمام الحالات، وانما في بعض الحالات يكون امثال الأمر الاضطراري مسقطاً للوجوب. فلو كان القيام متعذراً على المكلف، لوجود مانع بدني يمنعه من القيام، فحينئذ ينتقل التكليف من الصلاة من قيام الى الصلاة من جلوس، فإذا جاء بالصلاة من جلوس تكون مسقطة للصلاة من قيام في بعض الحالات، وهنا تبدو صورتان:

الصورة الاولى: ان الامر الاضطراري بالصلاة من جلوس مختص بالانسان الذي يستمر عجزه عن القيام تمام الوقت، هكذا يقال: لو كنت عاجزاً عن القيام من طلوع الفجر الى طلوع الشمس، فانك تكون مخاطباً بالصلاة من جلوس.

الصورة الثانية: ان الامر الاضطراري ليس مختصاً بمن يستمر عجزه الى آخر الوقت، وانما يكون شاملاً لكل من كان عاجزاً عن القيام في أول الوقت حتى وان لم يستمر عذره الى آخر الوقت.

يقال هكذا: ان الامر الاضطراري يكون شاملاً لمن كان عاجزاً عن القيام،

سواء كان عاجزاً في تمام الوقت أو في جزء من الوقت، سواء تجددت له القدرة بعد ذلك أو لم تتجدد له القدرة، حتى ولو كان عاجزاً في البرهة الاولى يكون مشمولاً بالامر الاضطراري.

أما في الصورة الاولى، وهي صورة ما لو فرضنا ان الامر الاضطراري مختص بحالة استمرار العجز لتمام الوقت، فلو صلى المكلف عند طلوع الفجر من جلوس ثم بعد فترة من صلاته ارتفع عجزه واستطاع القيام، فما هو موقفه؟ في ضوء الصورة الاولى، لا بد من أن يعيد الصلاة؛ لأن الامر الاضطراري يكون مختصاً بحالة استمرار العجز لتمام الوقت، وهذا لم يستمر عجزه لتمام الوقت، بل كان عجزه لبعض الوقت فقط، والامر الواقعي الاول بالصلاة يكون شاملاً له؛ لأن الامر بالصلاة الذي يقول: (تجب صلاة الصبح على كل مكلف) أمر مطلق، يشمل المكلف القادر أول الوقت حتى نهايته، وكذلك يشمل المكلف الذي تتجدد قدرته على الصلاة من قيام، ولو في الفترة الاخيرة من الوقت؛ لذلك لا تكون الصلاة التي جاء بها المكلف أول الوقت (من جلوس) مسقطاً للتكليف ومصدقاً للمأمور به، بل لا بد من ان يعيد الصلاة حال القدرة، قبل ان يخرج الوقت.

أما بالنسبة للصورة الثانية، وهي ان الامر الاضطراري لا يكون مختصاً بالعاجز أول الوقت، وانما يكون شاملاً للعاجز تمام الوقت وللعاجز بعض الوقت، ففي هذه الحالة لو صلى في حالة عجزه، فهل تجب عليه الاعادة لو تجددت له القدرة بعد مضي أول الوقت، أو لا تجب عليه الاعادة؟ في مثل هذه الحالة لا تجب عليه الاعادة؛ لأن الصلاة التي صلاها العاجز من

جلوس تكون مصداقاً للمأثور به؛ لتعلق الأمر بها حقيقة، وهذا الأمر في الواقع ليس أمراً تعينياً؛ لأن المكلف لو فرضنا أنه لم يصل في حالة العجز (في أول الوقت) وإنما أجل صلاته حتى تجددت له القدرة واستطاع أن يصلي من قيام، تكون صلاته صحيحة، ومسقطه للتكليف، ويعد ممثلاً من دون أي إشكال.

إذاً الأمر الموجه إليه في هذه الحالة يكون أمراً تخييرياً بين الصلاة الاضطرارية (في حال العجز) والصلاة الاختيارية (في حال القدرة) فلو قلنا بوجوب الاعادة، فهذا يعني أن التخير لا يكون بين الصلاة من جلوس والصلاة من قيام، وإنما يكون بين الأقل والأكثر، والتخير بين الأقل والأكثر في الإيجاب غير معقول، كما تقدم بيانه؛ لأن التخير هنا يكون بين (الجمع بالصلاة من جلوس ومن قيام) وبين أن ينتظر حتى تتجدد له القدرة و(يصلي من قيام) ومن الواضح أن الصلاة من جلوس ومن قيام ليست مباينة للصلاة من قيام، وإنما هما أقل وأكثر، ذلك أن الصلاة من قيام أقل، والصلاة من قيام ومن جلوس أكثر، ودوران الأمر بين الأقل والأكثر غير معقول في الإيجاب.

وبذلك يتبين أنه في ضوء الصورة الثانية يكون امتثال الأمر الاضطراري مجزياً عن امتثال الأمر الاختياري الواقعي.

امكان النسخ وتصويره

النسخ بمعناه الحقيقي غير معقول في مبادئ الحكم الشرعي:

مبحث النسخ من المباحث المهمة في علوم القرآن، ويوجد خلاف واسع بين الباحثين في علوم القرآن في تصوير النسخ وبيان حقيقته. والمصنف هنا أوضح المطلب بالقدر الذي يتعلق بعلم الاصول، فذكر ان من الظواهر المألوفة والمعروفة في حياة المشرعين، أن يشرع المشرع حكماً معيناً ثم بعد ذلك ينكشف له انه أخطأ في تشريعه، فينسخه بتشريع حكم جديد.

وهذا كثيراً ما يحصل بالنسبة للتشريع الوضعي؛ لأن الانسان لا يستطيع ان يقف على تمام المصالح والمفاسد الواقعية، أي لا يستطيع ان يقف على تمام ملاكات الاحكام وان كان يستطيع الوقوف على بعضها، فهو قد يظن ان هناك مصلحة في شيء معين ثم ينكشف له العكس، ولذلك يشرع تشريعاً معيناً في ضوء هذه المصلحة الموهومة، ثم بعد ذلك ينكشف له ان هذه المصلحة ليست ثابتة، فيستبدل هذا التشريع بتشريع آخر، بعد ان تبين له ان المصلحة التي قدرها كان تقديره لها خاطئاً وليس بصحيح.

وهذه الحالة من المحال ان تصدق في حق الباري تعالى؛ لأن المشرع الحقيقي وهو الله تعالى يعلم السر وأخفى، فلا يمكن ان يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض أو السماء، وان تقديره للمصالح والمفاسد يكون تقديراً دقيقاً، ولا يشوبه اي خطأ من الاخطاء. وعلى هذا فان النسخ بمعناه الحقيقي، وهو العدول من تشريع معين، لانكشاف ان ملاكات هذا التشريع كانت خطأ، الى تشريع آخر، هذا النسخ لا يعقل ان يصدق في حق المولى تعالى.

النسخ الشرعي:

النسخ في الشريعة في تمام حالاته يعود الى ان المولى يقدر مصلحة، وهذه المصلحة مؤقتة بوقت معين، فاذا انتفت هذه المصلحة ينتفي تبعاً لها الحكم المرتبط بها.

على سبيل المثال عندما نذهب الى طبيب حاذق، فقد يشخص المرض بشكل دقيق، غير ان هذا المرض يعتمد علاجه على عدة انواع من الادوية، الدواء الاول مدته عشرة ايام، ثم بعد ذلك يستبدل الطبيب الدواء الاول بدواء ثاني؛ لأن المصلحة في استعمال الدواء الاول أمدتها عشرة ايام، ثم بعد ذلك يستبدل الدواء الثاني بثالث؛ لأن المصلحة في استعمال الدواء الثاني أمدتها سبعة ايام، بينما المصلحة في استعمال الدواء الثالث يكون أمدتها خمسة ايام، وهكذا.

والمولى تعالى يقدّر أن هناك مصلحة في استقبال بيت المقدس، وهذه المصلحة لها وقت معين، ثم بعد مضي وقت محدد تنتفي هذه المصلحة، واذا انتفت المصلحة (الملاك) تنتفي الارادة تبعاً لها، واذا انتفت الارادة ينتفي الحكم، فتحدث مصلحة جديدة، تستتبعها ارادة جديدة، ويستتبعها حكم جديد، أي ان الوقت المحدد للمصلحة قد انتهى، وعندما تنتهي المصلحة تنتهي تبعاً لها الارادة، وبذلك ينتفي الحكم تبعاً لذلك.

هذا هو النسخ بمعناه المجازي، بينما ما تقدم في حياة المشرع العرفي (الوضعي)، الذي ينكشف له الخطأ في تقدير المصلحة، فذلك هو النسخ بمعناه الحقيقي، والذي لا يعقل ان يصدق في حق الشارع تعالى.

إذاً النسخ بمعناه المجازي هو الذي يصدق بالنسبة اليه تعالى.

تصوير آخر للنسخ:

هناك مرحلة للحكم هي مرحلة الجعل، وهي غير مرحلة الملاك والارادة، ففي مرحلة الملاك والارادة صوّرنا النسخ بمعناه المجازي، الذي يمكن أن يصدق في حق الشارع، بينما لا يمكن أن يصدق بالنسبة إليه النسخ بمعناه الحقيقي، وهو انكشاف الخطأ في تقدير المصلحة.

أما النسخ بمعنى نسخ الجعل، ففي مرحلة الاعتبار أو الجعل يمكن أن نصوّر النسخ بمعناه الحقيقي والمجازي معاً.

أما تصويره بمعناه الحقيقي، فهو أن نفترض أن المولى يجعل حكماً على طبيعي المكلف، وهذا الحكم يجعله مطلقاً، من دون أن يقيد بزمان معين، ثم بعد ذلك ينسخ هذا الحكم، أي يرفع الجعل الأول ويحلّ محله جعلاً جديداً؛ لانتفاء الملاك الأول وتحقق ملاك ثاني، والمولى يعلم أن الملاك الأول مدته تستمر إلى هذه الفترة، ثم بعد ذلك ينتفي هذا الملاك ويتحقق ملاك آخر، والذي يستدعي بدوره حكماً آخر.

ولكن انما اعتبر الجعل مطلقاً، لينبه المكلف إلى أهمية الحكم، ولذا لم يقل للمكلف منذ بداية الامر: ان مدة التشريع سنة أو سنتان أو ثلاث سنوات مثلاً، وانما قال: يجب عليك كذا مطلقاً، والمكلف كان يشعر حينما خوطب بهذا التشريع أن التشريع مستمر إلى الأبد، مع أن المولى يعلم أن أمد هذا التشريع لا يتجاوز المدة المؤقت بها، باعتبار انتفاء الملاك بعد ذلك الوقت، ومجيء ملاك جديد، فيستدعي حكماً آخر.

وبعبارة أخرى: أن المولى اعتبر الحكم مطلقاً، ولم يقيد بزمانه المعين والمعلوم لديه، ربما من أجل أن المولى يريد أن يشعر المكلف بهيبة الحكم؛ لأنه

إذا جعل الحكم مطلقاً لا مؤقتاً فإن المكلف سيشعر بأهميته وبضرورة الالتزام به، بينما قد يكون موقف المكلف ازاء الحكم المؤقت موقفاً لا ينطوي على القدر المطلوب من الحيطة والاحترام والاحتراز، وربما ينشأ ذلك من تقدير يقدره المولى، وهو ان المكلف لكي يكون محتاطاً ومتحرزاً عند التعامل مع هذا الحكم، ينبغي ان يكون الحكم بالنسبة اليه مطلقاً، وان كان الحكم في علم المولى مقيداً ومحددأ بزمان معين.

وهذا نظير ما إذا أصدرت هيئة تشريعية (برلمانية) تشريعاً معيناً، والبرلمان يعلم ان هذا التشريع يكون امده محدوداً؛ لأن المصلحة المرتبطة بهذا التشريع يكون أمدها محدوداً، ولكن لم يعلن للمواطنين ان أمد هذا التشريع محدود، خشية ان يحصل تساهل في التطبيق، ولذلك بعد ان ينتهي أمده يعلن البرلمان عن تشريع آخر يكون ناسخاً لذلك التشريع. هذا تصوير النسخ بمعناه الحقيقي فيما يرتبط بالجعل والاعتبار.

أما تصويره بمعناه المجازي، وذلك بأن نفترض ان المولى يجعل الحكم على طبيعي المكلف، ولكن يقيد المكلف بمن يكون حياً في السنة الاولى من الهجرة، فاذا انتهى الزمان انتهى مفعول ذلك الحكم، وان كان الجعل بنفسه باقياً، ولكن فعلية الحكم تنتفي بانتفاء قيده، فاذا انتفى الزمان (القيد) ينتفي الحكم، أو تنتفي فعلية الحكم (المجْعول) وان كان الحكم (الجعل) باقياً في الشريعة، ولكنه لا يكون فعلياً.

إلا ان المعنى الاول للنسخ هو المعنى القريب، كما هو الظاهر.

الملازمة بين الحسن والقبح والامر والنهي

هذا البحث من المباحث المهمة، التي وقع فيها سجال واسع وجدل كبير بين المتكلمين، وتقوم هذه المسألة على اساس وهو: إذا حكم العقل بشيء فهل يحكم الشارع طبقاً لما يحكم به العقل، أو لا يحكم الشارع طبقاً لما يحكم به العقل؟

أنحاء حكم العقل:

وقبل الدخول في بيان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، نشير الى ان احكام العقل تنقسم الى قسمين:



١ - حكم نظري.

٢ - حكم عملي.

حيث يقسمون العقل الى: عقل نظري، وعقل عملي. والحكم النظري هو حكم العقل النظري، بينما الحكم العملي هو حكم العقل العملي. ومن المعلوم ان لدى الانسان قوة عاقلة ومدركة واحدة، اي لديه عقل واحد، ولكن هذا العقل يُقسَّم تبعاً لنوع المُدْرَكات، بمعنى ان المُدْرَك واحد (العقل واحد)، ولكن المُدْرَك متنوع (المعلومات المدركة متنوعة)، فتبعاً لنوع المُدْرَك يتنوع العقل.

إذاً هذه القسمة في واقعها قسمة للمُدْرَك لا للمُدْرَك، أو قل: إنها قسمة للمعلومات لدى العقل، لا أنها قسمة للعقل نفسه.

وعلى هذا يقال: حكم نظري، وحكم عملي، اي ان احكام العقل تنقسم الى: احكام نظرية، وأحكام عملية. والمقصود بالحكم النظري هو ادراك العقل

وتفسيره واكتشافه لما هو واقع وكائن، مثلاً العقل يحكم باستحالة اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما، والعقل يحكم بأن لكل معلول علة، وغير ذلك، هذه الادراكات هي اكتشافات يكتشف فيها العقل الواقع، فادراكه لما هو واقع وكائن يعبر عنه بالحكم النظري.

وفي مقابل ذلك يعبر عن ادراك العقل لما ينبغي ان يكون وما لا ينبغي ان يكون بالحكم العملي، مثلاً عندما يدرك العقل حسن الصدق، فهو مما ينبغي، وعندما يدرك قبح الكذب، فهو مما لا ينبغي، فادراك العقل لما ينبغي وما لا ينبغي هو ادراك عملي، إذ ان هذا الادراك يقتضي بذاته جرياً عملياً معيناً، خلافاً لادراكه استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، فلا يتطلب بذاته جرياً عملياً معيناً.

الحسن والقبح أمران واقعيان يدركهما العقل:

ان الحكم العملي يرجع الى الحكم النظري، فادراك العقل لحسن الصدق هو ادراك لصفة واقعية، وادراكه لقبح الكذب هو ادراك لصفة واقعية ايضاً في الكذب، ومعنى قبح الكذب ما لا ينبغي ان يقع، بينما معنى حسن الصدق ما ينبغي ان يقع. إذاً فادراكه العملي يعود الى ادراكه النظري، اي انه ادراك لما هو أمر واقعي، باعتبار الحسن والقبح من الصفات والامور الواقعية الثابتة في الواقع ونفس الامر، والتي يدركها العقل، لا كما قال البعض: من ان هذا الحسن (حسن الصدق) وهذا القبح (قبح الكذب) هي من الامور التي اتفق وتعارف عليها العقلاء.

ولكن الفرق بين ادراك العقل لاستحالة اجتماع النقيضين (الحكم النظري) وادراكه لقبح الكذب، وبالتالي كونه مما لا ينبغي (الحكم العملي) هو ان الحكم الثاني يقتضي سلوكاً عملياً معيناً، فلا بد من أن يترك الانسان الكذب، بينما ادراكه لاستحالة اجتماع النقيضين، لا يقتضي سلوكاً وجرياً عملياً معيناً.

وبذلك يتضح ان ادراك العقل لما ينبغي (الاثبات) وما لا ينبغي (النفي) هو ادراك لامور تكوينية واقعية وليست اموراً مجعولة ومتعارفة لدى العقلاء، وان دور العقل بالنسبة الى ذلك هو دور المكتشف ودور المدرك فقط.

الملازمة بين الحسن والقبح والامر والنهي:

ماهي العلاقة بين حكم العقل بحسن الفعل وبين حكم الشارع بوجوب الفعل، وبين حكم العقل بقبح الفعل وبين حكم الشارع بحرمة الفعل؟ هل توجد ملازمة بينهما أو لا توجد؟

المعروف بين جمهور الاصوليين ان هناك ملازمة بين حكم العقل بحسن الفعل وبين أمر الشارع به، وبين حكم العقل بقبح الفعل ونهي الشارع عنه، وعلى هذا الاساس قالوا: كلما حكم العقل بحسنه حكم الشارع بوجوبه أو أمر به، وكلما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة أو نهى الشارع عنه.

ولكن ذهب جماعة من المحققين من الاصوليين الى ان هناك فرقاً بين نوعين من الحسن والقبح. وذلك ان ادراك العقل للحسن والقبح يكون بمرتبتين، فتارة يكون ادراك الحسن والقبح مرتبة سابقة على الحكم الشرعي، وأخرى يكون ادراك الحسن والقبح متأخرين عن الحكم الشرعي، وفيما يلي بيان لذلك:

١- إن الحسن والقبح تارة يكونان مرتبطين بعالم الامثال، فلو امتثل المكلف حكم الشارع (صلى مثلاً) يقال: ان فعله هذا حسن، ولو عصى المكلف يقال: ان فعله هذا قبيح، فالحسن والقبح هنا متأخران عن الحكم الشرعي؛ لأنهما مرتبطان بمقام الامثال والعصيان.

٢- وتارة أخرى يكون ادراك العقل للحسن والقبح ليس في مرتبة متأخرة عن الحكم الشرعي وامثاله، وانما يدرك العقل الحسن والقبح بصورة مجردة عن

الحكم الشرعي، إذ انه بقطع النظر عن الحكم الشرعي يحكم العقل بقبح الظلم، وقبح الخيانة، وحسن الصدق، وحسن الأمانة، أي ان العقل يدرك الحسن والقبح بصورة منفصلة عن الحكم الشرعي.

وفي هذه الحالة يختلف الموقف عن الحالة الأولى؛ لأنه في الحالة الأولى من المحال ان يكون الحسن والقبح الذي يدركه العقل مستلزماً للحكم الشرعي، بمعنى انه لا توجد ملازمة بين ادراك العقل للحسن والقبح الواقعيين في مرتبة امتثال الحكم الشرعي وعصيانته والحكم الشرعي؛ لأنه عندما يحكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية، فلو فرضنا ان هذا الحسن يترتب عليه حكم شرعي، وهذا القبح يترتب عليه حكم شرعي، أي ان الحسن يستتبع أمراً، والقبح يستتبع نهياً، تكون طاعة هذا الامر الجديد حسنة، ويكون عصيانته قبيحاً عقلاً، وان هذا النهي لو عصاه الانسان، فان المعصية تكون قبيحة عقلاً، وهذا القبح والحسن الثاني يستلزم ايضاً أمراً ونهياً، وهذا الامر والنهي الجديد يستلزم حسناً وقبحاً؛ لأن طاعته حسنة وعصيانته قبيح، وهكذا، فيتسلسل، والتسلسل محال، وما يلزم منه المحال يكون محالاً.

أما الحسن والقبح اللذان يدركهما العقل بمعزل عن الحكم الشرعي، في مرتبة مستقلة عن الحكم الشرعي، كادراكه لحسن الأمانة، وقبح الخيانة، وقبح الظلم، وحسن الصدق مثلاً، فمما لا اشكال فيه ان حكم العقل بحسن شيء يستلزم حكم الشارع بالامر به، وحكم العقل بقبح شيء يستلزم حكم الشارع بالنهي عنه.

الاستقراء والقياس

فيما تقدم اتضح ان الاحكام تابعة للملاكات، اي للمصالح والمفاسد، والمولى تعالى هو الذي يقدر هذه الملاكات؛ لأنه هو المطلع على نظام التكوين، ولذلك فان قانونه ونظامه التدويني يكون متطابقاً مع قانونه ونظامه التكويني.

ومن هنا يتميز التشريع الالهي عن غيره من التشريعات، فالتشريع الالهي هو تجلي لعالم التكوين، بينما التشريع البشري لا يكون دائماً معبراً عن عالم التكوين؛ لأن الانسان لا يستطيع ان يصل الى كل ما يرتبط بسنن النفس وسنن المجتمع.

إذاً جميع الاحكام الشرعية تنشأ من المصالح والمفاسد (الملاكات) التي يحددها المولى تعالى، ومعنى ذلك أنه إذا صدر من المولى حكم بالوجوب مثلاً، فهذا يعني ان هناك مصلحة، وإذا صدر حكم بالحرمة فهذا يعني ان هناك مفسدة.

القياس المنصوص العلة:

إذا أصدر المولى حكماً ينص على العلة، كما لو قال مثلاً: حرمت الخمر لاسكارها، فاذا لاحظنا شيئاً مسكراً غير الخمر يمكن ان نفتي بحرمة قياساً على الخمر. وهذا القياس من القياس المنصوص العلة.

ولكن لو لم ينص المولى على العلة (الملاك) كما لو قال مثلاً: الخمر حرام، إلا ان العقل بالتحليل والتأمل والحدس استطاع ان يحدس، ان سبب تحريم الخمر

ناشئ من كون الخمر مسكراً مثلاً.

والعلاقة بين الملاك والحكم كالعلاقة بين العلة والمعلول، فحيثما كان الملاك يكون الحكم، وحينما ينتفي الملاك ينتفي تبعاً له الحكم، فلو قال لك الطبيب: لا تأكل الرمان لانه حامض، فمتى ما تحققت الحموضة ينبغي الاجتناب، إذ لا تستطيع ان تأكل الليمون الحامض، والاشياء الاخرى التي تتصف بالحموضة؛ لأن الملاك بمثابة العلة للحكم، وادراك العلة يعني ادراكاً للمعلول، فكلما ثبت الملاك يثبت الحكم.

قد يقال: ماهو الطريق الذي يتمكن من خلاله العقل ان يكتشف الملاك؟ يمكن ان يعتمد العقل في اكتشاف الملاك على الاستقراء تارة، فيما يعتمد على القياس تارة أخرى.

مركز تقيتكمبيوتر علوم اسلامی

الاستقراء:

ينقسم الاستقراء الى استقراء تام، واستقراء ناقص، والتام هو الذي يفيد اليقين، أما الناقص فلا يفيد اليقين عادةً.

والمقصود بالاستقراء هنا مالم يلاحظ الفقيه مجموعة كبيرة من الاحكام فوجدها تشترك في حالة واحدة، مثلاً لاحظ ان المكلف يعذر في هذا الحكم ويعذر في ذاك الحكم، وهكذا، ووجد ان السبب في معذرية المكلف في مجموع هذه الاحكام يعود الى جهل المكلف، أي لان المكلف كان جاهلاً في مسألة القصر والتام يعذر مثلاً، فسيكتشف بالاستقراء ان الجهل يعبر عن أمر مشترك

بين كل هذه المعذريات؛ لأن الحكم الاول اعذر فيه المكلف لانه جاهل، والحكم الثاني اعذر فيه المكلف لانه جاهل، والحكم الثالث اعذر فيه المكلف لانه جاهل، وهكذا.

فيمكن ان يستنتج العقل من خلال استقراءه لعينات مختلفة من الاحكام، ان الملاك في المعذرية هو الجهل، أي كلما كان الانسان جاهلاً يكون معذوراً، وعندئذ يمكن ان يعمم قاعدة هي: كلما كان الانسان جاهلاً كان معذوراً.

القياس:

القياس هو ان يلاحظ الفقيه مجموعة من الصفات والحالات يحتمل ان تكون هي ملاك الحكم، من خلال التحليل والتأمل العقلي، أو من خلال ذوق الشريعة، ولذلك يحصل له الظن ان الملاك في ذلك هو إحدى هذه الصفات والحالات، كأن يلاحظ وجود صفة مشتركة في الحيوانات المحللة، أي يلاحظ مجموعة حالات وصفات في هذا الحيوان فيكتشف ان هذه الصفة هي سبب حليته، من خلال الحدس والتحليل والاستناد الى ذوق الشريعة، فيغلب على ظنه ان كون الحيوان يمتلك الصفة الفلانية هو ملاك الحكم بالحلية، عندئذ يعمم الحكم لكل حالة يوجد فيها هذا الملاك.

حجية الاستقراء والقياس:

مما لا اشكال فيه ان الاستنتاج الذي يقوم على اساس الاستقراء يكون ظنياً في الغالب؛ لأن الاستقراء الناقص يفيد الظن ولا يصل الى درجة اليقين كما يقول

المنطق الارسطي، ومتى ما كان الحكم العقلي مفيداً للظن لا يكون حجة، باعتبار ان الاصل في الظن عدم الحجية.

أما القياس فهو ظني دائماً؛ لأن القياس يقوم على استنتاج حدسي للمناطق، ولذلك لا يورث القطع واليقين. ولا يمكن الاستناد الى اي دليل ظني مالم نقطع بنص الشارع على حجيته.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

٢ - حجة الدليل العقلي

انتهينا من بحث صغرى الدليل العقلي، حيث بحثنا فيها مجموعة من القواعد العقلية، وهي:

- ١ - قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور.
- ٢ - قاعدة امكان التكليف المشروط.
- ٣ - قاعدة تنوع القيود وأحكامها.
- ٤ - القيد المتأخر زماناً عن المقيد.
- ٥ - زمان الوجوب والواجب.
- ٦ - متى يجوز عقلاً التعجيز؟
- ٧ - أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.
- ٨ - اخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر.
- ٩ - اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر.
- ١٠ - التخيير والكفائية في الواجب.
- ١١ - التخيير الشرعي في الواجب.
- ١٢ - التخيير العقلي في الواجب.
- ١٣ - امتناع اجتماع الأمر والنهي.
- ١٤ - الوجوب الغيري لمقدمات الواجب.
- ١٥ - اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده.
- ١٦ - اقتضاء الحرمة للبطلان.
- ١٧ - مسقطات الحكم.
- ١٨ - امكان النسخ وتصويره.
- ١٩ - الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي.
- ٢٠ - الاستقراء والقياس.

ان المباحث السابقة بتمامها عبارة عن صغريات الدليل العقلي، أو هي القضايا العقلية.

وفيما سبق ذكرنا ان البحث في الدليل العقلي يقع في مقامين:

الأول: في اثبات القضايا العقلية، أو في صغرى الدليل العقلي.

الثاني: في حجّة الدليل العقلي، أو في كبرى الدليل العقلي.

والكلام هنا في المقام الثاني ولذلك أعطى المصنف التسلسل (٢) لحجّة

الدليل العقلي، بينما أعطى التسلسل (١) لاثبات القضايا العقلية.

الدليل العقلي هو القضايا العقلية التي درسناها فيما سبق، وينقسم الى دليل

قطعي وظني، فانه قضية استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته دليل قطعي - لو

تم - على وجوب مقدمة الأمور به، بينما الاستقراء الناقص والقياس - حتى لو

تمّا وثبتت حجيتهما - يظان دليلين ظنيين على ما يقع في دائرتيهما من قضايا

الاستنباط.

مركز تحقيقات كميونير علوم وادي

الدليل العقلي الظني:

إذا أورث الدليل العقلي الظن نجري عليه القاعدة السابقة التي تقول: ان

الاصل في الظن عدم الحجية إلا ما قطعنا بحجيته، سواء كان هذا الظن مستفاداً

من العقل، أو من أي طريق آخر.

من هنا إذا كان الدليل العقلي ظنياً فليس حجّة، لذلك القياس ليس حجّة،

وكل دليل عقلي يورث الظن لا تثبت له الحجية.

الدليل العقلي القطعي:

تقدم في بحث حجّة القطع، ان كل قطع حجّة، مهما كان مصدره، سواء كان

القطع ناشئاً من الدليل الشرعي أو من الدليل العقلي.
إذا متى ما حصل القطع بالدليل الشرعي فإن هذا القطع حجة، فإذا كان الدليل العقلي قطعياً يكون حجة.

حجية القطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي:

اشتهر بين المحدثين الاخباريين ان الدليل العقلي ليس بحجة، وان كان دليلاً قطعياً. حيث ذهبوا الى ان العلم بالحكم الشرعي إذا كان منشؤه دليلاً شرعياً (آية أو رواية) يكون حجة، وإذا كان منشؤه دليلاً عقلياً فلا يكون حجة حتى لو أورث القطع.

قد يقال: هل هذا القول يعني تجريد القطع الطريقي من المنجزية والمعدرية (تجريده عن الحجية) أو يمكن تصوير هذه المسألة بتصوير آخر؟
لا يعني ذلك تجريد القطع الطريقي عن الحجية (المنجزية والمعدرية) لأنه سبق الكلام ان تجريد القطع عن الحجية غير ممكن، إذ من غير الممكن ان يصدر الردع عن العمل بالقطع، بمعنى لا يمكن ان يصدر الترخيص في مورد القطع بالتكليف؛ لأن هذا الترخيص إما أن يكون ترخيصاً واقعياً حقيقياً، وإما أن يكون ترخيصاً ظاهرياً طريقياً، وكلاهما محال. اما الواقعي فيلزم من ذلك اجتماع حكمين واقعيين على متعلق واحد، في الواقع أو على الاقل في نظر القاطع، وأما الظاهري فلا يمكن ايضاً؛ لأن الحكم الظاهري ما أخذ في موضوعه الشك، ولا شك مع القطع.

إذا كيف يقال: ان القطع الناشئ من الدليل العقلي ليس بحجة؟ ألا يعني ذلك

تجريد القطع من حجيته؟

ان ذلك لا يعني تجريد القطع الطريقي من منجزيته وحجيته؛ لأن ذلك غير ممكن، وانما يمكن تصوير هذا القول ببيان لا يلزم منه محال، وذلك بتحويل القطع الطريقي الى قطع موضوعي، فاذا تم تحويل القطع الطريقي الى قطع موضوعي، يمكن ان تنتفي طريقية الدليل، وما هو حجة هو القطع الطريقي، فاذا تحول القطع الطريقي الى موضوعي حينئذ تنتفي حجيته.

تحويل القطع الطريقي الى موضوعي:

للحكم مرتبتان: مرتبة الجعل ومرتبة المجعول، ومرتبة الجعل هي ثبوت الحكم وتشريعه في الشريعة المقدسة، ومرتبة المجعول هي فعلية الحكم وثبوته على المكلف، وثبوت الحكم على المكلف متوقف على وجود قيوده، اذ ان هناك فرقاً بين وجوب الحج الثابت في الشريعة (مرتبة الجعل) ووجوب الحج الثابت على هذا المكلف أو ذاك، أي وجوب الحج الفعلي (مرتبة المجعول).

ومما لا اشكال فيه ان فعلية الحج متوقفة على قيودها، كالاستطاعة، بينما جعل الحج وثبوته في الشريعة ليس موقوفاً على شيء، إلا على أعمال المولى لارادته التشريعية، فيجعل الحكم حينئذ، أما ثبوت الحج على المكلف (مرتبة المجعول) فهو متوقف على توفر القيود في الخارج (توفر الاستطاعة مثلاً في الخارج).

وهنا يقال نفس الشيء، أي يؤخذ عدم العلم بالجعل من طريق الدليل العقلي قيداً في فعلية المجعول، فيقال: (كل حكم شرعي لا يكون فعلياً على المكلف إلا

إذا علم به المكلف عن طريق الشرع) أو تصاغ هذه المسألة بصياغة أخرى وهي: (كل حكم شرعي لا يكون فعلياً على المكلف إذا علم به المكلف من طريق العقل).

فيؤخذ عدم العلم العقلي بالجعل الشرعي قيداً في المجمعول، بمعنى أنه لكي يكون الحكم فعلياً (مرتبة المجمعول) لابد من أن يكون العلم به عن طريق الدليل الشرعي، وأما إذا كان العلم بالجعل عن طريق الدليل العقلي، فلا يشبث الحكم على المكلف ولا يكون الحكم فعلياً.

ومن الواضح أنه لا مانع من ذلك، أي أن هذا الكلام ممكن، غير أن الامكان لا يلزم الوقوع، فليس كل شيء ممكن ثابته وواقعاً في الشريعة، وإن كان الوقوع يلزم الامكان، أي أن كل شيء واقع فهو ممكن؛ أما ما هو ثابت في الشريعة فيتوقف على أعمال المولى لمولويته وجعله للحكم.

هذا الكلام كله في مقام الثبوت والامكان، وقد تبين أنه بالامكان أن يؤخذ عدم العلم الناشئ من العقل بالجعل في موضوع المجمعول.

ولكن في مقام الاثبات (عالم الأدلة) لا يوجد دليل على ذلك، إذ لا نجد دليلاً على تقييد الاحكام الواقعية بالقيد المتقدم؛ لأن الاحكام الواقعية مطلقة بالنسبة لهذا القيد، فإذا علم المكلف بالحكم عن طريق الشرع أو عن طريق العقل يكون مسؤولاً عن الحكم. إذاً هذا الأمر وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكنه غير واقع اثباتاً.

يتلخص مما سبق: أن الدليل العقلي إذا كان دليلاً ظنياً لا يكون حجة، كما في الاستقراء الناقص والقياس، أما إذا كان الدليل العقلي دليلاً قطعياً فيكون حجة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الاصول العملية



١ - القاعدة العملية في حالة الشك

٢ - قاعدة منجزية العلم الاجمالي

٣ - الاستصحاب



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

موقع الاصول العملية في عملية الاستنباط

الاصول العملية هي القسم الثاني من الأدلة، حيث كان القسم الاول هو الأدلة المحرزة، والاصول العملية من أهم المباحث الاصولية التي شهدت تطوراً ملحوظاً في اصول الفقه في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ويعود التطور في هذه المباحث الى ان طريقة الاستنباط التي يمارسها الفقيه تعتمد على اساس ان الفقيه يتمسك أولاً بالأدلة التي يمكن ان تكشف له عن الحكم الشرعي أو التي يحرز بها الحكم الشرعي، فاذا لم يتوفر هذا النوع من الأدلة التي تكشف عن نوع الحكم الشرعي، ينتقل الى الأدلة التي تحدد الموقف العملي في صورة فقدان الدليل الذي يدل على الحكم الشرعي.

وقد عالجت الاصول العملية الدائرة الثانية في عملية الاستنباط، وهي استنباط الموقف العملي والوظيفة العملية، وليس استنباط الحكم الشرعي. والاصول العملية في بدايتها ظهرت في التراث الأصولي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام تحت عنوان الأدلة العقلية، ثم بعد ذلك بدأت تستقل بشكل تدريجي، حيث ظهر بحث الاستصحاب والبراءة كعنوان مستقل في الأدلة العقلية، ثم بعد ذلك وفي مرحلة متأخرة تبلورت الاصول العملية، ووصلت الى صورتها الناضجة في عهد الشيخ الانصاري.

من هنا يتضح ان الأدلة تنقسم الى قسمين:

الأول: الأدلة المحرزة، التي تحرز الحكم الشرعي، وتكشف عن نوع الحكم الشرعي.

الثاني: الأدلة العملية، وهي لا تحرز الحكم الشرعي، ولا تكشف عن نوع الحكم الشرعي، وانما تحدد الموقف العملي والوظيفة العملية في صورة فقدان

الدليل الذي يدل على الحكم الشرعي.

والدليل المحرز - كما تقدم - ينقسم الى دليل شرعي، ودليل عقلي.

والدليل الشرعي ينقسم الى: دليل شرعي لفظي، وآخر غير لفظي.

إذاً الاصول العملية هي التي تحدد وتعين الوظيفة العملية في صورة فقدان الدليل الذي يحرز الحكم الشرعي. والاصول العملية موضوعها هو الشك؛ لأنه في صورة فقدان الدليل المحرز يشك الفقيه بالحكم الشرعي، فلو أراد الفقيه معرفة حكم التدخين، يرجع الى الكتاب الكريم والسنة الشريفة، غير انه لا يجد آية أو رواية تدل على حكم التدخين، وفي مثل هذه الحالة ان كانت هناك قاعدة عقلية قطعية تمسك بها، باعتبار الدليل العقلي دليلاً محرزاً ايضاً. وان لم تكن هناك قاعدة عقلية قطعية، قد يقال: يمكن ان يعود الى الاجماع، باعتبار الاجماع هو الدليل الرابع بعد الكتاب والسنة والعقل، لكن الاجماع - كما عرفنا فيما سبق - ليس دليلاً مستقلاً، وانما هو كاشف عن السنة الشريفة، أي هو واسطة وطريق لاثبات السنة الشريفة.

إذاً في مثل هذه الحالة يعود الى الاصول العملية، بمعنى في صورة الشك وفقدان الدليل الدال على نوع الحكم الشرعي (حكم التدخين) يعود الفقيه الى الاصل العملي.

أنحاء الشك:

الاصل العملي يختلف باختلاف نوع الشك؛ لأن الشك ينقسم الى أقسام،

هي:

١ - الشك الابتدائي: كما فيما لو كان الشك في حرمة التدخين، حيث انه لا يعلم

حكم التدخين، فالشك هنا شك ابتدائي أو شك بدوي، وفي مثل هذا المورد

يجري نوع من الاصول العملية يعبر عنه باصالة البراءة.

٢ - الشك المقرون بالعلم الاجمالي: كما لو علم بأن أحد الآنية العشرة نجس، ففي مثل هذه الحالة لديه شك معه علم، أو قل علم مقترن بالشك، علم بنجاسة أحدها ومع ترديد وابهام؛ لأنه لا يعلم اي واحد من الآنية هو النجس.

أو هو يعلم بوجوب صلاة في ظهر يوم الجمعة، ولكنه لا يعلم هل الصلاة الواجبة هي صلاة الظهر أو صلاة الجمعة؟ هنا يوجد علم ولكنه مقترن بالشك، والشك هنا غير الشك السابق؛ لأن هذا الشك مقرون بالعلم الاجمالي، ولذلك يجري نوع آخر من الاصول العملية غير النوع الذي يجري في حالة الشك البدوي، وهو أصالة الاشتغال، حسب توفر أركانها، كما سيأتي.

٣ - الشك بالبقاء: وهي ان يعلم بشيء ما، كأن يعلم بنجاسة الفراش قبل اسبوع، ثم اصبح يشك في ان الفراش هل لازال نجساً أم ارتفعت نجاسته بفعل حدوث مطهر؟ فالشك هنا ليس شكاً ابتدائياً، وليس مقروناً بالعلم الاجمالي، وانما هو شك في بقاء الحالة السابقة، وفي مثل هذه الحالة يجري الاستصحاب، حسب توفر أركانه.

وطبقاً لتقسيم انواع الشك الى ثلاثة أنواع، هي: الشك الابتدائي، الشك المقرون بالعلم الاجمالي، الشك بالبقاء، سندرس الاصول العملية في ثلاثة مقامات، تبعاً لاختلاف نوع الشك، وهي:

١ - القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك.

٢ - قاعدة منجزية العلم الاجمالي.

٣ - الاستصحاب.

١- القاعدة العملية في حالة الشك

عندما يمارس الفقيه عملية الاستنباط، تارةً يتوفر لديه دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي، فيحرز الحكم الشرعي، وأخرى لا يتوفر لديه مثل هذا الدليل، فينتقل الى الاصل العملي الذي يحدد الموقف العملي والوظيفة العملية في صورة الشك.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

القاعدة العملية الاولى في حالة الشك

ما هو الاصل العملي الاول في حالة الشك؟ أي انه في صورة فقدان الدليل الذي يكشف عن نوع الحكم الشرعي تحصل حالة شك، فبماذا يحكم العقل في حالة الشك؟

في تحديد القاعدة العملية الاولى في صورة الشك التي يحكم بها العقل انقسم الاصوليون الى موقفين:

- ١ - موقف تبناه المشهور، حيث قالوا: ان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، فالاصل هو البراءة العقلية من التكليف.
- ٢ - موقف انفرد به المصنف، مع وجود اشارات الى هذا الموقف في تراث الاقدمين، وهذا الموقف هو ما يعبر عنه المصنف بمسلك حق الطاعة، فالاصل في ضوء هذا هو الاحتياط العقلي بإزاء التكاليف المحتملة.

١ - مسلك قبح العقاب بلا بيان:

المقصود بمسلك قبح العقاب بلا بيان (بلا علم) هو انه عند الشك وعدم العلم بالتكليف، فان العقل يحكم بقبح المعاقبة على تكليف غير معلوم، اي يقبح ان يعاقب الشارع عبده على تكليف لا يعلمه العبد، فمثلاً إذا كان العبد لا يعلم ان التدخين حرام، فمن القبيح ان يعاقب الشارع عبده على التدخين لو دخّن. وهذا يعني ان حق الطاعة للمولى يختص بالتكاليف المعلومة، دون التكاليف المظنونة والمحتملة، فلو علم المكلف بالتكليف يكون مسؤولاً عنه، وإلا فلا

يكون مسؤولاً عنه، بمعنى ان اية درجة من درجات احتمال التكليف والظن به لا تكون منجزة للتكليف.

وهذا ما يعبر عنه بمسلك قبح العقاب بلا بيان، باعتبار العقاب قبيحاً على اي تكليف لم يعلم به المكلف.

٢ - مسلك حق الطاعة:

مسلك حق الطاعة هو المسلك الذي تمسك به المصنف، ويقوم هذا المسلك على ان دائرة حق الطاعة للمولى تستوعب كل تكليف محتمل ومظنون فضلاً عن المعلوم، وان اية مرتبة من مراتب احتمال التكليف مهما كانت ضئيلة يكون المكلف مسؤولاً عنها، باعتبار العقل يحكم بمسؤولية المكلف ازاء كل تكليف غير معلوم العدم.

وبكلمة أخرى: إذا لم يقطع المكلف بعدم التكليف، كما لو لم يقطع بحرمة التدخين، لا يجوز له ان يدخن، ولو احتمل الحرمة بدرجة واحد بالالف أو واحد بالمليون مثلاً. هذا هو مسلك حق الطاعة.

وحكم العقل بحق الطاعة معلق (مقيد) على عدم ورود الترخيص من المولى في ترك التحفظ؛ لأن العقل يحكم بلزوم ان يطيع المكلف مولاه في كل ما يحتمله من تكاليف، في كل ما لا يقطع بعدمه من تكاليف، إلا إذا رخصه وأذن له المولى، فحينئذ يسقط حق الطاعة ولا يجب على المكلف الامتثال.

القاعدة العملية على المسلكين:

القاعدة العملية الاولى على مسلك قبح العقاب بلا بيان، أو الاصل العملي الذي يحكم به العقل، هو اصاله البراءة العقلية، بمعنى ان كل تكليف لا يكون معلوماً للمكلف فهو ساقط عنه، والمكلف ليس مسؤولاً عن التكليف غير المعلوم.

أما بناءً على مسلك حق الطاعة، فان القاعدة العملية الاولى هي اصاله الاحتياط العقلية أو اصاله الاشتغال، أي ان العقل يحكم بأن المكلف مسؤول ان يحتاط ازاء كل تكليف لم يأذن له الشارع في تركه، وكل تكليف منجز إلا اذا قطع المكلف بعدمه.

إذاً القاعدة العملية الاولى تتنوع حسب المسلك، فان كان المسلك قبح العقاب بلا بيان فهي اصاله البراءة، وان كان المسلك حق الطاعة فهي اصاله الاشتغال العقلية.

الدليل على قبح العقاب بلا بيان

ان هذا المسلك وان تبناه المشهور، ولكنه تبلور في صيغته النظرية النهائية على يد الشيخ محمد حسين النائيني، وملخص ما استدل به النائيني هو:

١- ان ما يحرك المكلف هو التكليف بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي:

لو كنت ضمآن فانك تتحرك نحو الماء بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي، ولذلك لو كان الماء بقربك في الغرفة ولكنك لا تعلم به فلا تتحرك نحوه. من هنا طالما تحرك الانسان نحو الشيء ثم انكشف خطؤه، وطالما كان الشيء الذي يتعلق به غرض الانسان موجوداً غير انه لا يتحرك نحوه؛ لأنه لا يعلم به.

ان ما يحرك المكلف هو علمه بالتكليف ووصول التكليف اليه، وليس تشريعه وثبوته في الشريعة، وعلى هذا الاساس يقول الميرزا النائيني: ان التكليف غير المعلوم لا يكون محرراً، وبالتالي يقبح العقاب عليه؛ لأن مقتضي التحرك هو العلم والوصول، ومع عدم العلم لا مقتضي للتحرك، فيقبح العقاب مع عدم المقتضي للتحرك.

٢- الاستشهاد بالاعراف العقلانية:

لو لاحظنا العرف نجده يعتبر التكليف الواصل للمكلف مستلزماً لاستحقاق العقاب عند مخالفته، أما غير الواصل فلا يكون كذلك.

ومثال ذلك عند العرف، لو أمر الأب ولده بأمر، ولم يفعل الولد، مع علمه بالامر، فان مخالفة الولد لآبيه مستهجنة عرفاً، ويستحق بموجبها التوبيخ، وأما مع عدم علم الولد بأمر والده، فلا يستحق التوبيخ على عدم امتثال الامر. هكذا يحكم العقلاء.

وكذلك الحال بين العبد ومولاه العرفي، فلو أمره المولى، وعلم بأمر مولاه، غير انه خالف أمر مولاه، فانه يستحق التوبيخ والعقاب. وأما إذا لم يعلم العبد بأمر مولاه، ولم يصل اليه الامر، فلا يكون العبد مستحقاً للعقاب والتوبيخ. من هنا لا يجوز ان يصدر عقاب من المولى للمكلف، إذا لم يصل اليه التكليف ولم يعلم به.



مناقشة الدليل الاول على قبح العقاب بلا بيان:

قبل الدخول في المناقشة نشير الى بيان مصطلح (المصادرة)، فاحياناً عندما تساق بعض الأدلة يقال: هذا الدليل مصادرة، والمقصود بالمصادرة ان تجعل نفس مقدمة الدليل هي النتيجة، اي تجعل نفس الدعوى دليلاً، كما في قولنا: كل بشر انسان، وكل انسان ضاحك، والنتيجة: كل بشر ضاحك، بعد حذف الحد الاوسط (انسان)، فلو لاحظنا المقدمة (كل انسان ضاحك) نجد انها نفس النتيجة (كل بشر ضاحك) أي ان المقدمة هي النتيجة، والنتيجة هي المقدمة، وهذا شكل من اشكال المغالطة.

والمغالطة من نوع المصادرة تارة تكون واضحة، وأخرى تكون مبهمة، تحتاج الى تدقيق وتأمل وامعان نظر. والمصادرات التي نلاحظها في براهين

العلوم العقلية، كما في الفلسفة وعلم الكلام والاصول، تحتاج الى تأمل وتدقيق في الغالب، وليست واضحة بوضوح المثال الذي ذكرناه.

إذا اتضح ذلك يمكن القول في مناقشة الدليل الذي يقول: بأن التكليف انما يكون محركاً بوجوده العلمي لا الواقعي، بأن الذي يحرك العبد هو الخروج من عهدة حق الطاعة للمولى، أي ان المحرك ليس هو التكليف بعنوانه الخاص، وانما المحرك هو الخروج من مسؤولية حق الطاعة للمولى.

وعلى هذا لا بد من أن نرسم حدود هذه المسؤولية أولاً، فاذا ادعينا عدم شمول حق الطاعة للتكاليف المشكوكة ابتداءً يكون ذلك مصادرة، بجعل المقدمة نفس النتيجة؛ لأنه حتى الآن لم نقرر حدود دائرة حق الطاعة، وحدود مسؤولية المكلف ازاء المولى، أي هل تدخل التكاليف المعلومة فقط أو المعلومة والمحتملة والمشكوكة في عهدة ومسؤولية المكلف؟ وبذلك لا يصح الدليل الاول على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

مناقشة الدليل الثاني على قبح العقاب بلا بيان:

اما مناقشة البرهان الثاني، وهو الاستشهاد بالاعراف العقلائية، فان هذا البرهان يتورط في قياس خاطئ، وهو قياس حق الطاعة الثابت للمولى بحق الطاعة الثابت للموالي العرفيين، فان حق الطاعة الذي يلاحظه العرف هو حق الطاعة الذي يحكم به العقلاء، كما في حق طاعة الولد لوالده، أو حق طاعة العبد لسيده، وهكذا حق الطاعة الثابت من قبل الحكومة، التي تقرر مثلاً أن الجندي يجب ان يطيع الضابط.

ان حق الطاعة في مثل هذه الحالات معتبر ومجعول، ومن المعلوم ان الجعل بيد مَنْ جعله، أي ان دائرة الجعل تتحدد سعة وضيقاً بحدود الجاعل، فاذا كان الجاعل هو العرف، وأن حق الطاعة مجعول من قبل العرف، يستطيع العرف ان يحدده بدائرة معينة، وهي دائرة ماهو معلوم من أوامر وتكاليف، أو يجعله لما هو أعم من ذلك.

أما حق الطاعة الثابت للمولى فهو يختلف عن ذلك؛ لأنه ليس مجعولاً، وانما حق الطاعة للمولى يكون حقاً ثابتاً، ليس حقاً اعتبارياً وانما هو حق ذاتي. وعلى هذا الاساس إذا كان هذا الحق أمراً ثابتاً حقيقياً، فانه يختلف اختلافاً اساسياً عن حق الطاعة الاعتباري المجعول من قبل العقلاء، ولذلك لا يصح ان نقيس هذا الحق على ذاك الحق.

لاحظ مثالنا السابق حول التدخين، فلو احتل المكلف ان التدخين محرم، هل يجوز له ان يدخن أو لا يجوز؟ لو حاولنا أن نحلل هذه المسألة تحليلاً عقلياً دقيقاً، فان العقل يحكم بعدم الجواز، اذ ان كل ما يرتبط بعملية التدخين مخلوق لله تعالى، فالتبغ مخلوق له تعالى، وهكذا النار التي تشعل بها التبغ هي ايضاً مخلوقة له تعالى، كما ان الشفاه التي تمضغ السيجارة مخلوقة له تعالى، وهكذا، وبالتالي فان كل هذه العملية خاضعة تكويناً لله تعالى، والمكلف ليس له إلا العبودية والانقياد التام له تعالى.

إذاً كل هذه العملية هي تصرف الانسان فيما ليس له، ومن المعلوم ان العقل يحكم ان اي شخص لو أراد ان يتصرف بمال ليس له، فلا بد من أن يحرز رضا

تلك الجهة، ويقطع بانها ترضى، حتى يتصرف.

من هنا لو لم يحصل القطع برضا المولى في التدخين، لا يجوز للمكلف التدخين، بمعنى لو احتمل المكلف الحرمة بدرجة ضئيلة جداً، لا يجوز له التدخين.

وعلى هذا يتضح ان حق الطاعة للمولى تعالى يغاير حق الطاعة للموالي العرفيين، وقياسه تعالى عليهم قياس مع الفارق.

يتلخص مما سبق: ان القاعدة العملية الاولى التي يحكم بها العقل هي اصاله الاشتغال، واصالة الاشتغال انما تجري في الدائرة التي لم يصدر فيها ترخيص من المولى، أما لو أصدر المولى ترخيصاً وقال: لا يجب على المكلف أن يحتاط في موارد الشك، فحينئذ ينتفي موضوع حق الطاعة، ولا تجري اصاله الاشتغال، ولا يكون المكلف مسؤولاً في موارد احتمال التكليف.

القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك

في صورة الشك البدوي (الابتدائي) الشارع يحكم بأن المكلف غير مسؤول، وبذلك تكون القاعدة العملية الثانوية (أصالة البراءة الشرعية) رافعة لموضوع القاعدة العملية الاولى (أصالة الاحتياط العقلية) لان مفاد اصالة الاحتياط العقلية هو ان يحتاط المكلف في كل تكليف مشكوك إلا إذا رخصه الشارع. بينما مفاد اصالة البراءة الشرعية، هو عدم وجوب الاحتياط في مورد التكليف المشكوك، ولذلك ترفع القاعدة العملية الثانوية (أصالة البراءة الشرعية) موضوع القاعدة العملية الاولى (أصالة الاشتغال العقلية).

وفي ضوء قاعدة قبح العقاب بلا بيان، البراءة الشرعية تؤكد البراءة العقلية، بينما في ضوء مسلك حق الطاعة، البراءة الشرعية ترفع موضوع الاحتياط العقلي أو أصالة الاشتغال العقلية، فينتهي المسلكان الى نتيجة واحدة، وهي البراءة الشرعية، اي انه في كل مورد يكون التكليف فيه محتملاً تجري البراءة الشرعية.

أدلة البراءة الشرعية

يمكن الاستدلال على البراءة الشرعية بنوعين من الأدلة، هي:

١ - الآيات الكريمة.

٢ - الروايات الشريفة.

١ - الآيات الكريمة:

أما الأدلة من الكتاب، فقد استدل بعدة آيات، ذكر منها المصنف الآيات التالية:

١ - قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ الطلاق / ٧.

وتقريب الاستدلال بهذه الآية يقوم على أساس أن اسم الموصول (ما) هناك عدة احتمالات في معناه، وهي:

أ - يراد به المال.

ب - يراد به الفعل.

ج - يراد به التكليف.

د - يراد به الجامع بين هذه الأمور الثلاثة.

فإذا كان المقصود به المال، يكون معنى الآية (لا يكلف الله نفساً ما لا إلا بقدر المال الذي أعطاها ورزقها). *مكتبة كويتية*

وإن كان المقصود به الفعل، يكون معنى الآية (لا يكلف الله نفساً بفعل إلا بالفعل الذي أقدرها عليه).

وإن كان المقصود به التكليف، يكون معنى الآية (لا يكلف الله نفساً بتكليف إلا إذا كان التكليف معلوماً وواضحاً لهذه النفس).

وإن كان المقصود به الجامع يكون معنى الآية (لا يكلف الله نفساً شيئاً إلا بقدر ما تستطيع) بمعنى يكون الإيتاء ﴿إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ بحسب ما يقتضيه كل واحد من هذه الأمور، فإن الإيتاء بحسب المال غير الإيتاء بحسب الفعل وغير الإيتاء بحسب التكليف. فالإيتاء بالنحو المناسب للتكليف هو وصول التكليف إلى المكلف، وهكذا في غيره، كل بحسبه.

المقصود باسم الموصول (ما):

ان المقصود باسم الموصول (ما) هو المال، وهو القدر المتيقن؛ لأنه المناسب لمورد الآية، حيث أمرت الآية بالنفقة ثم عقت ذلك بالكبرى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ الطلاق / ٧ وبما انه هو القدر المتيقن فقد ادعي انه يمنع من التمسك بالاطلاق، ولكن كما سيأتي في الحلقة الثالثة، ان القدر المتيقن سواء كان في مقام التخاطب أو لم يكن كذلك فانه لا يمنع من التمسك بالاطلاق.

وبعبارة أخرى: ان القدر المتيقن هو المال؛ لأن الآية الكريمة في سياق الحديث عن الانفاق، ﴿لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾، فالآية الكريمة تحدثت عن الانفاق والمال، والسياق يقتضي ان يكون المقصود من (ما) هو المال، وهذا قدر متيقن في مقام التخاطب.

لكن اطلاق اسم الموصول (ما) يدل على ان المراد هو المعنى الجامع الشامل للمال والفعل والتكليف، فيكون المقصود بالآية الكريمة، ان الله تعالى لا يكلف مالا إلا بقدر ما رزق واعطى، ولا يكلف بفعل إلا في حدود ما اقدر عليه من أفعال، ولا يكلف بتكليف إلا اذا كان قد آتاه وأوصله الى المكلف، والالتناء لكل بحسبه، فينتج ان الله سبحانه وتعالى لا يجعل المكلف مسؤولاً تجاه تكليف غير واصل، وهو المطلوب.

مناقشة الاستدلال:

ذكر الشيخ مرتضى الانصاري اشكالا على هذا الاستدلال، ويتلخص

الاشكال: بأن ارادة الجامع من اسم الموصول (ما) أي كونها تدل هنا على المال والفعل والتكليف، يعني ذلك استعمال اللفظ في معنيين، وعلى هذا تكون ارادة الجامع من اسم الموصول غير ممكنة؛ لأن اسم الموصول اذا كان شاملاً للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً (يكلف ... تكليفاً) ومن حيث شموله للمال يكون مفعولاً به، والنسبة بين الفعل والمفعول المطلق تغاير النسبة بين الفعل والمفعول به، ولا يمكن ان تكون الهيئة مستعملة في نسبتين؛ لأنه يكون من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، واستعمال اللفظ في اكثر من معنى غير ممكن. إذاً لا يمكن ان يكون المقصود باسم الموصول المعنى الجامع.

نبين هذه المسألة بأسلوب آخر لكي تتضح، يقول المحقق الانصاري: ان ارادة المعنى الجامع من اسم الموصول (ما) يقتضي ان يكون اسم الموصول من حيث شموله للتكليف مفعولاً مطلقاً، اذ يكون تقدير معنى الآية الكريمة (لا يكلف الله نفساً تكليفاً إلا التكليف الذي آتاها) وهنا المستثنى منه هو المفعول المطلق (تكليفاً) وهو محذوف، والذي يقوم مقامه هو المستثنى .

واذا لاحظنا اسم الموصول من حيث شموله للمال، فيكون اسم الموصول مفعولاً به، إذ يكون تقدير معنى الآية (لا يكلف الله نفساً مالا إلا المال الذي آتاها) فالمستثنى منه (مالاً) هو المحذوف، وهو المفعول به، والذي يقوم مقامه هو المستثنى.

والعلاقة بين يكلف وتكليفاً (الفعل والمفعول المطلق) تغاير العلاقة بين يكلف ومالاً (الفعل والمفعول به)، ذلك ان العلاقة بين الفعل والمفعول المطلق هي علاقة الفعل بطور من اطواره، بينما علاقة الفعل بالمفعول به هي علاقة الفعل

بشيء مغاير له، فمثلاً تقول: ضربت زيداً ضرباً مبرحاً، فهنا (ضرباً مبرحاً) طور وحالة من حالات الضرب؛ لأن الضرب مرة يكون بهذا الطور وهذه الحالة، ومرة يكون بحالة أخرى (غير مبرح وغير شديد) بينما العلاقة بين الفعل والمفعول به (ضرب وزيد) ليست علاقة الفعل بطور من اطواره وحالة من حالاته، وإنما هي علاقة الفعل أو نسبته إلى شيء يغايره (زيد غير الضرب).

وعلى هذا تكون النسبة بين الفعل والمفعول به مغايرة للنسبة بين الفعل والمفعول المطلق، أي أن النسبة بين (التكليف والمال) مغايرة للنسبة بين (التكليف وتكليفاً)، وإذا تغايرت النسبة فهذا يعني وجود معنيين للنسبة، وبالتالي لا يمكن أن تكون النسبة الواحدة دالة على معنيين، (نسبة الفعل إلى المفعول به ونسبة الفعل إلى المفعول المطلق). وهذا يعني أن المعنى المراد من (ما) ليس المعنى الجامع، وإلا يلزم استعمال الهيئة في معنيين لنسبتين، في نسبة الفعل إلى المفعول المطلق، ونسبة الفعل إلى المفعول به، واستعمال اللفظ في معنيين في آن واحد غير ممكن، كما تقدم في بحث الاستعمال في الحلقة الأولى.

إذاً الاستدلال بهذه الآية غير تام.

٢ - قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسلاً﴾ الاسراء/١٥.

وتقريب الاستدلال بهذه الآية، أن الرسول ذكر فيها كمثال على البيان، فيكون معنى الآية: أننا لنعاقب حتى يعلم المكلف بالتكليف (لاعقاب بلا بيان) أي لنعاقب المكلف إلا أن نعلمه بالتكليف وإلا أن نبين له التكليف ونوصله إليه، وحينئذ يكون التكليف غير المعلوم (المشكوك) مجرى لاصالة البراءة.

مناقشة الاستدلال:

ان هناك فرقاً بين صدور التكليف وبين وصوله؛ لأنه ليس كل تكليف يصدر من المولى ويشعره المولى يصل الى المكلفين، اذ من المعلوم انه كلما ابتعد المكلف عن عصر النص، تكون الروايات عرضة للضياع والتحريف، فبعض الاحاديث لم تصل الينا، وبعضها وصلت محرفة، وبعضها وصلت صحيحة. وبالتالي فالصدور لا يلزم الوصول، وعلى هذا فالآية الكريمة ليست في مقام التأمين من جهة التكليف غير الواصل، وانما هي في مقام التأمين من جهة التكليف غير الصادر ويكون معناها ان كل تكليف لم يصدر من الشارع فانت مؤمن عنه ولا عقاب عليه.

ومن المعلوم ان ما ينفعنا في اثبات البراءة هو التأمين من جهة التكليف غير الواصل، وليس من جهة التكليف غير الصادر.

٣- قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فُسْقًا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الانعام / ١٤٥.

وتقريب الاستدلال: ان هذه الآية في مقام المحاجة، إذ إنها تشير الى محاجة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع اليهود، يقول لهم: لا أجد فيما أُوحي إلي غير هذه المحرمات فقط، فالآية تعلم النبي طريقة المحاجة مع اليهود، ودليله على ذلك هو عدم وجدانه، حيث يقول: لما لم أجد (لم اعلم) غير هذه المحرمات إذاً لا توجد محرمات أخرى غيرها، فعدم وجدانه (عدم علمه) يدل على عدم وجود محرمات أخرى.

وهذا يعني ان المكلف إذا لم يعلم بالمحرم فانه غير مسؤول عن هذا المحرم. وبعبارة أخرى: إذا لم تصل الاحكام الى المكلف، ولم يعلم بها المكلف، فلا يكون مسؤولاً عنها. وهذا هو معنى البراءة الشرعية.

مناقشة الاستدلال:

ان عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله وسلم للتكليف (عدم وصول التكليف للنبي) يساوق عدم صدور التكليف، وعدم وجود التكليف في الشريعة، بينما عدم وجدان المكلف للتكليف (عدم وصول التكليف الى المكلف) لا يساوق عدم صدور التكليف وعدم وجود التكليف في الشريعة، إذ قد يكون التكليف موجوداً ولكنه لم يصل الى المكلف. اذا الاستدلال بالآية الكريمة غير تام.

٤ - قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ التوبة/١١٥.

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة، ان الله تعالى لا يضل القوم إلا بعد البيان، والبيان هنا بمعنى الوصول والعلم؛ لأن البيان مضاف لهم ﴿حتى يبين لهم﴾. وبكلمة أخرى ان الآية تقول: ان هؤلاء القوم لا يسجلون ضالين، والاضلال اما بمعنى تسجيلهم وادراجهم في صنف المنحرفين، واما بمعنى العقاب، فيكون معنى الآية، وما كان الله ليضل قوماً (ليعاقب قوماً)، والعقاب بمعنى الطرد من رحمة الله، أو بمعنى تسجيلهم منحرفين (حتى يبين لهم)، أي حتى يعلمهم بالتكليف، ويوصل التكليف اليهم، فاذا لم يصل اليهم التكليف ولم يعلموا به، لا يسجلون ضالين، أو لا يعاقبون ولا يطردون من رحمة الله.

وبناءً على هذا الفهم للآية الكريمة لا يرد عليها ماورد على قوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾؛ لأن هذه الآية الكريمة ﴿وما كان الله ليضل قوماً...﴾ في مقام الحديث عن الوصول، إذ إنها تقول لا يسجل المكلف ضالاً ولا يعاقب ولا يطرد من رحمة الله إلا إذا وصله التكليف، فاذا لم يصله التكليف لا يسجل ضالاً.

وهذا يساقق البراءة، ذلك ان معنى البراءة هو ان المكلف في كل مورد لا يصله التكليف ولا يعلم به لا يكون مسؤولاً عنه.

وهذه الآية هي الوحيدة التي لم يناقش المصنف فيها، وعلى هذا تكون البراءة ثابتة من خلال الاستدلال بهذه الآية الكريمة، بينما بقية الآيات نوقشت بما سبق بيانه.



٢ - الروايات الشريفة: مركزية كميته في علوم إسلامي

ذكرت عدة روايات في الاستدلال على البراءة الشرعية، منها:

١ - ما جاء عن الامام الصادق عليه السلام من قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى».

ووجه الاستدلال بهذا الحديث الشريف، ان المقصود بكلمة مطلق ان الاطلاق هنا بمعنى التأمين والسعة، اذ ان كل شيء المكلف مؤمن من ناحيته وهو في سعة، إلا ان يرد في ذلك الشيء نهى، وورود النهي بمعنى وصول التكليف الى المكلف.

وبتعبير آخر: ان معنى الحديث الشريف، هو ان المكلف في سعة وهو مؤمن من العقاب ما لم يصل اليه التكليف، فاذا علم بالتكليف ووصل اليه لا يكون في

سعة ولا يكون مؤمناً، بينما إذا لم يصل اليه النهي (التكليف) يكون مؤمناً وفي سعة.

وهذا هو معنى أصالة البراءة، أي التأمين من ناحية التكليف الذي لم يصل، ولم يعلم به المكلف.

مناقشة الاستدلال:

ان الورود تارةً بمعنى الصدور وأخرى بمعنى الوصول، فعندما يقال: ورد التكليف من الشارع، فقد يكون بمعنى صدر من الشارع، وقد يكون بمعنى وصل الى المكلف.

وما ينفعنا من حيث التأمين (من حيث اثبات البراءة) هو الوصول لا الصدور؛ لأنه قد يكون التكليف صادراً من المولى، ولكنه لم يصل الى المكلف، والمهم ان يكون منطوق الحديث في مقام بيان الورود بمعنى الوصول وليس بمعنى الصدور. ولا معيّن الى ان معنى الورود هنا بمعنى الوصول لا الصدور، إذ انه كما يحتمل ان يكون الورود بمعنى الوصول، كذلك يحتمل ان يكون الورود بمعنى الصدور.

إذاً لا بد من ان نثبت بقرينة أو بدليل ان الورود هنا بمعنى الوصول، حتى يتم الاستدلال بالحديث الشريف، ومع عدم القرينة وعدم الدليل على ان الورود بمعنى الوصول، لا يمكن ان نستدل بالحديث الشريف على أصالة البراءة الشرعية.

جواب المناقشة:

لو لاحظنا معنى الورود نجده يستبطن حيثية الوصول، أو حيثية الوفود على شيء، فانه في الورود هناك (مورود منه) و (مورود عليه) و (أمر وارد) عندما يقال: وردت الإبل الماء، فمعنى ذلك انها وفدت على الماء، وانها وصلت الى الماء، اذ ان المورود عليه هو الماء، والوارد هو الإبل.

إذا الورود يستبطن حيثية الوفود على شيء والوصول اليه، وبهذه القرينة الداخلية (في نفس كلمة الورود) نرجح ان المقصود بالورود هنا هو الوصول لا الصدور. وبذلك يتم الاستدلال بالحديث الشريف على البراءة الشرعية.

مناقشة الجواب:

ولكن هذا الجواب واجهته مناقشة أخرى، وهي اننا نسلم بأن الورود يستبطن حيثية الوفود على شيء، ولكن هذا الوفود على ماذا؟

ذلك ان الذي ينفعنا في المقام ان يكون الوفود على المكلف، والوصول اليه، فيكون مفاد الحديث الشريف (كل شيء مطلق حتى يرد اليك ايها المكلف نهى). اما اذا كان الورود لا بمعنى الوصول الى المكلف، وانما الورود على شيء آخر، فلا يمكن الاستدلال بالحديث.

وبتحليل مدلول الحديث يظهر ان الورود ليس على المكلف، وانما على الشيء نفسه (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) حتى يرد في نفس ذلك الشيء نهى، أي يرد على نفس المادة (التدخين مطلق حتى يرد على نفس التدخين نهى) هنا يوجد مورود عليه (المادة) ومورود عنه (الشارع) ووارد (الحكم).

وهذا يعني صدور الحكم من الشارع ووقوعه على المادة، بقطع النظر عن ان

هذا الحكم وصل الى المكلف أو لم يصل، أي ان الحديث ليس في مقام الوصول الى المكلف وعدم الوصول، وبذلك لا يتم الاستدلال به على البراءة الشرعية.

٢ - حديث الرفع، وهو الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومفاده: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا له، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة».

هذا هو حديث الرفع، وهو أشهر ما استدل به على البراءة الشرعية، ويعبر عنه بحديث الرفع؛ لأن هذا الحديث تنصده عبارة «رفع عن أمتي تسعة أشياء»، ومقطع الاستدلال بهذا الحديث الشريف هو «رفع ما لا يعلمون»، والاستدلال بهذا المقطع على البراءة الشرعية يتم على مرحلتين:

المرحلة الاولى:

مركز تحقيقات كميته بر علوم اسلامی

ان هذا الرفع يوجد فيه بدواً احتمالان:

١ - ان يكون المقصود بقوله «رفع ما لا يعلمون» ان الحكم الواقعي غير المعلوم مرفوع، (إذا لم يعلم المكلف بالحكم الواقعي يرفع عنه). وهذا يساوق جعل البراءة؛ لأن هذا الرفع هو رفع واقعي للتكليف غير المعلوم.

وفي ضوء هذا الفهم للحديث الشريف يكون هذا الحديث مخصصاً ومقيداً لاطلاقات أدلة الاحكام الواقعية، فالاحكام الواقعية الالزامية مشتركة بين العالم والجاهل، وعادة ما تساق عدة ادلة على الاشتراك، منها: الاخبار المستفيضة على ان الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل، ومنها: اطلاقات ادلة الاحكام، فان الدليل الدال على وجوب الصلاة، أو حرمة الخمر، لم يقيد بالعالم بها، اذ لم يقل:

الصلاة واجبة على مَنْ يعلم بها، والخمر حرام على من يعلم به، وإنما الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل.

وفي ضوء هذا الفهم (كون المرفوع هو الحكم الواقعي) يكون هذا الحديث مقيداً لاطلاق أدلة الأحكام الواقعية الالزامية، إذ إن كل هذه الأحكام تختص بالعالم بها، أما غير العالم بها فلا يكون مشمولاً لهذه الأحكام.

٢ - المقصود بالرفع هو الرفع الظاهري للحكم، وكأنه يوجد وضع ظاهري للتكليف، ورفع ظاهري للتكليف، فالوضع الظاهري يعني جعل الاحتياط، فعندما يشك المكلف بحرمة التدخين، يعني الوضع الظاهري لحرمة التدخين إيجاب الاحتياط ظاهراً، حيث يقال: (إذا شككت بالحرمة فيجب عليك الاحتياط) فوجوب الاحتياط جعل ظاهري للتكليف.

وفي مقابل الوضع الظاهري (الجعل الظاهري) هناك رفع ظاهري للتكليف، ويتحقق الرفع الظاهري بنفي وجوب الاحتياط. وهذا يعني أن المكلف الذي لا يعلم بالتكليف يرفع عنه رفعاً ظاهرياً.

إن كل واحد من هذين الاحتمالين يمكن الاستناد إليه في إثبات البراءة؛ السعة والتأمين، ففي ضوء الاحتمال الأول، يرفع التكليف رفعاً واقعياً، وفي ضوء الاحتمال الثاني، يرفع التكليف رفعاً ظاهرياً. لكن الاحتمال الأول في معنى الرفع غير تام؛ لأنه يؤدي إلى تقييد الأحكام الواقعية بالعلم بها، وقد تقدم في مباحث الدليل العقلي أن (أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم محال) وبمعنى آخر: أن الرفع الواقعي يؤدي إلى تقييد الأحكام الواقعية الالزامية (الوجوب والحرمة) بالعلم بها، وهو محال.

لكن قد يقال: ان أخذ العلم بالمجعل في موضوع المجعل محال، غير ان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعل ليس بمحال، أي ان مَنْ علم بثبوت الوجوب في الشريعة (علم بالجعل) ويكون الوجوب (المجعل) فعلياً عليه، وبذلك يمكن التخلص من الدور والاستحالة.

ويمكن الجواب عن ذلك، بان ظاهر الحديث يدل على ان المرفوع والمعلوم شيء واحد، يعني الرفع والعلم مركزهما أمر واحد، متعلقان بأمر واحد.

وعلى هذا الاساس لا يمكن ان نفترض ان المرفوع والمعلوم متغايران، أي لا يصح القول: ان العلم يتعلق بالجعل، والرفع يتعلق بالمجعل؛ لأن ظاهر الحديث «رفع ما لا يعلمون» يعني ان المرفوع هو غير المعلوم، وليس المرفوع شيئاً وغير المعلوم شيئاً آخر.

وهكذا يتضح ان العلم يتعلق بالمجعل، والرفع يتعلق بالمجعل ايضاً، فكلاهما منصبان على مركز واحد. فان كان الرفع متعلقاً بالمجعل، وهكذا العلم متعلق بالمجعل، يلزم من ذلك الدور وهو محال.

من هنا ينتفي احتمال الرفع الواقعي لانه يلزم منه الدور، والدور محال، فلا بد من المصير الى ان المقصود بالرفع هو الرفع الظاهري لا الرفع الواقعي.

المرحلة الثانية:

ان الشك في التكليف تارة يكون بنحو الشبهة الموضوعية، وأخرى بنحو الشبهة الحكمية، فهل هذا الحديث ناظر الى الشبهة الموضوعية أو الى الشبهة الحكمية؟

ان الشبهة الموضوعية هي الشك في الموضوع، حيث نعلم بالحكم (نعلم ان الخمر حرام، ولكن لاندري هل هذا السائل خمر أو ماء) فالشك هنا ليس شكاً في الحكم (الجعل) وانما هو شك في الموضوع.

أما في الشبهة الحكمية فيكون الشك في الحكم، وليس الشك في الموضوع، كما في الشك في حكم التدخين، فالشك هنا شك في الجعل، والشبهة هنا شبهة حكمية.

هل الحديث ناظر الى الشك في الجعل (الشبهة الحكمية) أو ان الحديث ناظر الى الشك في الموضوع (الشبهة الموضوعية)؟

في الحديث ثلاثة احتمالات، وهي:

أ - اختصاصه بالشبهة الموضوعية.

ب - اختصاصه بالشبهة الحكمية.

ج - شموله لكلتا الشبهتين (الموضوعية والحكمية).

أ - الاختصاص بالشبهة الموضوعية:

قد يقال باختصاص الرفع في قوله (رفع ما لا يعلمون) بالشبهة الموضوعية، واستدل على هذا الاحتمال بوحدة السياق؛ لأن الاسم الموصول المكرر في الحديث مستعمل في معنى واحد، (ما لا يطيقون)، (ما لا يعلمون)، (ما اضطروا اليه)، (ما استكروا عليه). ومعنى ذلك ان اسم الموصول (ما) في هذه الفقرات قد استعمل بمعنى الموضوع الخارجي، فالمقصود من اسم الموصول في قوله (ما اضطروا اليه) أو (ما استكروا عليه) أو (ما لا يطيقون) هو الموضوع والفعل

الخارجي.

وبناءً على وحدة السياق ينبغي ان يكون المقصود من قوله (مالا يعلمون) ليس نفس التكليف، وانما هو الموضوع الخارجي، كما هو معناه في الفقرات الاخرى، حتى نحافظ على وحدة السياق، أي نحافظ على ان اسم الموصول (ما) مستعمل في المفاد ذاته في سائر الفقرات.

فعندما نلاحظ هذه الفقرات نجده مستعملاً فيها بمعنى الموضوع الخارجي والفعل الخارجي، فحين يقول: (ما استكروهوا عليه أو ما اضطروا اليه) أي الفعل في الخارج، وهكذا ينبغي ان يكون المقصود من (مالا يعلمون) ليس التكليف (الحكم)، حتى يكون مورد رفع مالا يعلمون الشبهة الحكمية، وانما المقصود هو الموضوع الخارجي، فيكون مورد «رفع مالا يعلمون» رفع الموضوع الخارجي، بمعنى ان الخمر غير المعلوم الخمرية مرفوع الحرمة، والنجس غير المعلوم مرفوع النجاسة، مثلما ان الفعل الذي يضطر عليه الانسان، والفعل الذي يكره عليه الانسان، يكون مرفوع الحرمة، فكذلك هنا في مورد الموضوعات الخارجية للاحكام.

إذاً يكون «رفع مالا يعلمون» مختصاً بالشبهات الموضوعية ولا يشمل الشك في اصل الجعل (الشبهات الحكمية).

مناقشة:

نسلم ان وحدة السياق تقتضي أن يكون مدلول ومعنى اللفظ المتكرر واحداً، ولكن هذا لا يعني ان المصداق ينبغي ان يكون واحداً. وبعبارة أخرى:

نسلم ان مدلول الاسم الموصول (ما) ينبغي ان يكون واحداً، وهو الشيء مثلاً، ولكن المصاديق الخارجية (ما ينطبق عليه هذا الشيء) متعددة، فان لكل شيء مصداقاً بحسبه، فان مصداق الفعل بحسبه، ومصداق التكليف بحسبه، والمصداق يختلف من فقرة الى أخرى. وعلى هذا الاساس نحفظ بوحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعمالي، وان كان المدلول الجدي مختلفاً.

وبعبارة أخرى: انه في مرحلة اخطار المعنى (المدلول الاستعمالي) المراد هنا اخطار معنى الشيء، ولكن في مرحلة المراد الجدي (المدلول الجدي) تكون المصاديق المرادة مختلفة، فان المصداق المراد بـ (ما) في قوله (مالا يطيقون) غير المصداق المراد بـ (ما) في قوله (مالا يعلمون) وبذلك نحافظ على وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعمالي، وان كان يتغاير المصداق في مرحلة المدلول الجدي.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

ب - الاختصاص بالشبهة الحكمية:

ان المرفوع هو الشبهة الحكمية لا الموضوعية، أي ان الحكم غير المعلوم يكون مرفوعاً. والدليل هو الاستناد الى ظاهر (مالا يعلمون)، فان كان ما بازاء الاسم الموصول (ما) الحكم الشرعي، فالحكم الشرعي بنفسه غير معلوم؛ لأن المكلف لا يدري أن التدخين حرام أم حلال، وهكذا لحم الارنب حلال أم حرام. واذا كان ما بازاء الاسم الموصول (الشيء والموضوع الخارجي) فان ما بازاء الموضوع الخارجي معلوم؛ لأن المكلف يعلم بأن هذا السائل موجود أمامه، غير انه لا يعلم هل هذا السائل خمر أو ليس بخمر؟ إذاً السائل بنفسه معلوم وليس

مشكوكاً، وانما المشكوك هو كون هذا السائل خمرأً.
وعلى هذا الاساس لا يكون عدم العلم مستنداً الى اسم الموصول حقيقة، لو كان المراد الشبهة الموضوعية، ويكون عدم العلم مستنداً الى الاسم الموصول حقيقة لو كان المراد الشبهة الحكمية. إذاً ظاهر الحديث يقتضي ان يكون ما بازاء اسم الموصول هو التكليف، أي غير المعلوم (مالا يعلمون) هو الحكم، وليس الموضوع، فيختص الحديث بالشبهة الحكمية دون الموضوعية.

مناقشة:

نوقش البيان المتقدم بمناقشتين، وهما:

١ - يمكن ان يكون ما بازاء اسم الموصول (ما) ليس الشيء (ليس المانع المشكوك) وكذلك يمكن ان يكون ما بازاء اسم الموصول هو نفس عنوان المشكوك، حيث يوجد سائل في الاناء مثلاً، وهذا السائل إذا لاحظناه من حيث هو سائل موجود امامنا، فهو معلوم، وإذا لاحظناه من حيث هو خمر، فهو مشكوك لاننا لانعلم أهو خمر أم لا؟ فعندما يقول (مالا يعلمون) المراد من اسم الموصول (ما) عنوان الخمر (العنوان الذي نشك فيه)، وليس هذا السائل المعلوم الموجود أمامنا، من هنا يكون عدم العلم مستنداً الى عنوان الخمر حقيقة؛ لأن عنوان الخمر غير معلوم، والمعلوم هو وجود السائل.

٢ - لو سلمنا بان ما بازاء اسم الموصول ينبغي ان يكون التكليف، لكي يكون الرفع مستنداً الى التكليف حقيقة، لكن هذا لا يوجب الاختصاص بالشبهة الحكمية، وانما يعم الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، لانه كما ان الحكم غير

معلوم في الشبهة الحكمية (الحكم غير المعلوم بمعنى الجعل) كذلك الحكم غير المعلوم في الشبهة الموضوعية (الحكم غير المعلوم بمعنى المجعول).

وبكلمة أخرى في الشبهة الحكمية نشك في التكليف (الجعل)، نشك في ان صلاة العيد في زمن الغيبة واجبة أو ليست واجبة، بينما في الشبهة الموضوعية نشك في التكليف ايضاً، ولكن نشك في التكليف بمعنى المجعول، حيث نشك في ان السائل الموجود أمامنا هل هو خمر أو ليس بخمر؟، ومعنى ذلك ان الشك في انه حرام بالفعل أو ليس بحرام بالفعل (نشك بالحرمة المجعولة).

إذاً يكون الشك في الشبهة الحكمية شكاً بالتكليف، ولكن التكليف بمعنى الجعل، كما ان الشك في الشبهة الموضوعية يعود الى الشك بالتكليف ايضاً، ولكن التكليف بمعنى المجعول لا الجعل.

وعلى هذا يمكن القول: إنه حتى لو كان ما بازاء اسم الموصول هو التكليف فعنوان التكليف ينطبق على الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية معاً، وان كان معناه في الموضوعية المجعول، وفي الحكمية الجعل.

ومعنى ذلك ان التكليف في الشبهة الحكمية غير معلوم، بمعنى الجعل غير معلوم، والتكليف في الشبهة الموضوعية غير معلوم، بمعنى المجعول غير معلوم. وبذلك لا يتم الاحتمال المتقدم.

ج- الشمول للشبهة الحكمية والموضوعية:

ان (مالا يعلمون) لا يختص بالشبهة الحكمية أو الموضوعية، وانما يكون شاملاً لهما معاً، فسواء كان الشك شكاً في الشبهة الحكمية تجري البراءة، كذلك

إذا كان الشك شكاً في الشبهة الموضوعية تجري البراءة ايضاً.
وهنا ينبغي أولاً أن نصور الجامع، أي أن الاحتمال الثالث يتوقف أولاً على تصوير المراد بالجامع فعندما قال (مالا يعلمون) ماهو معنى اسم الموصول (ما) اذ ينبغي ان تصور معنى جامعاً ينطبق على الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية. وفي تصوير معنى الجامع يوجد احتمالان:

١ - ان المراد بمعنى اسم الموصول (ما) هو الشيء، وهذا الشيء معنى اعم من التكليف والموضوع الخارجي، فينطبق على الحكم انه شيء، كما ينطبق على الموضوع الخارجي انه شيء، وهذا المعنى معنى جامع يعم الشبهة الحكمية والموضوعية.



مناقشة:

لو صورنا الجامع بمعنى الشيء، يكون اسناد الرفع الى التكليف اسناداً حقيقياً؛ لأن التكليف بنفسه قابل للرفع، فالحرمة غير المعلومة يمكن ان يرفعها المولى، ولكن اسناد الرفع الى الموضوع الخارجي يكون اسناداً مجازياً؛ لأن الموضوع الخارجي أمر تكويني حقيقي، ليس قابلاً للرفع بنفسه، فالسائل الذي نشك في كونه خمرأ أو ماء لا يرفع بنفسه، ولكن الرفع هنا يكون رفعاً مجازياً؛ لأن اسناد الرفع الى الموضوع بلحاظ حكم الموضوع، حيث يقال: الخمر غير المعلوم الخمرية مرفوع، فاسناد الرفع الى الخمر مجازي؛ لأنه يكون بلحاظ حكم الخمر، اي الخمر غير المعلوم الخمرية مرفوع حكمه (حرمته).

فيكون اسناد الرفع الى الموضوع في مورد الشبهة الموضوعية اسناداً

مجازياً، بينما اسناده الى الحكم في مورد الشبهة الحكمية اسناد حقيقي، وإذا تعدد الاسناد لا يمكن ان نجمع بين الاسناد الحقيقي والاسناد المجازي. وهذا بمثابة ما تقدم في الاستدلال بالآية الكريمة ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾، فقد قيل: ان نسبة الفعل (يكلف) الى المفعول المطلق تختلف عن نسبة الفعل الى المفعول به، فيكون من استعمال اللفظ في معنيين في آن واحد، وهو غير ممكن.

وهنا ايضاً يكون من استعمال اللفظ في معنيين؛ لأنه إذا قلنا: إن المقصود بـ(ما) هو الجامع الاعم من التكليف والموضوع الخارجي، فيكون اسناد الرفع الى التكليف اسناداً حقيقياً، باعتبار التكليف يرفع بنفسه، بينما يكون اسناده الى الموضوع مجازياً، باعتبار الموضوع لا يرفع بنفسه، وانما يلحظ حكمه. ولا يمكن الجمع بين الاسناد المجازي والاسناد الحقيقي في استعمال واحد؛ لأنه في الاستعمال الواحد لا يمكن ان نستعمل اللفظ إلا في معنى واحد، ولا يمكن الجمع بين أكثر من معنى.

جواب المناقشة:

كما ان اسناد الرفع الى الموضوع اسناد مجازي، كذلك اسناد الرفع الى التكليف اسناد مجازي ايضاً، وليس اسناداً حقيقياً؛ لأنه تقرر في المرحلة الاولى من بحث حديث الرفع، ان الرفع ظاهري وليس رفعاً واقعياً للتكليف، والرفع الظاهري رفع عنائي مجازي للتكليف، وليس رفعاً حقيقياً. إذاً الاسناد في كلا المعنيين (في الشبهة الحكمية وفي الشبهة الموضوعية) يكون مجازياً لا حقيقياً.

٢ - ان المراد من اسم الموصول (ما) التكليف المجعول (التكليف الفعلي) والتكليف الفعلي كما انه مشكوك في الشبهة الموضوعية، كذلك هو مشكوك في الشبهة الحكمية.

وبعبارة أخرى: نحن نشك في ان صلاة العيد واجبة علينا فعلاً في عصر الغيبة أو لا، فالشك هنا (الشبهة الحكمية) في فعلية التكليف، ونشك في ان هذا السائل (الشبهة الموضوعية) نجس فعلاً أو لا، وهو ايضاً شك في فعلية التكليف. ولكن منشأ الشك يختلف، فان الشك في الشبهة الحكمية يكون ناشئاً من عدم العلم بالجعل؛ لا نعلم بالجعل بالنسبة الى صلاة العيد، ولا نعلم ان الشارع جعلها واجبة أو لم يجعلها، ولذلك فان عدم العلم بالجعل سبب عدم العلم بالمجعول.

ولكن الشك في الشبهة الموضوعية يكون ناشئاً من عدم العلم بالموضوع؛ لأننا لانعلم بخميرية هذا السائل، ولذلك نشك في انه حرام علينا أو ليس بحرام، نجس أو ليس بنجس.

إذاً المشكوك في الشبهتين هو المجعول، ولكن منشأ الشك يكون مختلفاً. وبذلك فان المعنى المراد بـ (ما) الذي يعم الشبهتين (الحكمية والموضوعية) هو التكليف المجعول.

وبهذا يتضح المقصود بالجامع، ويتضح ان المعنى الثاني للجامع لا مناقشة فيه، وبعد تصوير الجامع، ماهو الدليل على الاحتمال الثالث، في ان الحديث «رفع ما لا يعلمون» يشمل الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية؟ الدليل على ذلك هو الاطلاق؛ لأنه مطلق وغير مقيد، فيدل حديث الرفع

على البراءة الشرعية في الشبهة الموضوعية وفي الشبهة الحكمية، ويدل على عدم وجوب الاحتياط والتحفظ.

٣ - رواية زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

ويمكن توجيه الدلالة في هذه الرواية على البراءة الشرعية، وفق فهم ما حجب عنهم، وما هو موضوع عنهم، فإن المقصود بما حجب الله يعني ما لا يعلمون (ما حجب الله علمه يعني ما لم يعلمه العباد) والمقصود بموضوع عنهم يعني مرفوعاً عنهم، فيكون مفاد الرواية الشريفة هو (أن ما لم يعلمه العباد فهو مرفوع عنهم)، فيطابق مفادها مفاد الرواية السابقة، إذ كما كنا نستفيد من «رفع ما لا يعلمون» نفي وجوب الاحتياط وإثبات البراءة، هنا أيضاً نستفيد نفي وجوب التحفظ والاحتياط وإثبات البراءة.

مركز تحقيق التراث والعلوم الإسلامية

مناقشة:

يمكن مناقشة الاستدلال بالرواية فيما يلي:

١ - أن الحجب في الرواية اسند إلى الباري تعالى، وهذا يعني أن الرواية تختص بالاحكام التي حجبها الله تعالى خاصة، وهي بالتالي لا تدل على البراءة. وبعبارة أخرى: الاحكام التي لا نعلم بها تنقسم إلى قسمين:

أ - احكام حجبها الله تعالى، بمعنى أنها لم تصدر منه.

ب - احكام لم يحجبها، بمعنى أنها صدرت منه لكنها لم تصلنا.

فإن كانت الرواية في مقام التأمين من جهة الاحكام الصادرة، غير أنها لم

تصل، يمكن الاستدلال بها على البراءة.

لكن الرواية باسنادها الحجب الى الله سبحانه و تعالى، يعنى ذلك أنها تشير الى تلك الاحكام التى حجبها الله، أي التى يكون عدم علم المكلف بها ناشئاً من عدم صدورها و عدم بيانها من قبل المولى، وهذا لا يشمل الاحكام التى يشك بها المكلف، ولا يكون مصدر الشك عدم صدورها، وانما ينشأ الشك من عدم وصولها.

جواب المناقشة:

صحيح ان الحجب اسند اليه تعالى، ولكن هذا الحجب لم يسند اليه بما هو جاعل و مشرع للاحكام، وانما اسند اليه بما هو خالق، اذ لو قلنا: إن الحجب اسند اليه بما هو شارع يتم الكلام السابق؛ لأن معنى الرواية هو بيان الاحكام المجهولة التى ينشأ عدم العلم بها من إخفاء الشارع وحجبه و عدم بيانه لها، اما لو لاحظنا المولى سبحانه و تعالى، من حيث هو خالق و رب العالمين، وليس من حيث هو حاكم و شارع، فان ذلك يعم كل حجب يقع في العالم، يعنى سواء حجب الله بشكل مباشر، او كان هذا الحجب ناشئاً من ضياع الاحاديث، او الوضع والدس في الاحاديث مثلاً، اي انه حتى ذلك الانسان الذي يمارس عملية الوضع أو ذلك الانسان الذي يتلف الاحاديث مثلاً، الله سبحانه و تعالى اقدره على ذلك؛ لأن قدرته ليست مستقلة عن قدرة الباري، و ارادته في طول ارادة الباري تعالى.

وبعبارة اخرى: لو لاحظنا الباري من حيث هو خالق و رب العالمين، فسيكون حجبه بمعنى اعم يشمل كل حجب، سواء ما حجب الله مباشرة، او ما حجب لعوارض واسباب بشرية. ولذلك لا موجب لتقييد الحديث بالحجب

الذي ينشأ من الباري سبحانه و تعالى بما هو حاكم و شارع.

٢ - ان موضوع القضية (ماحجب عن العباد) والعباد هنا جمع، والجمع يشمل كل الافراد، فيكون مفاد الحديث (كل ماحجب الله علمه عن العباد كافة فيكون مرفوعاً عنهم). غير ان هذا المدلول لا يدل على التأمين والبراءة؛ لأن المطلوب هو التأمين من جهة الاحاديث التي لا تكون معلومة لدى بعض، وان كانت معلومة لدى بعض آخر.

وبعبارة اخرى: ربما لم تحجب بعض الاخبار عن المعاصرين للنص مثلاً، لكن لم تصل بعض الاخبار التي كانت بأيديهم الى العصور التالية، وبذلك فان بعضها محجوبة عنا، غير انها ليست محجوبة عنهم. بينما مفاد الحديث هو التأمين والبراءة بالنسبة لما هو محجوب عن جميع العباد في كل العصور.

جواب المناقشة: مركزية كليات علوم راسدي

ان العموم في الحديث ليس عموماً مجموعياً، وانما هو عموم استغراقي، وبغية ايضاح هذه المسألة نلخص ما ذكرناه في مبحث العموم، حيث ينقسم العموم الى: عموم بدلي، و عموم مجموعي، و عموم استغراقي، إذ تارة يقال: اكرم أحد الفقراء، وأخرى يقال: اكرم مجموع الفقراء، وثالثة يقال: اكرم كافة الفقراء او كل الفقراء، فهنا يختلف العموم من حالة الى اخرى؛ لأن المطلوب في الحالة الاولى اكرام احد الفقراء على البديل (العموم بدلي) بينما الحالة الثانية المطلوب اكرام الفقراء بمجموعهم (العموم المجموعي) ولا يصح ترك اي شخص منهم، مثلما يجب الايمان بالائمة الاثني عشر عليهم السلام بمجموعهم؛ لأنه لا يصح

الايمان بأحد عشر فقط، فان الذي يؤمن بأحد عشر ولا يؤمن بالامام الثاني عشر عليه السلام، فليس امامياً اثني عشرياً.

أما في الحالة الثالثة فالعموم استغراقي (اكرم كل الفقراء) حيث ينحل الحكم بعدد الفقراء، فلو كان هناك مئة فقير ينحل وجوب الاكرام الى مئة وجوب. ولكل وجوب امتثال وعصيان مستقل.

وفي المقام يمكن استظهار الانحلالية من الحديث الشريف، بمعنى كل ما حجب علمه عن عبد فهو موضوع عنه؛ لأن العباد كموضوع لوحظوا بنحو العموم الاستغراقي لا العموم المجموعي.

٤ - رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «كل شيء فيه حلال و حرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية، انها جعلت غاية وهي معرفة الحلال، فاذا اشتبه عليك الامر بين الحلال والحرام فهو لك حلال، فعندما لا تعلم بان التدخين حلال ام حرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه، حيث جعلت معرفة الحرام هي الغاية، فاذا لم تتحقق الغاية يكون ذلك الامر حلالاً.

وبتعبير آخر: أن الحديث جعل حلية ظاهرية وليست واقعية، فعندما قال: «فهو لك حلال» هذه حلية ظاهرية، وهذه الحلية الظاهرية مغياة بغاية معينة، وغايتها معرفة الحرام، فاذا لم يميز الانسان الحرام بعينه تجعل لتحديد موقفه الحلية الظاهرية، وهي تساوق البراءة الشرعية؛ لأن مفاد البراءة هو نفي الاحتياط والحلية الظاهرية.

وكأن لسان الرواية هكذا: (كل شيء فيه حلال وحرام فلا يجب على المكلف

ان يحتاط، لا يجب على المكلف ان يتحفظ، المكلف بريء الذمة، حتى يعرف الحرام منه بعينه فيدعه).

مناقشة:

قال بعض الاصوليين: ان هذه الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية، ولذلك لا يمكن الاستناد اليها في الاستدلال على البراءة؛ لأن ما يمكن الاستناد اليه هو ما يدل على شمول البراءة والتأمين للشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية. تجدر الاشارة الى ان البعض قالوا: بجريان البراءة في الشبهات الموضوعية خاصة، فيما قال آخرون: بأنها تجري في الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية الوجوبية خاصة. باعتبار الشبهة الحكمية تنقسم الى: شبهة حكمية وجوبية، وهي التي يكون الشك فيها في الوجوب، كالشك في وجوب صلاة العيد في عصر الغيبة، وشبهة تحريمية، وهي التي يكون الشك فيها في الحرمة، كالشك في حرمة التدخين.

بينما ينبغي ان يكون مفاد الدليل شاملاً للشبهات الحكمية - سواء كانت وجوبية أو تحريمية - والشبهات الموضوعية.

ومن ذهب الى اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية استند الى قرينتين، وهما:

أ - إن ظاهر قوله: «كل شيء فيه حلال وحرام» يفترض وجود طبيعة (شيء) منقسمة، قسم من أفرادها حلال، وقسم آخر من أفرادها حرام، وهذا الانقسام هو سبب الشك في حرمة هذا الفرد أو ذاك الفرد، ومن المعلوم انما يصح انقسام

الشيء الى افراد في الشبهات الموضوعية .

وبكلمة أخرى: أن الرواية تفترض وجود شيء خارجي منقسم الى أفراد محللة وأفراد محرمة، والمكلف مختلطة عليه هذه الافراد، لا يدري ما هو حرام او حلال منها.

ومن الواضح ان اختلاط الاقسام و عدم معرفتها إنما يصدق في الشبهة الموضوعية، أما الشبهة الحكمية فان الشك فيها لا ينشأ من انقسام الطبيعة و تنوع افرادها، و إنما ينشأ الشك في الشبهة الحكمية من عدم وصول النص الى المكلف.

ب - قبل بيان القرينة الثانية على اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية، نشير الى ما سبق بيانه، وهو ان القيود المأخوذة في الكلام تنقسم الى قسمين: قيود توضيحية، وقيود احترازية.

وان المقصود بالقيود التوضيحية كما في (يقتلون الانبياء بغير حق) بغير حق قيد توضيحي؛ لأنه ليس هناك نوعان لقتل الانبياء، احدهما: قتل الانبياء بحق، والآخر قتل الانبياء بغير حق.

وبكلمة أخرى: أن القيد التوضيحي لا يحصص الطبيعة بحصتين، فاذا قلنا: النار حارة، والثلج بارد، لا يعني ذلك وجود حصة للنار حارة وأخرى غير حارة، وهكذا في الثلج ليست هناك حصة باردة وأخرى غير باردة؛ لأن حرارة النار او برودة الثلج قيود توضيحية لا احترازية.

اما المقصود بالقيود الاحترازية فهي القيود التي يُحترز فيها عن حصص الطبيعة الاخرى، كما يقال: اكرم الفقير العادل، فان العادل قيد احترازي؛ لأن

طبيعة الفقير منقسمة الى عادل وغير عادل .

وغالباً ما تكون القيود احترازية لا توضيحية، لذلك يقال: (ان الاصل في القيود الاحترازية).

وبعبارة أخرى: ان القيد ليس مجرد لفظ اضافي في الكلام، له اثر توكيدي محض، وانما غالباً ما يكون للقيد اثر في تخصيص الطبيعة الى حصتين، وعلى هذا ينبغي أن تكون القيود احترازية، إلا في حالات محدودة وقليلة.

اذا اتضحت هذه المقدمة، يمكن القول: إن حمل معنى الحديث على الشبهة الحكمية، يعني ان كلمة (بعينه) تصبح تأكيداً صرفاً، اما اذا حملناه على الشبهة الموضوعية فان لكلمة (بعينه) فائدة، وهي انها تحصر العلم بالعلم التفصيلي، بمعنى أنها تجعل غاية الحلال هي العلم التفصيلي بالحرمة، وليس العلم الاجمالي؛ لأن العلم الاجمالي غالباً ما يكون متواجداً في الشبهات الموضوعية، ذلك ان المكلف يعلم علماً اجمالياً بان أحد السوائل نجس مثلاً، وان أحد أوعية الجبن نجس، وان احدى الذبائح من الاف الذبائح ميتة، و معرفة ذلك (النجس او الميتة) بعينه بمعنى معرفته تفصيلاً لا اجمالاً.

وعلى هذا الاساس، ومن أجل الفرار من القيد التوضيحي (لان الاصل في القيود الاحترازية) ومن اجل ان لا تكون كلمة (بعينه) تأكيداً صرفاً، ينبغي ان نحمل كلمة (بعينه) على الشبهة الموضوعية خاصة.

وبعبارة ثالثة: عندما نحاول ان نقرأ الحديث «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» لو فسرنا (حتى تعرف الحرام) بالشبهة الحكمية لا يستقيم المعنى؛ لأنه ليس هناك معرفتان للحرام: المعرفة

الاولى هي معرفة الحرام، والمعرفة الثانية هي معرفة الحرام بعينه؛ لأنه ستكون كلمة (بعينه) تأكيداً بحتاً، ولكن لو حملنا الحديث على الشبهة الموضوعية، فإن هناك معرفتين بالشبهة الموضوعية، احدهما معرفة الحرام معرفة اجمالية، والثانية معرفة الحرام معرفة تفصيلية.

تلخيص لما سبق:

في الشبهات الموضوعية الانسان غالباً لديه علم اجمالي بمعرفة الحرام، ولكن المشكلة في الشبهة الموضوعية هي عدم المعرفة التفصيلية للحرام، فتكون كلمة (بعينه) مشيرة الى العلم التفصيلي، أي أن (حتى تعرف الحرام منه بعينه) تعني أن تعرفه بالمعرفة التفصيلية، لا المعرفة الاجمالية، فتخرج هذه الكلمة (بعينه) عن كونها تأكيداً صرفاً، ويكون هذا القيد (بعينه) قيداً احترازياً؛ لأن لمعرفة الحرام في الشبهة الموضوعية حصتين:

أ- معرفة الحرام الاجمالية.

ب - معرفة الحرام التفصيلية.

وكلمة (بعينه) تشير الى المعرفة التفصيلية للحرام، بناءً على ان الاصل في القيود الاحترازية لا التوضيحية؛ لأن التأكيد خلاف الظاهر، حيث إن ظاهر الكلام أن القيود احترازية لا توضيحية (لا توكيدية).

هذه هي ابرز الآيات والروايات التي استدلت بها على البراءة الشرعية، كما استدلت على البراءة الشرعية بأدلة أخرى منها:

التمسك بعموم دليل الاستصحاب على البراءة:

استدل بعموم دليل الاستصحاب، والاستصحاب كما سيأتي إنما يجري إذا توفرت أركانه وهي، يقين بالحدوث، وشك في البقاء، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وأن يوجد أثر شرعي مصحح لجريان الاستصحاب.

والاستصحاب لاثبات البراءة يجري بأحد لحاظين:

الأول: استصحاب عدم الجعل، حيث نلتفت الى بداية الشريعة، فمثلاً نقول: ممّا لا اشكال فيه أنه في بداية التشريع لم يكن التدخين حراماً؛ لأن الأحكام نزلت بالتدرّج وليس دفعة واحدة، ففي بداية التشريع نحن على يقين انه لم يكن التدخين حراماً، ونشك الآن في بقاء عدم الحرمة، فهذه مسألة تتوفر فيها أركان الاستصحاب الأربعة (يقين سابق بعدم الحرمة، وشك لاحق في بقاء عدم الحرمة، والقضية المتيقنة والمشكوكة واحدة، وهناك أثر شرعي مصحح لعملية الاستصحاب) فيجري استصحاب عدم الجعل (عدم جعل الحرمة للتدخين) الثابت في بداية الشريعة.

هذا وجه لجريان الاستصحاب، وحينئذ تثبت البراءة؛ لأن عدم استصحاب الحرمة يعني استصحاب التأمين، وبالتالي نفي الاحتياط ونفي التحفظ.

الثاني: أن نستصحب عدم المجعول (عدم فعلية الحكم) حيث نقول هكذا: الإنسان قبل بلوغه ليس مكلفاً، وإذا كان غير مكلف فالأحكام ليست فعلية عليه، يعني التدخين مثلاً ليس حراماً عليه بالفعل قبل البلوغ، والآن نشك في الحرمة، هل أصبحت فعلية أم لا؟ فيمكن إجراء الاستصحاب لتمامية أركانه (العلم بعدم فعلية الحرمة، والشك في ارتفاع ذلك، والقضية المتيقنة والمشكوكة واحدة،

ويوجد أثر شرعي مصحح للاستصحاب) فيجري الاستصحاب، وتكون نتيجة جريانه نفي الاحتياط واثبات التأمين (نفي فعلية التحريم بالنسبة الى المكلف). وهذا هو معنى البراءة.

اعتراض:

اعترض المحقق النائيني على جريان الاستصحاب بصورتيه، حيث قال: إن من أركان الاستصحاب ترتب الأثر على المستصحب، فلو فرضنا أن المستصحب لا يترتب عليه أثر شرعي فالاستصحاب لا يجري. فمثلاً بالنسبة لاستصحاب طهارة الماء، تارةً نشك في بقاء الطهارة، فنستصحب الطهارة، حيث يكون للطهارة أثر شرعي (جواز شرب الماء، وجواز الوضوء أو الاغتسال بالماء)، وتارةً لا نشك في الطهارة، وإنما نعلم بالطهارة ففي هذه الحالة لا يصح الاستصحاب؛ لأنه لا ثمرة لمثل هذا الاستصحاب (إذا لم نكن على شك من طهارة الماء).

وهنا نريد أن نثبت نفي التكليف والتأمين في حالات الشك وعدم العلم بالتكليف، بينما هذا الأثر ثابت في مرحلة سابقة.

وبعبارة أخرى: أن عدم العلم يكفي في إثبات التأمين والبراءة ولا حاجة للاستصحاب، يعني عدم العلم بالتكليف يكفي للتأمين، بناءً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وبعد ذلك لا حاجة الى استصحاب عدم الجعل الثابت قبل التشريع، أو عدم المجعول الثابت قبل البلوغ، باعتبار ذلك بمثابة تحصيل للحاصل.

جواب الاعتراض:

يمكن الجواب عن هذا الاعتراض بما يلي:

١- إن هذا الاعتراض مبني على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والمصنف يُنكر هذه القاعدة كما تقدم، ويتبنى قاعدة حق الطاعة.

٢- بناءً على القول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه مع ذلك، يكون قبح العقاب على مخالفة تكليف مشكوك، لم يصل إلى المكلف، لكن لم يأذن الشارع فيه، يكون قبح العقاب ثابتاً بدرجة أقل من قبح العقاب على مخالفة تكليف مشكوك قد أذن الشارع في مخالفته.

وبعبارة أخرى: تارةً ثبت التأمين (قبح العقاب بلا بيان) بحكم العقل فقط، وتارةً أخرى ثبت التأمين بحكم العقل، وبالاتصحاب الذي هو دليل نص عليه الشارع. لذلك يكون التأمين بدرجة أكد وأشد والمعذرية أقوى.

والذي يفيد الاستصحاب هو تحقيق هذه الدرجة الأقوى من قبح العقاب والمعذرية، بينما الذي يفيد قبح العقاب بلا بيان هو تحقيق هذه الدرجة الأقوى من قبح العقاب والمعذرية، بينما ما يفيد قبح العقاب بلا بيان هو الدرجة الأقل من قبح العقاب والمعذرية، فليس هناك تحصيل للحاصل في المقام.

الاعتراضات على أدلة البراءة

في المقام الثاني نتحدث عن الاعتراضات على أدلة البراءة، وهذه الاعتراضات يمكن أن نجعلها في اعتراضين رئيسيين:

١- الاعتراض الأول:

ان أدلة البراءة تشمل حالات الشك البدوي، ولا تشمل حالات الشك المقرون بالعلم الاجمالي، باعتبار الشك له صور، كما أشرنا، وفي ضوء تنوع صور الشك تتعدد الاصول العملية؛ لأن كل نوع من أنواع الشك يكون مجرى لأصل عملي.

فانه تارة يكون الشك ابتدائياً، كشكنا في حرمة التدخين، وتارة أخرى يكون الشك في البقاء، كما لو كنا نعلم بالحرمة، ولكن نشك في أن هذه الحرمة ارتفعت أم لا، وأخرى يكون الشك مقروناً بالعلم الاجمالي. وقد أشرنا إلى أن النوع الاول من الشك (الشك الابتدائي) مجرى للبراءة، أما الشك بالبقاء فهو مجرى للاستصحاب، بينما الشك المقرون بالعلم الاجمالي يكون مجرى لأصالة الاشتغال (أصالة الاحتياط)، لان العلم الاجمالي ينجز أطرافه، وفقاً لشروط سيأتي بيانها في بحث منجزية العلم الاجمالي.

بعد بيان هذه المقدمة يمكن القول: إن الشك في مورد الشبهات البدوية من نوع الشك المقرون بالعلم الاجمالي؛ ولذلك لا تجري فيه البراءة.

بيان ذلك: ان الفقيه قبل أن يمارس عملية الاستنباط يشك في جملة أحكام، كأن يشك في حرمة لحم الأرنب، ويشك في وجوب صلاة العيد في عصر الغيبة،

ويشك في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، وغير ذلك، ومما لا اشكال فيه انه لو فرضنا أن هناك مئة شبهة (مئة حالة شك) فعلى الأقل في عشر حالات منها الاحكام ثابتة، وعلى هذا يوجد لديه علم اجمالي بثبوت التكليف في عشرة منها. وبذلك تصبح هذه الشبهات من نوع الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي. وإذا كان الشك من نوع الشك المقرون بالعلم الاجمالي لا تجري البراءة؛ لأن مورد البراءة هو الشك الابتدائي.

جواب الاعتراض الأول:

صحيح أن العلم الاجمالي الذي يصور بهذه الكيفية موجود، ولكن هذا العلم منحل، وإذا انحل العلم الاجمالي تجري البراءة. وبعبارة أخرى: صحيح أن الفقيه قبل أن يمارس عملية الاستنباط، لو كان يشك في مئة مورد يحصل لديه علم بثبوت التكليف في عشرة منها مثلاً، فيكون الشك هنا من نوع الشك المقرون بالعلم الاجمالي، ولكنه عندما يمارس عملية الاستنباط وعندما يراجع الأدلة، فسيكتشف ثبوت التكليف ربما في أكثر من هذه العشرة موارد، والقدر المتيقن انه يعثر على أدلة تدل على ثبوت التكليف في حدود ما يعلم به علماً اجمالياً (يكتشف ثبوت التكليف في عشرة موارد على الأقل) فإذا اكتشف ثبوت التكليف في عشرة موارد ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالتكليف في العشرة، والى شك بدوي في التسعين، والعلم التفصيلي ينجز التكليف (لمنجزية القطع) في كل مورد من هذه الموارد العشرة، بينما الشك البدوي في التسعين مورداً يكون مجرى للبراءة الشرعية.

٢- الاعتراض الثاني:

يقال: إن أدلة البراءة معارضة بأدلة وجوب الاحتياط، فإن هناك مجموعة من الأدلة (روايات شريفة) استدلت بها على وجوب الاحتياط، وهذه الأدلة معارضة لأدلة البراءة، وإذا تمت هذه المعارضة لا يمكن التمسك بأدلة البراءة.

وأدلة وجوب الاحتياط يمكن تصنيفها الى نوعين:

أ- الروايات التي تكون رافعة لموضوع أدلة البراءة، بمعنى لو قارنا بينها وبين أدلة البراءة نجد أنها رافعة لموضوع البراءة.

ب- الروايات المكافئة لأدلة البراءة، أي أنها برتبة أدلة البراءة.

ان أدلة وجوب الاحتياط ترفع موضوع أدلة البراءة، وإذا رفعت موضوعها تنتفي البراءة؛ لانتفاء موضوعها.

بينما النوع الثاني من الأدلة المعارضة للبراءة لا ينظر الى موضوعها، وإنما هو في رتبته، فإذا كان في رتبته يعارضها. ذلك ان أدلة البراءة تنفي مسؤولية المكلف حيال التكليف المشكوك، بينما أدلة الاحتياط تدل على مسؤولية المكلف حيال التكليف المشكوك، وتلزمه بالاحتياط.

العلاقة بين أدلة الاحتياط وأدلة البراءة:

لو لاحظنا أدلة وجوب الاحتياط بالنسبة الى أدلة البراءة فيمكن تصنيفها

الى نوعين:

١- الأدلة الرافعة لموضوع أدلة البراءة:

ان كانت البراءة في الدليل مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان، يعني البراءة مجعولة في حق أي مكلف لم يصله التكليف، ولم يتم عنده البيان، لا على التكليف الواقعي، ولا التكليف الظاهري، حيث يقال للمكلف مثلاً: (لو لم يحصل لديك بيان على الحرمة الواقعية للتدخين، بل لو لم يحصل لديك بيان على الموقف إزاء هذه الحرمة المشكوكة) أي لم يحصل لديك بيان على الحكم الواقعي، كما لم يحصل لديك بيان على الحكم الظاهري، اذا كانت أدلة البراءة مجعولة بهذه الكيفية، تكون روايات وجوب الاحتياط رافعة لموضوع البراءة؛ لأن موضوع البراءة عدم البيان «رفع ما لا يعلمون»، وعدم العلم، سواء كان عدم العلم بالتكليف الواقعي او الظاهري، فتكون العلاقة بين أدلة وجوب الاحتياط وأدلة البراءة هي علاقة الدليل الحاكم بالدليل المحكوم، بمعنى أن دليل وجوب الاحتياط يرفع موضوع دليل البراءة؛ لأنه يمثل بياناً وعلماً، وإن كان بياناً للتكليف الظاهري، باعتبار وجوب الاحتياط تكليفاً ظاهرياً، وليس بياناً على التكليف الواقعي.

وحينئذ يُقدّم دليل وجوب الاحتياط على دليل البراءة. هذا في الصورة الأولى، أي اذا كانت البراءة مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان على التكليف، لا على التكليف الواقعي ولا على الظاهري.

٢- الأدلة المكافئة لأدلة البراءة والمعارضة لها:

وان كانت البراءة مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان على التكليف

الواقعي خاصة، أي ان معنى «رفع ما لا يعلمون» ان المكلف الذي لا يعلم بالحرمة الواقعية للتدخين مثلاً، مؤمن ومعدور، فماذا ستكون العلاقة بين أدلة البراءة وأدلة وجوب الاحتياط؟ في مثل هذه الحالة تكون العلاقة هي التعارض بينهما، والتعارض هو التناقفي في مقام الجعل، فان دليل البراءة يثبت التأمين بينما أدلة وجوب الاحتياط تنفي التأمين، فيحصل تعارض بين هاتين الطائفتين من الأدلة.

مثال النوع الأول:

ومثال النوع الأول من أدلة البراءة، التي تجعل البراءة في حق مَنْ لم يتم عنده البيان على الحكم الواقعي وعلى الحكم الظاهري، هو الآية الكريمة: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ الاسراء/ ١٥٧، على فرض تمامية الاستدلال بها، فان الرسول هنا قد أخذ كمثال على البيان، أي أن الله تعالى لا يعذب حتى يبين التكليف، وهذا البيان أعم من البيان الواقعي والبيان الظاهري.

وبكلمة بديلة: أن الرسول قد أخذ كمثال على اقامة الحجة على المكلف، وهي كما تتحقق بالعلم بالتكليف الواقعي، كذلك تتحقق بالعلم بالتكليف الظاهري، فالحجة كما تتم بالعلم بحرمة شرب التتن الواقعية مثلاً، تتم ايضاً بايصال وجوب الاحتياط الى المكلف، ولذلك تكون الروايات الدالة على وجوب الاحتياط محققة للبيان، وهي بمثابة بعث الرسول واقامة الحجة.

وبذلك تكون رافعة لموضوع البراءة؛ لأن موضوع البراءة هو عدم بعث الرسول (عدم البيان) على التكليف الواقعي والظاهري، والروايات الدالة على وجوب الاحتياط تثبت الحجة (البيان) وحينئذ تكون رافعة لموضوع البراءة.

مثال النوع الثاني:

ومثال النوع الثاني من أدلة البراءة الشرعية، والتي تكون النسبة بينها وبين أدلة وجوب الاحتياط، ليست كالنسبة السابقة، وإنما تكون مكافئة لها وفي رتبة واحدة معها، أي تكون بينها معارضة وتنافي في مقام الجعل، هي البراءة المستفادة من حديث الرفع «رفع مالا يعلمون»، أو من حديث الحجب «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»:

فان مدلول حديث الرفع هو الرفع الظاهري للتكليف الواقعي المشكوك، اذ عندما نشك في الحكم الواقعي للتدخين، فان «رفع مالا يعلمون» هو عبارة عن إباحة ظاهرية للتدخين، وهذه الإباحة الظاهرية تثبت التأمين وعدم وجوب الاحتياط، ذلك أن التأمين يعني عدم وجوب الاحتياط، وبالتالي الترخيص، بينما أدلة وجوب الاحتياط تنفي التأمين (الإباحة والترخيص) وتثبت الاحتياط، فتكون بينهما معارضة، بمعنى ان حديث الرفع يثبت التأمين الظاهري وينفي الاحتياط، بينما أدلة وجوب الاحتياط تنفي التأمين وتثبت الاحتياط فتكون بينهما معارضة.

الروايات المدعى دلالتها على وجوب الاحتياط:

نتنقل الى بيان جملة من الروايات التي ادعى دلالتها على وجوب الاحتياط، وسوف يناقش المصنف في دلالة كل رواية من هذه الروايات، ومن هذه الروايات:

١- المرسل عن الصادق عليه السلام، حيث قال: «من اتقى الشبهات فقد

استبرأ لدينه» وهذه الرواية لا تدل على وجوب الاحتياط، وذلك:

أ- أنها مرسلة، والرواية المرسلة ليست بحجة، وبالتالي لا تصلح للدلالة على وجوب الاحتياط. وهذه المناقشة ترد على كل الروايات المرسلة وغير الصحيحة السند، التي استدلت بها في المقام، لأن غير الصحيح من الروايات ليس بحجة، كما تقدم في بحث حجية الخبر.

ب - على فرض تمامية سندها، فإن دلالتها ايضاً ليست تامة؛ لأن غاية ما تدل عليه هذه الرواية هو ترغيب المكلف في اتقاء الشبهات، وليس مفادها وجوب اتقاء الشبهات، فهناك فرق بين الترغيب في اتقاء الشبهات ووجوب اتقاء الشبهات، فوجوب الاحتياط يساوق وجوب اتقاء الشبهات، أما الحث على اتقاء الشبهات والقول: إن ذلك أمر مرغوب وحسن، فلا يساوق وجوب الاحتياط، بل غاية ما يدل عليه هو الاستحباب.

إذاً هذه الرواية لا تدل على وجوب الاحتياط.

٢- ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال لكميل بن زياد: «يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت».

فقد يقال: ان هذه الرواية تدل على وجوب الاحتياط؛ لأن (احتط) صيغة افعل، وهذه الصيغة تدل على الوجوب، إذاً (احتط) تدل على وجوب الاحتياط. ولكن يمكن مناقشة هذا الاستدلال، بأن هذه الرواية قيدت الأمر بالاحتياط بالمشيئة «فاحتط لدينك بما شئت»، وهذا يعني ان الأمر بالاحتياط معلق على مشيئة المكلف، حيث يقال له هكذا: مطلوب منك الاحتياط بالقدر الذي تريده (بما شئت)، وما دام الأمر بالاحتياط معلقاً على مشيئة المكلف، فهو قرينة على

أن الأمر هنا ليس مستعملاً في الوجوب، إذ لا يقال للمكلف: (صلّ صلاة الصبح ان شئت) بل يقال له: (صلّ) دون أن يُعلّق الأمر على مشيئة المكلف.

وقد ذكرنا سابقاً أنه إذا كانت هناك قرينة تصرف الأمر عن استعماله في الوجوب، فيمكن أن يستعمل الأمر في الاستحباب، وقيد (بما شئت) يصلح كقرينة صارفة.

إذا غاية ما تدل عليه الرواية، هو أن الاحتياط في الدين أمر حسن، أي تدل على استحباب الاحتياط.

٣- ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة». فقد يقال: إن الوقوف عند الشبهات واجب، وهو يعني وجوب الاحتياط. غير أن هذا وحده لا يثبت وجوب الاحتياط؛ لأن الأورعية ليست واجبة، إذ لا يجب أن يكون الإنسان أورع الناس، وإنما الأورعية مرتبة عالية من السمو الروحي ينبغي أن يسعى لها المكلف.

وبعبارة أخرى: أن الواجب هو الاجتناب عن المعاصي، أما المرتبة العليا (الورع) فينبغي أن يسير باتجاهها الإنسان.

إذا هذه الرواية لا تثبت وجوب الاحتياط؛ لأن الأورعية ليست بواجبة.

٤- 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: لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتثبت والرد إلى أئمة الهدى، حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلوا عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحق. قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، النحل/٤٣.

قد يقال: إن هذه الرواية تأمر بالكف والتريث، حين تقول: «لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتثبت، والرد الى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد». وهذا يعني وجوب الاحتياط في صورة عدم العلم. ولكن الصحيح أن هذه الرواية تدل على أنه ينبغي أن يتأني الانسان ويتريث قبل أن يراجع الامام، أما إذا راجع الامام فلا يجب عليه التريث والتأني والاحتياط.

وبتعبير آخر: لا ينكر أن الانسان قبل الفحص يجب عليه الاحتياط، ولكن بعد الفحص ومراجعة النصوص وعدم توفر دليل على التكليف، فلا يجب الاحتياط.

إذا الرواية ليست في مورد الحديث عن حالة ما لو راجع النصوص ولم يكتشف دليلاً على التكليف، وإنما هي في مورد الحديث عن حالة الانسان قبل أن يراجع النصوص، حيث يجب عليه الاحتياط والكف والتأني، أي انه لا يُنكر أن البراءة مشروطة بالفحص واليأس عن الظفر بدليل على الحكم، مما يعني انه قبل مراجعة النصوص يجب الاحتياط، أما بعد الفحص واليأس من الظفر بدليل على التكليف فلا يجب الاحتياط وإنما تجب البراءة، والرواية ناظرة الى وجوب الاحتياط قبل الفحص لا بعده.

٥ - رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

والاستدلال بهذه الرواية يقوم على اساس أن هناك هلكة في اقتحام الشبهة، وهذا يعني ان التكليف في مورد الشبهات يكون منجزاً، وبالتالي لا يوجد مؤمن

عنه، فيجب الاحتياط على المكلف.

وهذه الرواية تعتبر من أهم الروايات وعمدة الأدلة التي تمسك بها المحدثون الاخباريون في الاستدلال على وجوب الاحتياط.

وبكلمة أخرى: ان مفاد هذه الرواية هو وجود هلكة لو اقتحم الانسان الشبهة، وهذا يعني ان التكليف غير المعلوم (المشتبه والمشكوك) يكون منجزاً. فمثلاً التدخين الذي يشك المكلف في حرمة يكون منجزاً عليه مع عدم العلم بحكمه، فلو اقتحم ودخن، يعني ذلك انه سيهلك. وهذا يساوق وجوب الاحتياط وعدم تمامية ادلة البراءة والتأمين.

مناقشة:

لكن يمكن المناقشة في ذلك، بان نقول: ان الاستدلال بالرواية انما يتم لو حملنا معنى الشبهة على الاشتباه بمعنى الشك، أما لو حملنا الشبهة على معنى آخر فلا يتم الاستدلال المذكور؛ لأنه في الاستدلال بالرواية على وجوب الاحتياط، كنا نفهم من لفظة (شبهة) الشك في التكليف، أما لو فهمنا من الشبهة غير هذا المعنى فلا يتم الاستدلال بالرواية.

والصحيح ان المعنى اللغوي للشبهة، هو ان هذا الشيء يشبه ذاك الشيء، أي يماثله ويحاكيه؛ لأن المشابهة تعني المماثلة والمحاكاة، ولذلك يعبر عن الشك بأنه شبهة، لوجود مشابهة ومماثلة ومحاكاة، ينشأ منها شك وتحير وتردد.

وعلى هذا لا موجب لان نحمل معنى الشبهة الواردة في الحديث الشريف على الشك، وانما يمكن ان نحملها على معنى آخر، وهو ما يكون مشابهاً للحق

شبهاً صورياً، بمعنى انه ليس حقاً في جوهره بل هو باطل، ولكن فيه صورة الحق، محتواه الداخلي وحقيقته باطل، ولكن في شكله وظاهره يشبه الحق. وهذا مصداقه الدعوات الضالة والمنحرفة، كدعوة الخوارج، فقد عبر أمير المؤمنين عليه السلام عن قولهم: «الحكم لله لا لك يا علي» بأنه: «كلمة حق يراد بها باطل»، اطارها الحق ولكن محتواها وروحها الباطل.

إذاً الدعوات المنحرفة والضالة التي تلبس صورة الحق هي التي تمثل الشبهات، وهذا مانعثر عليه في الروايات، حيث نجد ان الروايات تعبر عن ذلك بالشبهات، كما في قول الامام علي لولده الحسن عليهما السلام: «وانما سميت الشبهة شبهة لانها تشبه الحق، فأما أولياء الله فضيأؤهم فيها اليقين، ودليلهم سمت الهدى، وأما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمى».

وعلى هذا الاساس يتضح ان الرواية في مقام تنبيه المؤمنين الى عدم الاستجابة للدعوات الضالة والمنحرفة، التي تلبس بثوب الحق وتأخذ صورته، وهي في حقيقتها دعوات باطلة.

إذاً الرواية اجنبية عن المورد، ولذلك فهي ليست في مقام تعيين الوظيفة العملية في موارد الشك في التكليف، أي ليست في مقام جعل وجوب الاحتياط. وملخص القول في مناقشة الاستدلال بالرواية: أن الشبهة الواردة فيها ليس المقصود بها الشك بالمصطلح الاصولي، وانما المقصود بها ما يمثل المشابهة والمحاكاة والمماثلة للحق، وبالتالي الرواية في مورد التحذير من الانخراط في الدعوات الضالة والمنحرفة، وليست في مقام ايجاب الاحتياط وتحديد الوظيفة العملية في مورد الشك.

مناقشة الاستدلال ببناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان:

لكن اصحاب مسلك قبح العقاب بلا بيان ذهبوا الى ان الشبهة هنا تفيد معنى الشك، لأنهم تأثروا باستعمال (الشبهة بالمصطلح الاصولي) حيث تعني الشك حسب هذا المصطلح. بينما استعمال الشبهة بهذا المعنى متأخر؛ لأن الشبهة عندما ترد في الروايات يراد بها المعنى الذي ذكرناه فيما مضى.

ان طائفة من المحققين ممن تبنوا مسلك قبح العقاب بلا بيان، فهموا الشبهة في الرواية بمعنى الشك، وعلى هذا الاساس ناقشوا الرواية بمناقشة أخرى، حيث قالوا: بناءً على هذا المسلك تكون كل شبهة مؤمنة عقلاً؛ لأن الشبهة لاتورث العلم بالتكليف، وانما يبقى التكليف غير معلوم ويكون مصداقاً للتكليف المشكوك، وكل مورد غير معلوم ومشكوك يكون مجرى للبراءة، وبذلك تدل هذه الرواية على وجوب الاحتياط، أي ان الشبهة البدوية تكون مشمولة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، إلا إذا فرضنا ان الشارع نصّ على خلاف ذلك في بعض الموارد، كالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي مثلاً، التي لاتكون مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إذا ما لم يجعل الشارع منجزاً، كوجوب الاحتياط، فان الشبهة غير منجزة للتكليف، فتجري فيها البراءة، ولكن البراءة هنا عقلية، وهي قبح العقاب بلا بيان.

جواب المناقشة:

ويمكن مناقشة هذه المحاولة، بانها تفترض ان التنجيز واستحقاق العقاب ينشأ من وجوب الاحتياط، ولا يكون التنجيز واستحقاق العقاب سابقاً على

وجوب الاحتياط، فدعوى المشهور هي انه لو لم يكن وجوب احتياط لا يتنجز التكليف، ولا يستحق المكلف العقاب على مثل هذا التكليف، ولذلك في مثل هذه الموارد تكون الشبهة بدوية، فتجري البراءة.

ولكن المصنف يقول: لو تأملنا في هذه الرواية ودققنا في معناها، نجد أنها تفترض وجود منجز سابق، وعلى اساس هذا المنجز لا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أما كيف تفترض الرواية وجود منجز سابق؟ فلانها تقول: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»، بمعنى ان هناك هلكة، ولذا لا بد من التوقف، وتلك الهلكة منجزة للتكليف، وهي السبب الذي يقتضي العقاب، أي ان الرواية الشريفة في مقام بيان تكاليف منجزة في مرتبة سابقة على قبح العقاب بلا بيان، ولذلك لا تجري قبح العقاب بلا بيان.

وبعبارة أخرى: أن الرواية ليست في مقام ايجاب الاحتياط بذاتها، وانما هي في مقام بيان ان هناك هلكة، وأن هناك تكليفاً منجزاً في رتبة سابقة، وعلى هذا فلا تدل على وجوب الاحتياط، بمعنى أنها لا تشمل المورد، وإنما تختص في الموارد التي يكون فيها التكليف منجزاً بمنجز سابق، من قبيل العلم الاجمالي. إذا ما افاده المشهور في مناقشة الرواية غير تام، والصحيح هو ما قاله المصنف، من أن الرواية ليست دالة على وجوب الاحتياط.

٦ - رواية جميل عن ابي عبد الله عليه السلام عن آبائه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الامور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه، وأمر بين لك

غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه الى الله».

وفي كيفية الاستدلال بالرواية يقال: ان الشبهات الحكمية هي من القسم الثالث؛ لأنها ليست بيّنة الرشد ولا بينة الغي، وانما هي من الامور المختلف فيها، ولذلك لا بد من التوقف والاحتياط بالنسبة اليها، باعتبار الرد الى الله يعني التوقف وعدم الاقتحام (وجوب الاحتياط).

مناقشة:

يمكن مناقشة الاستدلال بالرواية على وجوب الاحتياط بما يلي:

أ - صحيح ان الرواية تأمر بالرد الى الله تعالى: «وأمر اختلف فيه فردّه الى الله» ولكن هذا الرد لا يعني التوقف ووجوب الاحتياط، وانما الرد الى الله تعالى يعني الرجوع والعودة والرد الى الكتاب الكريم والسنة الشريفة، أي انه في هذا المورد (القسم الثالث) لا بد من العودة الى الكتاب والسنة الشريفة في تقرير موقف الشريعة، وبيان آخر: أن مفاد الرواية هو ان الامور على ثلاثة اقسام:

الاول: الامر الواضح المتفق عليه بانه رشد وهدى.

الثاني: الامر المتفق عليه بأنه غي وضلال.

وهذه أمور واضحة، اذ في حقل الرشد ينبغي ان يسلك الانسان طريق الرشد والهدى، وفي حقل الضلال ينبغي ان يجتنب الضلال والغي.

الثالث: الامر المشتبه والملتبس، الذي لا يعلم انه من الهدى أو من الضلال، ففي مثل هذه الحالة يجب الرجوع الى الكتاب الكريم والسنة الشريفة لمعرفة الموقف، ولا يجوز ان يتخذ الانسان موقفاً بالاعتماد على مزاجه وفهمه

الشخصي.

وعلى هذا الاساس ليست الرواية في مقام وجوب الاحتياط.

ب - لو سلمنا بان المراد بالرد الى الله تعالى هو وجوب الاحتياط، ولكن مع ذلك لانسلم بأن الشبهة الحكمية من النوع الثالث «أمر اختلف فيه»، وانما هي من النوع الاول «بيّن الرشد»؛ لأنه بعد ان قام الدليل الشرعي على البراءة، وتبين أنه في مورد الشبهة الحكمية تجري البراءة، إذاً هي بيّنة الرشد؛ لأنه دَلّ الدليل القطعي على ان الشارع يأذن بالترخيص في مورد هذه الشبهة، ولا يجب على المكلف في مثل هذا المورد الاحتياط.

إذاً الشبهة الحكمية تكون خارجة عن الامر الثالث ومندرجة في الامر الأول البيّن الرشد.

مع التسليم بالمعارضة فإن الرجحان في جانب البراءة:

من هنا يتبين ان سائر الروايات التي ادعي الاستدلال بها على وجوب الاحتياط ليست تامة الدلالة، وبذلك فان دليل البراءة سالم عن المعارضة بأدلة وجوب الاحتياط.

ولكن حتى لو سلمنا المعارضة، وحتى لو كانت بعض ادلة وجوب الاحتياط من الروايات المتقدمة تامة الدلالة، فان ادلة البراءة هي الراجحة، اذ انه في حالة تعارض الأدلة نرجع الى قواعد التعارض، التي تقول: إذا حصل تنافي بين دليلين في مقام الجعل، نقدم الدليل القطعي على الدليل الظني، والدليل الأظهر على الظاهر، وغيرها، وهنا نقدم دليل البراءة على دليل الاحتياط، وذلك :

١ - دليل البراءة قرآني، إذ استدل على البراءة بالكتاب الكريم والسنة الشريفة، وبالتالي فدليل البراءة قرآني، والدليل القرآني قطعي الصدور، بينما دليل وجوب الاحتياط ظني السند، وكلما تعارض دليل قطعي مع دليل ظني أخذنا بالدليل القطعي وتركنا الظني.

وبكلمة بديلة: إن دليل البراءة قطعي؛ لأنه دليل قرآني، والقرآن قطعي الصدور، بينما دليل وجوب الاحتياط هو خبر آحاد، وخبر الواحد مفاده ظني، والقطع مقدم على الظن، وعلى هذا يقدم دليل البراءة على دليل الاحتياط.

٢ - دليل البراءة اخص من دليل وجوب الاحتياط، أي إن دليل وجوب الاحتياط دليل عام، بينما دليل البراءة دليل خاص؛ لأن دليل وجوب الاحتياط المدعى في المقام يشمل حالات الشك المقرون بالعلم الاجمالي، والشك غير المقرون بالعلم الاجمالي (الشك الابتدائي)، بينما دليل البراءة يختص بالشك غير المقرون بالعلم الاجمالي (الشك الابتدائي)، وكلما حصل تعارض بين دليلين أحدهما خاص والآخر عام، فإن الدليل الخاص يخصص عموم العام، وبذلك فإن دليل البراءة يخصص دليل وجوب الاحتياط.

٣ - هب إن دليل البراءة ودليل وجوب الاحتياط متكافئان، ولكن مع ذلك تثبت البراءة؛ لأنه إذا تساوى الدليلان (كانا في رتبة واحدة) تساقطا، فيكون كل واحد منهما كأنه ليس موجوداً، ونعود إلى غيرهما (من اطلاقات أو عمومات أو أدلة خارجة عن مقتضى التعارض)، والدليل الآخر الذي يمكن أن نعود إليه في المقام هو الاستصحاب (استصحاب عدم التكليف)، والذي ذكرناه فيما سبق

كأحد الأدلة على البراءة وهو خارج عن مقتضى التعارض.

وبيان ذلك ان يقال: ان دليل وجوب الاحتياط أخص من دليل الاستصحاب؛ لأن دليل وجوب الاحتياط، كما قيل، يختص بالشبهات الحكمية، بل ادعي انه يختص بالشبهات الحكمية التحريمية دون سواها، بينما دليل الاستصحاب عدم التكليف عام (يجري في الشبهات الحكمية والموضوعية) ودليل البراءة ايضاً خاص، وبذلك اصبح دليل الاحتياط خاصاً وكذلك دليل البراءة يكون خاصاً، فيتساقتان، ويبقى دليل الاستصحاب جارياً؛ لأنه كلما كان هناك دليل عام ودليل خاص مخصص لعموم ذلك العام، وكان هناك معارض لهذا الخاص، فيتساقتان (الخاص ومعارضه) ويبقى العام على عمومه.

وعلى هذا الاساس لا تكون ادلة وجوب الاحتياط صالحة للمعارضة.

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

تحديد مفاد البراءة

بعد ان اثبتنا ان القاعدة العملية الثانوية هي البراءة الشرعية، هنا يلتقي المسلكان، مسلك قبح العقاب بلا بيان، ومسلك حق الطاعة، حيث قرر مسلك قبح العقاب بلا بيان البراءة العقلية، وأدلة البراءة الشرعية تؤكد البراءة العقلية، أما مسلك حق الطاعة فانه في الرتبة الثانية يلتقي مع مسلك المشهور؛ لأن مسلك حق الطاعة يقول: تجب طاعة المولى، لكن وجوب الطاعة كحكم عقلي يكون مقيداً ومعلقاً على عدم ورود الترخيص من المولى في ترك التحفظ وترك الاحتياط، أما مع ورود الترخيص فيرتفع موضوع حكم العقل بحق الطاعة، وعلى هذا الأساس فان الموقف هو البراءة على المسلكين.

والكلام الآن في تحديد مفاد البراءة الشرعية وحدودها، حيث نتحدث في

عدة نقاط:

مركز تحقيق مكتبة نور علوم راسدي

النقطة الاولى - البراءة مشروطة بالفحص:

ان جريان البراءة الشرعية مشروط بالفحص، اذ صحيح ان التكليف غير المعلوم مرفوع، ولكن لابد من ان تفحص الأدلة قبل ان تجري البراءة، فمثلاً عندما يريد الفقيه معرفة حكم التدخين، فينبغي ان يفحص الأدلة الشرعية، فاذا عثر على دليل فهو، وان لم يعثر على دليل، أي استنفذ جهده ولم يظفر بدليل، يُجري البراءة.

مناقشة:

قد يقال: ان ادلة البراءة مطلقة؛ لأن مفادها (كل تكليف مشكوك يمكن ان تجري البراءة في مورده)، أي ان (رفع مالا يعلمون) ليس مقيداً، فلم يقل: (رفع مالا يعلمون اذا فحصوا ولم يظفروا بدليل) وانما الدليل مطلق، بمعنى سواء كان عدم العلم قبل الفحص أو بعد الفحص تجري البراءة، فلماذا قيّدنا دليل البراءة بقيد تجري (البراءة بعد الفحص وعدم الظفر بدليل)؟

جواب المناقشة:

صحيح ان ادلة البراءة مطلقة، ولكن لا يمكن ان تجري البراءة إلا بعد الفحص، وذلك:

أولاً: أن ادلة البراءة أو على الأقل بعضها تثبت المسؤولية والادانة في صورة وجود تكليف في معرض الوصول، بنحو لو فحص عنه المكلف لوصل اليه، ففي مثل هذه الحالة لو لم يفحص المكلف لا يكون هذا الدليل دالاً على البراءة. وبكلمة أخرى: لو رجعنا الى الآية الكريمة ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ نلاحظ ان الآية الكريمة تشتمل على اداة غاية (حتى)، وحكم مغياً، وغاية، وملخص مفاد منطوق الآية هو ان الرسول انما ذكر كمثال على البيان، فالمكلف لا يستحق العقاب إلا إذا بُيّن له التكليف وعلم به، وأما مفاد مفهوم هذه الآية فهو: (متى ماتوفر البيان ووصل البيان الى المكلف فلا تثبت البراءة، ويستحق المكلف العقاب).

وتوفر البيان وثبوته انما يكون بحيث يمكن للمكلف لو بحث عنه ان يحصل

عليه، كما يقتضيه الفهم العرفي، ولذلك لو لم يبحث ولم يفحص المكلف ينطبق عليه مفهوم الآية الكريمة (مفهوم الغاية) فيستحق العقاب؛ لوجود بيان في مكانه الوصول اليه لو فحص وبحث عنه، فالآية الكريمة تقرر البراءة في صورة الفحص.

وهذا الكلام انما يتم بناءً على تمامية الاستدلال على البراءة بقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾.

كما ان الآية الاخرى التي استدل بها على البراءة ﴿ما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾ التوبة / ١١٥ تشتمل على غاية وحكم مغتاً؛ لأن معنى الاضلال - كما تقدم - إما الطرد عن رحمة الله، أو استحقاق عقاب معين، وبالتالي الآية تشير الى ان العقاب، أو الطرد من رحمة الله تعالى، انما يكون في صورة ما لو علم هؤلاء بالتكليف، وبيان التكليف انما يكون إذا كان التكليف في معرض الوصول، بنحو لو فحص عنه المكلف لظفر به.

وعلى هذا لو لم يفحص المكلف عنه، فحينئذ ينطبق عليه مفهوم الآية، وهو انه سوف يضل هذا المكلف، لان التكليف مبين له، بمعنى ان البيان والتكليف واصل اليه، بنحو لو فحص عنه لظفر به، ولأنه لم يفحص فيستحق العقاب (الاضلال والطرد من رحمة الله).

من هنا يمكن القول: ان بعض أدلة البراءة تدل على ان المكلف مسؤول عن ان يفحص قبل اجراء البراءة.

ثانياً: انما يجب ان يفحص، لانه لو لم يفحص فان لديه علماً اجمالياً قبل الفحص، كما لو فرضنا ان هناك مئة شبهة فمما لاشك فيه ان لدى المكلف علماً

اجمالياً بثبوت التكليف في بعض هذه الموارد المنة، لذلك ينبغي ان يفحص، حتى ينحل العلم الاجمالي الى شك بدوي وعلم تفصيلي، وفي الشك البدوي يمكن ان يجري البراءة. إذاً لا يصح اجراء البراءة قبل الفحص.

ثالثاً: هناك طائفة من الاخبار الدالة على وجوب التعلم، من قبيل ما روي من ان المكلف يؤتى به يوم القيامة، ويقال له: لماذا لم تعمل؟ فاذا قال: لم اعلم. يقال له: لماذا لم تتعلم؟

فهذه الاخبار الدالة على وجوب التعلم والرجوع الى الكتاب والسنة تكون مقيّدة لاطلاق ادلة البراءة؛ لأن ادلة البراءة مطلقة «رفع ما لا يعلمون» قبل الفحص وبعده (قبل الرجوع الى الكتاب والسنة وبعده) بينما الأدلة الدالة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة تقيد ادلة البراءة، فيكون مفادها: رفع ما لا يعلمون، في صورة الرجوع الى الكتاب والسنة وعدم الظفر بدليل يدل على تحديد الموقف الشرعي. من هنا تكون البراءة مشروطة بالفحص.

النقطة الثانية - التمييز بين الشك في التكليف والمكلف به:

الضابط في جريان البراءة:

ان البراءة تجري في نوع من الشك فيما لا تجري في نوع آخر، وان الضابط والمعيار لجريان البراءة هو ان يكون الشك في التكليف، وليس الشك في المكلف به (الشك في الامتثال).

معنى الشك في التكليف والشك في المكلف به:

الشك في التكليف يعني ان المكلف يشك في ان هذا الحكم الشرعي ثابت أو ليس بثابت، يشك في حكم التدخين، هل هو حرام أو ليس بحرام؟ أي انه يشك في جعل الحكم (تشريع الحرمة)، فهذا شك في التكليف.

أما الشك في المكلف به، فهو ان يعلم المكلف بثبوت الحكم الشرعي، ولكنه يشك في امتثاله، فهو يعلم بوجوب صلاة الظهر مثلاً، ولكنه يشك في امتثال الصلاة (المكلف به) ففي هذه الحالة التكليف معلوم، ولكن المكلف به هو الصلاة غير معلوم.

أين تجرى البراءة؟

تجرى البراءة في الشك بالتكليف، فيما لا تجري في الشك بالمكلف به، وأن الشك في التكليف يكون مجرى للبراءة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) وأيضاً مجرى للبراءة الشرعية (رفع ما لا يعلمون) على مسلك المشهور، أما بناءً على مسلك حق الطاعة فالشك في التكليف مجرى للبراءة الشرعية خاصة؛ لأن الأصل العملي الأولي هو اصاله الاشتغال العقلية، والبراءة الشرعية ترفع موضوع اصاله الاشتغال العقلية.

بينما الشك في المكلف به، لا تجري فيه لا البراءة العقلية (حسب مسلك المشهور) ولا البراءة الشرعية؛ لأن التكليف معلوم.

ومن المعلوم ان الشك في التكليف (الشبهة الحكمية) ينشأ إما من فقدان النص، أو من اجمال النص، أو من تعارض النصين، عندما لا يمكن حل التعارض

بينهما طبقاً لقواعد التعارض .

عند الشك في التكليف (الشبهة الحكمية) تجري البراءة، أما عند الشك في المكلف به (في الامتثال) فلا تجري البراءة، لأن الجعل هنا معلوم، لكن المكلف يشك في انه امتثل أو لا، وإنما تجري اصالة الاشتغال؛ لأن (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) بمعنى ان المكلف اذا كان متيقناً باشتغال ذمته بصلاة الظهر مثلاً، ولكنه ليس متيقناً من الامتثال، ففي مثل هذه الحالة (اشتغال الذمة اليقيني يستدعي الفراغ والامتثال اليقيني) ولذلك لا تجري اصالة البراءة بل تجري اصالة الاشتغال.

التمييز بين نوعي الشك:

ينبغي ان نميّز بدقة بين نوعي الشك، لكي نقرر نوع الشك هل هو شك في التكليف فتجري البراءة، أو هو شك في المكلف به (في الامتثال) فتجري اصالة الاشتغال.

ما هو الضابط في التمييز بين نوعي الشك؟

الجواب: ان الشبهات تنقسم الى قسمين:

١ - شبهة حكمية.

٢ - شبهة موضوعية.

أما بالنسبة الى الشبهات الحكمية فالامر واضح؛ لأن الشك فيها هو شك في التكليف (الجعل) غالباً، ولذلك تجرى فيها اصالة البراءة.

أما الشبهة الموضوعية فالشك فيها هو من النوعين، الشك في التكليف،

والشك في المكلف به (في الامتثال).

أنحاء الشك في الشبهة الموضوعية:

قد يقال: كيف يكون الشك في الشبهة الموضوعية شكاً في التكليف؟ فمثلاً عندما تريد ان تشتري لحماً، تعلم ان لحم الميتة حرام، ولكنك تشك في ان هذا اللحم هل هو ميتة أو لا؟ فانت لا تشك في الجعل (الحكم)؛ لأنك تعلم ان لحم الميتة حرام، بل تشك في الموضوع (هل هذا اللحم ميتة أو لا؟).
إذاً الشك في الشبهة الموضوعية ليس شكاً في التكليف، بل هو شك في المكلف به.

ولكن الصحيح ان الشك في الشبهة الموضوعية، تارةً يكون شكاً في التكليف، وأخرى يكون شكاً في المكلف به. ونعني بالتكليف هنا المجعول لا الجعل.

ان الشك في الشبهة الحكمية هو دائماً شك في الجعل، أي في اصل جعل الحكم في الشريعة، بينما الشك في التكليف في الشبهة الموضوعية هو شك في المجعول (الحكم الفعلي)، حيث تشك في ان هذا اللحم هل هو بالفعل حرام عليك أم لا؟ وتشك في وجوب صلاة الآيات بالفعل عليك، بسبب الخسوف الجزئي، بمعنى انه مع علمك بوجوبها، ولكنك تشك هل موضوعها تحقق عند الخسوف الجزئي أو لا؟ فالشك هنا ايضاً في التكليف، ولكنه في التكليف بمعنى المجعول.

إذاً الشك في الشبهة الموضوعية، تارةً يكون في التكليف، وأخرى في

المكلف به، والتكليف فيها بمعنى المجعول. وأما الشك في الشبهة الحكمية، فهو دائماً شك في التكليف، والتكليف فيها بمعنى الجعل.

أنحاء الشك:

وهذه المسألة بحاجة الى توضيح أكثر، فيما يرتبط بالشبهة الموضوعية. وبيان ذلك: ان الحكم الشرعي إذا علق على قيد، وجعل مقيداً بقيد معين، فإنما يكون هذا الحكم فعلياً إذا تحقق قيده؛ لأن المقيد عدم عند عدم قيده، بمعنى انه اذا قيد وجوب الحج بالاستطاعة، فمتى ما تحققت الاستطاعة يكون وجوب الحج فعلياً على المكلف، وإذا قُيدت صلاة الآيات بالخسوف الكلي مثلاً، فمتى ما تحققت الخسوف الكلي تكون صلاة الآيات فعلية على المكلف. إذاً فعلية وجود الحكم (التكليف المجعول) يكون تابعاً لوجود وفعلية القيد في الخارج، أو قل يكون تابعاً لفعلية وتحقق الموضوع في الخارج. ويمكن القول: إن الشك يتصور على أنحاء:

الأول: الشك في أصل وجود القيد:

حيث يعلم المكلف بالجعل، ولكن لكي يكون الحكم فعلياً، فان فعليته معلقة على وجود القيد في الخارج، ولكن يشك المكلف في أصل وجود القيد، كما لو كان يعلم بوجوب صلاة الآيات (يعلم بالجعل)، ولكنه يعلم ان الوجوب الفعلي لصلاة الآيات معلق على تحقق الخسوف، غير انه يشك في ان الخسوف تحقق أو لا.

فهذا شك في وجود القيد، وهو يعود الى الشك في فعلية الوجوب؛ لأن

الوجوب انما يكون فعلياً اذا كان قيده فعلياً، اذا وجدت الاستطاعة وجد وجوب الحج، فاذا شككت بوجود الاستطاعة شككت بفعلية وجوب الحج، واذا شككت بوجود الخسوف شككت بفعلية وجوب صلاة الآيات. وبالتالي تجري في هذا الشك البراءة؛ لأنه شك في التكليف بمعنى المجعول.

الثاني: العلم بوجود القيد في ضمن فرد والشك بوجوده في ضمن فرد آخر:

عندما يكون الحكم مقيداً بقيد، ولا يكون فعلياً إلا بعد تحقق هذا القيد، والمكلف يعلم ان القيد موجود بفرد معين، ولكنه يشك في تحققه بفرد آخر، ويمكن التمثيل لذلك بأكثر من مثال:

أ - اذا جاء دليل يقول: اكرم الانسان العادل، واحرزنا العدالة في زيد ولكن شككنا في عدالة بكر، احرزنا عدالة زيد فيجب اكرامه، ولكن شككنا في عدالة بكر فما هو الموقف؟

ب - أن يرد دليل يقول: اغتسل بالماء، وهنا يكون وجوب الغسل مقيداً بالماء، ونحن نعلم ان ماء النهر مطلق، ولكن نشك في ان ماء الورد هل هو ماء أو لا؟ فما هو الموقف في صورة الشك؟

بالنسبة الى المثال الاول نقول: لو كان بكر عادلاً، لتحقق وجوب ثاني للاكرام، غير وجوب الاكرام الثابت لزيد.

وبتعبير آخر: ان (اكرم الانسان العادل) العموم فيه عموم استغراقي، اي ان الحكم ينحل بعدد الافراد، فاذا كان هناك مئة انسان عادل، فالحكم ينحل الى مئة

وجوب اكرام بالفعل (مرتبة المَجْعُول)، فاذا امتثل المكلف واكرم عشرة، يكون مطيعاً بالنسبة للعشرة، وعاصياً بالنسبة للتسعين، ومن الواضح انه بالنسبة الى زيد (المحرزة عدالته) لاشك في وجوب اكرامه، أما بالنسبة الى بكر (عدالته مشكوكة)، فنشك في وجوب اكرامه (الوجوب المَجْعُول)، ومثل هذا الشك تجري فيه البراءة؛ لأنه شك في التكليف المَجْعُول.

أما بالنسبة للمثال الثاني (اغْتَسَلَ بالماء)، فهنا عُلِقَ وجوب الغسل على الماء، والمكلف يعلم بأن ماء النهر مصداق لذلك، لكن لا يعلم هل ماء الورد هو ماء؟

ان الاطلاق في مثل هذه الحالة بدلي، فعندما يقول: (صَلِّ) يريد فرداً واحداً من الصلاة، ولا يريد تمام افراد الصلاة (المطلوب هو فرد واحد على البدل)، كما ان اطلاق وجوب الغسل بالنسبة الى افراد الماء اطلاق بدلي، فلا يجب على المكلف ان يغتسل بكل فرد من افراد الماء، وإنما يتحقق الامتثال بالاغتسال بفرد واحد من افراد الماء.

وبعبارة أخرى: ان الوجوب يتعلق بالطبيعي (طبيعي الماء)، بصرف الوجود، وهو ما يعبر عنه بالاطلاق البدلي. (اغْتَسَلَ بالماء) وجوب الغسل يتعلق بطبيعي الماء، والطبيعي يتحقق في الخارج بأحد مصاديقه، ولهذا نقول: ان المشكوك لا يعني ان هناك تعدداً في الحكم بعدد افراد الماء، وإنما هذا الحكم يتحقق في الخارج بأي مصداق له.

وبمعنى آخر: ان المكلف لو لم يغتسل بماء النهر، لم يسقط عنه التكليف، ولا يُعَدُّ ممثلاً ولذلك لا يكون هذا المورد كالمورد السابق، ففي المورد السابق

تجري البراءة؛ لأن الشك هناك شك في وجوب الاكرام الزائد بالنسبة الى بكر، بينما في هذا المورد لا تجري البراءة، وانما تجري اصاله الاشتغال؛ لأنك لو اغتسلت بماء الورد تشك في ان هذا الاغتسال مسقط للتكليف أو ليس مسقطاً له، أي لديك يقين بأن ذمتك مشغولة بالتكليف، ولكنك لاتعلم هل الاغتسال بماء الورد اسقط التكليف وافرغ الذمة أو لا؟ فهذا شك في الامتثال، والشك في الامتثال تجري فيه اصاله الاشتغال، ولا تجري البراءة في المقام.

الثالث: ان لا يكون هناك شك في القيد اطلاقاً، وانما الشك في متعلق الأمر:

أي لا يعود الشك الى الموضوع (موضوع الحكم المجعول)، وإنما الشك في متعلق الحكم، ففي (اغتسل) متعلق الحكم هو الاغتسال، وفي (صل) متعلق الحكم هو الصلاة، فيشك المكلف في أنه صلى الظهر أو لا، وفي مثل هذا المورد يكون الشك في المكلف به شكاً في الامتثال، وحينئذ تجري اصاله الاشتغال، من هنا يجب ان يأتي المكلف بصلاة الظهر؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، باعتبار ان المكلف لديه يقين باشتغال ذمته بوجوب صلاة الظهر، ولكنه يشك في الامتثال، فلا بد من ان يحصل لديه يقين بالامتثال، حتى يرتفع ذلك اليقين (الاشتغال اليقيني).

الرابع: أن يشك في وجود مسقط شرعي للتكليف:

قبل بيان هذا الوجه من الشك، نشير الى ان التكليف كما يسقط بالامتثال كذلك يسقط بالعصيان، ومعنى سقوط التكليف بالعصيان ان محركته وفاعليته

تنتهي، فلو لم يصل الإنسان صلاة الصبح حتى طلوع الشمس، فهذا محرّكة وجوب صلاة الصبح التي تبدأ من الفجر تنتهي عند شروق الشمس، ولذلك يستنفذ الوجوب فاعليته في تحريك المكلف، وحينئذ يسقط هذا الوجوب.

ومن المعلوم أن سقوط الوجوب غير كون المكلف عاصياً ويستحق العقاب، أما وجوب القضاء فيتوجه إليه أمر آخر بوجوب القضاء.

وكما يسقط التكليف بالامتنال والعصيان، كذلك يسقط التكليف بمسقط شرعي، مثلاً في الواجب المخير يكون المكلف مخيراً بين أن يفعل هذا أو ذاك، فلو فعل هذا سقط الآخر. فلو شك المكلف في وجود مسقط شرعي للتكليف، ماهو الموقف؟

ومثال المسقط (مثل بمثال من المستحب) هو الاضحية بالنسبة الى العقيقة، فلو جعل الشارع الاضحية مسقطاً للعقيقة، معنى ذلك انه لو «ضحى» الانسان لا تكون العقيقة مستحبة عليه.

وعلى هذا الاساس ربما يكون شك الانسان في المسقط الشرعي شكاً في التكليف، وربما يكون شكاً في المكلف به، أي تارة يكون الشك بنحو الشبهة الحكمية، وأخرى يكون الشك بنحو الشبهة الموضوعية، أو تارة يشك المكلف في ان الشارع جعل الاضحية مسقطاً للعقيقة أو لم يجعلها كذلك، فالشك هنا في الجعل، وهو بنحو الشبهة الحكمية (يشك في الحكم)، وأخرى يكون الشك بنحو الشبهة الموضوعية، أي يعلم بأن الشارع جعل الاضحية مسقطاً للعقيقة، ولكنه بعد ان بلغ ستين عاماً لا يعلم قبل ثلاثين سنة أو اربعين سنة ضحّى أو لا، فالشك هنا بنحو الشبهة الموضوعية، بمعنى ان الشك هنا في الموضوع وتحققه (ذبح

(الاضحية)، مع العلم بالجعل (ان الشارع جعل الاضحية مسقطة للعقيقة).
من هنا يقال: ان المسقط الشرعي انما يكون مسقطاً للتكليف إذا ما أخذ
عدمه قيداً في الطلب، أي ان الاضحية تكون مسقطة للعقيقة لو أخذ عدم
الاضحية في استحباب العقيقة.

وهذا العدم (عدم الاضحية) فيه احتمالان، فمرة يكون عدمه أخذ قيداً في
حدوث الطلب، أي ان عدم الاضحية قد أخذ قيداً في حدوث استحباب العقيقة،
وبمعنى آخر لا يحدث استحباب للعقيقة مع استحباب الاضحية، فالشك هنا
يكون في وجود المسقط الشرعي، وهو شك في اصل حدوث التكليف على
المكلف.

وعلى هذا إذا كان الشك من هذا النوع، يدخل الشك في اصل وجود القيد،
وبالتالي يكون شكاً في التكليف بمعنى المجعول، وهو مجرى للبراءة. وهذا نظير
ما تقدم في النحو الاول، حيث نعلم بوجوب صلاة الآيات، ولكن نشك في
حدوث هذا الوجوب بتحقيق الخسوف، أي بتحقق القيد، وشكنا هنا يعود الى
الشك في المجعول (شك في فعلية صلاة الآيات)، وحينئذ تجري البراءة.

ومرة أخرى، نفترض ان أخذ العدم قيداً انما يكون بمعنى أخذ عدمه قيداً في
بقاء الوجوب لا في حدوثه، بمعنى ان عدم الاضحية لم يؤخذ قيداً في حدوث
استحباب العقيقة، وانما أخذ قيداً في بقاء استحباب العقيقة، أي ان استحباب
العقيقة حادث، ولكن استمراره وبقائه موقوف على عدم الاضحية، فاذا ضحى
الانسان يرتفع الاستحباب، واذا لم يضح لا يرتفع الاستحباب.

وعلى هذا الاساس تكون مسقطية الاضحية للعقيقة بمعنى أنها رافعة

لاستحبابها وممانعة من استمراره، وليست ممانعة من حدوثه، (استحباب العقيقة حادث ولكن استمراره وبقاءه موقوف على عدم الاضحية).

وهنا يقال: ان الحكم معلوم، نعلم باستحباب العقيقة، ولكن شك في سقوطها، هل تسقط في الاضحية أو لا تسقط؟ وعلى هذا فان الشك هنا من نوع الشك في الامتثال، (شك في المكلف به)، فتجري أصالة الاشتغال لا البراءة. هذا ماذهب اليه المشهور.

ولكن المصنف يقول: ان هذا التكليف في نفسه تجري فيه البراءة؛ لأن مرجعه الى الشك في فعلية الوجوب، وان كان هذا الشك في فعلية الوجوب بقاءً لاحدوثاً، حيث يشك المكلف بعد ان جاء بالمسقط هل الوجوب باقٍ أم لا؟ وهو بالتالي يعود الى الشك في التكليف بمعنى المجعول، اي شك في فعلية بقاء الوجوب.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

ولكن بما انه في هذا المورد يجري الاستصحاب، وهو حاكم على البراءة، فلا تجري البراءة، وانما يجري الاستصحاب في المورد لتمامية اركانه، يعلم بالوجوب (الركن الاول) ويشك في بقاءه (الركن الثاني)، والقضية المتيقنة والمشكوكه واحدة (الركن الثالث)، ويوجد اثر عملي شرعي على هذا الاستصحاب (الركن الرابع)، وبعد تمام أركان الاستصحاب الأربعة، يجري استصحاب بقاء الوجوب.

ومتى ما كان في نفس المورد يجري الاستصحاب والبراءة، يقدم الاستصحاب؛ لأن دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة، والدليل الحاكم مقدم على الدليل المحكوم.

إذا البراءة تجري، لولا حكومة الاستصحاب؛ لأن الشك هنا وإن كان شكاً في البقاء، ولكن مرجعه إلى الشك في بقاء مرجعية الوجوب، (فعلية الوجوب)، ولكن لأن المورد نفسه يجري فيه الاستصحاب، وهو حاكم على البراءة، فتكون النتيجة هي بقاء فعلية الوجوب.

وبذلك تلتقي النتيجة العملية للمشهور والمصنف، وإن اختلفوا نظرياً في تكييف ذلك.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

النقطة الثالثة - البراءة عن الاستحباب:

هل تجري البراءة في التكاليف الالزامية فقط (الوجوب والحرمة)، أو تجري أيضاً في التكاليف غير الالزامية (الكراهة والاستحباب)؟

لا اشكال في جريان البراءة في التكاليف الالزامية عند الشك بها، غير ان المعروف أنها لا تجري في التكاليف الترخيصية (الكراهة والاستحباب)، فعندما نشك في كراهة صلاة الضحى مثلاً، المشهور قال: لا تجري البراءة، لان ادلة البراءة قاصرة عن شمول التكاليف الترخيصية (الكراهة والاستحباب)، باعتبار ان ادلة البراءة إما ان يكون مفادها السعة ونفي الضيق والتأمين من جهة العقاب، ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾، ﴿وما كان ليضل قوماً...﴾، وفي مثل هذه الصورة من الواضح ان هذه الأدلة التي تنفي العقاب تثبت السعة والتأمين، ومن المعلوم ان التكاليف الترخيصية لا عقاب عليها، وبالتالي لا معنى للسعة والتأمين.

وبكلمة بديلة: أن ادلة البراءة تنفي العقاب وتجعل السعة والتأمين، ولا عقاب في مورد الكراهة والاستحباب، باعتبارهما من التكاليف الترخيصية.

وإما أن يكون مفاد أدلة البراءة رفع التكليف «رفع ما لا يعلمون»، فان هذه الأدلة، وان لم تكن ناظرة لنفي العقاب، ولكنها لا تجري في مورد الاستحباب والكراهة؛ لأنه ان اردنا من «رفع ما لا يعلمون» اثبات الترخيص، فمما لا اشكال فيه ان الاستحباب والكراهة فيهما رخصة، وان اردنا ان الاحتياط ليس راجحاً، فالاحتياط راجح على كل حال، وهو راجح في مورد الاستحباب المشكوك والكراهة المشكوك.

إذاً أدلة البراءة لا تشمل الشك في الاستحباب والشك في الكراهة.

٢ - قاعدة منجزية العلم الاجمالي

هذا البحث هو الثاني من مباحث الاصول العملية، بعد بحث البراءة المتقدم، وهو البحث في العلم الاجمالي، ويليه البحث الثالث في الاستصحاب. حيث ذكرنا سابقاً ان الاصول العملية تتعدد تبعاً لتنوع الشك، فان الشك إذا كان ابتدائياً يكون مجرى للبراءة، واذا كان الشك مقروناً بالعلم الاجمالي يكون مجرى لقاعدة منجزية العلم الاجمالي، واذا كان الشك مسبوقاً بيقين (الشك في بقاء المتيقن) فيكون مجرى للاستصحاب. والمشكلة هي في التمييز بين انواع الشك، فربما يقع الالتباس في ان هذا الشك هل هو من الشك الابتدائي، أو من المقرون بالعلم الاجمالي مثلاً؟

مركز تقيتكميز علوم رسدي

معنى العلم الاجمالي:

العلم الاجمالي هو علم بالجامع زائداً شكوك بعدد الاطراف، فلو فرضنا ان هناك عشرة آنية نعلم بنجاسة احدها، ولكن هذا الاناء النجس مردد بين العشرة، فهنا يوجد علم بالجامع (علم بنجاسة احدها)، كما يوجد شك بعدد الاطراف (عشرة اطراف مشكوكة).

إذاً هذا العلم علم مشوب بالابهام والشك (علم معه شك)، بخلاف العلم التفصيلي الذي نعلم فيه تحديداً بنجاسة الاناء الاول مثلاً، وكل شك من الشكوك في العلم الاجمالي يعبر عن احتمال من احتمالات انطباق الجامع على أحد الافراد، وكل احتمال نعبر عنه بطرف العلم الاجمالي، وتتعدد الاطراف بتعدد

الاحتمالات، وهذا المردد بينها هو المعلوم بالاجمال، أي ان النجاسة المرددة بين هذه الاطراف العشرة هي المعلومة بالاجمال. والكلام في تحديد الوظيفة في صورة الشك المقرون بالعلم الاجمالي يقع في مقامين:

١ - بلحاظ حكم العقل، وبقطع النظر عن اصالة البراءة، وكل الاصول العملية المؤمنة الشرعية، كالاستصحاب المؤمن مثلاً؛ لأن الاصول العملية تارة تكون مؤمنة، وهي الاصول التي تنفي التكليف، كأصالة البراءة، والاستصحاب عندما يكون نافياً للتكليف، كما إذا كان استصحاباً لعدم التكليف، وأخرى تكون الاصول منجزة، وهي قاعدة منجزة العلم الاجمالي، والاستصحاب التنجيزي، أي استصحاب التكليف.

إذاً الكلام في المقام الأول في تحديد الوظيفة العملية تجاه الشك المقرون بالعلم الاجمالي، بلحاظ حكم العقل وبقطع النظر عن الاصول الشرعية المؤمنة.

٢ - بلحاظ الاصول الشرعية المؤمنة، كأصالة البراءة، واستصحاب عدم التكليف، أي بلحاظ حكم الشرع؛ لأن تلك الاصول مجعولة من قبل الشارع.

المقام الأول - منجزية العلم الاجمالي عقلاً

هل يحكم العقل بأن العلم الاجمالي منجز للتكليف أو لا يحكم بذلك؟
 مما لا اشكال فيه ان العقل يحكم بأن العلم بالجامع منجز وحجة، ولكن قد
 يقال: إذا علمنا بنجاسة احد الآنية العشرة، أو علمنا بوجوب صلاة في ظهر يوم
 الجمعة، ولكن لانعلم ان الواجب هل هو صلاة الظهر أو صلاة الجمعة؟ فما هو
 المنجز بالعلم بالجامع؟ هل هو الجامع، أو الفرد المردد، أو الفرد الواقعي؟

بيان حقيقة العلم الاجمالي:

ولكي يتضح الجواب عن السؤال السابق، نشير الى ثلاثة اقوال في بيان
 حقيقة العلم الاجمالي، حيث ان الاصوليين فسروا حقيقة العلم الاجمالي أولاً، ثم
 ذكروا ماهو المنجز بالعلم الاجمالي، بناءً على بيانهم لهذا النوع من العلم.
 فقد ذكرت ثلاث نظريات في تفسير حقيقة العلم الاجمالي، نوجزها فيما
 يلي:

النظرية الاولى: ذكرها المحقق آقا ضياء الدين العراقي، حيث قال: ان العلم
 الاجمالي يعود الى العلم بالفرد الواقعي، فعندما نعلم اجمالاً بوجوب صلاة في
 ظهر يوم الجمعة (صلاة الظهر أو الجمعة)، فهذا العلم مرجعه الى الصلاة الواجبة
 واقعاً، إذا كانت الصلاة الواجبة هي الظهر، فالعلم يتعلق بالظهر، وإذا كانت الصلاة
 الواجبة هي صلاة الجمعة، فالعلم يتعلق بها، وهكذا عندما نعلم بنجاسة احد
 الآنية العشرة، فالعلم انما يتعلق بالفرد النجس واقعاً، ان كان الاناء التاسع فالعلم
 يتعلق به دون غيره.

ولكن قد يقال: ان هذا علم تفصيلي لا اجمالي. والجواب: ان هذا العلم يبقى علماً اجمالياً؛ لأن هذه الصورة لا يمكن ان تطبقها على الفرد الواقعي. وبكلمة أخرى: يرى المحقق العراقي انه لا بد للعلم من معلوم، فعندما تقول: انا أعلم بالكتاب. فعلمك هذا لا بد له من معروض (معلوم) يتعلق به العلم، وهو الكتاب، وهكذا العلم بالوجوب في العلم الاجمالي، لا بد من أن يعرض فيه العلم على الفرد الواجب واقعاً. هذه خلاصة لنظرية المحقق العراقي.

النظرية الثانية: ذكرها المحقق محمد كاظم الخراساني، حيث يقول: ان العلم الاجمالي حقيقته العلم بالفرد المردد بين الوجوبين، أي ان الفرد المردد بين الظهر والجمعة هو المعلوم بالاجمال.

النظرية الثالثة: ذكرها المحقق محمد حسين الاصفهاني الكمباني والميرزا محمد حسين النائيني، حيث ذهبوا الى ان العلم الاجمالي يعود الى علم بالجامع، وشكوك بعدد الاطراف.

ماهو المنجز بالعلم الاجمالي؟

بناءً على النظرية الاولى التي تقول: ان العلم الاجمالي هو علم بالواقع (الفرد الواقعي)، فما يدخل في عهدة المكلف هو الفرد الواقعي (صلاة الظهر خاصة إذا كانت هي الواجبة يوم الجمعة)، باعتبارها هي الواجب الواقعي، والعلم الاجمالي انما ينجز ذلك الواجب الواقعي، لكن بما ان المكلف لا يستطيع ان يميز الواجب الواقعي من غيره، فحينئذ لا بد من أن يأتي بصلاة الظهر والجمعة معاً، لكي يحرز فراغ ذمته مما اشتغلت به؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وهذا ما يُعبر عنه بوجوب الموافقة القطعية؛ لأن وجوب الاتيان بتمام اطراف العلم الاجمالي، يعني وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال. أما بناءً على النظرية الثانية التي تقول: ان مرجع العلم الاجمالي الى العلم بالفرد المردد، فما يدخل في عهدة المكلف في ضوء هذه النظرية هو صلاة الظهر والجمعة معاً، ويلزم على المكلف الموافقة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، بسبب العلم بالفرد المردد بين الظهر والجمعة، ولا حاجة هنا الى الرجوع الى قاعدة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، كما قيل في ضوء النظرية الاولى. وأما بناءً على النظرية الثالثة، والتي تقول: ان العلم الاجمالي مرجعه الى علم بالجامع وشكوك بعدد الاطراف، فان المعلوم المنجز هو الجامع، ويتحقق الجامع بعدم ترك الطرفين معاً، ولذلك تحرم المخالفة القطعية، بينما لا يلزم على المكلف الاتيان بتمام الاطراف ووجوب الموافقة القطعية؛ لأن الاطراف محتملة (مشكوك)، والاحتمال غير منجز، بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، وما هو منجز هو الجامع لانه معلوم، والجامع انما يتحقق في الخارج بالاتيان بأحد الاطراف.

إذاً تجب الموافقة الاحتمالية، ولا تجب الموافقة القطعية، وانما تحرم المخالفة القطعية.

مايدخل في العهدة بناءً على النظرية الاولى:

قد يقال: ان النظرية الاولى (نظرية العراقي) هي الصحيحة؛ لأن العلم لا بد له من معلوم، والصورة العلمية الموجودة في الذهن لا بد لها من مطابق في الخارج،

فصورة الكتاب في الذهن لا بد لها من معلوم في الخارج تنطبق عليه، والمصداق الواقعي لهذه الصورة هو المطابق الخارجي لها، لذلك فالعلم لا ينجز الصورة نفسها وإنما ينجز الصورة بما هي طريق للواقع وبما هي مرآة للخارج، أي أن الصلاة المنجزة ليست هي صورة الصلاة في الذهن، وإنما صورة الصلاة بما هي مرآة للصلاة الخارجية وطريق لها، فالوجوب إنما ينصب على الصورة الذهنية بما هي طريق للصلاة الخارجية، والصلاة الخارجية هي المصداق الواقعي للواجب.

إذاً لا يوجد مصداق في الخارج إلا الواجب الواقعي، وهو صلاة الظهر خاصة.

ما يدخل في العهدة بناءً على النظرية الثانية:

قد يقال: إن الصحيح هو النظرية الثانية، التي نقول: إن مرد العلم الاجمالي إلى العلم بالفرد المردد؛ لأن نسبة العلم بالجامع إلى كل طرف من الأطراف بمرتبة واحدة، ومجرد كون أحد الطرفين هو المصداق الواقعي دون الطرف الآخر، لا يجعل المعلوم بالاجمال منطبقاً على هذا الطرف (صلاة الظهر خاصة دون صلاة الجمعة).

وعلى هذا فما يدخل في العهدة أو المنجز هو الفرد المردد، باعتبار المعلوم هو الفرد المردد؛ لأن نسبة المعلوم بالاجمال إلى الطرفين بمرتبة واحدة.

مايدخل في العهدة بقاء على النظرية الثالثة:

قد يقال: ان الصحيح هو النظرية الثالثة، التي تقول: ان العلم الاجمالي يعود الى علم بالجامع وشك بعدد الاطراف؛ لأن العلم لا يسري من الجامع الى الاطراف، وإلا لو كان صحيحاً ما قاله المحقق العراقي لتحول العلم الاجمالي الى علم تفصيلي؛ لأنه في العلم الاجمالي لا بد من أن يكون العلم واقفاً على الجامع، كما هو الصحيح والذي يتبناه المصنف، أي ان العلم الاجمالي هو علم بالجامع وشك بعدد الاطراف، وان العلم بالجامع يبقى واقفاً على الجامع ولا يسري الى الاطراف.

الموقف على مسلك قبح العقاب بلا بيان:

مما لا اشكال فيه ان الجامع ينتج؛ لأنه معلوم، والعلم ينتج معلومه، اما الاطراف فلا تكون منجزة لأنها محتملة، وقبح العقاب بلا بيان يقول بعدم تنجز الاحتمال وانما ينتج المعلوم فقط، ولذلك ينجز الجامع أحد الاطراف، باعتبار الجامع عندما يتحقق في الخارج انما يتحقق بأحد اطرافه.

وبذلك ينتج ان العلم الاجمالي يستتبع بحكم العقل حرمة المخالفة القطعية، ولكنه لا يستتبع وجوب الموافقة القطعية، وانما يستتبع وجوب الموافقة الاحتمالية، أي يحرم ترك كلا الطرفين (الظهر والجمعة)، لانه يلزم من ذلك المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، ولكن لا يجب الاتيان بكلا الطرفين (الجمعة والظهر) لعدم وجوب الموافقة القطعية، وإذا حرم ترك كلا الطرفين يجب الاتيان باحدهما، أي تجب الموافقة الاحتمالية (يجب الاتيان إما بالظهر أو الجمعة).

الموقف على مسلك حق الطاعة:

أما بناءً على مسلك حق الطاعة، فالعقل يحكم بأن الجامع منجز؛ لأنه معلوم والعلم ينجز معلومه، أما الاطراف فكذلك تكون منجزة؛ لأنه بناءً على مسلك حق الطاعة يكون الاحتمال منجزاً، وصلاة الجمعة محتملة الوجوب، وكذلك صلاة الظهر محتملة الوجوب، وكل احتمال منجز بناءً على مسلك حق الطاعة. وبالتالي تنتجز سائر الاطراف، فتحرم المخالفة القطعية، كما تجب الموافقة القطعية، أي لا بد من الاتيان بجميع الاطراف. هذا ما يحكم به العقل.

غير ان حرمة المخالفة القطعية تعود الى منجزية العلم (العلم بالجامع)، أما وجوب الموافقة القطعية فتمثل منجزية هذا الطرف (احتمال وجوب صلاة الجمعة) وذلك الطرف (احتمال وجوب صلاة الظهر).

إذاً يشترك المسلمان (حق الطاعة، وقبح العقاب بلا بيان) في القول بتنجز الجامع؛ لأن الجامع معلوم بالاحتمال، فيما يختلف المسلمان في تنجز الاطراف؛ لأنها محتملة، فبناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان لا يكون الاحتمال منجزاً، بينما على مسلك حق الطاعة ينتجز الاحتمال، وبذلك تجب الموافقة القطعية بناءً على مسلك حق الطاعة، فيما تجب الموافقة الاحتمالية، ولا تجب الموافقة القطعية، بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

هذا كله في المقام الاول، أي بلحاظ حكم العقل، وبقطع النظر عن الاصول الشرعية المؤمنة.

المقام الثاني - جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي

يقع الحديث في المقام الثاني بلحاظ الاصول الشرعية المؤمنة، فهل تجري الاصول الشرعية المؤمنة في اطراف العلم الاجمالي أو لا تجري؟
البحث هنا يقع في مرتبتين:

١ - بلحاظ عالم الثبوت (عالم الامكان)، فهل يمكن ان تشمل الاصول الشرعية المؤمنة كل اطراف العلم الاجمالي، أو لا يمكن؟
وبعد تنقيح البحث في المرتبة الاولى ننتقل الى المرتبة الثانية.

٢ - بلحاظ عالم الاثبات (عالم البيان وعالم الوقوع)، فهل يساعد اطلاق ادلة الاصول الشرعية المؤمنة على شمول واستيعاب اطراف العلم الاجمالي (الشك المقرون بالعلم الاجمالي)، أو ان اطراف العلم الاجمالي لا تكون مشمولة باطلاق هذه الأدلة؟

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

جريان الاصول بلحاظ عالم الامكان:

أما بلحاظ عالم الثبوت وعالم الامكان، فقد ذهب المشهور الى القول باستحالة الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي، فمن المحال ان تجري البراءة في صلاة الظهر وصلاة الجمعة معاً، اي في تمام الاطراف، وقد برروا ذلك بما يلي:

١ - إذا جرت البراءة في الطرفين (صلاة الظهر وصلاة الجمعة) يلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية، أي ان المكلف سيكون مخالفاً للتكليف المعلوم بالاجمال قطعاً، والترخيص في المخالفة القطعية قبيح.

وبكلمة اخرى: ان المكلف سيقع في المعصية، وايقاعه في المعصية المحرمة قبيح عقلاً، فمن غير الممكن ان يجعل المولى ترخيصاً في تمام الاطراف؛ لأن هذا بمثابة جعل الترخيص في التكليف المعلوم تفصيلاً، فقد ذكرنا فيما سبق انه لا يمكن ورود الترخيص في التكليف المعلوم بالتفصيل؛ لأنه يلزم منه الترخيص في المعصية، وايقاع المكلف في المعصية قبيح عقلاً.

وعلى هذا لا يمكن ورود الترخيص في تمام اطراف العلم الاجمالي؛ لأنه بمثابة الترخيص في العلم التفصيلي.

مناقشة:

ليس من الصحيح ان يدعي المشهور ان العقل يحكم بحرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال؛ لأن حكم العقل إذا كان معلقاً على عدم ورود الترخيص من المولى، اي ان حكم العقل يلزم الطاعة (بحق الطاعة) إذا كان مشروطاً بعدم ورود الترخيص من المولى، فحينئذ إذا ورد الترخيص لا يكون وروده قبيحاً، واما إذا كان حكم العقل ليس معلقاً (ليس مشروطاً)، فاذا ورد الترخيص يكون قبيحاً. إذا هنا لابد من البحث في حكم العقل نفسه، فهل هو معلق أو لا؟

فإذا كان حكم العقل معلقاً على عدم ورود الترخيص، فلا يكون ورود الترخيص منافياً لحكم العقل، بل يكون رافعاً لموضوعه، وهو عدم ورود الترخيص.

إذا مرد الاستحالة الى ان حكم العقل هل يكون معلقاً، أو لا يكون معلقاً؟

والمصنف يقول: ان حكم العقل معلق وليس مطلقاً، وعلى هذا لا يصح ما ذهب اليه المشهور.

٢ - ان الترخيص في المخالفة القطعية (ترك صلاة الظهر وصلاة الجمعة) ينافي الوجوب الواقعي، فيلزم من ذلك التنافي، واجتماع حكمين متنافيين محال.

فقد تبين فيما سبق تنافي وتضاد الاحكام التكليفية وعدم امكان اجتماعها على شيء واحد، فلا يمكن ان تكون صلاة الصبح مثلاً واجبة وغير واجبة؛ لأن الوجوب ينشأ من مصلحة شديدة، بينما عدم الوجوب والترخيص (الاباحة) يقتضي عدم وجود مصلحة.

ولذلك من المحال اجتماع الوجوب والترخيص في صلاة الظهر وصلاة الجمعة؛ لأن المكلف يعلم بوجوب احدهما، فاذا رخص المولى المكلف بترك الطرفين، فهذا يعني اجتماع الوجوب والترخيص على شيء واحد، وهو محال. وعلى هذا من المحال ان يصدر الترخيص في المخالفة القطعية في تمام اطراف العلم الاجمالي.

مناقشة:

ان هذا الكلام انما يتم إذا قلنا: ان الترخيص الذي يصدر يكون ترخيصاً واقعياً ايضاً، ومن المحال ان يجتمع حكمان واقعيان على متعلق واحد، فلا يمكن ان تكون صلاة الظهر واجبة واقعاً وليست واجبة واقعاً. أما إذا قلنا: ان الترخيص الذي يصدر هو ترخيص ظاهري، فليس من

المحال ان يجتمع حكمان احدهما واقعي والآخر ظاهري على متعلق واحد، كما في صلاة العيد في عصر الغيبة مثلاً، فيمكن ان نفترض أنها واجبة وجوباً واقعياً، ولكن لم نظفر بدليل يدل على الحكم الواقعي، وشككنا في أنها واجبة أو ليست واجبة، فتجري في صورة الشك في التكليف، وهي تقتضي عدم الوجوب، وحينئذ يجتمع على صلاة العيد في عصر الغيبة وجوب واقعي، لم يصل الينا، وعدم وجوب لكنه ظاهري.

وبعبارة أخرى: التكليف الظاهري يشترط فيه الشك في الحكم الواقعي؛ لأن الحكم الظاهري مجعول في مورد الشك في الحكم الواقعي، وهنا نشك في ان الواجب هل هو صلاة الظهر أو صلاة الجمعة؟ فطالما نشك يمكن للمولى أن يجعل ترخيصاً ظاهرياً في المقام، أي ترخيصاً بترك كلا الطرفين، وان كان هناك وجوب واقعي لطرف معين، ولكنه لم يصل الينا.

إذاً الوجوب الواقعي في المقام لا ينافي جعل ترخيص ظاهري في الطرفين.

وهذا الكلام بتمامه بلحاظ عالم الامكان (الثبوت).

جريان الاصول بلحاظ عالم الوقوع:

اما بلحاظ عالم الوقوع (عالم الاثبات وعالم الأدلة)، فهل في ادلة البراءة اطلاق يصلح لشمول اطراف العلم الاجمالي، أو ليس فيها اطلاق لذلك؟ باعتبار «رفع ما لا يعلمون» يشمل باطلاقه كل مورد غير معلوم، سواء كان هذا المورد شبهة بدوية غير مقرونة بالعلم الاجمالي، أو كان هذا المورد من الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي؛ لأن الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي ليست معلومة

ايضاً، وموضوع البراءة هو عدم العلم، وهو متحقق هنا.
 فهل تشمل ادلة البراءة باطلاقها موارد العلم الاجمالي أو تختص بالشك
 الابتدائي؟

الموقف بناءً على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية:

بناءً على ما ذهب اليه المشهور من استحالة الترخيص في المخالفة القطعية
 في عالم الامكان، فان هذه الاستحالة تشكل قيداً عقلياً، أي أن دليل «رفع
 ما لا يعلمون» مطلق، لكنه مقيد بقيد عقلي لا لفظي، والقيد العقلي هو (استحالة
 الترخيص في المخالفة القطعية في اطراف العلم الاجمالي) كما قال المشهور،
 وهذا القيد يشكل قرينة عقلية على تقييد اطلاق دليل البراءة، على الاقل بالنسبة
 الى أحد الاطراف؛ لأنه يستحيل الترخيص في المخالفة القطعية، وهذه الاستحالة
 تمنع من جريان البراءة في تمام الاطراف، غير أنه يمكن ان تجري البراءة في
 طرف واحد (في صلاة الظهر فقط أو في صلاة الجمعة فقط).

ما هو الطرف الخارج عن دليل الاصل؟ وما هو الطرف المشمول لدليل
 الاصل؟

لامعین لاحد الطرفين على الآخر، إذ لانستطيع ان نقول: إن البراءة تجري في
 صلاة الجمعة خاصة دون الظهر، أو إنها تجري في صلاة الظهر دون صلاة الجمعة؛
 لأن احتمال الطرفين متكافئ بدرجة واحدة، حيث نحتمل وجوب الجمعة بنفس
 درجة احتمال وجوب الظهر، فلا معين لاجراء الاصل في أحد الطرفين دون
 الآخر بالنسبة الى دليل البراءة.

إذاً يكون كل طرف مشمولاً لدليل الاصل، أي ان اطلاق دليل البراءة يشمل هذا الطرف وذاك الطرف، أو قل في صلاة الجمعة تجري البراءة؛ لأنها على الاقل تجري في طرف واحد، وفي صلاة الظهر تجري البراءة؛ لأنها على الاقل تجري في طرف واحد. لكن اطلاق جريان دليل البراءة لهذا الطرف، يعارض اطلاق جريان دليل البراءة لذاك الطرف، وعند التعارض يتساقط الاطلاقان معاً، فيسقط جريان دليل البراءة في وجوب صلاة الجمعة، كما يسقط جريانه في وجوب صلاة الظهر.

إذاً ماهو الموقف حينئذ؟

إن كل فقيه يعمل بالمسلك الذي يبني عليه، أي يعمل وفق القاعدة العملية الاولى التي اختارها، فبناءً على مسلك حق الطاعة، يكون كل طرف من الاطراف منجزاً بالاحتمال؛ لأن كل طرف محتمل، كما ان الجامع ايضاً يكون منجزاً؛ لأنه معلوم.

وبعبارة أخرى: أنه بناءً على مسلك حق الطاعة تجب الموافقة القطعية؛ لأن الجامع معلوم، وكل معلوم منجز بالعلم، كما ان كل طرف منجز بالاحتمال؛ لأن الاحتمال منجز بناءً على هذا المسلك. وبذلك تجب الموافقة القطعية، وتحرم المخالفة القطعية.

أما بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، كما قال المشهور، فيكون الجامع منجزاً دون الاطراف؛ لأن الجامع معلوم، والعلم فقط منجز بناءً على هذا المسلك، اما احتمال كل طرف من الاطراف فلا يكون منجزاً. ومنجزية الجامع تقتضي الاقتصار على المقدار الذي تقتضيه هذه المنجزية، بناءً على البيانات الثلاثة التي

ذكرناها في تفسير حقيقة العلم الاجمالي، فاذا كانت حقيقة العلم الاجمالي هي علم بالواقع، فالذي يتنجز هو الواجب الواقعي، ولما كان الواجب الواقعي ليس معلوماً للمكلف فلا بد من أن يأتي بالطرفين أو الاطراف؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وان كانت حقيقة العلم الاجمالي هي علم بالفرد المردد، فحينئذ يجب الاتيان بالطرفين.

وان كانت حقيقة العلم الاجمالي هي علم بالجامع وشكوك بعدد الاطراف، فيتنجز الجامع، بناءً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

هذا الكلام بناءً على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية، كما قال المشهور.



الموقف بناءً على إمكان الترخيص في المخالفة القطعية:

أما إذا لم نبن على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية، كما قال المصنف، حيث قال: بإمكان الترخيص في المخالفة القطعية عقلاً، باعتبار العقل يحكم بإمكان ذلك في عالم الثبوت، ففي مثل هذه الحالة هل يمكن ان نجري البراءة عن صلاة الجمعة وعن صلاة الظهر، ولا يكون المكلف حينئذ مسؤولاً عن الاتيان بصلاة في ظهر يوم الجمعة، فتقع المخالفة القطعية؟

الصحيح هو انه لا يمكن التمسك باطلاق دليل البراءة للطرفين، حتى لو قلنا بإمكان الترخيص في المخالفة القطعية عقلاً، وذلك لما يلي:

أولاً: ان الترخيص في المخالفة القطعية لا يمكن عقلاً، وان كان يمكن

عقلاً، بمعنى ان الترخيص في المخالفة القطعية بالنسبة للتكليف المعلوم بالاجمال، وان امكن عقلاً (ثبوتاً العقل لا يحكم بالاستحالة)، ولكن بلحاظ عالم الوقوع والأدلة (اثباتاً) لا يمكن؛ لأن العرف (العقلاء) يرى ان هذا الامر فيه منافاة عقلائية وأنه خلاف سيرة العقلاء، فهو وان لم تكن فيه منافاة عقلية (استحالة عقلية) ولكن فيه منافاة عقلائية.

وهذا يكفي لعدم الاخذ باطلاق دليل البراءة، باعتبار ذلك قرينة تقيد اطلاق دليل البراءة، اذ إن الخطابات الشرعية تقرأ في ضوء الفهم العرفي العقلاني الذي لحظه الشارع في خطابه، فلا يجري دليل البراءة في الطرفين، ولا تجوز المخالفة القطعية.

ثانياً: لو لم نقل باستحالة الترخيص في المخالفة القطعية، وبنينا على امكان الترخيص في المخالفة القطعية عقلاً، لكن مع ذلك فان الجامع تمّ عليه البيان، بمعنى اننا نعلم بوجوب صلاة في ظهر يوم الجمعة (الجامع معلوم)، ولما كان الجامع معلوماً فانه يدخل في مفهوم الغاية، في الدليل الذي دل على البراءة، كما في قوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ الاسراء / ١٥، فهذه الآية الكريمة من الآيات المهمة التي استدل بها على البراءة، وملخص كيفية الاستدلال بها، كما تقدم، هكذا: ان الآية جملة غائية، تشتمل على اداة غاية، وغاية، وحكم مغياً، والحكم المغياً هنا هو عدم استحقاق العقاب ﴿وما كنا معذبين...﴾، واداة الغاية (حتى)، والغاية هي بعث الرسول ﴿حتى نبعث رسولا﴾، والرسول هنا أخذ كمثال على البيان، فاذا انتفت الغاية (البيان) ينتفي الحكم المغياً، واذا وجدت الغاية يوجد المغياً، أي انه اذا لم يكن هناك بيان (لم يبعث الرسول)، فالمكلف

لا يستحق العقاب، ولكن إذا كان هناك بيان (بعث الرسول)، فالمكلف يستحق العقاب، ومعنى استحقاق العقاب هو عدم التأمين وعدم جريان البراءة. وفي العلم الاجمالي يوجد بيان على الجامع؛ لأن الجامع معلوم، حيث ان المكلف يعلم بوجوب صلاة في ظهر يوم الجمعة، وحينئذ يدخل الجامع في مفهوم الغاية، ويكون المكلف مستحقاً للعقاب لو لم يعمل بهذا العلم، وأجرى البراءة في طرفي العلم الاجمالي، ولذلك لا يمكن ان تجري البراءة في الطرفين لان ذلك يقتضي الترخيص في المخالفة القطعية، والمخالفة القطعية ممنوعة طبقاً لمفهوم الغاية في هذه الآية الكريمة.

من هنا سوف ننتهي الى نفس النتائج التي قررناها فيما سبق، فعلى تقدير استحالة الترخيص في المخالفة القطعية، لا تجري البراءة في الطرفين، وعلى تقدير عدم الاستحالة، ايضاً لا تجري البراءة في الطرفين؛ لأن ذلك ينافي التكليف المعلوم بالاجمال، ان لم ينافه عقلاً فهو ينافيه عقلاً (عرفاً).

كما انه لا يمكن ان تجري البراءة في احد الطرفين دون الطرف الآخر؛ لأن ذلك ترجيح بلا مرجح، هذا معنى تساقط اطلاق دليلي البراءة في كلا الطرفين، مع أن كل طرف من الطرفين تكون نسبته الى دليل الاصل واحدة، اي ان نسبة وجوب الجمعة الى «رفع ما لا يعلمون» هي نفس نسبة وجوب الظهر الى «رفع ما لا يعلمون» فلماذا نرجح هذا على ذاك؟

النتيجة النهائية:

من هنا يتقرر ان النتيجة النهائية على ضوء مسلك حق الطاعة هي حرمة

المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، أي لابد من أن يأتي المكلف بالطرفين معاً.

أما بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فتحرم المخالفة القطعية، وإذا حرمت المخالفة القطعية تجب الموافقة الاحتمالية، ولا تجب الموافقة القطعية. وبعبارة أخرى: أنه على مسلك حق الطاعة نرفع اليد عن القاعدة العملية الثانوية، وهي البراءة الشرعية في موارد العلم الاجمالي، وتأتي قاعدة عملية ثالثة تطابق مفاد القاعدة العملية الاولى على مسلك حق الطاعة، وهي قاعدة منجزية العلم الاجمالي، أو اصالة الاشتغال في موارد العلم الاجمالي، وعلى هذا لا تجري البراءة الشرعية في موارد العلم الاجمالي.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

تحديد اركان هذه القاعدة

كما توجد لقاعدة الاستصحاب عدة اركان، لابد من توفرها ليجري الاستصحاب، كذلك الحال مع قاعدة منجزية العلم الاجمالي، فان لهذه القاعدة اربعة اركان لابد من توفرها، وإلا فان القاعدة تختل ولا تجري عند فقد أحد هذه الاركان الاربعة، وهي:

الأول: وجود العلم بالجامع:

ان العلم الاجمالي هو علم بالجامع زائداً شكوك بعدد الاطراف، إذ لو لم يكن علم بالجامع، لكان الشك في كل طرف شكاً ابتدائياً، أي الشبهة في كل طرف شبهة بدوية، وحينئذ تكون مجرى لاصالة البراءة الشرعية.

الثاني: وقوف العلم على الجامع:

فلو ان العلم سرى من الجامع الى الفرد، لايكون هذا العلم علماً اجمالياً، كما لو علم المكلف بنجاسة أحد الآنية العشرة، ولكن علمه هذا سرى من الجامع الى أحد الآنية، الاناء الاول مثلاً، فحينئذ ينحل العلم الاجمالي الى: علم تفصيلي بالاول، وشك بدوي بالنسبة الى الاطراف التسعة الاخرى. وعلى هذا يجب ان يقف العلم على الجامع، ولا يمتد الى الاطراف، لكي لا ينحل وينتفي العلم الاجمالي.

الثالث: ان يكون كل من الطرفين مشمولاً في نفسه، وبقطع النظر عن التعارض

الناشئ من العلم الاجمالي لدليل البراءة:

ان شمول دليل البراءة لهذا الطرف وشموله لذاك الطرف يؤدي الى أنهما يتعارضان فيتساقطان، وبقطع النظر عن التعارض الحاصل بينهما بسبب العلم الاجمالي، يجب ان يكون كل طرف من اطراف العلم الاجمالي مشمولاً لدليل البراءة.

ولو فرضنا ان أحد الاطراف مشمول لدليل البراءة، بينما الطرف الآخر غير مشمول له، وانما هو مشمول لدليل آخر، كالاستصحاب مثلاً، كما لو كان عند المكلف اناءان وهو يعلم بنجاسة احدهما إجمالاً، ومضافاً لهذا العلم لديه علم آخر بنجاسة الاناء الابيض بالامس، هنا لديه علمان: علم سابق بنجاسة الاناء الابيض، فيكون مجرى للاستصحاب (يستصحب النجاسة التي يشك في بقائها اليوم) ويوجد علم آخر بنجاسة احدهما. غير ان الاناء الابيض لا يمكن اجراء اصاله الطهارة فيه؛ لأن الاستصحاب حاكم عليها، وعلى هذا يمكن اجراء اصاله الطهارة في الاناء الآخر (الاسود) بلا معارض.

وبعبارة أخرى: انه لا يمكن ان يجري الاصل المؤن في الطرف الاول؛ لوجود معارضة بينه وبين جريان الأصل في الطرف الآخر، أما لو لم يجر في احد الطرفين (الابيض) كما في مثالنا، فيمكن ان يجري في الطرف الآخر (الاسود) بلا معارض، وحينئذ يختل العلم الاجمالي.

من هنا يجب ان يكون كل طرف من الاطراف في العلم الاجمالي، وبقطع النظر عن التعارض الحاصل من العلم الاجمالي بين دليلي البراءة، ان يكون

مشمولاً في نفسه لجريان البراءة، وإلا لو جرت البراءة في طرف دون آخر، لسبب من الاسباب، فينحل العلم الاجمالي.

الرابع: ان يؤدي جريان البراءة في كل الاطراف الى الترخيص في المخالفة القطعية، بنحو يمكن ان يحققها المكلف في الخارج:

لو فرضنا ان المكلف يجري البراءة في الاطراف، ولكنه لا يستطيع ان يحقق المخالفة القطعية في الخارج، هنا يختل الركن الرابع.

وعلى سبيل المثال لو افترضنا وجود شبهة غير محصورة، كما لو علم المكلف بأن واحداً من مجموع عشرة آلاف قصاب في مدينة كبيرة، قد عرض في محله شاة غير مذكاة تذكية شرعية في هذا اليوم، ففي مورد الشبهة غير المحصورة لا يمكن وقوع المخالفة القطعية في الخارج؛ لأن المكلف لا يشتري في نفس اليوم من جميع العشرة آلاف قصاب.

إذاً الركن الرابع، هو ان يكون جريان البراءة في اطراف العلم الاجمالي مؤدياً الى الترخيص في المخالفة القطعية، وامكان وقوعها في الخارج على وجه مأذون فيه، وإلا لو امتنعت المخالفة على المكلف، حتى مع اذن الشارع وترخيصه بها، بسبب قصور في قدرته، كما في الشبهة المحصورة، ودوران الأمر بين المحذورين (الوجوب والحرمة)، فلا مانع من اجراء البراءة في اطراف العلم الاجمالي.

اختلال الركن الأول:

توجد عدة صور لاختلال الركن الاول، نوجزها فيما يلي:

الاولى: اذا انكشف للعالم بالاجمال أنه أخطأ في علمه، كما لو علم المكلف بأن أحد الآنية العشرة نجس، اثر سقوط قطرة دم فيه، ثم بعد ان فحص المكلف علم أن ما كان يحسبه دماً نجساً هو في الواقع صبغ أحمر، فهنا ينتفي ويختل الركن الاول، وهو العلم بالجامع.

الثانية: لا ينكشف الخطأ للمكلف العالم بالاجمال، ولكنه يشكك، أي أن علمه يتزلزل، بنحو يبدأ المكلف يحتمل أن ما كان يجزم بأنه دم ربما يكون صبغاً أحمر، فالعلم تحول الى ظن (شك). إذا الركن الاول اختل وانهار في هذه الصورة ايضاً.

الثالثة: إذا كان في أحد الطرفين ما يوجب سقوط التكليف، كما لو علم المكلف اجمالاً بنجاسة أحد اناءين فيهما حليب، احدهما ابيض والآخر أسود، ولكن تفترض انه كان مضطراً الى شرب الاناء الابيض، لسبب ما، والضرورات تبيح المحظورات (الاضطرار يسقط الحرمة).

هنا ينتفي الركن الاول (العلم بالجامع)؛ لأنه لو كان الحليب النجس المحرم شربه هو الذي في الاناء الابيض، فانه لا يكون محرماً بالفعل؛ لأن المكلف مضطر إليه، والاضطرار رفع حرمة، وأما لو كان الحليب المحرم في الاناء الاسود، فالحرمة ثابتة فعلاً ولكنها ليست معلومة. وعلى هذا لانعلم بثبوت الحرمة في أحد الاناءين.

من هنا يقال: ان الاضطرار الى طرف معين من اطراف العلم الاجمالي يوجب

سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية؛ لأن الركن الأول (العلم بالجامع) يختل.
 الرابعة: أن يأتي المكلف بفعل بشكل مترسل، ثم ينكشف بعد ذلك أن
 الشارع أوجب هذا الفعل، أو فعلاً آخر، كما لو جاء المكلف بصلاة الجمعة
 مترسلاً، ثم بعد ذلك انكشف له أن الواجب في ظهر يوم الجمعة اما الجمعة او
 الظهر، ففي مثل هذه الحالة يسقط التكليف، لو فرضنا أن التكليف الثابت واقعاً هو
 صلاة الجمعة، وأما اذا كان التكليف الثابت واقعاً هو صلاة الظهر فانه وإن كان
 لا يسقط إلا ان الجامع لن ينجز إذ بعد الاتيان بأحد طرفيه سوف يحصل شك في
 وجوب الطرف الآخر (صلاة الظهر) وهو شك بدوي لا أثر له.

اختلال الركن الثاني:

هناك صورتان يختل فيهما هذا الركن:

مركزية كميتر علوم بدوي

١- انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي:

لو علم المكلف بنجاسة أحد اثناءين مثلاً، ثم بعد ذلك تحول هذا العلم
 الاجمالي الى علم تفصيلي بأحدهما، أي علم أن الاناء النجس هو الابيض مثلاً،
 ففي مثل هذه الحالة لا يبقى العلم واقفاً على الجامع، وانما ينزل الى الاناء
 الابيض؛ لأن هذا الاناء يكون معلوم النجاسة علماً تفصيلياً، والعلم التفصيلي
 منجز، بينما ذلك الاناء الاسود يظل مشكوكاً شكاً بدوياً، وفي مورد الشك
 البدوي تجري البراءة.

في هذه الصورة ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بـ (الأبيض)، وشك
 بدوي بـ (الأسود).

٢- قاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير:

انحلال العلم الاجمالي بعلم اجمالي أصغر منه، يعني ان هناك علماً اجمالياً كبيراً، وعلماً اجمالياً صغيراً، فينحل العلم الاجمالي الكبير في العلم الاجمالي الصغير.

ومثال ذلك، مالو علم المكلف بنجاسة اناءين في ضمن عشرة آنية، ولكنه لا يدري، هل النجسان هما الأول والثاني، او الرابع والخامس، أو التاسع والعاشر مثلاً؟ ثم علم المكلف بعد ذلك أن النجس هو اثنان ضمن خمسة معينة من مجموع هذه الآنية، فينحل العلم الاجمالي الكبير (نجاسة اثنان بضمن عشرة)، الى علم اجمالي صغير (نجاسة اثنان بضمن خمسة).

وعلى هذا يكون الشك في الخمسة الاخرى شكاً بدوياً، وهو مجرى للبراءة، أما الشك في هذه الخمسة فهو شك مقرون بالعلم الاجمالي؛ لأنه يعلم بنجاسة اناءين في ضمن الخمسة، والشك المقرون بالعلم الاجمالي يكون مجرى للقاعدة العملية الثالثة (قاعدة منجزية العلم الاجمالي) فتجري أصالة الاشتغال.

ويعبر عن العلم الاجمالي المنحل بالعلم الاجمالي الكبير؛ لأن أطرافه عشرة، بينما يعبر عن العلم الاجمالي الذي كان سبباً في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير؛ لأن أطرافه خمسة.

من هنا يتضح أن العلم الاجمالي الكبير ينحل بالعلم الاجمالي الصغير، وهذا ما يعبر عنه بقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير.

شروط انحلال علم اجمالي بعلم اجمالي ثان:

ان انحلال علم اجمالي بعلم اجمالي آخر يتوقف على شرطين:

١- أن تكون أطراف العلم الاجمالي الصغير هي بعض أطراف العلم الاجمالي الكبير، ففي مثالنا السابق تكون الخمسة في العلم الاجمالي الصغير، هي من ضمن العشرة في العلم الاجمالي الكبير، بمعنى ان أطراف العلم الثاني هي بعض اطراف العلم الاول المنحل (أطراف العلم الصغير هي بعض أطراف العلم الكبير).

٢- أن لا يزيد عدد المعلوم بالاجمال في العلم الكبير عن عدد المعلوم بالاجمال في العلم الصغير، فمثلاً نعلم اجمالاً في العلم الكبير الذي أطرافه عشرة بنجاسة اثنين ضمن عشرة، فلا بد من أن لا يقل المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير عن اثنين ضمن خمسة، ولذا لو كان المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير واحداً ضمن خمسة يتحقق الانحلال؛ لأن الأفراد المعلومه في العلم الاجمالي الصغير ليست بعدد الأفراد المعلومه في العلم الاجمالي الكبير.

اختلال الركن الثالث

يختل هذا الركن في الصور التالية:

الاولى: اذا كان أحد الطرفين مجرى لاستصحاب منجز للتكليف للبراءة، كما لو علمنا بنجاسة أحد الاناءين، وبالتالي حرمة شربه، امّا الأسود أو الأبيض، ولكن الاناء الأبيض كان مجرى للاستصحاب، باعتبار أننا كنا نعلم بالأمس مثلاً أن الاناء الأبيض قد تنجّس فيحرم ان نشرب منه، ثم علمنا اليوم علماً جديداً أن

أحد الإناءين قد تنجّس. هنا يوجد لدينا علم سابق بنجاسة الإناء الأبيض، واليوم نشك في أن هذه النجاسة هل ارتفعت أو لا؟ ومقتضى الاستصحاب هو بقاء النجاسة؛ لأن أركان الاستصحاب تامة (يقين سابق، وشك لاحق، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، ووجود اثر تنجيزي على استصحاب النجاسة) فإذا جرى الاستصحاب في الإناء الأبيض، لاتجري البراءة؛ لأن دليل الاستصحاب مقدم على دليل البراءة (الاستصحاب حاكم على البراءة) ففي كل مورد تتعارض البراءة مع الاستصحاب يقدم الاستصحاب على البراءة.

إذا في الإناء الأبيض يجري الاستصحاب خاصة، فيما لاتجري البراءة، بينما في الإناء الأسود تجري البراءة بلا معارضي؛ لأن البراءة لاتجري في الإناء الأبيض، لحكومة الاستصحاب على البراءة.

هذه الصورة الأولى لاختلال الركن الثاني من أركان العلم الاجمالي.

الانحلال الحقيقي والانحلال الحكمي:

إذا اختل الركن الثالث، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً لأطرافه؛ لأنه ينحل، لكن انحلاله ليس كالانحلال السابق في الركن الثاني، فان انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير يعبر عنه بالانحلال الحقيقي، بينما هذا الانحلال يعبر عنه بالانحلال الحكمي.

والفرق بينهما هو أن العلم الاجمالي في الصورة السابقة قد انحل حقيقة (انحل الكبير في الصغير)، بينما في صورة اختلال الركن الثالث، أي إذا جرى الاستصحاب في أحد الأطراف وجرت البراءة في الطرف الآخر بلا معارض، فهذا الانحلال هو انحلال حكمي، وهو يعني أن العلم الاجمالي موجود حقيقة،

ولكن ليس له حكم العلم الاجمالي.

وبعبارة أخرى: أن المكلف يعلم بنجاسة الاناء الأبيض بالأمس، ويشك بارتفاع نجاسته اليوم، كما انه علم اليوم بنجاسة أحد الاناءين (الأبيض أو الأسود)، فالعلم الاجمالي موجود لدى المكلف، ولكنه ليس له حكم العلم الاجمالي، أي لا يكون منجزاً لطرفيه، ولا يترتب عليه الاثر الشرعي للعلم الاجمالي؛ لأن الاناء الأبيض تنجزت النجاسة فيه بالاستصحاب، أما الاناء الاسود فيجري فيه الأصل المؤمن بلا معارض.

وكأن هذا العلم الاجمالي غير موجود؛ لأنه وان كان موجوداً حقيقة، ولكنه غير موجود حكماً، أي ينحل حكماً، وان لم ينحل حقيقة.

الثانية: اذا كان أحد الطرفين خارجاً عن محل الابتلاء، والخروج عن محل الابتلاء، تارة يكون بمعنى عدم وجود الطرف الآخر، وأخرى يكون بمعنى أنه مقدور عقلاً ولكنه ليس مقدوراً عرفاً.

ومثال ذلك كما لو كان لدينا اناءان من الحليب، ونعلم بنجاسة احدهما، وبالتالي حرمة شربه، وقد أخذ شخص احدهما معه وسافر الى بلد ثاني، بحيث يمكن أن نحصل عقلاً على ذلك الاناء النجس، ولكن عرفاً وعملاً يعتبر هذا أمراً متعذراً، ففي مثل هذه الحالة يعجز المكلف، وان لم يكن عجزه عجزاً حقيقياً، عن الحصول على ذلك الاناء النجس الذي نقله الشخص للبلد الثاني.

وفي هذه الحالة لا يكون العلم الاجمالي منجزاً؛ لأن أحد طرفيه خارج عن محل الابتلاء، باعتبار المكلف ليس قادراً عرفاً على مخالفة أحد الطرفين، والخارج عن محل الابتلاء لا تجري فيه البراءة، أي ان ذلك الاناء الذي أخذه الشخص وسافر، لا معنى لاجراء البراءة فيه؛ لأنه لا معنى لاجراء البراءة بالنسبة

إلى تكليف خارج عن دائرة قدرة المكلف، فالبراءة انما تجري بالنسبة لتكليف في معرض مخالفة المكلف، بنحو يكون المكلف قادراً على المخالفة بحدود القدرة العرفية، أما الأمر الخارج (ذلك الاناء الذي أخذه الشخص وسافر به بعيداً الى بلاد أخرى فانه ليس في معرض مخالفة المكلف).

وعلى هذا تجري البراءة عن هذا الاناء الموجود، أما ذلك الاناء (في البلد البعيد) فلا تجري فيه البراءة، اذ لا معنى للتأمين بالنسبة لتكليف خارج عن دائرة ابتلاء المكلف.

إذاً في هذه الصورة ايضاً يختل الركن الثالث، وبالتالي لا يكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف.

من هنا يقال: ان تنجيز العلم الاجمالي يُشترط فيه دخول كلا طرفيه في محل الابتلاء، فلو كان أحد الطرفين داخلياً في محل الابتلاء، فيما الطرف الآخر ليس داخلياً في محل الابتلاء، لا يكون مثل هذا العلم الاجمالي منجزاً، كمثالنا المتقدم.

اختلال الركن الرابع

الركن الرابع مفاده: أن يكون جريان البراءة في كل من الطرفين مؤدياً للترخيص في المخالفة القطعية، بنحو يمكن أن يوقعها المكلف في الخارج. ويختل هذا الركن في صورتين:

الاولى: دوران الأمر بين محذورين، كما لو كان هناك أمر لا تدرى هل هو واجب او محرم؟ فيدور الأمر بين الوجوب والحرمة، ومثاله ما لو كان المكلف يصلي، وسلّم عليه طفل لم يبلغ، فهنا يدور الأمر بين المحذورين، فمن جهة يجب ردّ السلام، ومن جهة أخرى قد يكون ردّ السلام على الصبي ليس واجباً، وباعتباره يصلي، فيكون رده للسلام مصداقاً للكلام المتعمد في الصلاة، وكل

كلام متعمد في الصلاة خارج عنها محرم، فيدور أمر هذا الكلام بين كونه مصداقاً لرد السلام، وهو واجب، وبين كونه مصداقاً للكلام المتعمد، وهو محرم، أي يدور كلام المصلي (ردّه للسلام على الصبي) بين الوجوب والحرمة.

وفي مثل هذه الحالة يختل الركن الرابع؛ لأنه لا يمكن أن تتحقق المخالفة القطعية في الخارج لهذا العلم الاجمالي، باعتبار أن الوجوب يقتضي الفعل، فيما تقتضي الحرمة الترك، ولكي تتحقق المخالفة القطعية للوجوب والحرمة، لا بد من أن يفعل الوجوب ويترك الحرمة، ومما لا اشكال فيه أن اجتماع النقيضين (الفعل والترك) محال.

الثانية: إذا كانت الأطراف غير محصورة، ففي مورد الشبهة غير المحصورة للعلم الاجمالي اطراف كثيرة جداً، كما لو علم المكلف بأن إحدى الذبائح لدى القصابين في ضمن مئة ألف ذبيحة مثلاً ليست مذكاة تذكية شرعية (ميتة)، هنا يوجد علم اجمالي، لكن أطرافه مئة ألف طرف، والمكلف في الحدود العرفية ليس قادراً على المخالفة القطعية في مثل هذه الحالة، لكثرة الاطراف وتعددتها، فتجري البراءة في تمام الاطراف؛ لأن وقوع المخالفة القطعية من المكلف في الخارج ليس ممكناً. وبهذا يختل الركن الرابع.

يدخل المورد في الشك البدوي، فتجري البراءة الشرعية؟ أي هل يجب على المكلف ان يحتاط ويأتي بالجزء العاشر المشكوك، او لا يجب الاحتياط، بل تجري البراءة عن الجزء العاشر المشكوك؟

الأقل والأكثر الاستقلاليان والارتباطيان:

ان الأقل والأكثر تارة يكونان استقلاليين، وأخرى يكونان ارتباطيين. ومن الواضح انه في العلم الاجمالي لا يمكن أن يوجد العلم الاجمالي إلا في صورة ما لو كان الجامع مردداً بين فردين متباينين، أحدهما مبين للآخر، فصلاة الظهر مبينة لصلاة الجمعة، وهذا الاناء مبين لذلك الاناء، أما لو كانت العلاقة بين الاطراف ليست علاقة التباين، فهذا لا يكون علماً اجمالياً، أي لو كان الجامع معلوماً في ضمن أحد الفردين، فيما كان محتملاً في ضمن فرد آخر، فلا يكون الأمر هنا دائراً بين متباينين، ولا يكون من موارد العلم الاجمالي، وانما يكون الأمر دائراً بين الأقل والأكثر، والعلاقة بينهما ليست علاقة تباين، وانما العلاقة بينهما علاقة تداخل؛ لأن الأقل داخل في الأكثر.

وفي المقام هل مسألة دوران الأمر بين التسعة والعشرة هي من دوران الأمر بين المتباينين، او من دوران الأمر بين الأقل والأكثر؟

ان كانت التسعة مبينة للعشرة، يكون ذلك من دوران الأمر بين متباينين، وتكون هذه الحالة من حالات العلم الاجمالي، فتجري قاعدة منجزية العلم الاجمالي، وبذلك لا بد من الاحتياط.

وان كانت هذه الحالة من حالات تداخل الأقل والأكثر؛ لأن التسعة داخله

في العشرة، فلا يكون الامر من موارد العلم الاجمالي، وانما يكون من موارد العلم بالتسعة، والشك في الزائد (العاشر)، وهذا الشك تجري فيه البراءة.

هذه الحالة ليست مصداقاً للعلم الاجمالي:

يبدو ان هذه الحالة المطروحة للبحث ليست من حالات العلم الاجمالي؛ لأن التسعة والعشرة لا تباين بينهما؛ وان العلم الاجمالي لا يتحقق إلا إذا كان العلم بالجامع علماً بين فردين متباينين، اما في المقام فلا يوجد تباين بين التسعة والعشرة، وانما يوجد علم تفصيلي بوجوب التسعة، وشك بدوي في وجوب الجزء العاشر (قراءة السورة)، ولذلك يكون الامر من المتداخلين تداخل الأقل والأكثر، فلا يوجد علم اجمالي، وبالتالي لا يكون ذلك مجرى لقاعدة منجزية العلم الاجمالي، وانما يكون من العلم التفصيلي بالتسعة اجزاء، فتتنجز هذه التسعة، والشك البدوي في الجزء العاشر فتجري البراءة عنه.

محاولة تصوير علم اجمالي:

قد يقال: يوجد هنا علم اجمالي، حيث نعلم بوجوب مردد بين الأجزاء التسعة، والأجزاء العشرة، والتسعة مباينة للعشرة. لكن نقول: إن هذا الكلام ليس دقيقاً، وهو كلام شكلي وصوري، لأن التسعة ليست مباينة للعشرة، وانما العشرة تساوي تسعة بزيادة واحد، فالتسعة داخلة في العشرة، ولا توجد بينهما مباينة، كالمباينة بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة. ولكن بعض المحققين من الأصوليين حاول أن يصور أن التسعة مباينة للعشرة، وأن الأمر هنا دائر بين متباينين، وليس بين متداخلين تداخل الأقل

والأكثر، وعلى هذا يوجد علم اجمالي في مثل هذه الحالة.

وبيان ذلك: ان وجوب الصلاة اما متعلق بالتسعة اجزاء المطلقة، او بالتسعة اجزاء المقيدة بالجزء العاشر. بمعنى ان (وجوب الصلاة) أما أن يكون متعلقاً بالتسعة اجزاء زائداً كونها مطلقة، او يكون متعلقاً بالتسعة اجزاء مع زيادة قيد وهو العاشر، ومما لا اشكال فيه ان الاطلاق والتقييد حالتان متباينتان، ولذلك يتشكل علم اجمالي مردد بين وجوب التسعة المطلقة، والتسعة المقيدة بجزء آخر (العشرة)، وحينئذ تجري القاعدة العملية الثالثة، وهي قاعدة منجزية العلم الاجمالي (أصالة الاشتغال).

وبعبارة فلسفية ان الماهية المقيدة هي ماهية بشرط شيء، بينما الماهية المطلقة هي ماهية لا بشرط، وهنا الامر يدور بين التسعة التي هي ماهية مطلقة، والعشرة التي هي ماهية مقيدة بالجزء العاشر، التسعة المطلقة (الماهية لا بشرط)، بينما العشرة أو قل التسعة المقيدة بالعاشر (الماهية بشرط شيء). والاطلاق والتقييد متباينان، باعتبار الماهية المطلقة (لا بشرط) مباينة للماهية المقيدة (بشرط الشيء).

وعلى هذا يتشكل علم اجمالي بوجوب التسعة او بوجوب العشرة، فتجري القاعدة العملية الثالثة، وهي منجزية العلم الاجمالي. هذا ما ذهب اليه بعض المحققين.

انكار العلم الاجمالي:

يمكن ان نذكر اجابتين لنفي وجود العلم الاجمالي في تلك الحالة:

الاولى: تعترف بوجود علم اجمالي، ولكن هذا العلم الاجمالي منحل، وبالتالي ينتفي حكمه.

وأما كيفية انحلال العلم الاجمالي، فنقول: إن العلم الاجمالي موجود، ولكنه ينحل الى: العلم التفصيلي بالتسعة، والشك البدوي في العاشر؛ لأن التسعة معلومة الوجوب على أي حال، سواءً تمثلت بالمطلق (التسعة المطلقة)، أو بالمقيد (التسعة المقيدة بالعاشر)، وإذا كانت معلومة تنتج، أما الجزء العاشر فإنه مشكوك الوجوب شكاً بدوياً، فتجري فيه أصالة البراءة، وبهذه الكيفية ينحل العلم الاجمالي ويسقط عن المنجزية.

مناقشة:

ان اطراف العلم الاجمالي هي المطلق والمقيد (الماهية المطلقة والماهية المقيدة)؛ لأن الماهية المطلقة هي الماهية لا بشرط، والماهية المقيدة هي الماهية بشرط شيء، وعلى هذا يكون أي طرف من الاطراف ليس معلوماً علماً تفصيلياً، وإنما المعلوم هو وجوب التسعة على الاجمال.

وبكلمة اخرى: يوجد هنا طرفان متباينان، الاول المطلق، وهو تسعة لا بشرط، والثاني المقيد، وهو التسعة بزيادة قيد (التسعة بشرط الجزء العاشر).

صحيح أن التسعة داخلة في المطلق والمقيد، ولكنها معلومة على الاجمال؛ حيث يفترض ان التسعة التي في المطلق غير التسعة التي في المقيد.

وبعبارة أخرى: نحن لانعلم بالتسعة علماً تفصيلياً، كما ادعى القائل بالانحلال، وإنما العلم بالتسعة هو علم اجمالي، وبالتالي لا ينحل بالكيفية التي ذكرت.

الثانية: ابتداءً لابد من أن نفتش هل يوجد علم اجمالي أو لا يوجد في المقام؟

فاذا لم يوجد علم اجمالي، لاجابة للبحث في ان هذا العلم الاجمالي ينحل أولاً ينحل؛ لأنها تكون بنحو سالبة بانتفاء الموضوع.

وبعبارة أخرى: ان الذي قال بالتباين بين التسعة والعشرة، يرى ان التسعة مطلقة والعشرة مقيدة، وهنا تباين بين المطلق والمقيد، لكن عندما نحلل حقيقة المطلق فان وجوب التسعة المطلقة لا يعني وجوب أمر مركب من أمرين (وجوب التسعة، ووجوب الاطلاق)؛ لأن الاطلاق هو عدم لحاظ القيد، أي ليس هو أمراً وجودياً، وانما هو أمر عديمي، وبالتالي فهو يعبر عن نحو وكيفية في اللحاظ، وهذه الكيفية تعني عدم وجوب الزائد (الجزء العاشر)، وليس الاطلاق أمراً وجودياً يوجب المولى مضافاً الى ايجابه للتسعة.

إذاً في صورة الاطلاق الواجب هو التسعة فقط، وليس التسعة زائداً الاطلاق؛ لأن الاطلاق أمر عديمي (عدم لحاظ القيد).

وعلى هذا فالتسعة في صورة الاطلاق متيقنة الوجوب، نعلم علماً تفصيلياً بوجوب التسعة؛ لأنه في المطلق لا يوجد لدينا غير وجوب التسعة، اما الاطلاق فهو أمر عديمي.

أما في حالة وجوب العشرة، فهناك وجوب للتسعة زائداً وجوب الجزء العاشر، وعندما نتأمل فيما هو واجب على المكلف، نجد انه ليس من المتباينين، ولذلك لا يوجد علم اجمالي؛ لأن هذا الامر من المتداخلين تداخل الاقل والاكثر، فيجب الاقل لانه معلوم بالعلم التفصيلي، أما الاكثر (الجزء العاشر) فهو مشكوك شكاً ابتدائياً، فتجري فيه البراءة.

تصوير العلم الاجمالي بالنسبة للخصوصيات اللحاظية:

على مستوى كيفية لحاظ المولى يمكن ان نصوّر علماً اجمالياً؛ لأن المفاهيم على مستوى اللحاظ متباينة، فالمفهوم المطلق مباين للمفهوم المقيد. وعلى هذا يمكن القول: ان المولى عندما يصب الوجوب على الطبيعة فتارةً يلاحظ هذه الطبيعة مطلقة، وأخرى يلاحظها مقيدة. لكن حتى لو استطعنا تصوير ذلك على مستوى لحاظ المولى للطبيعة (عندما يأمر المولى بطبيعة الصلاة) إلا ان هذا غير العلم الاجمالي بالتكليف، الذي يكون منجزاً للتكليف.

وبيان آخر: يمكن ان نصوّر علماً اجمالياً على مستوى كيفية لحاظ المولى، حيث توجد صورتان متباينتان في الذهن (الصورة المطلقة مباينة للصورة المقيدة) لان المطلقة لا بشرط، والمقيدة بشرط شيء على مستوى كيفية اللحاظ. والمولى يمكن ان يلاحظ الطبيعة (لا بشرط) ويأمر بها فتكون مطلقة، ويمكن ان يلاحظ الطبيعة (بشرط شيء) ويأمر بها فتكون مقيدة.

ولكن هذا العلم الاجمالي الذي صورناه على مستوى اللحاظ، غير العلم الاجمالي بالتكليف الذي ينجز التكليف، وبالتالي فالعلم الاجمالي الذي يكون منجزاً للتكليف ليس موجوداً، ولا يوجد له حكم العلم الاجمالي؛ لأن هذه الحالة من حالات التداخل بين الاقل والاكثر، حيث يوجد علم تفصيلي بالاقل (التسعة) وشك بدوي بالاكثر (الجزء العاشر)، فيتنجز على المكلف تسعة اجزاء، فيما يكون العاشر مشكوكاً، فتجري فيه البراءة، ولذلك لا تجب على المكلف السورة (الجزء العاشر).

حالة الشك في اطلاق الجزئية

الحالة الثانية في تردد الامر بين الاقل والاكثر هي حالة الشك في اطلاق الجزئية، فان حالة تردد اجزاء الواجب بين الاقل والاكثر يمكن تصويرها بنحوين:

الأول: الشك باصالة الجزئية، وهو المتقدم.

الثاني: الشك باطلاقها بعد العلم بجزئيتها، كما لو علمنا بوجوب قراءة سورة بعد الفاتحة، وانها جزء من الصلاة، ولكن لانعلم هل هي مطلقة أم لا، بمعنى هل تختص بالمكلف الصحيح، أو تشمل الصحيح والمريض معاً، فكما يجب على المكلف الصحيح ان يقرأ سورة بعد الفاتحة، وتكون صلاته مركبة من عشرة اجزاء، كذلك المريض يجب عليه ذلك؟ فالشك هنا في اطلاقها بعد العلم بجزئيتها.

والموقف في حالة الشك في اطلاق الجزئية، هو جريان البراءة بالنسبة للمكلف المريض، إذ نشك هل الاطلاق شامل له أم لا؟ وعند الشك تجري البراءة وبالتالي لا يجب عليه ان يقرأ سورة بعد الفاتحة.

وقع البحث في صورة من الشك في اطلاق الجزئية:

لكن هناك صورة من الشك في اطلاق الجزئية وقع فيها الكلام غير الصورة السابقة، وهي مالو فرضنا ان السورة تكون جزءاً في حالة التذكر (المتذكر تكون السورة جزءاً في صلاته)، ولكن نشك بالنسبة للمكلف الناسي، هل يجب عليه ان يقرأ سورة بعد الفاتحة أو لا يجب؟ وهو شك في اطلاق الجزئية بالنسبة للناسي.

فان قلنا: تجري البراءة عن السورة بالنسبة للناسي، تكون صلاة الناسي للسورة بعد الفاتحة صحيحة، وإن قلنا: بعدم جريان البراءة لاتكون صلاته صحيحة، ولذا لا بد من ان يعيدها.

قد يقال: ان هذه الحالة هي من دوران الامر بين الاقل والاكثر، والكلام فيها كالكلام السابق، حيث نعلم بوجوب التسعة ونشك بوجوب العاشر بالنسبة الى الناسي شكاً بدوياً، فيكون العلم بالتسعة منجزاً لها، فيما يكون الشك في الجزء العاشر مجرى للبراءة، وبالتالي لا يجب على الانسان الذي نسي السورة ان يعيد صلاته.



اعتراض:

إن حالة دوران الامر بين الاقل والاكثر تفترض وجود أمر موجه للمكلف (أمر بالصلاة)، وهذا الامر مردد بين ان يكون الواجب مركباً من تسعة اجزاء، أو من عشرة اجزاء، فحينئذ التسعة معلومة، والجزء العاشر مشكوك فتجري فيه البراءة.

أما في حالة اطلاق الجزئية للناسي، فنعلم ان المكلف المستذكر مأمور بالعشرة (التسعة اجزاء زائداً قراءة السورة بعد الفاتحة)، باعتبار السورة جزءاً في حالة التذكر، أما الناسي فلا يحتمل ان يصدر اليه أمر من المولى بتسعة اجزاء؛ لأن مثل هذا الامر لو صدر لكان متوجهاً نحو الناسي خاصة، باعتبار ان المتذكر مأمور بالعشرة اجزاء لا بالتسعة، ولا يعقل توجه هذا الامر الى الناسي، أي لا يعقل ان يقول المولى: (إذا كنت متذكراً فتجب عليك عشرة اجزاء، وإذا كنت ناسياً

فتجب عليك تسعة أجزاء؛ لأن الناسي في الواقع لا ينتبه الى انه ناسي، فهو غافل عن كونه ناسياً، وإلا لو انتبه الى انه ناسي يصبح متذكراً، فاذا كان غافلاً عن كونه ناسياً، لا يتحرك إذا توجه اليه هكذا أمر (الامر بالتسعة)؛ لأن مثل هذا الامر لا يكون محركاً له، والامر لابد من أن تكون له محركة للمأمور، وإلا يكون جعله لغواً.

من هنا نشك في ان الصلاة المؤلفة من تسعة أجزاء (التي جاء بها الناسي) مسقطه للواجب أولاً، أي هل هي مسقطه للصلاة المؤلفة من عشرة أجزاء، أو أنها ليست مسقطه لها؟

وهذا الشك بمثابة الشك في الاضحية المسقطه للامر بالعقيقة، وهو من الشك في المسقط الشرعي؛ لذلك تجري اصالة الاشتغال هنا؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، لذلك يجب أن يأتي الناسي بالصلاة المؤلفة من عشرة أجزاء.

حالة احتمال الشرطية

معنى الجزاء والشرط:

كان الكلام في الجزئية، أما هنا فالكلام في الشرطية، والمقصود بالجزاء هو الأمر الداخل في حقيقة الشيء، وأما الشرط فهو الأمر الخارج عن حقيقة الشيء، الصلاة مثلاً فيها اجزاء وفيها شرائط، الاجزاء كالفاتحة والركوع والسجود، أما الشرائط فهي كطهارة اللباس واستقبال القبلة، والكلام السابق كان في احتمال الجزاء الزائد، وهنا نعالج حالة احتمال الشرط الزائد، فاذا احتملنا ان الصلاة مشروطة بشرط معين، فهل تجري البراءة أو لا تجري؟

اي هل يكون المورد من حالات دوران الامر بين الاقل والاكثر (العلاقة بينهما هي علاقة تداخل)، أو من دوران الامر بين متباينين (فيوجد علم اجمالي)؟ ومثال ذلك لو احتمل المكلف ان الصلاة مشروطة بأن توقع في المسجد، بحيث يكون ايقاع الصلاة في المسجد شرطاً فيها، فهل يمكن اجراء البراءة في هذا الشرط المحتمل أو لا يمكن؟ اي هل المورد من موارد دوران الامر بين متباينين (بين صلاة من دون الايقاع في المسجد، وبين صلاة مشروطة بالايقاع في المسجد)، فتجري قاعدة منجزية العلم الاجمالي، التي تقتضي وجوب الاحتياط بالاثبات بالصلاة في المسجد، أو يكون الامر من الاقل والاكثر (صلاة مطلقة أو صلاة زائداً قيد كونها بالمسجد)؟ والقيد (في المسجد) محتمل، واحتماله (الشك به) يقتضي جريان البراءة.

مرجع القيد الشرعي:

مامعنى ان يأخذ المولى قيداً أو شرطاً في واجب معين؟ وما هو معنى تقييد الواجب؟ قرأنا في مباحث الدليل العقلي ان مرجع القيد الشرعي الى التخصيص؛ لأن المولى عندما يقيد الصلاة بالطهارة، فمعنى ذلك تخصيص الصلاة الى حصتين واحدة مقيدة بالطهارة، والاخرى ليست مقيدة بالطهارة، والمولى يأمر بالصلاة زائداً التقييد بالطهارة.

وبعبارة أخرى: توجد هنا ثلاثة أمور:

١ - القيد (الطهارة).

٢ - المقيد (الصلاة).

٣ - التقييد (النسبة والعلاقة بين الطهارة والصلاة).

يوجد قيد ومقيد وتقييد، والمولى عندما يأمر بالصلاة المقيدة بالطهارة، يأمر بالصلاة زائداً التقييد (تقييد الصلاة بالطهارة).

وببيان آخر: ان معنى أخذ الطهارة قيداً شرعياً في الصلاة هو تخصيص الصلاة حصتين، حصة من دون تقييد، وحصة مع التقييد بالطهارة، وهي التي يريد المولى. والتقييد بالطهارة يتحقق بالاتيان بالقيد (الوضوء)، فهو الذي يحقق تقييد الصلاة بالطهارة، والمكلف مأمر بذات الفعل ومأمر بالتقييد.

ولذلك نقول: ان حالة الشك في الشرطية تعود الى: العلم بوجوب ذات الصلاة، والشك بوجوب التقييد، وهذا من دوران الامر بين الاقل والاكثر؛ لأنه عندما يأخذ المولى قيداً شرعياً في الواجب، فمعناه انه يأمر بذات الصلاة زائداً تقييد الصلاة بالطهارة، وذات الصلاة معلومة، أما تقييد الصلاة بالايقاع بالمسجد

مثلاً فهو مشكوك، والمعلوم يكون منجزاً، بينما المشكوك تجري فيه البراءة؛ لانه ليس من دوران الامر بين متباينين بل من دوران الامر بين متداخلين تداخل الاقل والاكثر، وبالتالي لا يوجد علم اجمالي هنا، وانما الموجود هو وجوب الاقل الذي يكون منجزاً، واحتمال وجوب الجزء الزائد (التقيد) الذي يكون مجرى للبراءة.

القول بالتفصيل بين الحالتين:

يقال هنا بالتفصيل في ما يحتمل شرطية، فتارةً يكون محتمل الشرطية في متعلق الامر ابتداءً في متعلق المتعلق (في الموضوع). وبكلمة أخرى: فيما سبق أوضحنا أنه لو قال: (اعتق رقبة)، فهذا يوجد أمر، والدال عليه صيغة افعل (اعتق)، وهذا الأمر له متعلق (العتق)، كما ان المتعلق له متعلق (الرقبة)، بمعنى ان العتق تعلق بالرقبة (اعتق رقبة)، ولذلك نعبر عن الرقبة بمتعلق للمتعلق؛ لأن العتق هو متعلق الامر، وهذا المتعلق تعلق بالرقبة، فالرقبة هي متعلق للمتعلق، أو نعبر عنها بالموضوع.

إذا اتضح ذلك نقول: ان محتمل الشرطية تارةً هو نفس متعلق الامر (العتق)، وتارةً أخرى محتمل الشرطية هو متعلق المتعلق (الرقبة). ففي هذا المثال مرة نحتمل كون الدعاء شرطاً في العتق، ومرةً نحتمل كون الايمان شرطاً في الرقبة، أي ان محتمل الشرطية تارةً يكون في نفس المتعلق (العتق)، فالعتق مقيد بالدعاء، وأخرى يكون محتمل الشرطية مرتبطاً بمتعلق المتعلق (الرقبة مقيدة بالايمان).

الحالة الاولى:

إذا ما كان محتمل الشرطية في نفس المتعلق (نحتمل شرطية الدعاء في العتق) تجري البراءة؛ لأن هذا بمثابة الامر بذات الصلاة زائداً الايقاع في المسجد، فإن ذات الصلاة معلومة، بينما الايقاع في المسجد (الشرط) مشكوك، فيتنبجز المعلوم، وما هو مشكوك تجري فيه البراءة؛ لأن هذه الحالة من دوران الامر بين الاقل والاكثر وليس من دوران الامر بين المتباينين.

اما هنا فيمكن ملاحظة الحالة نفسها، حيث انصب الوجوب على العتق زائداً التقيد بالدعاء، وذات العتق متيقن الوجوب، بينما التقيد بالدعاء مشكوك، مثلما هو مشكوك ايقاع الصلاة في المسجد، ولما كان الشك هنا من نوع الشك الابتدائي، فتجري فيه البراءة، بينما يكون نفس المقيد (ذات العتق) معلوماً فيتنبجز.

وهذا يعني ان هذه الحالة من دوران الامر بين الاقل والاكثر.

الحالة الثانية:

اما إذا كان محتمل الشرطية في متعلق المتعلق (الموضوع) حيث نحتمل شرطية الايمان في الرقبة، ففي هذه الصورة لا ينصب الامر على الرقبة زائداً تقيداً بالايمان، لان الرقبة ليست واقعة تحت الامر، وانما الامر يتعلق بالعتق، والعتق متعلق بالرقبة، فهي متعلق للمتعلق.

إذا ما وقع تحت الامر (الوجوب) هو العتق لا الرقبة، وبالتالي لا تعني قيديّة الايمان للرقبة ان الامر واقع على هذا القيد، أي على الرقبة زائداً تقيداً.

بالايمان، بل قد لا يكون ذلك واقعاً تحت قدرة المكلف واختياره؛ لأن كون الرقبة مؤمنة أو غير مؤمنة قضية تكوينية ترتبط بالرقبة خارجاً وليست قضية جعلية، ولذلك قد يقال: إن الشك في هذا القيد (الايمان بالنسبة للرقبة) لا يعود الى الشك في وجوب التقيد، وبالتالي الشك في الامر الزائد، كالشك في وجوب تقيد الصلاة بالايقاع في المسجد، أو كالشك في تقيد العتق بالدعاء، لتجري البراءة، وإذا لم تجر البراءة، قد يقال: ان الامر يدور بين متباينين، فتجري فيه قاعدة منجزية العلم الاجمالي.

غير أن الصحيح ان تقيد الرقبة بالايمان، وان لم يكن واقعاً تحت الامر، لان ما يقع تحت الامر هو العتق، باعتبار العتق هو متعلق الوجوب، ولكن تقيد العتق بايمان الرقبة المعتوقة يقع تحت الامر، على هذا التقدير، وعلى هذا يكون الشك هنا شكاً بما هو زائد (شك في تقيد الرقبة بالايمان) فتجري البراءة عنه.

وبيان آخر: ان العتق متعلق بالرقبة، والرقبة مقيدة أو قل معلقة على الايمان، والقيد (الايمان) الذي يعود للرقبة يعود بالنتيجة للعتق، فيكون العتق مقيداً بايمان الرقبة المعتوقة، وبالنتيجة فان المأمور به المكلف، هو العتق، زائداً تقيد العتق بايمان الرقبة المعتوقة، والعتق متيقن الوجوب، بينما تقيد العتق بايمان الرقبة المعتوقة مشكوك، فتجري فيه البراءة، باعتبار الامر يدور بين متداخلين تداخل الاقل والاكثر، ولا يدور الامر بين متباينين.

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير

ربما يدور الواجب بين التعيين والتخيير، وهذا التخيير له صورتان:

١ - التخيير العقلي.

٢ - التخيير الشرعي.

مثال التخيير العقلي:

مثال التخيير العقلي ما لو قال: (اكرم زيدا)، باعتبار ان الاكرام له افراد متعددة، منها: اهداء شيء لزيد، أو دعوة زيد، أو زيارته، أو غير ذلك من مصاديق الاكرام، فان العقل يحكم بالتخيير بين هذه الافراد، والاطلاق هنا اطلاق بدلي، والحكم يتعلق بصرف الوجود، ويتحقق وجود الطبيعة في الخارج بالإتيان بأحد أفرادها.

فلو دار الامر بين التخيير العقلي والتعيين، أي لانعلم هل المطلوب فرد غير معين من افراد الاكرام، أو المطلوب هو خصوص اهداء شيء لزيد؟ ماهو الموقف؟

مثال التخيير الشرعي:

مثال التخيير الشرعي ما لو علمنا بوجوب مردد بين ان يكون متعلقاً بخصال الكفارة الثلاثة (الاطعام أو العتق أو الصوم) أو لا، أي ان يكون قد ورد في لسان الدليل هل هو وجوب أحد خصال الكفارة، فيكون هذا الوجوب مخيراً تخييراً شرعياً، أو انه متعلق بالعتق خاصة؟ هنا يدور الامر بين التخيير الشرعي، الذي ورد في لسان الدليل، وبين التعيين، وهو العتق خاصة، فما هو الموقف هل

الواجب معين أو مخير؟

ادعاء وجود علم اجمالي:

في مثل هذه الحالات لو لاحظنا العنوان الذي تعلق به الامر نجده مردداً بين مفهومين متباينين؛ لأن المفاهيم من حيث هي مفاهيم كلها متباينة في الذهن، حتى لو كان بينها عموم وخصوص مطلق في الصدق الخارجي، وقد أشار المصنف الى ذلك في الجزء الاول من الحلقة الثالثة صفحة / ١٢٢، أي ان مفهوم الحيوان ومفهوم الانسان بالرغم من ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، لكن لما كان هذا المفهوم (الحيوان) عاماً وذاك المفهوم (الانسان) خاصاً، فان هذا المفهوم مباين لذلك المفهوم.

ففي مثالنا المتقدم، النسبة بين الاكرام والاهداء عموم وخصوص مطلق؛ لأن اهداء الكتاب خاص كالانسان، والاكرام عام كالحيوان، من هنا يكون الاكرام مبايناً للاهداء، باعتبار المفاهيم من حيث كونها مفاهيم متباينة، وان كانت في مصاديقها قد تلتقي.

ومن المعلوم ان الامر يتعلق بالمفهوم (بالعناوين لا بالمعنونات) حيث ينصب الحكم على الصورة الذهنية (المفهوم)، ولذلك ربما يقال بوجود علم اجمالي في المقام؛ لأن مفهوم الاكرام مباين لمفهوم الاهداء، ومادام العنوانان متباينين في عالم المفهوم، إذاً يمكن ان يتعلق بهما الوجوب، واذا كان الوجوب مردداً بين أمرين متباينين يكون هذا علماً اجمالياً.

قد يقال: لماذا لا تكون هذه الحالة من دوران الامر بين الاقل والاكثر،

باعتبار أحد المفهومين (الاكرام) أوسع مصداقاً من المفهوم الآخر (اهداء الكتاب)؟ الجواب: ماداماً متباينين في عالم المفاهيم، وهو العالم الذي يتعلق به الامر، فحينئذ لا تكون الحالة من دوران الامر بين الاقل والاكثر، وانما تكون من حالات دوران الامر بين متباينين، وبالتالي يوجد علم اجمالي هنا، وإذا وجد هذا العلم قد تجري القاعدة العملية الثالثة، وهي قاعدة منجزية العلم الاجمالي.

العلم الاجمالي هنا غير منجز للاحتياط:

ان قاعدة منجزية العلم الاجمالي لا تجري هنا بالرغم من وجود العلم الاجمالي الذي صورناه بالكيفية السابقة، وهي ان مفهوم الاكرام أعم من مفهوم الاهداء، ومفهوم الاكرام مبين لمفهوم الاهداء، والوجوب (الامر) انما يتعلق بالمفاهيم، ومادام هذا المفهوم مبيناً لذلك المفهوم، إذاً يوجد علم اجمالي في المقام، لدوران الامر بين متباينين، ولكن مع كل ذلك نقول: لا تجري قاعدة منجزية العلم الاجمالي؛ لأن هذا العلم الاجمالي ليس تام الاركان.

فقد ذكرنا فيما سبق انه لكي تجري قاعدة منجزية العلم الاجمالي، ويكون العلم الاجمالي منجزاً لتمام اطرافه، لابد من توفر الاركان الاربعة للعلم الاجمالي، فلو اختلف ركن من هذه الاركان لا يكون العلم الاجمالي منجزاً. وفي هذه الحالة الركن الثالث من اركان العلم الاجمالي ليس موجوداً، ولذلك بالرغم من وجود العلم الاجمالي إلا انه لا يكون منجزاً، حيث يرتفع حكمه.

ومفاد الركن الثالث هو ان يكون كل من الطرفين في نفسه مشمولاً للبراءة، بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحية العلم الاجمالي، وبذلك

فلو كان أحد الطرفين ليس مشمولاً للبراءة فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض، لو كان أحد الطرفين مشمولاً للاستصحاب وهو مقدم على البراءة، وبالتالي البراءة لا تجري في هذا الطرف الذي يجري فيه الاستصحاب، فإذا لم تجر فإنها لا تعارض البراءة التي تجري هناك، أي ان البراءة هناك تجري بلا معارضة، وحينئذ يختل العلم الاجمالي، ولا يبقى حكم العلم الاجمالي، وان كان هو موجوداً، لاختلال الركن الثالث.

وانما لا يوجد الركن الثالث في المقام؛ لأن الامر هنا مردد بين وجوب الاكرام (المخير بالتخير العقلي بين افراده)، وبين وجوب الاهداء (الوجوب التعيني)، وهذا الجامع (وجوب الاكرام) أوسع صدقاً من الاهداء، واذا كان الامر مردداً بين التعيين والتخير واردنا ان تجري البراءة في أحد الطرفين (الجامع)، فهل تجري البراءة أو لا تجري، يقطع النظر عن التعارض بين جريانها في هذا الطرف أو ذاك الطرف (في التعيين أو في التخير)؟ أي لو حاولنا اجراء البراءة في وجوب الاكرام، فإن كان هدفنا هو التأمين من جهة ترك الجامع، بحيث تجري البراءة في وجوب الاكرام، فنقول: (المكلف لا يجب عليه الاكرام بتمام مصاديقه)، فمعنى ذلك ان الاهداء ايضاً لا يجب، وبالتالي تتحقق المخالفة القطعية للعلم الاجمالي؛ لأن الامر مردد بين وجوب الاهداء ووجوب الاكرام، أي ان الامر مردد بين عنوان واسع (الاكرام) وعنوان ضيق (الاهداء)، واذا كانت البراءة لا تجري في الاكرام (العنوان العام)، وبالتالي فهي تجري في العنوان الضيق (الاهداء) بلا معارض باعتبار الركن الثالث مختلاً، فلا يكون حكم هذا العلم حكم العلم الاجمالي (منجزية العلم الاجمالي لتمام اطرافه).

أما سبب عدم جريان البراءة في الجامع (الاكرام)، فهو ان اريد من اجراء البراءة في وجوب الاكرام التأمين من ناحية الجامع، أي ترك الاكرام بكل مصاديقه وافراده، فسوف يترك الاهداء ولا يكون واجباً، وبالتالي تتحقق المخالفة القطعية، وهذا يعني عدم امكان اجراء البراءة في الجامع.

وإن اريد من اجراء البراءة في الجامع التأمين من جهة الوجوب التخيري خاصة، يكون اجراء البراءة لغوياً؛ لأن المكلف يقول: أنا اجري البراءة من جهة ان البراءة تنفعني في اسقاط الوجوب التخيري، لكن ذلك لا أثر له، لان المكلف لو ترك الجامع تتحقق منه المخالفة القطعية، ويكون غير مؤمن، فلا يكون هناك اي اثر من جهة نفي الوجوب التخيري.

وبهذا يتضح ان البراءة لا تجري عن وجوب الجامع (وجوب الاكرام)، أي أنها لا تجري في هذا الطرف بقطع النظر عن التعارض، وبالتالي ستجري البراءة في الوجوب التعيني بلا معارض، وهذا يعني اختلال الركن الثالث من اركان العلم الاجمالي. ومعنى ذلك انه وان كان يوجد علم اجمالي ولكنه غير منجز لاطرافه؛ لاختلال الركن الثالث.

٣- الاستصحاب

ذكرنا فيما سبق ان تصنيف الاصول العملية يقوم على اساس نوع الشك، فالشك ان كان شكاً بدوياً يكون مجرى للبراءة، وان كان شكاً مقروناً بالعلم الاجمالي يكون مجرى لقاعدة منجزية العلم الاجمالي، وان كان شكاً في البقاء يكون مجرى للاستصحاب.

تعريف الاستصحاب

عُرِّف الاستصحاب باكثر من تعريف، ومن اشهرها (الحكم ببقاء ما كان بمعنى ان المكلف لو كان يعلم بنجاسة شيء بالامس، وشك اليوم بارتفاع النجاسة، فالاستصحاب هو الحكم ببقاء النجاسة التي كانت، أي الحكم ببقاء ما كان على ما كان.

وظيفة الاستصحاب:

الاستصحاب كما هو المشهور قاعدة من قواعد الاستنباط، وقد كان الاستصحاب يُبحث سابقاً في دائرة الأدلة العقلية، أي انه كان يُصنف في تراث الاصول المتقدم بأنه أحد الأدلة العقلية، ولكن تبلور واستقل بحث الاصول العملية في فترة لاحقة، كما أشرنا فيما سبق.

أما وظيفة الاستصحاب فهي انه في كل حالة من الحالات التي كانت متيقنة بالامس، كالنجاسة المتيقنة بالامس، واصبحت اليوم مشكوكة، فالاستصحاب يقتضي الحكم ببقاء النجاسة.

أمانة أم أصل عملي:

القائلون بحجية الاستصحاب اختلفوا في ان الاستصحاب أمانة أم أصل عملي، والمشهور بينهم ان الاستصحاب أصل عملي، وإن ذهب فريق الى اماريته؛ لأنهم لاحظوا ان في الاستصحاب كاشفية عن الحالة السابقة، وحشية الامارية هي الكاشفية، بينما ذهب المشهور الى انه وإن كانت في الاستصحاب كاشفية، ولكن درجة الكشف فيه ليست بدرجة الكشف في الامارات، ومن أجل ذلك جعل الاستصحاب من الاصول العملية المحرزة، التي يلاحظ فيها نوع الاحتمال ونوع المحتمل، وكأنه يلتقي مع الأمانة بملاحظة قوة الاحتمال ويلتقي مع الاصل العملي بملاحظة نوع المحتمل.

الاختلاف بنحو الاستدلال على الاستصحاب:

واختلفوا أيضاً في طريقة الاستدلال على الاستصحاب، فاستدل بعض عليه بحكم العقل؛ لأن العقل يحكم بأن اليقين في الحالة السابقة يورث الظن ببقائها، فيحكم العقل بالاستصحاب، واستدل آخرون بالسيرة العقلائية، وذلك بأن سيرة العقلاء قامت على العمل بالحالة السابقة، كما استدل البعض الآخر على الاستصحاب بالروايات، وسيأتي الكلام مفصلاً عن ذلك.

اعتراض على تعريف الاستصحاب:

وبسبب الاختلاف الحاصل في حقيقة الاستصحاب وكونه أمانة أو أصلاً، والاختلاف في كيفية الاستدلال عليه، وقع الكلام بينهم في ماهية التعريف الذي يمثل محوراً وقاسماً مشتركاً لكل هذه الاتجاهات المختلفة، في بيان حقيقة الاستصحاب، وكيفية الاستدلال عليه.

من هنا اعترض السيد الخوئي على تعريف الاستصحاب السابق بأنه إنما ينسجم مع القول بأن الاستصحاب أصل عملي، أما لو قلنا: بأن الاستصحاب أمانة فلا يصح هذا التعريف، بل يجب أن نعرفه بما يفيد أمارته، أي بالحيثية الكاشفة عن البقاء، وهي اليقين بالحدوث؛ لأن في الاستصحاب يقيناً بالحدوث، وبالتالي لا بد من أن نعرفه بأنه اليقين بالحدوث.

وبذلك لا يوجد تعريف يعبر عن قاسم مشترك ومحور جامع تلتقي فيه كل الاتجاهات، فلو قلنا: بأن الاستصحاب أصل عملي يصح أن نعرفه بأنه الحكم ببقاء ما كان، أما لو قلنا بأن الاستصحاب أمانة فينبغي أن نعرفه بأنه اليقين بالحدوث.

جواب الاعتراض:

يرد على الاعتراض المتقدم ما يلي:

أولاً: حتى لو قلنا: بأن الاستصحاب أمانة وليس أصلاً عملياً، لا يصح أن نعرفه بأنه اليقين بالحدوث؛ لأن حيثية الكشف ليست متقومة باليقين بالحدوث،

وانما هي متقومة بنفس الحدوث.

فمثلاً عندما نقول: ان خبر الثقة أمانة، فالأمانية ليست متقومة باليقين بوثاقة الراوي، وانما اليقين بالوثاقة طريق للوثاقة، اي هو كاشف عن الوثاقة، والامارية متقومة بنفس الوثاقة، بمعنى ان الوثاقة هي الأمانة، واليقين طريق للوثاقة.

وهنا يقال الشيء نفسه، فالحدوث هو الأمانة، واليقين طريق للأمانة (الحدوث)؛ لان العقلاء يعتبرون ان ما يحدث يبقى ويستمر في الغالب.

وعلى هذا لو أردنا ان نعرّف الاستصحاب تعريفاً ينسجم مع كونه أمانة، فلا بد من تعريفه بالحدوث مباشرة، فنقول: (هو الحدوث) وليس اليقين بالحدوث؛ لأن حثية الكاشفية موجودة في الحدوث، واليقين هو طريق للحدوث.

ثانياً: سواء قلنا: بأن الاستصحاب أمانة أو اصل عملي، فيمكن ان نعرفه بالحكم الظاهري؛ لأن الحكم الظاهري موجود في مورد الأمانة والاصل العملي معاً، حيث ذكرنا في مقدمة الكتاب ان الحكم الظاهري يعني الحجية، فعندما نقول: ان الحجية مجعولة للأمانة، معناه ان الحكم الظاهري مجعول في مورد الأمانة، وعندما نقول: إن الحجية مجعولة للاستصحاب، يعني ذلك ان الحكم الظاهري مجعول في مورد هذا الاصل العملي.

إذاً سواء كان الاستصحاب أمانة أو اصلاً عملياً يوجد حكم ظاهري في مورد، وهو يمثل القاسم المشترك بين الأمانة والاصل العملي، وعلى هذا يمكن

ان نعرف الاستصحاب بالحكم الظاهري، فيكون هذا التعريف محوراً وجامعاً بين مَنْ يقول بان الاستصحاب أمانة، وَمَنْ يقول بأنه اصل عملي، أي نعرفه بالقول: إن الاستصحاب هو (الحكم الظاهري المجعول في حالة الشك في بقاء المتيقن)، وهذا الحكم الظاهري ينطبق على الأمانة وعلى الاصل العملي ايضاً، ولذلك لا توجد ضرورة لتعريف الاستصحاب - لو قلنا بأماريته - بنفس الأمانة، وانما يمكن ان نعرفه بالحكم الظاهري المجعول في مورد الأمانة وفي مورد الاصل العملي.

ثالثاً: بالامكان ان نعرف الاستصحاب بأنه مرجعية الحالة السابقة بقاء، أي نرجع الى اليقين بالحدوث، فالحالة السابقة للشوب الذي كنا نعلم بطهارته بالامس ونشك بارتفاعها اليوم، هي ان نرجع الى الحالة السابقة، بمعنى ان نرجع الى اليقين بحدوث الطهارة، فيصدق على ذلك مرجعية الحالة السابقة بقاء. وهذه المرجعية والعودة الى الحالة السابقة متحققة، بناءً على مختلف التفسيرات والاتجاهات؛ لأنه سواء قلنا: بأن الاستصحاب أمانة أو اصل عملي، ففي الحالتين نعتمد على الحالة السابقة، وهي اليقين بحدوث الطهارة. ولذلك لا مانع من ان يجعل الاستصحاب بأي لسان وبأي كيفية وبأي طريقة يجري التعبير عنه في الأدلة الشرعية، سواء كانت بلسان جعل الكاشفية، أو بلسان جعل الحكم ببقاء المتيقن، أو بلسان جعل الحالة السابقة منجزة، فالعودة الى اليقين بالحدوث تنسجم مع كل هذه الالسنه.

التمييز بين الاستصحاب وغيره

هناك بعض القواعد التي تشبه الاستصحاب، ولذلك قد يحصل الاشتباه والالتباس في أنه كما ان الاستصحاب حجة كذلك قد تكون هذه القواعد حجة، ومن ذلك قاعدة اليقين، وقاعدة المقتضي والمانع، اللتان تشتركان مع الاستصحاب، في اشتغالهما على يقين وشك، وبالنظر إلى الأولية الساذجة ربما لا يميز الإنسان بين الاستصحاب وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع، فيظنها جميعاً ينطبق عليها عنوان الاستصحاب، ولكن في واقع الأمر يوجد تباين واختلاف بين هذه القواعد الثلاث.



قاعدة اليقين:

إن قاعدة اليقين تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشك، ولكن الشك في قاعدة اليقين يتعلق بنفس ما يتعلق به اليقين، أي في نفس الفترة الزمنية، فيكون متعلق اليقين والشك واحداً ذاتاً وواحداً زماناً.

وهي كما لو تيقن المكلف بطهارة الثوب بالأمس، ثم شك في طهارته اليوم، ولكن شكه سرى لذلك اليقين فنقضه، بمعنى أن المكلف ربما يرجع نفسه فيجد أن هذا الثوب الذي كان يحسبه طاهراً بالأمس، هو غير جازم الآن بطهارته، أي أنه راجع جزمه ويقينه السابق بالطهارة وفحصه بدقة، فوجد أنه كان مشتبهاً في يقينه السابق، باعتباره استند إلى قرائن وإمارات تبين بطلان بعضها.

وبعبارة أخرى: أن الشك يتعلق بنفس ما يتعلق به اليقين ذاتاً وزماناً، حيث

يشك المكلف بنفس ماتيّن امس بطهارته، ولم يشك في بقاء الطهارة، بل انه يشك في حدوث الطهارة.

اما الاستصحاب فالشك فيه ليس في نفس اليقين، ولذلك لا ينقض الشك اليقين حقيقة؛ لأن الشك في بقاء المتيقن، يعني ان المكلف متيقن بطهارة الثوب بالامس، ويشك اليوم في طهارته، لكنه لا يشك في حدوث تلك الطهارة، وانما يشك في بقاء تلك الطهارة، ولذلك يكون الشك واليقين مختلفين زماناً؛ لأن الشك اليوم في بقاء المتيقن، بينما اليقين بالامس بطهارته، فالشك هنا يتعلق ببقاء المتيقن، ويختلف عنه في زمانه؛ لأن الزمان الذي تعلق به اليقين هو الامس، بينما الزمان الذي تعلق به الشك هو اليوم.

الاستصحاب مبني على الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتها:

واذا دققنا في هذه المسألة اكثر نجد ان الاستصحاب لا يتقوم دائماً بالشك في البقاء؛ لأن الشك في البقاء لم يؤخذ في لسان دليل الاستصحاب كما سيأتي، وانما اخذ الشك بعد اليقين، والشك معنى اعم يلائم الشك في البقاء والأعم من ذلك، ولذلك يصح القول: إن الاستصحاب لا يتقوم دائماً بالشك في البقاء، فقد يجري الاستصحاب من دون الشك في البقاء. كما لو وقعت حادثة معينة، من قبيل طهارة الثوب، إذا كنا لانعلم ان الثوب تم تطهيره في الساعة الواحدة أو الساعة الثانية، أي ان الحدوث هنا مررد، ونشك الآن (في الساعة الثانية) في ارتفاع الطهارة، فمقتضى الاستصحاب هو الحكم بالطهارة في الساعة الثانية.

بالرغم من ان الشك في وجود الطهارة في الساعة الثانية ليس شكاً في بقاء الطهارة؛ لأن حدوث الطهارة مردد بين الساعة الواحدة والساعة الثانية، فالشك هنا ليس شكاً في البقاء، لكن الاستصحاب يجري ويثبت الطهارة في الساعة الثانية، بالرغم من انه لا يوجد الآن (الساعة الثانية) شك في البقاء؛ لأن وجود الطهارة المشكوك في الساعة الثانية ليس في بقاء الطهارة، باعتبار انا لانعلم هل الطهارة حدثت في الساعة الواحدة أو في الساعة الثانية، وانما وجود الطهارة المشكوك في الساعة الثانية مردد بين الحدوث وبين البقاء، ومع ذلك يتم الاستصحاب ويجري.

ولهذا يصح القول: ان الاستصحاب لا يتقوم دائماً بالشك في البقاء، وانما الاستصحاب مبني على الفراغ عن ثبوت الحالة المراد اثباتها. بينما قاعدة اليقين ليست مبنية على الفراغ عن ثبوت الحالة المراد اثباتها؛ لأنه في قاعدة اليقين لا تبقى الحالة السابقة (الطهارة) متيقنة، باعتبار الشك المتأخر يسري لها وينقضها، وبذلك فهي ليست مبنية على الفراغ عن ثبوت الطهارة المراد اثباتها، بينما الاستصحاب مبني على الفراغ عن ثبوت الطهارة المراد اثباتها هذا اليوم؛ لأن الطهارة المتيقنة بالامس تبقى على اليقين بحدوثها، ولكن نشك في بقائها واستمرارها هذا اليوم.

من نتائج الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين:

من آثار الفرق السابق بين قاعدة اليقين والاستصحاب، هو ان الشك في

موارد قاعدة اليقين يكون ناقضاً تكويناً لليقين السابق، بينما في موارد الاستصحاب لا ينقض اليقين السابق تكويناً وحقيقة، فقد اشرنا قبل قليل الى ان المكلف إذا شك اليوم في بقاء الطهارة السابقة، فهذا الشك لا يسري الى الطهارة السابقة المتيقنة الحدوث، وانما يبقى اليقين كما هو بالامس، لكن يشك اليوم في بقاء الطهارة.

بينما في قاعدة اليقين، عندما يشك المكلف اليوم، فانه لا يشك في بقاء الطهارة التي تيقن من حدوثها بالامس، وانما يسري شكه هذا الى اليقين السابق فيهدمه، حيث يقول: لعلني كنت مخطئاً في يقيني السابق؛ لأن بعض ما استندت اليه في بناء اليقين فاسد، ولذلك ينهار اليقين السابق، ويتحول الى شك. وبعبارة أخرى: ان الشك في موارد الاستصحاب يكون في زمان، فيما يكون اليقين في زمان آخر، الشك اليوم بينما يكون اليقين بالامس، أما في قاعدة اليقين فالشك اليوم يسري ويمتد الى اليقين بالامس.

ومن هنا يصح القول: ان من المحال ان يجتمع الشك واليقين في وقت واحد بالنسبة الى قاعدة اليقين، فمن المحال ان يكون المكلف في وقت واحد متيقناً وشاكاً بالطهارة مثلاً.

بينما في الاستصحاب المكلف اليوم متيقن من جهة وشاك من جهة أخرى، فهو متيقن بحدوث الطهارة بالامس، وشاك في بقائها هذا اليوم، ولذلك فالشك في الاستصحاب ليس ناقضاً تكويناً وحقيقة لليقين، كما هو في قاعدة اليقين.

قاعدة المقتضي والمانع:

أما القاعدة الاخرى التي ادعي أنها تشبه الاستصحاب، فهي قاعدة المقتضي والمانع، وهي كما لو لاحظ المكلف ناراً، فالنار تقتضي الاحراق، ولكنه يشك في وجود المانع من الاحراق، كرطوبة الورقة مثلاً، أو أنك تعلم بشرب زيد للسم القاتل، ولكنك تشك في ان زيداً هل تناول دواء، لكي يدفع به اثر السم القاتل، أو لم يشرب الدواء؟

هنا يوجد يقين بالمقتضي، بينما هناك شك في وجود المانع، وهذا المانع يمنع المقتضي من التأثير، اي يمنع العلة من أن تؤثر في معلولها.

الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع:

قاعدة المقتضي والمانع والاستصحاب يشتركان في اشتغالهما على اليقين والشك، ففي كل منهما يوجد يقين وشك، ولكن الفرق بينهما انه في الاستصحاب يتعلق اليقين والشك بالطهارة، فالثوب المتيقن الطهارة بالامس، نشك في بقاء طهارته اليوم، أي ان القضية المتيقنة والمشكوكة واحدة، بينما في قاعدة المقتضي والمانع، اليقين يتعلق بالمقتضي (شرب السم القاتل)، بينما يتعلق الشك بوجود المانع (تناول الدواء المانع من تأثير السم)، فالمتعلق لليقين والشك ليس واحداً ذاتاً في المقتضي والمانع، بينما هو واحد ذاتاً في الاستصحاب.

تنوع حيثية الكشف في القواعد الثلاث:

كما تختلف القواعد الثلاث (الاستصحاب وقاعدة اليقين والمقتضي والمانع) في أركانها المقومة لها، تختلف أيضاً في حيثيات الكشف النوعي المزعومة فيها، فإن منشأ الكشف المدعى في الاستصحاب، يختلف عنه في قاعدة اليقين، وكذلك يختلف عما في قاعدة المقتضي والمانع، فإن حيثية الكشف في الاستصحاب على أساس أنه غالباً الأمور التي تحدث تبقى، ولا تنتفي إلا مع طر و سبب ما ينفىها.

أما حيثية الكشف في قاعدة اليقين، فيقوم على أساس أن اليقين في الغالب لا يخطئ، أي أن المكلف عندما يتيقن بشيء ففي الغالب ينشأ يقينه من مناشئ عقلائية، ولا يخطئ إلا في حالات قليلة.

وأما حيثية الكشف في قاعدة المقتضي والمانع فتنشأ من أن المقتضيات دائماً مؤثرة ونافذة في مقتضاها وفي معلولاتها. أي أن العلة تؤثر في معلولاتها وتوجد لها، وإن كان المقتضي يمثل جزء العلة، وأنه إذا وجدت العلة التامة يوجد المعلول، ولكن إذا وجدت العلة الناقصة لا يوجد المعلول، وإذا انتفت العلة الناقصة ينتفي المعلول.

١ - أدلة الاستصحاب

استدل على الاستصحاب بثلاثة أنواع من الأدلة:

الأول: الدليل العقلي: وهو الادعاء بأن الاستصحاب يفيد الظن بالبقاء .

الثاني: السيرة العقلائية، فقد قيل: ان سيرتهم قائمة على العمل

بالاستصحاب.

الثالث: الروايات، وهي العدة في المقام.

١ - افادة الحالة السابقة بمجردھا للظن بالبقاء:

أما الدليل الاول وهو حكم العقل بأن الاستصحاب يفيد الظن بالبقاء، ولذلك يجعله الشارع حجة، فإن هذا الدليل مردود صغرياً وكبرياً.

اما كبرياً فانه حتى لو كان الاستصحاب مفيداً للظن، فهذا الظن ليس بحجة؛

لأن الاصل في الظن عدم الحجية.

وأما صغرياً فيقال: ان الاستصحاب يفيد الظن بالبقاء، أي ان العقل يحكم

بانه إذا كان هناك شيء متيقن ونشك بارتفاعه، فالعقل يحكم بأن اليقين بحدوثه

سابقاً ينتج الظن ببقائه واستمراره.

لكن الظن بالبقاء حتى على فرض وجوده فهو لم ينشأ من اليقين بالحدوث،

وانما ينشأ من خصوصية في الحالة السابقة؛ لأنه قد توجد قرائن وخصوصيات

معينة في الحالة السابقة تقتضي بقاء هذه الحالة، وهذا غير كون الحدوث نفسه

موجباً للظن بالبقاء، فلو تيقن المكلف بطهارة الثوب بالامس فان الطهارة بذاتها

تقتضي البقاء والاستمرار، وليس حدوثها هو الذي افاد الظن ببقائها، وانما هي بنفسها شيء ثابت، ولا يزول إلا عند طرو أمر آخر يرفعها، كالنجاسة التي ترفع الطهارة.

أما لو فرضنا انا علمنا بحدوث اشتعال شمعة بالامس، فان مجرد حدوث الاشتعال لا يقتضي بقاءه، باعتبار أن الشمعة المشتعلة بطبيعتها تتصرم وتتلاشى. وهكذا لو علمنا بالامس بدخول حشرة معينة للغرفة، فان العلم بحدوث ذلك لا يقتضي الظن ببقائها اليوم.

إذاً العلم بالحدوث بمجرده لا يقتضي الظن بالبقاء، وانما قد تكون هناك خصوصية في الحالة السابقة تقتضي الظن بالبقاء.

وقد استشهد البعض بالسيرة العقلانية، لافادة الحالة السابقة للظن بالبقاء، باعتبار انه لو لم يكن الاستصحاب مفيداً للظن بالبقاء لما عمل به العقلاء، اي ان سيرة العقلاء قائمة على العمل بالاستصحاب، فالانسان الذي يغيب فترة طويلة عن بيته يعود اليه، وهكذا يكرر العودة الى المحلات ذاتها استصحاباً لبقائها، وهذه السيرة لا بد فيها من حيثية كاشفية مفيدة للظن، لأن العقلاء ينبغي ان تنشأ سيرتهم من نكتة معينة، وهذه النكتة هي افادة الاستصحاب للظن بالبقاء.

من هنا يمكن القول: ان الاستصحاب يفيد الظن بالبقاء؛ لأن سيرة العقلاء جارية عليه، وهي لا بد من أن تكون بنكتة معينة، وليست هي إلا الظن بالبقاء.

لكن هذا الكلام غير تام؛ لأنه مع القول بوجود هذه السيرة العقلانية، فالمناسب ان نفسرها لا على اساس ان العقلاء انما يعملون بالاستصحاب باعتبار حيثيته الكاشفة وافادته الظن، وانما باعتبار الألفة والعادة؛ لأن طبيعتهم تقتضي

ذلك، فهم انما يعملون ذلك للألفة والاعتیاد على هكذا سلوك.
وبالتالي يمكن القول: ان الاستصحاب موجود حتى عند الحيوانات، فالطيور عندما تغادر اعشاشها تعود لها بعد فترة، كذلك الحيوانات تعود الى نفس المحلات التي تخرج منها بعد ساعات، ومن الواضح جزماً ان الحيوان انما يعمل ذلك لا لوجود الكاشفية والظن لديه؛ لأن الحيوان لم يرتقي الى هذا المستوى من الادراك، وانما يفعل ذلك بنكته الألفة والعادة. إذاً حكم العقل بافادة الاستصحاب للظن ممنوع (الصغرى غير تامة).

وعلى فرض تمامية الصغرى، فالكبرى ليست تامة؛ لأنه من قال: بأن الظن المستفاد من الاستصحاب حجة؟ باعتبار ان الاصل في الظن هو عدم الحجية إلا ما حصل الجزم بالنص على حجتيه من الشارع.
إذاً الدليل الاول على حجة الاستصحاب ليس تاماً.

٢ - جريان السيرة العقلانية على الاستصحاب:

أما الدليل الثاني، وهو السيرة العقلانية، فيقال: ان سيرة العقلاء قائمة على الاستصحاب، حيث ان سلوك العقلاء في الغالب يجري على طبق الحالة السابقة. ويمكن مناقشة ذلك بان هذا السلوك في حياة العقلاء له أحد منشأين:
الأول: الألفة والعادة، وهذه اللفة توجب الغفلة عن حالة ارتفاع ما حدث.
الثاني: ربما تكون سيرة العقلاء وسلوكهم لا بسبب افادة الاستصحاب للظن بالبقاء، وانما بسبب افادته للاطمئنان، والاطمئنان حجة كما تقدم تقرير ذلك.
وبذلك لم تقم سيرة العقلاء على الاستصحاب بدافع البناء على حجة الحالة

السابقة الحادثة في اثبات البقاء تعبدًا، فالدليل الثاني على حجّة الاستصحاب غير تام مثلما الدليل الاول ايضاً.

٣- الروايات:

وأما الدليل الثالث فهو الاستدلال بالروايات الشريفة على الاستصحاب، فقد استدل بعدة روايات، ولكن أشهرها صحيحة زرارة عن الامام الصادق عليه السلام.

الاستدلال بصحيحة زرارة على الاستصحاب:

يقول زرارة: انه سأل الامام عليه السلام عن المرتبة التي يتحقق فيها النوم الناقض للوضوء، فأجابه الامام عن هذه المرتبة، ثم بعد ذلك سأله عن الحكم في حالة الشك في وقوع النوم، إذ قال له: فان حُرِّك في جنبه شيء ولم يعلم به، فكأن عدم التفاته الى ما حُرِّك في جنبه جعله يشك في انه نام فعلاً أو لم ينم، فاستفهم عن حكمه، فقال له الامام: «لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بَيِّن، وإلا فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين ابداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر».

وردت هذه الرواية بهذه الصيغة في التهذيب للشيخ الطوسي، بينما رواها صاحب الوسائل: «ولا تنقض اليقين ابداً بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر»، والتهذيب كما هو معلوم مصدر حديثي اقدم بكثير من الوسائل.

والكلام في الاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب يقع في عدة جهات:

الجهة الاولى - في فقه الرواية:

في بيان مدلول الرواية وبتعبير آخر في فقه الرواية، والمقصود بفقه الرواية أو فقه الحديث هو تحليل مفاد مدلول الحديث.

في الجهة الاولى نريد تحليل مدلول «والأفاته على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر».

هنا نتكلم في نقطتين:

الاولى: لقد اعتبر البناء على الشك نقضاً لليقين، عندما قال: «لا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر»، فكيف اعتبر البناء على الشك نقضاً لليقين، مع ان اليقين بالطهارة حدوثاً لا يترزع بالشك في الحدث بقاءً، أي انه متيقن بوضوئه قبل ان ينام، والآن يشك في انه نام أو لا، كيف يكون هذا الشك ناقضاً لليقين؟ بمعنى ان الشك المتأخر لا ينقض ذلك اليقين المتقدم، بل لو انه تيقن بانه قد نام، فان يقينه بالحدث (النوم) لا يكون ناقضاً ليقينه السابق بالطهارة (الوضوء)، اليقين بالنوم لا ينقض اليقين بالوضوء، فكيف لو شك بالنوم، فكيف جاء في لسان الرواية، ان هذه المرتبة من النوم ناقضة للوضوء، فاسند نقض اليقين للشك؟

الجواب: ان الشك انما ينقض اليقين اذا انصب على نفس ما انصب عليه اليقين، فاذا كان متعلق اليقين والشك واحداً ذاتاً، كما في قاعدة اليقين، حيث ان المكلف فيها يعلم بأنه توضاً في الساعة الواحدة، ويشك في الساعة الثانية، لكنه يشك في يقينه بوضوئه في الساعة الواحدة، فهنا التقى الشك مع اليقين، واتحدا ذاتاً كما اتحدا زماناً، ولذلك يكون الشك في قاعدة اليقين ناقضاً تكويناً لليقين؛

لأن المتعلق واحد ذاتاً وزماناً، باعتبار متعلق اليقين والشك هو الضوء، وكذلك زمان الشك واليقين واحد؛ لأنه إذا كان اليقين بالوضوء الساعة الواحدة، فإن الشك باليقين بالوضوء الذي وقع في الساعة الواحدة، فينقلب ذلك اليقين الى الشك.

أما الشك في مورد الاستصحاب فقد اشرنا فيما سبق، في الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب، الى ان الشك في الاستصحاب ليس ناقضاً تكويناً لليقين؛ لأن اليقين يتعلق بحدوث الضوء في الساعة الواحدة، والشك يتعلق ببقاء الضوء في الساعة الثانية، ولذلك يمكن ان يكون المكلف في هذه اللحظة متيقناً من جهة انه توضأ في الساعة الواحدة، وشاكاً من جهة ان وضوءه ارتفع في الساعة الثانية.

خلافاً لقاعدة اليقين التي يكون متعلق اليقين ومتعلق الشك فيها واحداً (الوضوء)، وكلاً من اليقين والشك في الساعة الواحدة، غير انه لا يمكن ان يجتمع اليقين والشك في نفس المكلف؛ لأن المكلف كان متيقناً خطأ فيما سبق والآن يشك، فبمجرد ان شك ارتفع يقينه.

بينما في الاستصحاب يمكن ان يجتمع اليقين والشك، ففي نفس اللحظة يمكن ان يكون المكلف متيقناً بحدوث الطهارة في الساعة الواحدة، وشاكاً في بقاء الطهارة في الساعة الثانية.

إذا كيف ينقض الشك اليقين في الاستصحاب، مع ان الشك في هذه الصورة لا يكون ناقضاً لليقين؟

يمكن ان يسند نقض اليقين الى الشك باعمال عناية عرفية، فلو حاولنا أن

نتأمل في مدلول النص، ونوجه النص ونفسره بتفسير آخر غير التفسير المتقدم، عندئذ يتضح معنى هذا النقض. وإن كان التفسير المتقدم هو الأقرب لظاهر النص. حيث يمكن أن نرجع إلى العرف، ونستند إلى فهمه في بيان هذه المسألة؛ لأن العرف يمكن أن يلغي الزمان، ولا يلاحظ الضوء باعتباره موجوداً في زمانين، زمان حدوث وهو الساعة الواحدة، وزمان بقاء وهو الساعة الثانية، وإنما يلغي الزمانين (الحدوث والبقاء)، ويلاحظ الضوء بما هو أمر واحد، وهذا الأمر الواحد يمكن أن ينصب عليه اليقين والشك.

فاذا ألغي الزمان بأعمال عناية عرفية (لاحقيقية)، يصح أن يسند النقض إلى الشك، وكأن الشك في مثل هذه الصورة بنقض اليقين، ولكن هذا النقض نقض عنائي، وليس نقضاً حقيقياً.

وبهذه الكيفية لا يجتمع اليقين والشك، فكأن اليقين قد زال واستبدل بالشك، بالرغم من أنهما في الواقع لا يمكن أن يجتمعا في آن واحد، فطبقاً لهذا النظر العرفي يستبعد الحدوث والبقاء، وتستبعد الساعة الواحدة والثانية، ويلاحظ أن اليقين والشك منصبان على الضوء، وحينئذ يقتضي هذا النظر العرفي أن يكون الشك ناقضاً لليقين، وبذلك يصح البيان الذي ورد في العبارة، في ضوء هذا الفهم. وبكلمة أخرى: كأن اليقين زال واستبدل بالشك، ولذلك عبرت الرواية بأسناد النقض إلى الشك، حيث قالت: (ولا ينقض اليقين بالشك)، ونهت الرواية عن جعل الشك ناقضاً لليقين.

النقطة الثانية:

في تحديد عناصر الجملة التي يستدل بها على الاستصحاب، فإن هذه الجملة شرطية، والشرط فيها هو المشار اليه بقوله: (وإلا)، بمعنى (ان لا يستيقن أنه قد نام)، فلو لاحظنا النص، فإن الشرط يقع في سياق النص، هكذا: «لاحتي يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيتن، وإلا يستيقن انه قد نام» فالجملة الاخيرة (وإلا يستيقن انه قد نام) هي الشرط.

الجزء فيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: الجزء محذوف وتقديره فلا يجب الوضوء:

ان يكون الجزء محذوفاً وتقديره (فلا يجب الوضوء)، فيكون حاصل الجملة (وإلا يستيقن انه قد نام) هذا هو الشرط، (فلا يجب عليه الوضوء) هذا هو الجزء.

إذاً الاحتمال الاول يقتضي ان يكون الجزء في الجملة محذوفاً ونحن نقدره، ويكون معنى قوله: «فهو على يقين من وضوئه» تعليل للجزء المحذوف، أي ان علة عدم وجوب الوضوء، هي لانه على يقين من وضوئه.

مناقشة:

ولكن تقدير الجزء بهذه الكيفية واجه بعض الاعتراضات، نوجزها فيما يلي:

١ - ان هذا الجزء مقدر، والالتزام بالتقدير على خلاف الاصل في المحاوراة؛ لأنه عادة في المحاورات لا يقوم أحد المتحاورين بذكر مقطع من

كلامه فيما يحذف الآخر، كما لا يفعل ذلك محاوره الآخر، وإنما عادة في المحاورات، المتكلم الذي يحاور الآخر يذكر تمام عناصر الجملة في كلامه؛ لأن التقدير خلاف الظاهر، بل الظاهر هو أن يذكر المتكلم تمام عناصر الجملة.

٢ - أن هذا التزام بالتكرار؛ لأنه عندما يقال: إن تقدير الجزاء (فلا يجب الوضوء)، فإن عدم وجوب الوضوء مبين في هذه الجملة مرتين، مرة قبل الجملة الشرطية، وأخرى مقدر في جزاء الجملة الشرطية؛ لأن الامام قال له: (لا)، وهي بمعنى (لا يجب الوضوء)، ثم بعد ذلك نقدر (فلا يجب الوضوء) كجزاء، فيكون عدم وجوب الوضوء قد ذكر مرتين.

والتكرار خلاف الاصل؛ لأن القاعدة في الكلام أنه لا يتكرر جزء منه إلا مع وجود غرض ومعنى آخر للكلام، وإلا فالتكرار البحت على خلاف البيان وخلاف الاصل.

مركز تحقيقات كميونير علوم راسدي

جواب المناقشة:

يمكن الاجابة عن هذين الاشكالين بما يلي:

١ - بالنسبة للاشكال الاول، القائل بأن هذا التزام بالتقدير، نقول: انما يكون التقدير خلاف الاصل في المحاورة إذا لم تكن هناك قرينة في الكلام تشير الى المعنى المقدّر، وإلا مع وجود القرينة المتصلة في الكلام، التي تشير الى المعنى المقدّر، فحينئذ يكون اختصار الكلام موجبا للبلاغة والفصاحة.

وفي المقام توجد قرينة متصلة، تدل على هذا الامر المقدّر وتشير اليه؛ لأن الامام عليه السلام صرح بعدم وجوب الوضوء، بقوله: (لا)، ولذلك يكون التقدير

مدلولاً عليه بالقرينة المذكورة قبل الجملة الشرطية.

٢ - أما الاشكال الثاني، الذي يقول: ان ذلك التزام بالتكرار، فنقول: لا مانع من التكرار إذا كان ملفقاً من التصريح والتقدير؛ لأن التكرار الحاصل هنا ملفق من التصريح، بعدم وجوب الوضوء بقوله (لا)، بمعنى (لا يجب الوضوء) غير انه لم يصرح بالجزاء، وهذا لا يوجب مخالفة الأصل في المحاورة.

الاحتمال الثاني: الجزاء قوله «فإنه على يقين من وضوئه»:

الجزاء ليس مقدراً، وانما هو مذكور في الكلام، وهو قوله «فانه على يقين من وضوئه». وعلى هذا نتخلص من اشكال التقدير واشكال التكرار.



مناقشة:

ولكن مع ذلك يواجهنا اشكال آخر، وهو عدم وجود ربط بين الشرط والجزاء؛ لأن اليقين بالوضوء لا يترتب على عدم اليقين بالنوم، ومن المعلوم انه ينبغي ترتب الجزاء على الشرط، مثلاً عندما نقول: (إذا طلعت الشمس فالنهار موجود)، فمعنى ذلك ان وجود النهار مترتب على طلوع الشمس.

أما عندما يقول: «فانه على يقين من وضوئه»، فاليقين بالوضوء ليس سببه عدم اليقين بالنوم، بمعنى سواء تيقن بالنوم أو لم يتيقن، فانه على يقين بوضوئه. وبكلمة أخرى: أن يقينه بالوضوء لا علاقة له بيقينه أو شكه بالنوم، بل ان يقينه بالوضوء الساعة الواحدة ثابت على أية حال، سواء تيقن بالنوم أو شك به. ولذلك فلا بد من فذلكة وتوجيه وإعمال عناية معينة، حتى نربط بين الشرط والجزاء، ونثبت ان الجزاء مترتب على الشرط، وإلا فالمشكلة تبقى قائمة.

جواب المناقشة:

يمكن توجيه ذلك بحمل قوله: «فانه على يقين من وضوئه» على أنه جملة انشائية وليس جملة خبرية.

والفرق بين الجملة الانشائية والجملة الخبرية، كما قرأنا فيما سبق، أن الجملة الخبرية هي حكاية عن نسبة ناجزة ومحقة، فيكون معنى: «فانه على يقين من وضوئه» أن الوضوء ناجز ومحقق، وهو متيقن منه الساعة الواحدة.

أما لو حملناها على الانشائية، فالجملة الانشائية تعبر عن نسبة منظور إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها، فعندما يقال: «فانه على يقين من وضوئه»، يعني ذلك أن الشارع يجعله متيقناً تعبداً من جهة الوضوء، أي كأنه متيقن.

وبعبارة أخرى: أن الإنسان الذي يشك بأنه نام أو لم ينم، فإن عدم التيقن بالنوم يكون سبباً تعبدياً لليقين التعبدى بالوضوء، فيقينه هنا ليس يقيناً حقيقياً وإنما هو يقين تعبدى بحصول الوضوء، وهذا اليقين التعبدى الجعلي بيد الشارع، ولذلك يمكن أن يجعله الشارع مترتباً على عدم النوم أو على الشك بالنوم؛ لأنه حكم شرعي (جعل) والجعل بيد الجاعل، أما اليقين الحقيقي، فهو ثابت على أي حال، سواء علم أو شك بالنوم.

ولكن يمكن القول: أن حمل الجملة «فانه على يقين من وضوئه» على الانشاء، خلاف الظاهر منها عرفاً؛ لأن ظاهرها عرفاً، أن اليقين فيها هو اليقين الواقعي وليس اليقين التعبدى المجعول شرعاً، باعتبار الجملة جملة خبرية وليست جملة انشائية؛ واليقين يكون حقيقياً واقعياً عندما تكون الجملة خبرية، بينما يكون تعبدياً جعلياً في الانشائية.

إذا جملة «فانه على يقين من وضوئه» ظاهرها فانه كان على يقين من وضوئه الساعة الواحدة، وهذه ظاهرة في أنها اخبار بالوضوء وليست انشاء، وعلى هذا تبقى المشكلة قائمة بالنسبة الى الاحتمال الثاني.

الاحتمال الثالث: الجزاء قوله «ولا ينقض اليقين بالشك»:

الجزاء قوله «ولا ينقض اليقين بالشك»، وأما قوله «فانه على يقين من وضوئه» فهو تمهيد للجزاء، أو تتميم للشرط، إذ أحياناً تذكر بعض المقاطع في الجملة الشرطية ولا تكون داخلية في الشرط، وإنما تكون تنمة للشرط، أو ممهدة للجزاء.

مثلاً يقال: (إذا أكلت الطعام المالح، وظهر لديك صداع، فقد ارتفع ضغطك) ففي هذه الجملة الشرطية، الشرط (إذا أكلت الطعام المالح)، والجزاء (فقد ارتفع ضغطك)، بينما (وظهر لديك صداع) هو تمهيد للجزاء.

أما تتميم الشرط، فكما لو قال: (إذا اشتد البرد، واشتدت الرياح، فلا تخرج في العراء)، فالشرط هو (إذا اشتد البرد)، والجزاء (لا تخرج في العراء)، أما تتميم الشرط فهو (واشتدت الرياح).

وطبقاً للاحتمال الثالث: الشرط هو «وان لم يستيقن انه قد نام»، والجزاء هو «ولا ينقض اليقين بالشك»، أما «فانه على يقين من وضوئه»، فهو تمهيد للجزاء، أو تتميم للشرط، حيث تكون هكذا: (وان لم يستيقن انه قد نام، فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك).

مناقشة:

وهذا الاحتمال يدفع اشكال التقدير، والتكرار، ولكنه أضعف من الاحتمال الثاني في تفسير الجزاء، كما أن الثاني أضعف من الأول؛ لأن دخول الواو على الجزاء لا يناسب الجزاء؛ لأن جملة الجزاء المفروض أن تدخل عليها الفاء (إذا طلعت الشمس فالتهار موجود). كما أن الفاء لا تناسب تمهيد الجزاء، ولا تناسب تتميم الشرط.

حمل الجملة على الانشائية:

وبهذا يتضح أن أقوى الاحتمالات الثلاثة هو الاحتمال الأول، ولكن يبقى اشكال في المقام، وهو أن ظاهر جملة «فانه على يقين من وضوئه» كون هذا اليقين هو يقين فعلي بالوضوء، أي بالفعل هو متيقن بالوضوء، وهذا يتناسب مع حمل اليقين على اليقين التعبدي (الجعلي)؛ لأنه إذا كان اليقين تعبدياً جعله الشارع، فوجود هذا اليقين فعلي الآن، باعتبار أن الشارع يمكن أن يرتبه على الشك بالنوم، أما إذا كان اليقين واقعياً، فانه لا يكون يقيناً فعلياً؛ لأن اليقين الواقعي بالوضوء ليس الآن، وانما كان الساعة الواحدة، أما الآن فالمكلف ليس متيقناً بالفعل بالوضوء.

وبعبارة أخرى: إذا حملنا اليقين على اليقين التعبدي ينسجم مع ظاهر الجملة؛ لأن ظاهرها هو اليقين الفعلي «فانه على يقين...»، أي على يقين بالفعل الآن، فينبغي أن نحملها على اليقين التعبدي (الجعلي)، الذي جعله الشارع مترتباً على الشك بالنوم.

أما لو حملناه على اليقين الحقيقي، فهذا اليقين في هذه اللحظة ليس فعلياً؛ لأنه كان فعلياً فيما سبق في الساعة الواحدة.

وعلى هذا إذا كان المقصود اليقين الحقيقي في الساعة الواحدة، فينبغي أن يعبر هكذا: (فانه كان على يقين من وضوئه).

ومن هنا يمكن أن يشكّل ظهور الجملة في فعلية اليقين قرينة على أن الجملة انشائية، وبذلك يقوى الاحتمال الثاني.

ولكن هذا الظهور مخالف لظهور آخر، وهو ظهور الجملة في الخبرية، باعتبار اليقين المذكور هو يقين واقعي حقيقي، وحينئذ يحصل تنافي بين الظهورين، (ظهور الجملة في الانشائية وظهورها في الخبرية)، بمعنى أن ظهور الجملة في الخبرية يقتضي أن لا يكون الاحتمال الثاني تاماً، بينما يقتضي ظهورها في الانشائية تمامية الاحتمال الثاني.

إن ظهور الجملة في الخبرية أقوى من الانشائية:

هل الجملة محمولة على الانشائية أو على الخبرية؟ ينبغي أن نلاحظ الأقوى من هذين الظهورين. قد يقال: أليس المكلف عندما يكون شاكاً في النوم هو على يقين فعلي بأنه كان متطهراً، فلماذا نفترض أن فعلية اليقين لا تتناسب مع حمله على اليقين الواقعي؟

في الجواب نقول: متى يصح اسناد النقض إلى الشك في قوله «ولا ينقض اليقين بالشك»؟ لقد قلنا: إنما يصح اسناد اليقين إلى الشك إذا أعملت عناية عرفية، وألغيت خصوصية الزمان بقطع النظر عن الحدوث والبقاء، بنحو نلاحظ

مصّب اليقين والشك على الوضوء باعتباره أمراً واحداً، فحينئذ يكون الشك ناقضاً لليقين، وبالتالي لا يكون اليقين فعلياً لأنه يكون منقوضاً.
ولكن مع ذلك يمكن القول: ان الاظهر هو الخبرية، أي أن ظهور «فانه على يقين من وضوئه» في الخبرية أقوى منه في الانشائية، وبذلك يكون معنى الجملة هكذا: (فانه كان على يقين من وضوئه)، ولا يعني انه على يقين بالفعل من وضوئه.

يتلخص مما سبق: ان الشرط هو (إن لم يستيقن أنه قد نام)، والجزاء هو (فلا يجب الوضوء)، والتعليل (لانه كان على يقين من وضوئه).
من هنا يكون مفاد الرواية بهذه الكيفية: إن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب الوضوء؛ لأنه كان على يقين من وضوئه ثم شك، فلا ينبغي أن ينقض اليقين بالشك.

مركز تحت التكملة في علوم الحديث

هذا هو تمام الكلام في الجهة الاولى.

الجهة الثانية: مورد الرواية الاستصحاب:

قد يقال: ان مورد الرواية ليس الاستصحاب؛ لأنه في الاستصحاب لا بد من أن يكون المتيقن والمشكوك واحداً، أي ان المتعلق لهما واحد ذاتاً، أما إذا تعدد متعلق اليقين ومتعلق الشك، فكان اليقين متعلقاً بالوضوء، والشك متعلقاً بالنوم، فلا تكون هذه الحالة مورداً للاستصحاب، وانما تكون مورداً لقاعدة المقتضي والمانع.

وبعبارة أخرى ربما يقال: ان الرواية ناظرة الى قاعدة المقتضي والمانع لا الى

الاستصحاب؛ لأن الوضوء نفسه متيقن في الساعة الواحدة، وهو ليس له بقاء، باعتبار الوضوء إذا كان عبارة عن عملية الغسلات والمسحات، فهذه العملية تنقضي بانقضاء الوضوء، وحينئذ لا يكون للوضوء بقاء، لكي نفترض الشك في بقاءه.

إذاً الشك هنا في حدوث المانع، والمانع هو النوم؛ لأن النوم مانع من استمرار مقتضي الوضوء. بمعنى أن هناك مقتضياً (الوضوء)، والمقتضي لابقاء له، وهذا المقتضي له مقتضى (المعلول) هو الطهارة، والطهارة (المقتضى) لها بقاء، ولكن هناك مانع من بقاءها، وهو النوم، حيث نتيقن بالمقتضي (الوضوء) ونشك في طرو المانع (النوم)، فلا يكون متعلق اليقين ومتعلق الشك واحداً، وإنما ينصب اليقين على الوضوء، بينما ينصب الشك على النوم. وهذا إنما يكون مورداً لقاعدة المقتضي والمانع، لا لقاعدة الاستصحاب. ولكن هذا الكلام ليس تاماً، وذلك:

أولاً: أن الوضوء تفترضه الشريعة باقياً، فليس من الصحيح تفسيره بالمسحات والغسلات، وإنما هو الحالة الناشئة من فعل الوضوء، أي من (غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والقدمين)، ولذلك يعبر عن الحدث بأنه ناقض للوضوء، ومعنى ذلك أن الشريعة تفترض أن الوضوء حالة باقية ومستمرة، فعندما يأتي الحدث ينقضها ويرفعها.

وعلى هذا عندما نرى شخصاً قد توضأ قبل ساعات، وهو قائم يصلي يصح أن نقول: هو على وضوء الآن، باعتبار الوضوء له بقاء واستمرار، كما يتعلق اليقين بحدوثه كذلك يتعلق الشك ببقائه، وهذا يعني أن متعلق اليقين والشك واحد ذاتاً.

من هنا فان الرواية ناظرة الى الاستصحاب لا الى قاعدة المقتضي والمانع.
 ثانياً: ان النص الوارد في الرواية الشريفة «لا تنقض اليقين بالشك» يشير الى
 وحدة متعلق اليقين والشك، بمعنى ان اليقين قد تعلق بشيء، والشك تعلق بنفس
 ذلك الشيء لا بشيء آخر.
 وعلى هذا الاساس لابد من أن يكون مورد الرواية الاستصحاب، وليس
 قاعدة المقتضي والمانع.

الجهة الثالثة: في نوع الاستصحاب المجعول في الرواية:

بعد أن اثبتنا أن الرواية ناظرة الى الاستصحاب، يقع الكلام في مسألة ما إذا
 كانت الرواية في مقام جعل استصحاب عام أو استصحاب خاص أي هل الرواية
 في مقام تأسيس قاعدة عامة وكلية تجري في الموضوع وفي غيره، أو انها في مقام
 تأسيس استصحاب خاص في مورد الموضوع فقط؟

الادعاء بأن الرواية تتكفل جعل استصحاب خاص بالموضوع:

قد يقال: ان الرواية في مقام تأسيس استصحاب خاص بمورد الموضوع ،
 ولا تدل على تأسيس قاعدة عامة، تجري في هذا المورد وفي غيره من الموارد.
 وسبب ادعاء الاختصاص بالموضوع، هو ان اللام في قوله «ولا ينقض اليقين
 بالشك»، هي لام عهدية تعود الى الموضوع.

وبعبارة أخرى: ان كلمة (اليقين) معروفة بالألف واللام، واللام كما قرأنا تارة
 تكون للجنس، وأخرى تكون للعهد، وما ينفعنا في المقام هو أن تكون اللام
 للجنس، أي تشير الى جنس اليقين، وهو معنى اعم، ينطبق على هذا المورد

(الوضوء) وعلى غيره من الموارد الاخرى.

أما لو كانت اللام عهدية، فانها تختص بهذا المورد (الوضوء)، فلا يمكن الاستفادة من ذلك كقاعدة عامة، وانما تكون هذه الرواية بصدد جعل استصحاب في مورد الوضوء خاصة.

قد يُدعى أن اللام في كلمة (اليقين) لام عهدية لاجنسية، وهذا العهد هو عهد ذكرى، فعندما قال عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك»، فان (اليقين) المعرف بالألف واللام يشير الى كلمة يقين السابقة «فانه على يقين من وضوئه»، وذلك اليقين مقيد بالوضوء (يقين من وضوئه).

إذا الألف واللام عهدية، لانها تشير الى ذلك اليقين المعهود، وكأنما يقول: ولا ينقض اليقين من الوضوء بالشك، فحينئذ تكون الرواية في مقام تأسيس قاعدة خاصة بالوضوء، لا في مقام تأسيس استصحاب عام يجري في الوضوء وغيره.

وإذا لم نقل: إن اللام عهدية، فعلى الأقل أن اللام بسبب هذا الاحتمال تكون مجملة بين المعنيين، والاجمال يوجب التردد والايهام بين العهد والجنس، فاذا لم نحرز ان اللام للجنس لانستطيع أن نثبت الاطلاق في (اليقين)، وبالتالي لا يمكن الاستدلال بها على أن الاستصحاب قاعدة عامة كلية تجري في الوضوء وغيره.

جواب الادعاء:

ولكن هذا الادعاء مردود ومنقوض، وذلك:

أولاً: ان قول الامام عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه»، تعليل للجزاء

المقدّر وهو (فلا يجب الوضوء)، والتعليل ينبغي أن يكون بأمر عرفي عام، أي عندما يعلل أحداً فانما يذكر قاعدة عامة، ويعطي مصداقاً لهذه القاعدة، فان مفاد قوله: انما لا ينقض هذا النوم المحتمل الوضوء؛ لأن هناك قاعدة كلية عامة نطبقها في المقام، وهي ان كل شيء متيقن سابقاً ومشكوك بقاءه، فان الشك بالبقاء لا ينقض ذلك اليقين.

فهو يعلل بأمر عرفي عام مرتكز في الازهان، وبتحكيم مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الازهان عليه، يقتضي حمل اليقين والشك على طبيعي اليقين والشك.

فقد تقدم ان مناسبات الحكم والموضوع يمكن ان تعمم ويمكن ان تخصص، باعتبار الحكم والموضوع له مناسبات ومواضع مرتكزة عادة في الذهن العرفي، وبسبب هذه المناسبات تارة ينسب التخصيص الى ذهن الانسان، عندما يستمع شيئاً معيناً أو دليلاً معيناً، وأخرى ينسب التعميم، وهذه الانسباكات حجة؛ لأنها تشكل ظهوراً للدليل، والظهور حجة، كما برهنا فيما سبق.

فلو قال: (اغسل ثوبك من البول) فالذي ينسب الى الذهن أن الغسل انما يكون بالماء خاصة، وعندما يقال: إذا سقطت النجاسة في القربة تنجست، ينسب الى الذهن هنا التعميم، بينما هناك انسبب التخصيص، وهذه الانسباكات ناشئة من ارتكازات في الذهن العرفي، وهي تشكل ظهوراً للكلام، وكل ظهور حجة. وهي ما يُعبر عنه بمناسبات الحكم والموضوع.

وطبقاً لمناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي، ينبغي ان يحمل اليقين والشك في قوله: ولا ينقض اليقين بالشك، فانه على يقين من

وضوئه، يحمل اليقين على طبيعي اليقين، والشك على طبيعي الشك.

وهذا يعني ان الامام عليه السلام عندما ذكر التعليل، انما علل بكبرى الاستصحاب المركوزة في الذهن العرفي، واعتماداً على مناسبات الحكم والموضوع في الذهن العرفي، وهذا خلاف ما لو علل باستصحاب مجعول في مورد خاص.

وبعبارة أخرى: أن التعليل ينبغي ان يكون بأمر عرفي؛ لأن سياق الرواية هنا لم يكن سياق حكم تعبدى، إذ لو كان سياق الرواية كذلك، فلا موجب لأن يعلل. إذاً التعليل يوحى لنا أنه ليس في مقام بيان حكم تعبدى؛ لأنه لو كان في سياق بيان حكم تعبدى فالمفروض أن يسكت، كما هو الحال عندما يبين الشارع حكماً تعبدياً آخر؛ لأن المولى ليس ملزماً بتعليل الاحكام الشرعية، أما عندما يعلل المولى فمعنى ذلك أن التعليل بأمر عرفي، وهذا التعليل العرفي يستند الى مناسبات الحكم والموضوع، وينبغي أن يعبر التعليل عن قاعدة كلية ليست مختصة بباب الوضوء، وانما هي شاملة تعم هذا المورد وغيره من الموارد الاخرى.

وبتعبير موجز تارةً يقول: هذا النوم لا ينقض الوضوء، ويسكت، وأخرى يقول: هذا النوم لا ينقض الوضوء، ويعلل (يعطي قاعدة عامة) فنستفيد من هذا التعليل أنه يعلل بأمر عام، وقد ذكر هنا أحد مصاديق هذا الامر العام.

ثانياً: ان اللام في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك»، لو سلمنا أنها عهديّة، أي انها تشير الى اليقين المذكور فيما سبق «فانه على يقين من وضوئه»، ولكن هذه اللام العهديّة لا توجب الاختصاص بباب الوضوء، وذلك أن قيد (من وضوئه)

ليس قيداً لليقين؛ لأن كلمة اليقين لا تتعدى (من)، وإنما تتعدى بالباء.
 إذاً (من وضوئه) أي (الجار والمجرور أو الظرف) ليس قيداً لليقين، وإنما هو
 قيد للجار والمجرور، بمعنى أنه قيد لـ (على يقين)؛ لأنه لو كان (من وضوئه) قيداً
 لكلمة (اليقين) خاصة لقال: (فانه على يقين بوضوئه)، باعتبار اليقين يتعدى بالباء
 لا بـ (من).

من هنا فالجار والمجرور (من وضوئه) ينبغي أن يكون قيداً للجار
 والمجرور (على يقين)، وبذلك يكون معنى الجملة (أنه من جهة وضوئه على
 يقين)، وهذا يعني أن كلمة (يقين) مستعملة في المعنى العام؛ لأنه عندما أشار
 بقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» أشار للمعنى العام لكلمة اليقين.

وعلى هذا الأساس لا تكون هذه اللام مفيدة لاستصحاب خاص بالوضوء.
 وبعبارة أخرى: أنه لو كان (من وضوئه) قيداً لكلمة اليقين لم يقل: (من
 وضوئه)، بل ينبغي أن يقول: (بوضوئه)؛ لأن كلمة يقين تتعدى بحرف (الباء)
 لا بحرف (من)، إذاً (من وضوئه) ليست قيداً لليقين.

نعم لو كانت قيداً لليقين فإن الاشكال يكون تاماً، ولكنها قيد لـ (على يقين)،
 فهو مقيد، و(من وضوئه) قيد له، وعلى هذا تبقى كلمة (يقين) عامة وليست
 مختصة بالوضوء، فالإحالة والعهد والإشارة إليها بقوله: «ولا ينقض اليقين...»
 هي إحالة وإشارة إلى ما هو عام وليس إلى ما هو خاص، وبالتالي تكون
 (ولا ينقض اليقين بالشك) قاعدة عامة لا خاصة.

ويمكن تقريب ذلك بمثال، فهو بمثابة ما لو قال: (وجدت في السكر حلاوة،
 وهي تؤدي إلى رفع السكر في الدم)، أو قال: (وجدت حلاوة في السكر، وهي

تؤدي الى رفع السكر في الدم).

ففي الصورة الاولى (وجدت في السكر حلاوة وهي...) الضمير (هي) يشير الى (حلاوة) التي هي أمر عام موجود في السكر وغيره، وهنا ذكر المتكلم أحد مصاديقه.

وأما بالنسبة للصورة الثانية عندما قال: (وجدت حلاوة في السكر وهي تؤدي الى رفع السكر في الدم) فهنا يشير الى أمر خاص؛ لأن (هي) تشير الى حصة الحلاوة الخاصة والمقيدة بالسكر، لا الى مطلق الحلاوة.

إذاً القول الأول يشير الى قاعدة عامة وهي (كل حلاوة تؤدي لرفع السكر)، بينما القول الثاني يشير الى حصة خاصة من الحلاوة، وهي حلاوة السكر خاصة، أما حلاوة التمر فقد لا تؤدي الى رفع السكر.

نفس الشيء يمكن ملاحظته في الحديث، فاذا قال: (فانه على يقين بوضوئه) هنا يشير الى حصة خاصة من حصص اليقين، وهو اليقين الخاص بالوضوء، فتكون الالف واللام العهدية مشيرة الى يقين خاص (اليقين المقيد بالوضوء).

أما لو قال: (فانه على يقين من وضوئه) فمثلها مثل ما لو قال: (وجدت في السكر حلاوة، وهي تؤدي لرفع السكر في الدم) فهي تشير الى مطلق الحلاوة، لا الى حصة من حصص الحلاوة، وهنا ايضاً المقصود من اليقين ليس ماهو مقيد بالوضوء؛ لأن اليقين يتعدى الى مفعوله بالباء وليس بـ(من)، فـ(من وضوئه) قيد للجار والمجرور بمجموعه (على يقين)، ولذلك يبقى اليقين عاماً وغير مقيد، فعندما قال: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» أشار الى ماهو عام، ولذلك تبقى (ولا

ينقض اليقين بالشك)، وتقرر قاعدة عامة هي الاستصحاب، وهو قاعدة كلية تجري في الوضوء وفي غير الوضوء.

وعلى هذا الأساس فإن الاستدلال بالرواية تام.

علماً أن هناك روايات أخرى عديدة يستدل بها على الاستصحاب، غير أن المصنف اكتفى بأهم رواية في الاستدلال على الاستصحاب.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

٢- أركان الاستصحاب

بعد الفراغ من بيان الأدلة على الاستصحاب ننتقل الى تحديد أركانه، حيث انه لا يجري الا بعد تحقق اركانه، كما ذكرنا في العلم الاجمالي انه إذا انهار ركن من أركانه لا يجري، وهنا نقول الشيء نفسه، ومثلما يوجد في العلم الاجمالي أربعة اركان، فللاستصحاب اربعة اركان ايضاً، فاذا انتفى أحد أركانه فانه لا يجري .

ويمكن ان نستفيد من صحيحة زرارة الاركان التالية للاستصحاب:

أولاً: اليقين بالحدوث.

ثانياً: الشك في البقاء.



ثالثاً: وحدة القضية المتيقنة والمشكوك.

رابعاً: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات اثر مصحح للتعبد ببقائها،

وإلا فلا قيمة للاستصحاب مع عدم وجود الأثر المصحح للتعبد.

الركن الأول - اليقين بالحدوث:

أما الركن الاول فهو استفاد من لسان الدليل، حيث يقول: (ولا ينقض اليقين بالشك)، وهذا يعني وجود يقين بحدوث الطهارة، وهذا اليقين يكون مقوماً لموضوع الاستصحاب، فلكي يجري الاستصحاب لابد من يقين بالحدوث. من هنا يقال: ان كان هناك حدوث، ولكن هذا الشيء الحادث ليس متيقناً، فان الاستصحاب لا يجري؛ لأن الحدوث بمجردده لا يكفي لجريان الاستصحاب،

بل لابد من اليقين بالحدوث واحراز الحدوث.

كما أنه لو فرضنا أننا شككنا في بقاء شيء، وهذا الشيء لانعلم بوجوده في السابق، كما لو شككنا في أن الثوب طاهر أو ليس بطاهر، ولانعلم انه كان طاهراً في السابق أو لا، فلا تكون هذه الحالة مجرى للاستصحاب، وإنما تكون مجرى لأصل آخر هو (أصالة الطهارة).

إذاً اليقين بالحدوث مأخوذ في لسان الدليل، والحدوث لوحده لا يكفي، بل لابد من احرازه، كما أن الشك ببقاء شيء لا يكفي لوحده، بل لابد من احراز أن هذا الشيء الذي نشك فيه كان قد حدث في رتبة سابقة.

احراز الحالة السابقة بالأمانة لا باليقين:

وعلى هذا الأساس ترتب بحث، وهو أن الحالة السابقة قد نحرزها بطريق آخر غير اليقين، كما لو قامت الأمانة بالحجة على احراز الحالة السابقة، فمثلاً المكلف تارة يكون متيقناً من طهارة ثوبه بالأمس، فيستصحب طهارته، لوجود اليقين بالحدوث، والشك ببقاء الطهارة، وتارة أخرى لا يعلم المكلف بطهارة ثوبه بالأمس، ولكن تقوم الأمانة على طهارته بالأمس، والأمانة تفيد الظن بالحدوث، فهل تكون الأمانة محرزة للحدوث، وبالتالي تكون بديلة عن اليقين بالحدوث؟ أي هل يتم الركن الاول لو قامت الأمانة على الحدوث ولم يحصل يقين بالحدوث، أو لابد من احراز الحدوث باليقين؟

أ- جواب المحقق النائيني:

لقد أجاب المحقق النائيني بناءً على مسلكه في جعل الطريقة والعلمية؛ وأن معنى جعل الأمانة حجة في نظره، هو جعلها علماً تعبدياً وجعلياً. وعلى هذا الأساس تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي؛ لأن اليقين بالحدوث هو جزء موضوع الاستصحاب، والجزء الآخر هو الشك في البقاء، واليقين بالحدوث هو قطع موضوعي بالنسبة إلى الاستصحاب، والأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي بناءً على مسلك جعل الطريقة والعلمية. وعلى هذا الأساس إذا قامت الأمانة على حدوث الطهارة بالامس يتحقق الركن الأول، ويجري الاستصحاب إذا شككنا في بقاء الطهارة اليوم.

ب- جواب آخر:

وهناك محاولة أخرى تبني على انكار كون الركن الأول هو اليقين بالحدوث، وتذهب إلى أن هذا الركن هو نفس الحدوث، أما اليقين المأخوذ في لسان الدليل، (ولا ينقض اليقين بالشك) فانما أخذ في لسان الرواية بما هو مرآة ووسيلة وطريق ومعرّف ومشير إلى الحدوث، أي بما هو طريق يحرز لنا الحدوث.

إذاً الركن الأول هو الحدوث، وكل محرز لهذا الحدوث يحقق الحدوث، فكما أن اليقين يحرز الحدوث، كذلك الأمانة تحرز الحدوث، وبذلك تثبت الأمانة موضوع الاستصحاب.

الركن الثاني - الشك في البقاء:

الدليل على هذا الركن هو انه مأخوذ في لسان الدليل كالركن الأول؛ لأنه قال: (لا ينقض اليقين بالشك)، والمقصود بالشك في المقام ليس المعنى الاصطلاحي الذي نقرأه في المنطق، وهو تساوي الطرفين، وانما المقصود بالشك كل احتمال، سواء كان احتمالاً ضئيلاً أو كبيراً، أي أن المراد بالشك هنا ما يشمل الظن والشك والاحتمال، والدليل على ذلك هو ماورد في الرواية الشريفة في قوله: «ولكن انقضه بيقين آخر»، فالظاهر من هذا القول أن اليقين السابق لا ينقض بأي مرتبة من مراتب الاحتمال سواء كان مرتبة ضئيلة أو متوسطة أو عالية، بمعنى لا ينقض اليقين السابق إلا بيقين آخر، أما الظن والاحتمال فلا ينقضه.

الشك الفعلي والتقديري:

تارة يكون الشك موجوداً بالفعل، والمقصود بذلك أن يشك الانسان ويكون ملتفتاً الى شكه، كما لو كان المكلف متطهراً ويشك الآن في بقاء الطهارة، هنا يشك المكلف وهو ملتفت الى شكه، وهذا الشك نعبر عنه بالشك الفعلي. وتارة أخرى يكون المكلف متطهراً، وهناك ما يوجب الشك لديه، لكنه غافل عن هذا الشك، وهذا الشك نعبر عنه بالشك التقديري؛ لأنه موجود وجوداً تقديرياً، باعتبار الغافل لو التفت الى حاله لشك، ولكنه بسبب غفلته الآن فهو ليس شاكاً بالفعل.

وعلى هذا وقع البحث في أن الشك الذي هو ركن ثاني في الاستصحاب، والمأخوذ في لسان دليل الاستصحاب، هل هو الشك الفعلي أو ما هو أعم من

الشك الفعلي والشك التقديري؟

ولكي يتضح الفرق بين الأمرين نذكر مثلاً، فلو فرضنا أن المكلف كان على يقين من الحدث، ثم شك في أنه توضاً أو لا، أي شك في بقاء الحدث، وقام صلى، وكان ملتفتاً إلى شكه حال صلاته، فهذا الشك هو شك فعلي، وفي مثل هذه الحالة لا تقع صلاته صحيحة؛ لأن استصحاب الحدث يجري هنا، وبالتالي يحكم ببطلان الصلاة؛ لأنها وقعت بلا طهارة.

وبعبارة أخرى: كان متيقناً من الحدث، والآن يشك فعلاً في ارتفاع الحدث، يشك في أنه توضاً أو لا، فلما كان لديه يقين سابق بالحدث، ثم شك في بقاء الحدث، وهذا الشك شك فعلي، يحكم بأنه محدث، والقاعدة معروفة (مَنْ تيقن الحدث وشك في بقائه بنى على الحدث، ومَنْ تيقن الطهارة وشك في بقائها بنى على الطهارة)، فإذا صلى من دون طهارة مما لا اشكال فيه أن صلاته تقع باطلة، وعلى هذا تكون مثل هذه الصلاة من البداية محكومة بالبطلان.

قد يقال: ألا يمكن للمكلف أن يتمسك بقاعدة الفراغ بعد الانتهاء من صلاته لتصحيح هذه الصلاة؟

الجواب: لا يمكن أن يتمسك المكلف بقاعدة الفراغ لتصحيح الصلاة؛ لأن قاعدة الفراغ مفادها أنه لو انتهى من الصلاة وشك فيها بعد ذلك فهذا الشك لا اعتبار له.

إذاً ربما يقال: إن المورد تجري فيه قاعدة الفراغ، لكن الصحيح أنها لا تجري هنا؛ لأن مورد جريان هذه القاعدة هو (الصلاة التي لا نعلم ببطلانها عند ايقاعها)، أما الصلاة التي نعلم أنها باطلة (يحكم ببطلانها عند ايقاعها) فلا تجري فيها قاعدة

الفراغ.

ومما لا شك فيه ان هذه الصلاة محكومة بالبطلان؛ لأنه صلى بلا طهارة،
والصلاة بلا طهارة باطلة.

اما الصورة الأخرى، وهي (الشك التقديري)، كما لو كان المكلف على يقين
من الحدث، ثم بعد ذلك لم ينتبه، فقام وصلى غافلاً عن وضعه، وبعد أن فرغ من
صلاته حصل لديه شك؛ لأنه قبل الصلاة بساعة كان يعلم بالحدث، ولكنه قبل
الصلاة بنصف ساعة تردد في أنه توضأ أو لا، أما اثناء الصلاة فقد كان غافلاً، أي
انه لم يكن شاكاً شكاً فعلياً، وإلا على تقدير انتباهه لحاله لشك؛ لأن مناشئ الشك
موجودة لديه ولكنه بسبب غفلته لم يشك.

وبعبارة أخرى: انه اثناء الصلاة لم يشك بالفعل، وانما كان عنده استعداد
للشك، لو التفت لحاله لشك، فما هو الموقف في مثل هذه الحالة؟

ربما يقال: إن الاستصحاب لا يجري اثناء الصلاة، وإذا لم يجر الاستصحاب
تجري قاعدة الفراغ بعد الصلاة، وبذلك تصح صلاته، ولا أثر لشكه. وانما
لا يجري الاستصحاب اثناء الصلاة لان الركن الثاني من اركان الاستصحاب
(الشك بالبقاء) غير موجود، حيث لا يوجد لدى المكلف شك فعلي في بقاء
الحدث، وانما الشك لديه شك تقديري، بمعنى أن لديه استعداداً وقابلية للشك،
باعتبار أن مناشئ الشك موجودة عنده، غير انه غافل عن حاله، ولذلك لم يحصل
لديه الشك بالفعل.

ولما لم يكن شكه فعلياً فقد يقال: إن الاستصحاب هنا لا يجري، وبالتالي
لا تقترن الصلاة بقاعدة شرعية تحكم ببطلانها؛ لأنه لو جرى استصحاب الحدث

تنتفي الطهارة، وعندها تكون الصلاة محكومة بقاعدة شرعية (الاستصحاب) تقتضي بطلانها، أما في هذا المورد فالشك الذي هو الركن الثاني ليس شكاً فعلياً، وإنما هو شك تقديري، وعلى هذا ربما يقال: إن الاستصحاب لا يجري، وحينئذ بإمكان المكلف عندما يفرغ من الصلاة أن يعود الى قاعدة الفراغ، وهي تقتضي صحة الصلاة بعد الفراغ منها، فتكون الصلاة محكومة بالصحة.

اعتراض:

ولكن قد يرد اعتراض وهو: ان الاستصحاب وان كان لا يجري حال الصلاة؛ لأن الشك حال الصلاة لم يكن شكاً فعلياً وإنما هو شك تقديري، ولكن لماذا لا نقول بجريانه بعد الفراغ من الصلاة، فبعد فراغ المكلف من صلاته يجري استصحاب الحدث، لأن ركنه الاول تام (اليقين بحدوث الحدث قبل ساعة من صلاته)، وكذلك ركنه الثاني تام (لدى المكلف شك فعلي الآن ببقاء الحدث بعد فراغه من الصلاة)، إذاً يجري الاستصحاب لتمامية اركانه. وإذا جرى استصحاب الحدث تقع الصلاة بلا طهارة، وبالتالي تكون باطلة.

جواب الاعتراض:

ان الاستصحاب لا يجري في المقام؛ لأن ظرف جريانه هنا بعد الفراغ من الصلاة، وظرف جريان قاعدة الفراغ هو بعد الفراغ من الصلاة ايضاً، فاذا اتحد الزمان (اتحد الظرف) الذي يجري فيه الاستصحاب، والظرف الذي تجري فيه قاعدة الفراغ، تقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب؛ لأنه يقال هنا بحكومة قاعدة الفراغ على الاستصحاب، والدليل الحاكم دائماً يقدم على الدليل المحكوم، أو

يقال بالتخصيص، باعتبار أن أدلة قاعدة الفراغ مخصصة لأدلة الاستصحاب، ولذلك تكون قاعدة الفراغ مقدمة على الاستصحاب.

ولو كان ظرف جريان الاستصحاب حين الصلاة، فلا يكون هذا الظرف ظرفاً لجريان قاعدة الفراغ؛ لأن قاعدة الفراغ تجري بعد الفراغ من الصلاة وليس اثناء الصلاة، ولكن باعتبار أن الشك تقديري اثناء الصلاة، لغفلة المصلي عنه، لم يجر الاستصحاب، وإنما نفترض أن الاستصحاب يجري بعد الصلاة، باعتبار أن شك المكلف بعد الصلاة شك فعلي؛ لأنه ملتفت لشكه، ومادام كذلك فيمكن أن يجري الاستصحاب، ولكن لما كان هذا الظرف (بعد الصلاة) مجرى للاستصحاب ومجرى لقاعدة الفراغ، فتقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب، وتجري قاعدة الفراغ لأنها حاكمة، أو مخصصة، وإذا جرت يحكم بصحة الصلاة.

لكن هذا البيان غير تام؛ لأنه لو أمعنا النظر فإن قاعدة الفراغ لا تجري أيضاً، وذلك لأنها لا تجري في ظرف غفلة المكلف وعدم انتباهه اثناء الصلاة ولذلك لا يحكم بصحة الصلاة.

وبغية ايضاح هذه المسألة أكثر نشير الى ما ذكرناه سابقاً، من الفرق بين الأمارات والاصول العملية، حيث قلنا: ان كان الملاحظ في جعل الحكم الظاهري (ملاك جعل الحكم الظاهري) هو أهمية الاحتمال، فيكون الحكم الظاهري مجعولاً في مورد الامارة، وان كان الملاحظ في جعل الحكم الظاهري هو أهمية المحتمل، فيكون الحكم الظاهري مجعولاً في مورد الاصل العملي، وإذا كان الملاحظ في جعل الحكم الظاهري أهمية الاحتمال والمحتمل، فيكون الحكم الظاهري مجعولاً في مورد الاصل المحرز.

وقاعدة الفراغ من النوع الاخير؛ لأن الملاحظ في جعل قاعدة الفراغ كل من أهمية المحتمل، وأهمية الاحتمال.

وبكلمة أخرى: في قاعدة الفراغ يوجد كشف عن الواقع، وان كان هذا الكشف أقل من كشف الامارة، والكشف في قاعدة الفراغ مبني على اساس أن الانسان وهو في اثناء العمل أذكر وأشد انتباهاً من بعد فراغه من العمل.

ولكن لو أحرزنا أن الانسان كان اثناء العمل غافلاً، فلا نستطيع أن نقول: إنه في اثناء العمل أنبه وأذكر منه بعد الفراغ من العمل، أي إذا أحرزنا غفلته وعدم انتباهه أثناء الصلاة لا يصح ان نقول: إنه اثناء الصلاة أذكر منه بعدها، وهذا يعني انتفاء ملاك قاعدة الفراغ، باعتبار انتفاء جزء منه (بلحاظ أهمية الاحتمال)؛ لأنه مع غفلته اثناء الصلاة لاحتمال هنا ولا كاشفية عن صحة العمل، واذا انتفى ملاك قاعدة الفراغ تنتفي القاعدة، وبالتالي لا تجري قاعدة الفراغ في صورة غفلة المكلف أثناء الصلاة، ولا تكون الصلاة المشكوكة صحيحة؛ لأنه لا توجد قاعدة تصحح هذه الصلاة، واذا لم توجد هكذا قاعدة يحكم ببطلان الصلاة المشكوكة.

الركن الثالث - وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة:

وهذا الركن مترتب على الركن الثاني؛ لأنه في صورة اختلاف القضية المتيقنة والمشكوكة لا يكون شك حينئذ في البقاء.

ويمكن استفادة هذا الركن من لسان دليل الاستصحاب، فما نستظهره من رواية زرارة أن الشك يتعلق بعين ما تعلق به اليقين، حيث يتعلق اليقين بالحدث، وهكذا الشك يتعلق به ايضاً.

وبعبارة أخرى: ان الركن الثالث يترتب على الركن الثاني، باعتبار الشك في البقاء إنما يكون شكاً في بقاء شيء قد حدث لا في بقاء شيء آخر، ولهذا لو اختلف متعلق اليقين عن متعلق الشك، فعندئذ لا يكون البناء على الشك نقضاً لليقين، وإنما يصدق ان يكون العمل بالشك نقضاً لليقين لو كان متعلق الشك ومتعلق اليقين أمراً واحداً، أما اذا تعدد المتعلق فلا يكون الشك نقضاً لليقين، فلو كان متيقناً بعلم زيد وشك في بقاء عدالته، لم يتحد متعلق اليقين والشك.

المقصود بالوحدة: الوحدة الذاتية لا الزمانية:

ما هو المقصود بالوحدة، عندما نقول: (وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه) هل هي الوحدة الذاتية او الوحدة الزمانية او كلاهما؟ المقصود بذلك هو الوحدة الذاتية لا الوحدة الزمانية، باعتبار الذات التي تعلق بها اليقين هي الحدث، والذات التي تعلق الشك في بقائها هي الحدث أيضاً. اما الزمان فلا يشترط أن يكون واحداً، أي أن نقض الشك لليقين يتحقق مع الوحدة الذاتية، حتى وان اختلفا (الشك واليقين) زماناً، فقد اشرنا في ادلة الاستصحاب، انه لكي يصح أن نعبر عن الشك بأنه ناقض لليقين لابد من أن نجرد المتيقن والمشكوك من خصوصية الزمان، أي لانلاحظهما حدوثاً وبقاءً، وإنما نلاحظهما بإعمال عناية عرفية، باعتبارهما في آن واحد ومنصبين على متعلق فارد (واحد)، ولهذا أمكن اسناد النقص الى الشك، والقول بأن الشك ينقض اليقين.

وبعبارة أخرى: مع ان اليقين زمانه متقدم والشك زمانه متأخر (كل مستقل

في ظرفه)، ولكن نجردهما من خصوصية الزمان، لكي يصدق على الشك انه ناقض لليقين، ويمكن التجريد بإعمال تلك العناية العرفية التي أشرنا إليها فيما مضى.

موطن تواجد الركن الثالث:

وبناءً على ما تقدم من فهم للركن (الثالث) يترتب على ذلك بعض الامور، نذكر منها ما قد لوحظ من ان هذا الركن يمكن تواجده في الشبهات الموضوعية، بأن يشك المكلف في بقاء نفس ما كان على يقين منه، أي أن نشك في بقاء الشيء الذي كنا على علم بوجوده.

أما في الشبهات الحكمية، فهذه الشبهات لها موردان:

الاول: الشك في الجعل، وهو انما يصدق في صورة الشك في النسخ، كما لو علمنا بحكم من الاحكام، ثم شككنا في بقاءه، فمعنى ذلك ان الشك هنا يكون شكاً في النسخ؛ لأن الحكم انما ينتفي بطرو النسخ.

الثاني: الشك في المَجْعول، فان الركن الثالث من الصعب تواجده بالنسبة الى الشك في المَجْعول، أي في الشبهة الحكمية التي يكون موردها الشك في المَجْعول؛ لأن حكم المَجْعول انما يتحقق بتحقيق قيوده المأخوذة فيه، فلو لاحظنا صلاة الظهر فان فعليتها (المَجْعول) انما تتحقق حال تحقق قيودها (العقل، البلوغ، الزوال)، ولو لم تتحقق هذه القيود، لاتكون صلاة الظهر فعلية.

إذاً الحكم الفعلي يكون تابعاً في فعليته لفعلية قيوده المأخوذة فيه، فلو لم تكن القيود فعلية لا يكون الحكم فعلياً، فاذا كانت القيود فعلية فان الحكم

المجعول يكون فعلياً على المكلف.

وانما نشك في بقاء فعلية الحكم في صورة اختلال بعض القيود، فاذا كانت جميع القيود موجودة فلا نشك في بقاء الحكم المجعول، اما اذا اختلت بعض الخصوصيات وبعض القيود المأخوذة في الحكم المجعول (الحكم الفعلي) فحينئذ نشك في بقاء الحكم الفعلي؛ لأن المكلف يحتمل أن الحكم انتفى عند انتفاء قيده.

وبعبارة أخرى: لو اختلت بعض الخصوصيات والأحوال المرتبطة بها الحكم، ولانعلم هل هذه الخصوصيات من القيود التي ينتفي الحكم الفعلي بانتفائها أو لا؟ فعندئذ يحصل لدينا شك في بقاء الحكم الفعلي (في فعليته)، ومثال ذلك: ان فعلية نجاسة الماء موقوفة على تغييره بالنجاسة، حيث إن الماء (الكر) إنما يتنجس بالانفعال بالنجاسة، وهذا الانفعال يحصل بتغير اوصاف الماء (لونه، وطعمه، ورائحته)، فعند تغير الماء يحصل العلم بنجاسته، اذاً النجاسة الفعلية للماء الكر موقوفة على هذا النوع من التغير.

فلو فرضنا زوال التغير، أي بعد فترة من الوقت عاد لون الماء وطعمه ورائحته الى طبيعته قبل التغير، كما لو تعرض للشمس مثلاً فاذا زال التغير هل تبقى النجاسة او تنتفي؟ بمعنى ان هذه الخصوصيات والاحوال المأخوذة قيماً في الحكم المجعول إذا زالت وانتفت هل ينتفي الحكم المجعول بانتفائها، باعتبار أن التغير قيد في النجاسة الفعلية، فاذا انتفى التغير هل تنتفي النجاسة الفعلية؟

وبعبارة أخرى: ان القضية المتيقنة هي (نجاسة الماء المتغير)، بينما القضية المشكوكة هي (نجاسة الماء الذي زال عنه التغير)، فاذا لاحظنا هذه المسألة

بدقة، قد يقال: إن القضية المتيقنة غير القضية المشكوكة، باعتبار القضية المتيقنة هي (الماء المتغير لونه وطعمه ورائحته)، بينما القضية المشكوكة هي (الماء الذي زال تغيره) حيث زالت الخصوصيات المذكورة منه، فتكون القضية المتيقنة غير القضية المشكوكة، وبالتالي لا يجري الاستصحاب.

ولكن المحققين من الاصوليين قالوا بجريان الاستصحاب في هذا المورد؛ لأن الوحدة المعبرة في الركن الثالث ليست هي الوحدة المبنية على النظر العقلي التحليلي الدقيق، كما لاحظنا قبل قليل، وإنما هي الوحدة المبنية على النظر العرفي، فلو سألنا العرف: هل تعتبر هذه النجاسة المشكوكة امتداداً للنجاسة المتيقنة السابقة، أو هي نجاسة جديدة؟ أي هل هذه النجاسة الجديدة نفس النجاسة السابقة أو لا؟ يرى العرف أن النجاسة المشكوكة هي نفس النجاسة المتيقنة. وعلى هذا نقول: أنه كلما صدق على المشكوك بالنظر العرفي أنه نفس المتيقن، حينئذ ينطبق على العمل بالشك أنه نقض لليقين، فيكون مشمولاً لاطلاق دليل الاستصحاب، ولذلك نحكم بنجاسة هذا الماء مع زوال تغيره.

وببيان آخر يمكن القول: إن الماء الذي تغير ثم انتفى التغير عنه ورجع لطبيعته قبل التغير، لو فرضنا أنه كان نجساً بعد زوال التغير، فهل يعتبر العرف النجاسة بعد التغير امتداداً للنجاسة السابقة، أو أنه يعتبرها نجاسة جديدة غير النجاسة السابقة؟ يرى العرف أن النجاسة المشكوكة لو كانت موجودة فهي امتداد للنجاسة السابقة المتيقنة، بالرغم من الاختلاف في بعض الخصوصيات والاحوال (زوال تغير اللون والطعم والرائحة)، وبذلك يتحقق الركن الثالث (وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة) فيجري الاستصحاب.

الحيثيات التقييدية والحيثيات التعليلية:

تعتبر بعض القيود منوعة للحكم وبعضها لا تعتبر كذلك، أي أن الخصوصيات والاحوال التي شككنا فيها، منها ما يعتبر منوعاً للحكم، بنحو يتنوع الحكم بتنوعها، ومنها ما لا يعتبر كذلك.

وفي الخصوصيات والأحوال التي تكون منوعة للحكم لا يجري الاستصحاب إذا انتفت الخصوصية، وفي الخصوصيات والاحوال التي لا تكون منوعة للحكم يجري الاستصحاب.

فمثلاً لو جاء دليل يقول: (يجب اكرام الضيف) فوجوب الاكرام هنا مرتبط بالضيافة، والضيافة قيد منوع، بمعنى لو فرضنا أن الضيف خرج من ضيافتك وشككت في انه هل يجب اكرامه لانه فقير او لا يجب؟ فهذا الوجوب المشكوك (وجوب الاكرام بملاك الفقير) لا يعتبر امتداداً واستمراراً لذلك الوجوب (وجوب الاكرام بملاك الضيافة)، وانما يكون وجوباً آخر؛ لأن الضيافة تعتبر قيداً مقوماً ومنوعاً للحكم، ولذلك لو انتفت ينتفي الحكم.

ولكن هناك نوع آخر من القيود، وهي التي لا تكون منوعة للحكم، وانما يبقى الحكم على حاله، بقطع النظر عنها، كما في مسألة تغير الماء بالنجاسة، فان النجاسة المشكوكة تعتبر عرفاً نفس النجاسة المتيقنة، بينما بالنسبة للقيد المنوع للحكم يعتبر وجوب الاكرام المشكوك (وجوب الاكرام بملاك الفقر) غير وجوب الاكرام المتيقن (وجوب الاكرام بملاك الضيافة) ولهذا لا يجري الاستصحاب، فيما يجري الاستصحاب في الصورة التي لا تكون فيها الخصوصية والقيد منوعة للحكم.

ويتلخص مما سبق: انه يمكن تقرير قاعدة مفادها: (كلما كان القيد مقوماً ومنوعاً للحكم، بحيث ينتفي الحكم بانتفائه، لا يجري الاستصحاب)، كالضيافة بالنسبة لوجوب الاكرام، فانه لو انتفت الضيافة انتفى وجوب الاكرام، (وكلما لم يكن القيد منوعاً ومقوماً للحكم يجري الاستصحاب) كما في مثال تغير النجاسة؛ لأن النظر العرفي يعتبر النجاسة المتيقنة والمشكوكه واحدة، بالرغم من زوال التغير بالنسبة الى المشكوك.

وهذا ما يعبر عنه بالحيثيات التقييدية، والحيثيات التعليلية، فان الخصوصية التي يراها العرف مقومة ومنوعة للحكم يعبر عنها بالحيثيات التقييدية، اما الخصوصية التي يراها العرف علة لعروض وثبوت الحكم على متعلقه ومعرضه، وليست مقيدة ومنوعة للحكم، فيعبر عنها بالحيثية التعليلية.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

الركن الرابع:

نتحدث عن الركن الرابع في عدة مقامات، كما يلي:

١- المقام الاول - في بيان الركن الرابع:

هذا الركن يبين بإحدى صيغتين:

أ- الصيغة الاولى:

ان الاستصحاب يتوقف جريانه على (أن يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً يترتب عليه الحكم الشرعي).
ان المستصحب إما أن يكون حكماً شرعياً، كما لو استصحبنا الوجوب،

عندما نشك في فعليته.

وإما أن يكون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي، كما لو استصحبنا طهارة الثوب، وكانت الطهارة نفسها موضوعاً للحكم بصحة الصلاة، أو نستصحب نجاسة الثوب، والتي تكون بدورها موضوعاً للحكم ببطلان الصلاة.

وهذه الصيغة بيّنت بهذا البيان، وهو أن المستصحب إما أن يكون حكماً شرعياً، وإما أن يكون موضوعاً لحكم شرعي؛ لأنه لو لم يكن حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي لأصبح خارجاً عن دائرة التشريع، وحينئذٍ يكون اجنبياً عن الشارع، إذ لا معنى لأن يصدر التشريع والتعبد بشأن أمور تكوينية لاعلاقة لها بالشارع من حيث هو شارع، لا يحكم الشارع مثلاً باستصحاب بقاء الجدار، أو أي قضية تكوينية أخرى؛ لأن الاستصحاب حكم شرعي يجري في إطار التعبدات والجعليات.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

مناقشة:

ولكن بيان الركن الرابع بهذه الصيغة يكون منشأ لبعض الاعتراضات، ومنها:
الاول: اشرنا فيما سبق، أنه يمكن أن يستدل على البراءة باستصحاب عدم التكليف، إما بمعنى عدم الجعل الثابت قبل التشريع، أو عدم المجعول الثابت قبل البلوغ، وهنا نسأل: كيف يجري استصحاب عدم التكليف، سواء كان بمعنى عدم الجعل أو بمعنى عدم المجعول، مع أن عدم التكليف ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي؟ إذاً الركن الرابع بالصيغة المتقدمة لا ينطبق على استصحاب عدم التكليف مع أن القائلين بهذه الصيغة يلتزمون به.

الثاني: كيف يمكن استصحاب شرط الواجب وقيده، كما هو مورد الرواية، فمورد الرواية هو الطهارة (الوضوء)، والطهارة قيد بالنسبة للواجب (الصلاة)، مع ان قيد الواجب ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً يترتب عليه الحكم الشرعي؛ لأن الحكم الشرعي (وجوب الصلاة) يترتب على قيد الوجوب (البلوغ والزوال)، ولا يترتب على قيد الواجب (الطهارة)، ولذلك تجب الصلاة اذا تحقق الزوال، سواء كان المكلف متطهراً أو لا.

وبسبب هذه الاعتراضات استبدلت هذه الصيغة بصيغة ثانية:

ب - الصيغة الثانية:

يتوقف جريان الاستصحاب على (أن يكون لاثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء أثر عملي) بمعنى ان يكون هناك أثر تنجيزي أو تعذيري أي أثر عملي شرعي لا تكويني، فان كان لاستصحاب الحالة السابقة مثل هذا الاثر التنجيزي أو التعذيري، صح الاستصحاب، وإلا لا يصح.

إذاً الاستصحاب المجعل من قبل الشارع انما يجري إذا كان له أثر تنجيزي أو تعذيري، ولذلك يصح استصحاب عدم التكليف؛ لأن له أثراً عملياً شرعياً، وهو التعذير، فعندما تستصحب عدم الوجوب تكون معذوراً، من جهة الوجوب من الناحية الشرعية.

وكذلك استصحاب قيد الواجب (الطهارة) له اثر عملي، فلو استصحبنا بقاء الطهارة المشكوكة، فان اثباتها معذور في مقام الامتثال.

إذاً الصيغة الثانية للركن الرابع هي الصحيحة، لأن برهان الركن الرابع إنما يثبت هذه الصيغة ويناسبها ولا يناسب الصيغة الاولى.

٢-المقام الثاني - البرهان على الركن الرابع:

لقد بُرهن على أن الاستصحاب يتوقف على الركن الرابع ببرهانين، وهما:
 الأول: لزوم اللغوية، حيث يقال: أنه لو كانت الحالة السابقة ليس لها أثر عملي شرعي في مرحلة البقاء، فلماذا يعبّدنا الشارع بها؟ فينبغي أن يكون للحالة السابقة أثر عملي شرعي (تنجيزي أو تعذيري) حتى يصح أن يعبّدنا الشارع بذلك، وإلا لو لم يكن لها في مرحلة البقاء أثر عملي شرعي، فحينئذ لا يمكن أن يعبّدنا الشارع بها، ذلك أن الاستصحاب في صورة عدم الأثر لا قيمة له.

وبعبارة أخرى: أن أمور الشارع ترتبط بالتعذير والتنجيز، فينبغي أن يكون أثر عملي شرعي لكي يعبّدنا الشارع فيما يعذر وينجز، ولذا لو لم يكن للاستصحاب أثر عملي تنجيزي وتعذيري، فيكون التعبد بالاستصحاب لغواً لا أثر له.

الثاني: لسان دليل الاستصحاب (لا ينقض اليقين بالشك) أو (لا تنقض اليقين بالشك)، فيه نهى عن النقض، ولكن هل هو نهى عن النقض الحقيقي أو لا؟
 أن اليقين ينتقض بالشك حقيقة، فعندما كان متيقناً بالطهارة وشك بها في مرحلة لاحقة، فإن اليقين السابق يرتفع، وحالته الآن هي الشك. وعلى هذا لا يراد بالنهي النهي عن النقض الحقيقي لليقين، وإنما يراد به النهي عن النقض العملي، أي من الناحية العملية الشرعية يجب أن يكون الموقف هو نفس الموقف السابق؛ لأن المقصود من النهي عن النقض العملي الشرعي هو السلوك والجري على طبق ما يقتضيه اليقين السابق، فإن كان اليقين السابق يقتضي المنجزية، بعد الشك بالبقاء يبقى التنجيز، وإن كان اليقين السابق يقتضي المعذرية، بعد الشك بالبقاء

يبقى التعذير.

ولهذا فان الشيء المستصحب إذا لم يكن له أثر شرعي، ولم تكن له صلاحية للتنجيز والتعذير، فان اليقين به لا يقتضي سلوكاً عملياً محدداً، لكي يأمر الشارع المكلف بهذا السلوك وينهى عن النقض العملي.

إذا مرجع النهي عن النقض العملي الى الامر بالجري طبق اليقين السابق، ومعنى ذلك العمل على طبق ما يقتضيه اليقين من تنجيز أو تعذير، ومع عدم التنجيز والتعذير لا معنى لأمر المكلف بالجري العملي على طبق هذا اليقين.

٣- المقام الثالث - انواع المستصحب:

يتحقق الركن الرابع فيما إذا كان المستصحب:

أ - حكماً شرعياً قابلاً للتنجيز والتعذير، كما في مورد حرمة الماء المتغير بالنجاسة، فعند اليقين بحدوث النجاسة بعد تغير الماء، ثم بعد زوال التغير والشك في بقاء النجاسة، يجري الاستصحاب، لوجود أثر عملي، وهو التنجيز، أي ان حرمة شرب هذا الماء منجزة علينا.

ب - لا يكون المستصحب حكماً، وانما هو (عدم حكم)، كما في استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، أو استصحاب عدم الجعل الثابت قبل التشريع. ج - يكون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي، كما في الاستطاعة، التي هي موضوع لفعلية وجوب الحج، فلو شككنا في بقاء الاستطاعة نستصحب بقاءها.

د - يكون المستصحب متعلقاً لحكم شرعي، كما في استصحاب الطهارة، فالطهارة جزء من المتعلق للحكم الشرعي؛ لأن المتعلق هو الصلاة المقيدة بالطهارة، بمعنى ان المتعلق يساوي ذات الفعل (الصلاة) زائداً (التقيد بالطهارة)،

والتقيد يحققه القيد (الطهارة).

إذا استصحاب الطهارة هو عبارة عن استصحاب جزء من متعلق الحكم؛ لأن الطهارة تحقق التقيد (تقيد الصلاة بالطهارة) وهذا استصحاب للمتعلق.

٤ - المقام الرابع - ظرف تواجد الركن الرابع:

الظرف الذي يعتبر فيه تواجد هذا الركن هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث، فلو فرضنا أن هناك مستصحباً، وهذا المستصحب لا أثر له تنجيذاً ولا تعذيراً حدوثاً، ولكن بقاءً له أثر تنجيزي وتعذيري، فهل يكفي هذا؟

نعم يكفي؛ لأن المعتبر في هذا الركن هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث. على سبيل المثال لو فرضنا أن كفر الابن في حياة أبيه لا أثر له من الناحية الشرعية، ولكن بعد وفاة أبيه له أثر عملي شرعي، باعتبار أن هذا الولد لو بقي كافراً إلى حين وفاة أبيه، فحينئذ يكون الكفر من موانع الإرث، بحيث يحكم بنفي الإرث عنه، كما لو أن ولداً ارتد عن الإسلام، ثم هاجر إلى بلد بعيد، وبعد عشر سنوات توفي والده، ولا نعلم هل هذا الولد رجع إلى الإسلام أو بقي على كفره؟ فنستصحب بقاء الكفر، لتامة أركان الاستصحاب الأربعة. ولما كان استصحاب الكفر حدوثاً لا أثر له شرعاً، ولكن بقاءً له أثر عملي شرعي، وهو نفي استحقاقه للإرث، إذاً يمكن إجراء الاستصحاب.

من هنا يتضح أن الظرف الذي يعتبر تواجد الركن الرابع فيه هو ظرف البقاء دون ظرف الحدوث، فإن كان المستصحب حدوثاً لا أثر عملي شرعي له، ولكن بقاءً له أثر عملي شرعي، يصح استصحابه، لتامة الركن الرابع.

٣- مقدار ما يثبت بالاستصحاب

ذكرنا ان المدلول الالتزامي للأمانة حجة، كما ان المدلول المطابقي حجة، فاذا انتفى المدلول المطابقي عن الحجية تنتفي حجة المدلول الالتزامي تبعاً له. أما في الاصول العملية فان المدلول الالتزامي العقلي التكويني (اللازم العقلي) للاصل العملي ليس حجة كالمدلول المطابقي، فمثلاً لو أخبرنا أحد بخبر مفاده: (احترق زيد حتى تفحم) فالمدلول المطابقي هو (احترق زيد)، بينما المدلول الالتزامي هو (موت زيد)، أي ان هذا الخبر مثلما يثبت المدلول المطابقي كذلك يثبت المدلول الالتزامي ايضاً، لأن درجة كشف الخبر عن المدلول المطابقي موازية لدرجة كشفه عن المدلول الالتزامي، ولما كان ملاك جعل الحجية للأمانة هو الكشف، فكما انه يحصل ظن باحترق زيد بسبب اخبار المخبر، كذلك يحصل ظن بنفس الدرجة بوفاة زيد بسبب اخبار المخبر، فاذا انتفى الظن بالمدلول المطابقي ينتفي تبعاً له الظن بالمدلول الالتزامي، ولذلك كانت الدلائل الالتزامية للامارات حجة، أي ان مثبتات الأمارات حجة، بينما مثبتات الاصول العملية ليست بحجة.

مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي للميقين عند الشك:

ان مفاد دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض العملي الشرعي لا النقض الحقيقي، وهذا النهي لا يراد به النهي التكليفي، بمعنى ان الحكم المستفاد من قوله: (لا ينقض اليقين بالشك)، ليس حكماً مولوياً تكليفاً يستحق المكلف العقاب

على تركه، وإنما هو حكم ارشادي، فلو فرضنا أن المكلف الذي شك بنجاسة ثوبه مع علمه سابقاً بطهارته لم يستصحب الطهارة، فلا اثم عليه، باعتبار النهي هنا نهياً ارشادياً مفاده الحكم ببقاء المتيقن على حاله، وهو لا يعني بقاء المتيقن حقيقة، وإنما يعني بقاءه حكماً، وإلا لو كان المتيقن يبقى حقيقة لارتفع شك المكلف حقيقة.

وبعبارة أخرى: عندما يقول: (الطهارة المشكوكة البقاء، إذا كنت متيقناً بحدوثها فهي باقية) لا يعني ذلك أن هذه الطهارة باقية حقيقة، وإنما يعني الحكم ببقائها شرعاً، فهي باقية وموجودة من الناحية العملية الشرعية، بنحو انزلها الشارع منزلة الطهارة الباقية، فيرتب عليها نفس أثر الطهارة الباقية.

وعلى هذا الأساس إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، فمعنى تنزيله منزلة الباقي ترتب الأثر الشرعي على بقاءه، فالماء المحرم شربه بالامس هو كذلك اليوم، أي يترتب نفس الأثر الشرعي عليه، وإن لم يكن لدينا علم وجداني بحرمة اليوم، باعتبار الاستصحاب هو حكم الشك، ومع العلم الوجداني لا وجود للشك ومع عدم الشك بالبقاء لا يجري الاستصحاب.

وأما إذا كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي فتنزيله منزلة الباقي يعني التعبد بحكمه، فمثلاً عندما نستصحب نجاسة الماء، فإنها تكون موضوعاً للحكم بحرمة شربه، بمعنى أن استصحاب النجاسة التعبد بحرمة الشرب وبأثر حرمة الشرب (الأثر التنجيزي)، وحيث تكون الحرمة منجزة يجب الامتناع عن شرب هذا الماء.

وأما إذا كان للمستصحب حكم شرعي، وكان هذا الحكم موضوعاً لحكم

شرعي آخر، فتنزله منزلة الباقي يعني التعبد بحكمه، وبالتالي التعبد بما لهذا الحكم من حكم، فمثلاً لو كان المستصحب هو نجاسة الثوب، وحكم نجاسة الثوب هو بطلان الصلاة، وهذا الحكم (بطلان الصلاة) يكون موضوعاً لحكم آخر، وهو وجوب القضاء، فمعنى التعبد به تنزله منزلة الباقي، وترتيب تمام الآثار الشرعية عليه، أي أن نجاسة الثوب تكون موضوعاً لبطلان الصلاة، وبطلان الصلاة عندما تنزله منزلة الباقي يعني ذلك التعبد بحكمه (التعبد بما لهذا الحكم من حكم)، بمعنى أن بطلان الصلاة يصبح موضوعاً لوجوب القضاء، فيتنجز وجوب القضاء على المكلف.

لا تقرب على الاستصحاب الآثار العقلية التكوينية وأحكامها

الشرعية:

أحياناً لا يكون المستصحب حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، كما في استصحاب المدلولات الالتزامية العقلية التكوينية (اللازم العقلي) للأصل العملي. فمثلاً لو فرضنا أن زيداً غاب بعمر عشر سنوات، وعندما أصبح عمره عشرين سنة لنعلم هل لازال حياً أو توفي؟ فتارةً يكون لدينا أثر شرعي منصب على استصحاب حياته، كما لو توفي والده، ونريد اخراج حصته من الارث، ففي مثل هذه الحالة أركان الاستصحاب تامة (يقين بحدوث الحياة قبل عشر سنوات، وشك في بقائها بعد مضي عشر سنوات على غيابه، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوك، وهي حياة زيد، ووجود اثر عملي شرعي مصحح للاستصحاب) وهذا الاستصحاب لاشك فيه لتوفر الاركان الاربعة، ولذلك يحكم بإرثه لأبيه،

باعتبار الارث يترتب على حياته الثابتة بالاستصحاب.

ولكن لو فرضنا أن زيداً غاب وعمره عشر سنوات ثم بعد عشر سنوات أخرى لانعلم أهو حي أو ميت؟ وكان هناك حكم يترتب على نبات لحيته (لا على حياته)؛ لأن الرجل عندما يصبح عمره عشرين سنة، فانه وفق الوضع الطبيعي تنبت عنده لحية، واللحية تنبت عادة عند البلوغ، فاذا كان هناك حكم شرعي يترتب على نبات اللحية، كما لو نذرت امه أنها تتصدق بألف دينار حال نبات لحيته، وهي لا تدري - بعد مضي عشر سنوات على غيابه - بنبات لحيته، فهل يمكن استصحاب حياته، لاثبات نبات لحيته، وبالتالي ليتحقق وجوب الوفاء بالنذر، أو لا يمكن ذلك؟

وبعبارة أخرى: ينبغي أولاً أن نستصحب حياته، ثم بعد ذلك نشبت وجود اللحية، باعتبارها لازماً تكوينياً للحياة، والاثـر الشرعي (وجوب الوفاء بالنذر) منصب لاعلى المستصحب (الحياة) وانما على ما هو لازم لهذا المستصحب (نبات اللحية)، اي ان موضوع الحكم هو نبات اللحية، فهل يجري الاستصحاب في هذه الصورة أو لا يجري؟

المشهور بين الاصوليين أن دليل الاستصحاب لا يقتضي جريان الاستصحاب هنا، وهذا ما يتبناه المصنف ايضاً؛ لأنه إذا أردنا أن نشبت الحكم الشرعي (وجوب الوفاء بالنذر) باستصحاب حياة زيد مباشرة (بلا توسط نبات اللحية) فهذا لا يصح؛ لأن موضوع وجوب الوفاء بالنذر هو نبات اللحية وليس حياة زيد.

وإذا أردنا أن نشبت نبات لحيته باستصحاب حياة زيد، بمعنى انه أولاً

نستصحب حياة زيد، حتى ثبت نبات لحيته، وبالتالي بعد اثبات الموضوع (نبات اللحية) ثبت الحكم الشرعي (وجوب الوفاء بالنذر) فان هذا خلاف ظاهر دليل الاستصحاب؛ لأن مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي، والتنزيل دائماً انما يكون بلحاظ توسعة دائرة الآثار الشرعية، كما يفهم ذلك العرف، أي توسعة دائرة الآثار الشرعية المجعولة من قبل نفس الشارع، أما نبات اللحية فهو ليس أثراً شرعياً للحياة، وانما هو أثر تكويني حقيقي للحياة، بمعنى ان نبات اللحية لا يتحقق بجعل الشارع من حيث هو شارع، وانما يتحقق بفعل وخلق الخالق تعالى، ولهذا لا يصح الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: لما كان مفاد دليل الاستصحاب (لا ينقض اليقين بالشك) هو تنزيل الشيء المشكوك منزلة الشيء المتيقن، فان التنزيل انما يكون من جهة آثاره الشرعية. فمثلاً حينما يقول الشارع: نزلت الفقاع منزلة الخمر، فالتنزيل هنا بلحاظ الآثار الشرعية، الشارع جعل الخمر حراماً، وعندما ينزل الفقاع منزلة الخمر، ايضاً يجعل الفقاع محرماً، كما جعل الخمر نجساً مثلاً، فينبغي أن يكون التنزيل بلحاظ هذا الاثر الشرعي (النجاسة).

أما بلحاظ الآثار التكوينية (كلون الخمر وطعمه ورائحته) فلا يعني تنزيل الشارع للفقاع منزلة الخمر انه جعل لون ورائحة وطعم الفقاع كلون وطعم ورائحة الخمر، الخمر له أثر تكويني في الاسكار، لأن نسبة الكحول فيه نسبة عالية، وبالتالي فان اسكار الخمر بدرجة أشد، كما هو معروف علمياً، بينما نسبة الكحول في الفقاع ضئيلة، كما هو معروف علمياً، فدرجة اسكاره قليلة، ولذلك لا يعني تنزيل الشارع للفقاع منزلة الخمر أن تكون له نفس درجة اسكار الخمر؛

لأن تنزيل الشارع له منزلة الخمر، أن تكون له نفس الآثار الشرعية المجعولة للخمر فقط.

وهكذا عندما ينزل الشارع الطواف منزلة الصلاة، فيقول: (الطواف بالبيت صلاة)، معنى ذلك أن الطواف ليس كالصلاة واقعياً، ذلك أن الصلاة تشتمل على ركوع وسجود وقراءة، بينما الطواف لا يشتمل على ذلك، وإنما معنى ذلك تنزيل الطواف منزلة الصلاة من حيث الآثار الشرعية، حيث يشترط في الصلاة طهارة الثوب، كذلك في الطواف يشترط طهارة الثوب، وتشترط في الصلاة الطهارة، وفي الطواف كذلك، وهكذا.

إذاً عندما يُنزل مشكوك البقاء منزلة الباقي فإنه يُنزل بلحاظ آثاره الشرعية منزلة الباقي، ولما كانت الحياة مشكوك البقاء فتنزيلها منزلة الحياة الباقية معناه أن الآثار الشرعية للحياة ينزلها المولى منزلة الحياة الباقية، أما الآثار التكوينية للحياة، كنبات اللحية، فلا تكون مشمولة بهذا التنزيل؛ لأن الآثار التكوينية خارج دائرة الآثار المجعولة من قبل الشارع، بما هو جاعل وشارع.

وبذلك يتضح أن الاستصحاب تترتب عليه الآثار والاحكام الشرعية للمستصحاب، أما الآثار والاحكام العقلية التكوينية للمستصحاب، والاحكام الشرعية لهذه الآثار التكوينية فلا تثبت بالاستصحاب.

ويعبر عن هذا الاستصحاب الذي يراد به اثبات حكم شرعي مترتب على أثر تكويني للمستصحاب بالأصل المثبت، أي أن الاستصحاب الذي يراد به اثبات وجوب الوفاء بالنذر، المترتب على أثر تكويني للحياة (نبات اللحية) يسمى (الأصل المثبت)، والمعروف أن الأصل المثبت لا يجري.

٤- عموم جريان الاستصحاب

هل يمكن التمسك باطلاق دليل الاستصحاب لاثبات شمول الاستصحاب لكل مورد تتم فيه اركانه، أو لا يمكن ذلك إلا في بعض الموارد التي تتوفر فيها اركان الاستصحاب؟

هناك أقوال تتجه الى التفصيل في جريان الاستصحاب بين بعض الموارد وبعض آخر، فيما ذهب آخرون الى أن الاستصحاب يجري في تمام الموارد. وقد ذهب الى القول بالتفصيل الشيخ مرتضى الانصاري، وتبعه الشيخ النائيني.

إن موارد الشك في البقاء على نوعين:

الأول: الشك في الرافع.

الثاني: الشك في المقتضي.

فان كان الشك من نوع الشك في الرافع يجري الاستصحاب، وان كان الشك من نوع الشك في المقتضي لا يجري الاستصحاب، والمقصود بالشك بالرافع ان بعض الاشياء بطبيعتها إذا حدثت فيها قابلية الاستمرار والبقاء، كالطهارة، فهي بطبيعتها تقتضي الاستمرار، إلا أن يطرأ أمر يرفعها، ففي مثل هذه الحالة يكون الشك في طرو الرافع، والاستصحاب يجري في هذه الحالة.

أما المقصود بالشك في المقتضي، فهو كما لو كان المتيقن الذي نشك في بقاءه بطبيعته لا يقتضي الاستمرار والبقاء، كالشمعة التي نوقدها، فهي بطبيعتها لا تقتضي الاستمرار والبقاء؛ لأنها بعد فترة تنقضي وتتلأشى، إذ لو كانت هناك شمعة مشتعلة بالامس، واليوم نشك في بقائها، فان الشك في بقائها ينشأ من

احتمال تصرفها وعدم اقتضاها للبقاء، ولهذا كان الشك فيها شكاً في المقتضي لاستمرار النور وبقائه، فإذا كان الشك من نوع الشك في المقتضي لا يجري الاستصحاب.

اعتراض:

قد يقال: إن هذا التفصيل يتنافى مع إطلاق دليل الاستصحاب؛ لأن دليل الاستصحاب مطلق (لا ينقض اليقين بالشك)، ففي كل مورد يحصل فيه اليقين بالحدوث، ويُشك في بقاء ذلك المتيقن، الشارع ينهي عن نقض اليقين بالشك. فقد يكون التفصيل المتقدم مخالفاً لإطلاق دليل الاستصحاب؛ لأن دليل الاستصحاب شامل لموارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضي.

جواب الاعتراض: مركزية كونه برهاناً

إن القائلين بالتفصيل حاولوا أن يبرزوا قرينة في نفس دليل الاستصحاب، وهذه القرينة تقتضي تقييد إطلاق الدليل، فيبقى الدليل مختصاً بالشك في الرافع دون الشك في المقتضي.

والقرينة المدعاة مقتنعة من نفس الدليل، ولذلك تمنع من إطلاق الدليل، وهي مستفادة من تحليل مدلول كلمة النقص (لا تنقض اليقين بالشك)، فإن كلمة النقص يمكن أن نستفيد منها اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الرافع دون الشك في المقتضي، ويمكن تقريب ذلك بوجهين.

الوجه الأول:

ان المقصود من كلمة النقض عندما تقول: (فلان نقض الامر الفلاني) هو حل وتفتيت ما هو محكم ومبرم، فالشيء المبرم إذا تم تفكيكه وحله يقال: (تم نقضه)، فلو فرضنا مثلاً ان هناك بناية سقفها من الكونكريت المسلح، وأريد هدمها وازالتها، فعندما يفتت السقف بالآلات الخاصة يقال: (نقض السقف).

ولكن لو فرضنا وجود غرفة مبنية من القصب والبردي (صريفة) بنحو بدائي بسيط، فلا يقال: (نقضت الصريفة) عندما تهدم؛ لأن هذا البناء بطبيعته ليس مبرماً ومحكماً.

وهكذا لو فرضنا وجود حبل مجبوك بطريقة محكمة، فعندما يفتت هذا الحبل الى خيوط يقال: (نقض الحبل).

إذا كلمة (النقض) تشير الى أن المنقوض لا بد من أن يكون محكماً ومبرماً، ولهذا لو فرضنا وجود شيء غير محكم وغير مبرم فلا يكون تفكيكه وحله نقضاً. من هنا لا يصح اسناد النقض الى القضية المشكوكة التي ليس فيها قابلية البقاء كضوء الشمعة، فاذا انتهى ضوءها لا يصح اسناد النقض اليها؛ لأنه ليس فيها قابلية بقاء، باعتبارها بحسب طبعها تقتضي التصرم والانقضاء، ولذلك لا يقال: (نقضت)، بينما القضية التي فيها إبرام وإحكام يقال عنها (انها نقضت).

وبمعنى آخر: يقال عن الطهارة المشكوكة والتي فيها قابلية البقاء (انها نقضت) لو ارتفعت، بينما لا يقال عن ضوء الشمعة المشكوك، والذي ليس فيه قابلية البقاء انه نقض؛ لأن ضوء الشمعة بحسب طبعه ينقص وينتهي. ولهذا يقال عن الحبل المبرم: (نقضت الحبل)، بينما لا يقال عن الخيوط المفككة انها نقضت،

لو فصلنا بعضها عن الآخر.

إذاً بسبب هذه النكته يختص الدليل في موارد احراز كون المستصحب محكماً ومبرماً (فيه قابلية البقاء والاستمرار اي في موارد الشك في الرافع؛ لأن كلمة النقض نستفيد منها الاختصاص في مورد الشك في الرافع.

مناقشة:

ويمكن المناقشة في البيان المتقدم بأن يقال: نسلّم بأن المقصود بالنقض هو الحل والتفتيت لما هو محكم ومبرم، ولكن النقض في دليل الاستصحاب لم يسند الى المستصحب، وانما أسند الى نفس اليقين، ولذلك لا يصح الكلام المتقدم.

وبكلمة أخرى: أن لسان الرواية يقول: (لا ينقض اليقين) وليس (لا ينقض المتيقن)، واليقين بطبيعته، سواء كان في موارد الشك في الرافع أو في موارد الشك في المقتضي، اليقين أمر محكم ومبرم، وما دام النقض قد اسند الى اليقين فلا حاجة الى التفصيل المتقدم.

نعم لو كان النقض قد اسند الى المستصحب لصح ما يقال من ان المتيقن تارة يكون مبرماً، وأخرى لا يكون مبرماً ومحكماً.

أما اليقين فبقطع النظر عن المتيقن (المستصحب) هو دائماً مبرم ومحكم، والرواية الشريفة اسندت النقض الى نفس اليقين، حيث قالت: «لا ينقض اليقين بالشك»، ولما كان اليقين أمراً مستحكماً وراسخاً لذلك يصح اسناد النقض اليه، بقطع النظر عن نوع المتيقن، أي سواء كان المتيقن فيه قابلية البقاء والاستمرار أو ليس فيه هذه القابلية.

الوجه الثاني:

ان دليل الاستصحاب يفترض كون العمل بالشك نقضاً لليقين بالشك (لا ينقض اليقين بالشك)، فمتى يصدق أن العمل بالشك يكون نقضاً لليقين بالشك؟

الجواب: يصدق حقيقة اذا كان الشك متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين، بمعنى إذا كانت هناك وحدة ذاتية بين متعلق اليقين ومتعلق الشك، كما هو في قاعدة اليقين، فان الشك واليقين في قاعدة اليقين متعلقان بأمر واحد ذاتاً، إذ إن الشك يتعلق بنفس اليقين، فيتحول اليقين الى شك.

ويمكن ان يصدق هذا ايضاً لو كان الشك متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين مجازاً وعناية، كما في الاستصحاب في صورة الشك ببقاء المتيقن مع اليقين بحدوثه (الشك في بقاء الطهارة مع اليقين بحدوثها)، فانه في هذه الصورة وان كان الشك متعلقاً بغير ما تعلق به اليقين حقيقة؛ لأن الشك متعلق بالبقاء واليقين متعلق بالحدوث، لكن لما كان الشيء المستصحب بطبيعته فيه قابلية البقاء والاستمرار، ولذلك يكون اليقين بالمجاز وبالعناية متعلقاً بما تعلق به الشك، باعتبار ان هذا المتيقن (المستصحب) مستمر وباقي، فحينئذ يتعلق الشك بما تعلق به اليقين، وإذا تعلق الشك بما تعلق به اليقين (من حيث إن المتيقن فيه قابلية البقاء والاستمرار) ففي هذه الصورة لو عملنا بالشك لصدق على العمل بالشك انه نقض لليقين.

هذا في حالة الشك في الرفع، أي إذا كان المتيقن بطبيعته فيه قابلية البقاء والاستمرار، فحينئذ بالعناية والمجاز يتعلق اليقين والشك بأمر واحد، باعتباره

باقياً ومستمراً، ولهذا يصح قول الرواية: «لا ينقض اليقين بالشك»، فيصح اسناد النقض الى الشك، ويكون العمل بالشك نقضاً لليقين.

وأما في حالة الشك في المقتضي، فاليقين لا يتعلق بالبقاء لاحقيقة ولا عناية، أما حقيقة فمن الواضح أن اليقين لا يتعلق بالبقاء؛ لأن اليقين اساساً يتعلق بالحدوث لا بالبقاء، وأما عناية ومجازاً فلان المستصحب (ضوء الشمعة) ليس فيه قابلية البقاء والاستمرار؛ لأنه بطبعه لا يقتضي البقاء.

ولهذا لا يكون العمل بالشك نقضاً لليقين، باعتباره ليس مشمولاً لاطلاق دليل الاستصحاب (لا ينقض اليقين بالشك)، وحينئذ يختص الدليل بموارد الشك في الراجع دون موارد الشك في المقتضي.



مناقشة:

إن صدق النقض، وإن كان يتوقف على كون متعلق اليقين والشك واحداً، ولكن هذه الوحدة ليس المطلوب أن تكون وحدة تحليلية عقلية دقيقة، وإنما ينبغي أن تكون وحدة عرفية، ومثل هذه الوحدة يمكن أن تتحقق بإعمال عناية عرفية، كما تقدم بيان ذلك.

فانه لو جردنا اليقين والشك من خصوصية الزمان البقائي والزمان الحدوثي، ولاحظنا اليقين بقطع النظر عن الحدوث بالامس، وهكذا لاحظنا الشك بقطع النظر عن البقاء اليوم، فيتحد متعلق اليقين ومتعلق الشك، حيث يتعلق اليقين والشك بذات واحدة، بناءً على هذه العناية العرفية.

وحينئذ يمكن ان ينطبق على موارد الشك في المقتضي انه ناقض لليقين؛

لأنه سواء كان الشك في المقتضي أو الشك في الرافع، ففي كلا الموردين يتحد ذاتاً متعلق اليقين ومتعلق الشك، بعد تجريدهما من الزمان الحدوثي والبقائي، وإن كانت هذه الوحدة الذاتية هي وحدة عنائية عرفية اعتبارية، أي أنها مبنية على النظر العرفي، ولذلك العرف لأول وهلة لا يشعر بالفارق، ولهذا لا يصح التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ النائيني تبعاً للشيخ الانصاري، والصحيح أن الاستصحاب مثلما يجري في موارد الشك في الرافع، كذلك يجري في موارد الشك في المقتضي.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

٥- تطبيقات

١- استصحاب الحكم المعلق

هذه التطبيقات يذكر المصنف فيها عدة مباحث، وتذكر معظمها في كتب الاصول الاخرى عادةً تحت عنوان (تنبيهات).

وأول هذه المباحث هو (استصحاب الحكم المعلق) وبعض هذه المباحث لا توجد لها تطبيقات واسعة في الفقه، فمثلاً لو بحثنا في موسوعة فقهية مثل كتاب الجواهر؛ لانجد لاستصحاب الحكم المعلق تطبيقات، إلا في حالات محدودة جداً، وبعض هذه المباحث ينطوي على كثير من الدقة.

أنحاء الشك في الشبهة الحكمية:

١- ان يكون الشك في الجعل، حيث نعلم بالجعل ونشك في بقاءه، لاحتمال طرؤ النسخ، اذ من المعلوم انه لا ينشأ الشك في الجعل إلا من احتمال طرؤ النسخ، فمثلاً نعلم بجعل الحرمة للخمر، ونشك ببقاء هذه الحرمة، فنستصحب بقاء هذه الحرمة.

٢- ان يكون الشك في بقاء المجعول، بعد العلم بتحقق المجعول إذا تحققت قيوده، كما إذا علمنا بأن العصير العنبي غلى وحرم، وهذه الحرمة فعلية (الحكم في مرتبة المجعول)، فلو فرضنا أن هذا العصير العنبي تعرض للشمس وذهب ثلثاه، والآن نشك في الحرمة السابقة هل هي باقية أو لا؟ فهذا شك في بقاء الحرمة الفعلية (في بقاء الحكم المجعول) فنستصحب الحكم المجعول (الحرمة).

٣- أن يكون الشك حالة وسطى، فهو ليس شكاً في الجعل ليجري

استصحابه، ويصنف على الحالة الاولى، كما انه ليس شكاً في المجهول ليجري استصحابه، ويصنف على الحالة الثانية، وانما يكون وسطاً بين الجعل والمجهول، حيث يقال: (ان الشارع جعل الحرمة للعصير العنبي إذا غلى)، ولكن لو غلى الزبيب فهل نستطيع ان نحكم بحرمة أو لانستطيع ذلك؟

معنى الاستصحاب التعليقي:

عندما نطبق أركان الاستصحاب الاربعة، فقد يقال بجريان الاستصحاب التعليقي، والمقصود بالاستصحاب التعليقي أو استصحاب الحكم المعلق، هو ان القضية الشرطية (العنب لو غلى لحرم) هل تبقى لو جف العنب وأصبح زبيباً، بحيث يصح استصحاب الحرمة المعلقة (المشروطة)؟ وبعبارة أخرى: انه يحصل شك في بقاء القضية الشرطية (العنب لو غلى لحرم) بالنسبة الى الزبيب المغلي، فهل يصح استصحابها في حالة الزبيب أو لا؟ ويسمى هذا النحو من الاستصحاب باستصحاب الحكم المعلق، باعتبار الحرمة معلقة على الغليان، كما يسمى بالاستصحاب التعليقي؛ لأن المستصحب عبارة عن النسبة التعليقية بين الشرط والجزاء، أي كون الجزاء معلقاً على الشرط.

القول بجريان الاستصحاب التعليقي:

ذهب مشهور القدماء الى القول بجريان استصحاب الحكم المعلق؛ لأن أركان الاستصحاب تامة في هذا النوع من الاستصحاب، فمثلاً الركن الاول هو القضية الشرطية (هذا العنب لو غلى حرم)، وبعد ان تحوّل الى زبيب، نشك في ان

هذه القضية الشرطية (العنب لو غلى لحرم)، باقية أو لا، ففي السابق كنا نعلم بأن العنب لو غلى لحرم، والآن بعد تحوُّله الى زبيب نشك في بقاء الحرمة، فالركن الثاني (الشك في البقاء) متوفر، كذلك الركن الرابع متوفر، وهو كون القضية المتيقنة والمشكوكة واحدة، (هذا الزبيب هو نفسه العنب السابق) كما ان الركن الرابع متوفر أيضاً؛ لأنه يترتب على هذا الاستصحاب اثر شرعي تنجيزي، باعتباره استصحاباً للحرمة، فتتنجز الحرمة حينئذ.

مع العلم ان الشك هنا ليس في بقاء الجعل؛ لأن الشك في بقاء الجعل ينشأ من احتمال النسخ، وهنا لاحتتمل النسخ، إذ لاشك في جعل الحرمة للعنب إذا غلى. كما أن الشك ليس في بقاء المَجْعُول؛ لأنه لا يوجد علم بفعلية المَجْعُول (لا يوجد علم بفعلية الحرمة) لان هذا الزبيب عندما كان عنباً لم يغل لكي تتحقق الحرمة الفعلية، وانما الآن عندما أصبح زيباً تعرض للغليان، من هنا لا يوجد لدينا علم بفعلية الحكم المَجْعُول (الحرمة).

إذاً ليس هناك شك في بقاء الجعل لكي يكون من النوع الاول، ولا شك في بقاء المَجْعُول؛ لأنه لا مَجْعُول (حرمة فعلية) أساساً، لكي يكون من النوع الثاني وانما الشك في بقاء تلك القضية الشرطية التي تقول: لو غلى العنب لحرم، فهي متيقنة، والآن نشك في أن الزبيب إذا غلى يحرم كالعنب أو لا يحرم، فالشك في بقاء القضية الشرطية، وهو يمثل حالة وسطى بين الشك في الجعل والشك في المَجْعُول.

تلخيص لما سبق:

يتلخص مما سبق ان مشهور القدماء كانوا يقولون بجريان استصحاب القضية الشرطية؛ لأن اركان الاستصحاب تامة، وبالتالي يكون حكم الزبيب إذا

غلى كحكم العنب إذا غلى، وهو الحرمة، وانما تكون اركان الاستصحاب تامة؛ لأن القضية الشرطية (العنب لو غلى لحرمة متيقنة حدوثاً، والقضية الشرطية (الزبيب إذا غلى هل يحرم كالعنب أو لا؟) مشكوكة بقاء، بمعنى ان نفس القضية الشرطية (العنب إذا غلى حرم) مشكوكة بقاء، بعد أن تحول العنب الى زبيب، وكذلك القضية المتيقنة والمشكوكة واحدة، كما يوجد اثر عملي شرعي مصحح للاستصحاب.

وعلى هذا يجري الاستصحاب ويعبر عن ذلك باستصحاب الحكم المعلق (الحكم المشروط) أو الاستصحاب التعليقي؛ لأن المستصحب يمثل النسبة التعليقية بين الشرط والجزاء، أي كون الجزاء أو الحكم (الحرمة) معلقاً على الشرط وهو الغليان.



القول بعدم جريان الاستصحاب التعليقي:

لكن المحقق النائيني نقض ذلك، ومنذ عصره اشتهر أن الاستصحاب التعليقي لا يجري؛ لأن الحكم الشرعي إما ان يكون في مرتبة الانشاء والجعل، أو في مرتبة الفعلية والمجعول، ولو لاحظنا الجعل هنا فلا يوجد شك في بقاءه؛ لانه لم يأت ناسخ لهذا الحكم (حرمة العنب عندما يغلي).

من هنا يختل الركن الثاني من أركان الاستصحاب؛ لأنه لا يوجد شك في البقاء، فلا يجري استصحاب الجعل.

كما انه لا يجري استصحاب المجعول؛ لأنه لا يوجد يقين بفعلية الحرمة، فالركن الاول (اليقين بحدوث الحرمة الفعلية) مختل، ولهذا لا يجري الاستصحاب.

قد يقال: لماذا لا نستصحب القضية الشرطية باعتبارها متيقنة حدوثاً ومشكوكة بقاء؟

الجواب: ان القضية الشرطية ليس لها وجود في عالم التشريع، الموجود في عالم التشريع هو اما الجعل أو المجعول، ولا توجد قضية شرطية مستقلة، فطالما لا يمكن استصحاب الجعل أو المجعول، فالاستصحاب التعليقي واستصحاب الحكم المعلق لا يجري.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

٢- استصحاب التدريجيات

ان الاشياء تنقسم الى قسمين:

١- الاشياء القارة التي توجد وتبقى وتستمر، ومثل هذه الاشياء لو حدثت عادة تمكث وتستمر، كما في الطهارة مثلاً، فانها شيء مستمر إلا أن يرفعه الحدث.

٢- الاشياء التدريجية، التي توجد وتتصرم باستمرار، كالحركة فانها تشتمل على عدة مقاطع، كل مقطع يوجد ثم يتصرم وينقضي، وبعد أن ينقضي يوجد المقطع الثاني، وهكذا، لاحظ خطواتك عندما تسير، فكل خطوة انما توجد بعد تصرم الخطوة السابقة، إذا هناك تصرم ووجود بشكل مستمر.

أما بالنسبة الى الاشياء القارة فلا اشكال في ان الاستصحاب يجري، الطهارة التي توجد، إذا شككنا في بقائها يجري الاستصحاب، بعد تمامية أركانه.

الادعاء بعدم جريان الاستصحاب في التدريجيات:

أما الاشياء التدريجية التي تحدث ثم تفنى باستمرار، فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب فيها؛ لأن أركان الاستصحاب غير متوفرة بمجموعها.

حيث يقال: إن الامور التدريجية بطبيعتها تمثل سلسلة من الحدودات والفناءات المستمرة، فإذا لاحظنا مشي أحد الاشخاص، لا يمكن استصحاب مشيه بعد ساعة من مفارقتنا له؛ لأن مشيه يمثل مجموع الخطوات، وهي عبارة عن سلسلة من الحدودات والفناءات، كل خطوة تحدث ثم تفنى، ثم تحدث خطوة جديدة وتنفى، وهكذا.

ولهذا يقال: لو أردنا ان نجري الاستصحاب بالنسبة الى الخطوة الاولى فانه

لا يجري؛ لأن هذه الخطوة معلومة الحدوث، أي أن الركن الأول من الاستصحاب تام (اليقين بالحدوث)، ولكن هذه الخطوة معلومة القضاء، أي أن الركن الثاني من الاستصحاب غير تام؛ لأنه يمثل الشك في البقاء، وهنا لا يوجد شك في بقاء الخطوة الأولى، وإنما يوجد علم في تصرفها وفنائها.

كذلك الاستصحاب لا يجري بالنسبة إلى الخطوة الثانية، التي نشك في حدوثها، باعتبار الركن الأول في الاستصحاب (اليقين بالحدوث) غير متوفر. ولهذا لا يمكن استصحاب الخطوة الأولى لعدم الركن الثاني، كما لا يمكن استصحاب الخطوة الثانية لعدم الركن الأول، وهذا يعني أنه لا يجري استصحاب التدريجيات.

اشكال اجراء الاستصحاب في الزمان:

إن اجراء الاستصحاب مشكل في الزمان، باعتباره من الأمور التدريجية، وفي الزمانيات التي تحدث في الزمان؛ لأن الزمان كما يقال في الفلسفة هو (مقدار امتداد الحركة)، والحركة هي (خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج)، ولما كان الزمان مقدار امتداد الحركة، وأن الحركة أمر تدريجي، فيكون الزمان أمراً تدريجياً، وكذلك الزمانيات، وهي الأمور الواقعة في الزمان، من هنا يقال بوقوع اشكال في استصحاب الزمان والزمانيات لأنها أمور تدريجية.

جواب الاشكال:

إن الاستصحاب كما يجري في الأمور القارة، كذلك يجري في الأمور التدريجية. وإن مثل هذه الاشكالات تنشأ من النظر العقلي التحليلي، أما لو

لاحظنا هذه الامور ملاحظة عرفية، فالعرف نظره عام وليس لديه نظر تحليلي دقيق، والاستصحاب منزل على النظر العرفي، فما يعتبره العرف أمراً واحداً هو كذلك، وان كان بالنظر التحليلي الدقيق ليس واحداً؛ لأن دليل الاستصحاب رواية زرارة المتقدمة، وغيرها من الروايات، وهذا الدليل انما يفهم على اساس الفهم العرفي، والامام عليه السلام عندما تحدث كان منظوره الفهم العرفي، لا الفهم الفلسفي العقلي الدقيق؛ لأن الشريعة لم تأت لمجموعة من الفلاسفة، وانما نزلت لجميع البشر، والبشر انما يفهمون خطابات الشارع وفقاً للمعايير والمواضع والارتكازات العرفية.

ويمكن القول في الجواب عن الاشكال المتقدم: ان الامر التدريجي بالرغم من تدرجه في الوجود، باعتباره سلسلة من الحدوثات والفئات، ولكنه يعتبر أمراً واحداً مستمراً، بالشكل الذي يصدق على الخطوة الثانية أنها بقاء للحركة والمشي، وحينئذ تتم أركان الاستصحاب، فيجري الاستصحاب في الامور التدريجية.

فانه لو لاحظنا الامر التدريجي من حيث هو أمر واحد مستمر، نجده يتوفر على اركان الاستصحاب، فهناك يقين بحدوث المشي، وشك في بقاءه، والقضية المتيقنة والمشكوكة واحدة، ويوجد أثر شرعي مصحح للاستصحاب، فتتم اركان الاستصحاب الأربعة، ولذلك يجري الاستصحاب.

وهذه الوحدة بالنسبة الى المشي والى غيره من الامور التدريجية، تارة تكون وحدة حقيقية؛ لأن القطعات الموجودة في الامر التدريجي تكون متصلة اتصالاً حقيقياً، كما نرى في حركة الماء، فصحيح ان الماء تدريجي في حركته، لكن قطرات الماء متصلة لا مفككة، نعم بالنظر الفيزيائي العلمي الدقيق، باعتبار

الماء مؤلفاً من ذرات، والذرات تتألف منها الجزيئات، والجزيئات تتألف منها القطرات. إذاً من المنظور الفيزيائي الماء غير متصل، ولكن في المنظور العرفي نراه متصلاً.

وأحياناً لا يكون الاتصال حقيقياً، ولكنه بالنظر العرفي يكون متصلاً، كالمشي الذي نراه بالنظر العرفي مؤلفاً من خطوات، وكل خطوة غير الخطوة الأخرى، ولكن العرف لا يرى المشي عبارة عن مجموعة خطوات مفككة، ومجموعة حدوثات وفناءات، وإنما العرف يعتبر المشي حركة واحدة متصلة. إذاً توجد وحدة، وإن لم تكن حقيقية، ويوجد اتصال، وإن لم يكن حقيقياً، ولكن هذه الوحدة وهذا الاتصال، هي وحدة اتصال عرفي. وكما ذكرنا أن الاستصحاب منزل على ما يراه العرف أمراً واحداً؛ لأن دليل الاستصحاب هو صحيحة زرارة، وفهم هذه الصحيحة يعتمد على الفهم العرفي وليس على الفهم العقلي التحليلي الدقيق، ولهذا يجري الاستصحاب في التدريجيات، مثلما يجري في الأمور القارة؛ لأن في دليل الاستصحاب إطلاقاً يشمل كلا الموردين.

٣- استصحاب الكلي

في استصحاب الكلي يذكر الاصوليون مثلاً، وفي ضوء هذا المثال تتضح الفكرة، حيث يقال: لو فرضنا وجود زيد في المسجد، ثم شككنا في خروجه، فمن الواضح أنه إذا وجد زيد في المسجد يوجد الانسان في المسجد؛ لأن الكلي الطبيعي (الانسان) انما يوجد في الخارج بوجود فرد (مصدق) من أفرادهِ. إذاً هناك وجود واحد، وهذا الوجود تارةً هو وجود زيد باضافته الى الفرد (زيد)، وأخرى هو وجود الانسان باضافته الى الكلي الطبيعي (الانسان).

ولو لاحظنا اليقين بالحدوث (الركن الأول)، والشك في البقاء (الركن الثاني)، فمرة يتواجدان في الفرد والطبيعي (زيد والانسان)، حيث يكون زيد متيقن الحدوث، مشكوك البقاء، فنستصحب الفرد، ويكون الانسان متيقن الحدوث، مشكوك البقاء، فنستصحب الطبيعي، وهذا ما يعبر عنه باستصحاب الكلي من القسم الأول.

ومرة أخرى يتواجد الركن الاول والركن الثاني في الطبيعي خاصة، في الانسان فقط، فيعبر عنه باستصحاب الكلي من القسم الثاني.

ومرة ثالثة لا يتواجد الركن الاول والركن الثاني لا بالفرد ولا بالطبيعي، ويعبر عن ذلك باستصحاب الكلي من القسم الثالث.

إذاً في القسم الاول يجري الاستصحاب في الكلي وفي الفرد، بينما في القسم الثاني يجري في الكلي فقط، وفي القسم الثالث لا يجري الاستصحاب في الكلي ولا في الفرد.

القسم الأول من استصحاب الكلي:

الحالة الأولى عندما نعلم بدخول زيد الى المسجد ونشك في خروجه، فان وجوده في المسجد بما هو مضاف الى الفرد هو وجود لزيد، وبما هو مضاف الى الطبيعي فهو وجود للانسان؛ لأن الطبيعي انما يوجد بوجود فرده.

ولهذا يكون وجود الفرد (زيد) متيقن الحدوث مشكوك البقاء، فيمكن اجراء استصحاب الفرد، لو كان الاثر الشرعي مترتباً على الفرد، كما يمكن استصحاب الكلي، لو كان الاثر الشرعي مترتباً على الانسان الكلي؛ لأن الانسان متيقن الحدوث بزيد، مشكوك البقاء ايضاً بزيد، فنستصحب الانسان، لو كان هناك أثر شرعي.

فمثلاً لو قال المولى: سُبِّح مادام زيد موجوداً في المسجد، هنا يمكن استصحاب زيد؛ لأنه متيقن الحدوث، مشكوك البقاء، ويوجد أثر شرعي يترتب على استصحابه، والقضية المتيقنة والمشكوكه واحدة، فأركان الاستصحاب الأربعة تامة، لذلك يجري الاستصحاب.

ولو كان الاثر الشرعي مترتباً على الانسان، كما لو قال المولى: سُبِّح مادام الانسان موجوداً في المسجد، هنا ايضاً أركان الاستصحاب الاربعة تامة، يقين بالحدوث، وشك بالبقاء، والقضية المتيقنة والمشكوكه واحدة (الانسان)، ويوجد أثر شرعي (وجوب التسبيح على بقائه حياً)، فكما يجري استصحاب الفرد كذلك يجري استصحاب الكلي.

وهذا ما يعبر عنه بالقسم الأول من استصحاب الكلي، وهو جريان الاستصحاب في الفرد وفي الطبيعي معاً.

القسم الثاني من استصحاب الكلي:

الحالة الثانية هي ان نعلم بدخول أحد شخصين الى المسجد الساعة الواحدة، كما لو شاهدنا دخول شخص الى المسجد، وترددنا في أنه زيد أو بكر، ثم بعد نصف ساعة التقينا بزيد في السوق.

في هذه الحالة نجزم بدخول شخص الى المسجد في الساعة الواحدة، وهو مردد بين اثنين (زيد أو بكر)، فان كان زيد هو الداخل، قطعاً الآن قد خرج، وإن كان بكر هو الداخل، فلا زال في المسجد. إذا لاحظنا كل واحد من هذين الفردين، فهل يمكن اجراء الاستصحاب بالنسبة اليه أو لا يمكن؟

أما بالنسبة الى زيد فانه لا يصح اجراء استصحاب بقاءه في المسجد؛ لأن الركن الاول (اليقين بالحدوث) غير متوفر، لأنه لا يقين بان زيداً دخل الى المسجد، والركن الثاني (الشك في بقاءه) لا يوجد، للقطع بخروجه، فقد التقيناه في السوق، إذاً الاستصحاب بالنسبة الى زيد لا يجري.

أما بالنسبة الى بكر فان الاستصحاب لا يجري ايضاً؛ لأنه لا يقين بدخول بكر الى المسجد، فالركن الاول غير تام.

إذاً استصحاب الفرد لا يجري، لا استصحاب زيد ولا استصحاب بكر.

أما بالنسبة لاستصحاب طبيعي الانسان، فانه يمكن استصحابه؛ لأنه يوجد يقين بوجود الانسان في المسجد ضمن زيد أو بكر، كما يوجد شك ببقائه، ولكن ضمن بكر، باعتبار أننا نعلم بخروج زيد حيث التقيناه في السوق، فلو كان هناك اثر شرعي يترتب على وجود الانسان في المسجد، يجري استصحاب طبيعي الانسان.

إذاً في الحالة الثانية يجري استصحاب الكلي، فيما لا يجري استصحاب الفرد، بينما في الحالة الاولى يجري استصحاب الفرد والكلي معاً.

القسم الثالث من استصحاب الكلّي:

في الحالة الثالثة نعلم بدخول زيد وبخروجه من المسجد، ولكن نشك في أن بكرًا هل دخل قبل أن يخرج زيد، أو هل دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد من المسجد، بحيث لم يخل المسجد من انسان؟

وفي هذه الحالة لا يجري استصحاب الفرد أو الكلّي. إذ مما لا اشكال فيه انه لا يجري استصحاب الفرد؛ لأنه بالنسبة الى زيد الركن الثاني غير موجود (الشك في البقاء)، للعلم بخروجه من المسجد.

أما استصحاب بكر فهو لا يجري ايضاً؛ لأن الركن الاول ليس موجوداً (العلم بدخوله المسجد) إذ لا نعلم بدخول بكر، وانما نشك في انه دخل أو لا. إذاً استصحاب الفرد لا يجري.

أما استصحاب الكلّي فقد يقال: انه يجري؛ لأن الركن الأول (اليقين بوجود انسان في المسجد) متوفر ضمن زيد، والركن الثاني (الشك في بقاء انسان في المسجد) ايضاً متوفر؛ لأنه عندما خرج زيد نشك في انه في اللحظة التي خرج فيها أو قبل هذه اللحظة دخل بكر أو لم يدخل، فيوجد شك في بقاء الانسان. إذاً كلا الركنين الاول والثاني متوفران، ونفترض ان الركن الرابع (وجود اثر شرعي للمستصحب) متوفر، كما لو قال المولى: سبّح مادام انسان في المسجد.

ولكن مع ذلك فهذا الاستصحاب لا يجري؛ لعدم وجود الركن الثالث (وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة) فان كلي الانسان المتيقن المعلوم الحدوث، غير كلي الانسان المشكوك البقاء، باعتبار ان وجود الجامع (الانسان) المعلوم حدوثاً، مغاير لوجود المشكوك والمحمّل بقاء، فالانسان المعلوم الحدوث هو

الكلي المضاف الى زيد، وهو حصة خاصة من الجامع، وما نشك فيه هو حصة أخرى من الجامع، وهو كلي الانسان المضاف الى بكر، والعرف يرى ان الكلي (الجامع) المتحقق ضمن زيد غير الكلي المتحقق ضمن بكر.

إذا الانسان المشكوك ليس استمراراً وبقاءً للانسان المتيقن؛ لأن الانسان المشكوك هو الانسان ضمن بكر، والانسان المتيقن هو الانسان ضمن زيد، والعرف يرى هذا غير ذاك.

ومادام الركن الثالث ليس مستوفراً، لايجري استصحاب الكلي، كما أن استصحاب الفرد لايجري لانهدام الركن الثاني في بكر، وانهدام الركن الاول في زيد.

وبذلك يتضح ان القسم الثالث من استصحاب الكلي لايجري فيه استصحاب الكلي، ولا استصحاب الفرد، بينما في القسم الثاني يجري استصحاب الكلي، دون الفرد، وفي القسم الاول يجري استصحاب الفرد والكلي معاً.

٤- الاستصحاب في حالات الشك في التقدم والتأخر

تارةً نشك في بقاء الطهارة بعد العلم بحدوثها، فيجري استصحاب حدوثها، أو نعلم بأن الطهارة لم تحدث، ونشك الآن في بقاء عدمها، فنستصحب العدم، أو نشك أن الطهارة ارتفعت أم لا، فنستصحب بقاءها.

وتارةً أخرى نعلم بأن الواقعة الفلانية حدثت أو ارتفعت، ولكن نشك في تاريخ الحدوث أو الارتفاع، كما لو علمنا بأن زيداً قد أسلم، ولكن لانعلم هل أسلم قبل صلاة الظهر، لكي تجب عليه الصلاة، أو بعدها، وحيث إن الإسلام يَجِبُ ما قبله، فلا تجب عليه الصلاة؟ فلو أراد الشخص الذي أسلم القضاء، يقال له: إن كان إسلامك قبل ظهر يوم السبت مثلاً، يجب عليك قضاء صلاة يوم السبت، وإلا فلا.

ولكن عندما نعلم بإسلامه، ولانعلم بتاريخ إسلامه، أي نشك بتاريخ ارتفاع كفره، هل كان قبل صلاة الظهر أو بعدها؟ فهذا يعني أن فترة ما قبل الظهر هي فترة الشك، إذ نعلم بأنه قبلها كان كافراً، ونشك في أنه بقي كافراً بعد هذه الفترة أو لم يبقَ، فلو فرضنا أن الأثر كان مترتباً على عدم إسلامه وبقائه كافراً خلال فترة الصباح، فيجري استصحاب الكفر؛ لأننا نعلم بكفره، ونشك في بقائه كافراً أثناء الصباح (قبل الظهر)، ويوجد أثر شرعي يترتب على ذلك، والقضية المستيقنة والمشكوكة واحدة (الكفر)، فنستصحب كفره وعدم إسلامه حتى الظهر، لتامة أركان الاستصحاب.

ولو فرضنا أن الأثر كان مترتباً على إسلامه بعد الظهر، كسقوط القضاء مثلاً، بناءً على أن موضوع سقوط القضاء ليس هو (الكفر حال الفوت)، بل هو (حدوث الإسلام بعد زمان الفوت)، فهل يترتب هذا الأثر الشرعي على الاستصحاب

السابق، أولاً يترتب؟

قد يقال: نستصحب كفره الى ما قبل الظهر، وحينئذ يثبت اسلامه ما بعد الظهر، وعندما يثبت حدوث الاسلام ما بعد الظهر، فالأثر الشرعي يترتب على حدوث الاسلام بعد الظهر.

غير ان الصحيح ان الأثر الشرعي لا يترتب على نفس بقاء الكفر قبل الظهر، وانما يترتب على حدوث الاسلام بعد الظهر.

وبعبارة أخرى: ان الأثر الشرعي لا يترتب على نفس المستصحب (الكفر)، وانما الأثر يترتب على لازم عقلي تكويني للمستصحب (حدوث الاسلام بعد الظهر)؛ لأن المستصحب هو (الكفر)، وثبوت الكفر قبل الظهر له لازم، وهو انه قد أسلم بعد الظهر، فحدوث الاسلام بعد الظهر هو لازم عقلي تكويني لكفره قبل الظهر، والأثر الشرعي يترتب على حدوث الاسلام بعد الظهر (اللازم العقلي التكويني)، وليس على الكفر قبل الظهر، بمعنى ان الأثر الشرعي يترتب على لازم المستصحب، لا على نفس المستصحب.

وهذا بمثابة ما ذكرناه سابقاً، من أن وجوب الوفاء بالندب لم يترتب على حياة زيد، وانما يترتب على نبات لحية، ولذا لا يصح استصحاب حياة زيد لاثبات اللازم التكويني، وهو نبات اللحية، ثم بعد ذلك اثبات الأثر الشرعي المترتب على اللازم، والمستصحب (الحياة) يثبت آثارة الشرعية لا آثاره التكوينية، ونبات اللحية أثر تكويني للحياة وليس أثراً شرعياً، ولذلك إذا كان هناك أثر شرعي مترتب على نبات اللحية فانه لا يثبت.

وفي المقام لو كان الأثر الشرعي مترتباً على كفر زيد قبل الظهر، فان الاستصحاب يجري، ويترتب مثل هذا الأثر الشرعي، ولكن لو كان الأثر

الشرعي مترتباً على حدوث اسلامه بعد الظهر فان الاستصحاب لا يجري، وبالتالي لا يترتب مثل هذا الأثر؛ لأن حدوث الاسلام بعد الظهر لازم تكويني لبقائه كافراً قبل الظهر، والأثر الشرعي مترتب على اللازم التكويني، وليس مترتباً على الكفر قبل الظهر، ولذلك لا يجري الاستصحاب؛ لأن هذا أصل مثبت.

احراز الموضوع بضم الاستصحاب الى الوجدان:

ان موضوع الحكم الشرعي قد يكون بتمامه مجرى للاستصحاب اثباتاً أو نفيًا، كاستصحاب نجاسة الماء التي تكون موضوعاً لحرمة شربه، فهنا موضوع الحكم الشرعي (النجاسة) بتمامه مجرى للاستصحاب.

وقد يكون موضوع الحكم الشرعي مركباً من جزأين أو أكثر، فلو فرضنا أنه مركب من جزأين، وكان أحد الجزأين ثابتاً وجداناً، فيما كان الآخر مشكوكاً، ولكن يمكن اثباته بالاستصحاب، ففي مثل هذه الصورة ما هو الموقف؟

مثال ذلك ما لو كان موضوع ارث زيد من جده، مترتباً على موت الجد وكفر الاب، كما لو فرضنا ان زيدا كان والده مرتداً عن الاسلام، ولكن جده مسلم، والكفر حاجب عن الارث، فلو توفي الجد لا يرث زيد الجد، إلا إذا بقي ابوه كافراً الى حين وفاة الجد، أي ان ارث زيد من جده، كحكم شرعي مترتب على موت جده أولاً، وعلى بقاء كفر ابيه حتى موت الجد ثانياً، وإلا لو فرضنا أن أباه اسلم قبل موت جده، يكون الاب وارثاً للجد.

إذاً الارث كحكم شرعي موضوعه مركب من جزأين، الاول هو (موت الجد)، والثاني (كفر الاب)، والجزء الاول (موت الجد) متيقن باعتباره ثابتاً بالوجدان، بعد العلم بوفاة الجد، ولكن الجزء الثاني غير متيقن.

وبعبارة أخرى: لو علمنا بوفاة الجد يوم الجمعة، كما كنا نعلم بأن الاب كان كافراً حال حياة الجد، ولكن لانعلم هل أسلم قبل أن يموت الجد، أو بقي على كفره الى حين موت الجد؟ هنا الجزء الاول من موضوع الحكم بإرث زيد (وفاة الجد) معلوم، أما الجزء الثاني (عدم اسلام الأب الى حين موت الجد) فمشكوك، وفي مثل هذه الصورة تتوفر أركان الاستصحاب بالنسبة للجزء الثاني، حيث يوجد يقين بعدم اسلام الاب، وشك في بقاءه كافراً ولم يسلم الى حين موت الجد، وبلاستصحاب ثبت عدم اسلام الاب الى حين موت الجد، وبضم الاستصحاب الى الوجدان، أي بضم نتيجة الاستصحاب (عدم اسلام الاب الى حين موت الجد) الى ما هو معلوم بالوجدان (موت الجد) يتحقق موضوع الحكم الشرعي، وهو ارث زيد لجدّه.

ولكن هذا مشروط بكون الاثر الشرعي مترتباً على (ذات موت الجد وذات عدم اسلام الاب الى حين موت الجد)، أما إذا كان الاثر الشرعي (الارث) مترتباً على (وصف الاقتران والاجتماع بين موت الجد وعدم اسلام الاب الى حين موت الجد) فلا يجري الاستصحاب المذكور، باعتبار أن حالة الاقتران أثر تكويني ولازم عقلي لاستصحاب عدم اسلام الاب الى حين موت الجد، وقد تبين فيما سبق أن أي أثر شرعي مترتب على المستصحب بواسطة عقلية لا يثبت.

العلم بارتفاع الجزء الثاني والشك بتاريخ ذلك:

لو كان كفر الاب أو عدم اسلام الاب معلوم الارتفاع، أي نعلم أن الاب قد أسلم ولم يعد كافراً، ولكن لانعلم أن اسلامه كان قبل وفاة الجد أو بعدها، حيث علمنا بعد فترة يوم أو يومين من وفاة الجد أن الاب أسلم، ولكن لانعلم متى

أسلم، قبل وفاة الجد أم بعدها؟ ففي مثل هذه الحالة يجري استصحاب عدم اسلام الاب (كفره) الى حين وفاة الجد، ولا يكون علمنا باسلامه بعد أيام مثلاً من وفاة الجد مؤثراً؛ لأن أركان هذا الاستصحاب تامة فيجري، وهذه الأركان هي: (يقين بكفر الاب، وشك في بقاءه كافراً الى حين وفاة الجد، والقضية المتيقنة والمشكوكة واحدة، ويترتب أثر عملي شرعي).

وبكلمة أخرى: لما كان هناك يقين بكفر الأب، وشك في بقاءه على الكفر الى حين وفاة الجد، والقضية المتيقنة والمشكوكة واحدة (كفر الأب)، ويترتب أثر شرعي على ذلك (ارث زيد الحفيد)، فتتم اركان الاستصحاب الاربعة، ويجري استصحاب كفر الأب .

يجري الاستصحاب لنفي أحد الجزأين:

كما انه قد يجري الاستصحاب باحراز موضوعه، من خلال ضم جزء مستصحب الى جزء معلوم بالوجدان (كفر الاب اثبتناه بالاستصحاب، وموت الجد اثبتناه بالعلم الوجداني)، وبضم الوجدان الى الاستصحاب يحصل موضوع الحكم (موضوع ارث الحفيد).

كذلك قد يجري الاستصحاب لنفي أحد الجزأين، فلو لاحظنا نفس المثال السابق، وفرضنا أن الاب كان مسلماً في حياة الجد، ثم شككنا في بقاء اسلامه حين وفاة الجد، كما لو سافر بكر الأب، وبعد عشر سنوات من سفره، توفي الجد، وشككنا في بقاء بكر على اسلامه، فهل يجري الاستصحاب لنفي كفر الاب واثبات اسلامه؟

الجواب: نعم يجري الاستصحاب، وذلك لأن الاب كان قبل عشر سنوات

معلوم الاسلام، والآن حين وفاة الجد نشك في بقاء الأب مسلماً بعد غيابه عشر سنوات، فالاستصحاب هنا تام الاركان، حيث يوجد يقين باسلام الاب، وشك في بقاء اسلامه، والقضية المتيقنة والمشكوكة واحدة (الاسلام)، ويوجد أثر شرعي مصحح للاستصحاب نفي ارث الحفيد واثبات ارث الأب من الجد. من هنا يجري استصحاب اسلام الاب، ويصح نفي الحكم الشرعي بارث الحفيد من الجد بهذه الكيفية .



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

حالة مجهولي التاريخ

لو فرضنا ان موضوع الحكم بإرث الحفيد مركب من جزأين (كفر الاب وموت الجد)، وأحد الجزأين نعلم بثبوته كما نعلم أيضاً بارتفاعه، نعلم أن الاب كان كافراً، ونعلم أيضاً أنه قد أسلم، ولكن لانعلم متى أسلم.

والجزء الآخر (موت الجد) نعلم بعدمه، نعلم ان الجد كان حياً ثم توفي، أي نعلم بحدوث وفاة الجد، ولكن لانعلم متى حدثت وفاته.

وذلك يعني أن موت الجد إذا فرضنا انه حدث قبل أن يرتفع كفر الاب (قبل أن يسلم الأب)، فمعنى ذلك تحقق أحد أجزاء موضوع الحكم بإرث الحفيد؛ لأن هذا الحكم موضوعه مؤلف من جزأين (موت الجد زائداً كفر الاب)، فاذا اجتمع هذان الجزآن في وقت واحد يرث الحفيد.

أما إذا فرضنا أن موت الجد حدث بعد ارتفاع كفر الاب (بعد أن أسلم الاب) فلا يرث الحفيد، لأنه ينتفي موضوع الحكم بإرث الحفيد، وإذا انتفى الموضوع ينتفي الحكم قهراً.

ولو لاحظنا هذين الجزأين اللذين يشكلان موضوع الحكم بإرث الحفيد (ككفر الاب وموت الجد)، فإن كفر الاب؛ (لأننا نعلم بحدوثه، ونعلم بارتفاعه، ولكن لانعلم بالضبط متى ارتفع) في مثل هذه الصورة يجري استصحاب بقاءه الى حين وفاة الجد، باعتبار اركان الاستصحاب تامة بالنسبة الى كفر الاب (نعلم انه كان كافراً «يقين بحدوث الكفر» ونشك ببقاء كفره قبل وفاة الجد، والقضية المتيقنة والمشكوكة واحدة، ويوجد أثر شرعي مصحح للاستصحاب) فيجري استصحاب كفر الاب الى حين وفاة الجد.

ويترتب على ذلك ثبوت ارث الحفيد؛ لأنه إذا بقي الأب كافراً إلى حين وفاة الجد يرث الحفيد الجد مباشرة، باعتبار كفر الاب كان حاجباً له من الارث. هذا بالنسبة الى الجزء الاول.

ولو لاحظنا الجزء الثاني (موت الجد) فانه معلوم العدم ابتداءً، ومعلوم الحدث انتهاءً، حيث نعلم ان الجد لم يكن ميتاً قبل شهر، كما نعلم انه مات قبل اسبوع، (نعلم بعدم الموت ثم نعلم بحدوثه)، وباعتبار هذا الجزء (موت الجد) أحد أجزاء موضوع ارث الحفيد، فيحتمل أن حياة الجد استمرت الى حين ارتفاع الجزء الاول (ارتفاع كفر الاب واسلامه)، أو قد نحتمل بقاء عدم موت الجد (حياة الجد) الى حين ارتفاع كفر الاب، فنستصحب عدم الموت (حياة الجد) الى حين اسلام الاب؛ لأن اركان الاستصحاب تامة هنا (يقين بعدم موت الجد، وشك ببقاء هذا العدم والقضية المتيقنة والمشكوكة واحدة، ويوجد اثر شرعي مصحح للاستصحاب) فيجري الاستصحاب.

ماذا يترتب على استصحاب موت الجد الى حين اسلام الاب؟

نلاحظ ان الاستصحابين متعارضان؛ لأن نتيجة الاول استصحاب كفر الاب الى حين وفاة الجد، وبالتالي يثبت ارث الحفيد. هذا استصحاب الجزء الاول. أما استصحاب الجزء الثاني فيثبت عدم موت الجد الى حين اسلام الاب، أي الى حين ارتفاع الجزء الاول (ارتفاع كفر الاب بعد اسلامه)، والنتيجة هي ان الجزء الثاني (موت الاب) من موضوع الحكم بآرث الحفيد منتفي، وإذا انتفى ينتفي الحكم بآرث الحفيد.

إذاً استصحاب الجزء الاول ينتج عنه ثبوت ارث الحفيد، واستصحاب الجزء

الثاني ينفي ارث الحفيد، ولما كان موضوع ارث الحفيد مركباً من جزأين، ولا يترتب على جزء واحد، وأحد الجزأين (موت الجد) منتفٍ، والآخر (كفر الاب) ثابت، فالنتيجة هي أن الاستصحابين متعارضان، باعتبار نتيجة كل واحد منهما منافية لنتيجة الآخر. وعلى هذا لا يمكن ان يجري هذان الاستصحابان معاً. وبالتالي يتساقطان.

قد يقال: نجري أحد الاستصحابين دون الآخر، أي نجري استصحاب الجزء الاول أو استصحاب الجزء الثاني.

نقول: لا مرجح لأجراء أحد الاستصحابين على الآخر، فإجراء احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

وهذه الحالة يعبر عنها (حالة مجهولي التاريخ) ولهذه الحالة ثلاث صور، والتعبير عن هذه الصور بمجهولي التاريخ، ربما كان تسامحاً أو تغليباً، وإلا ففي أحد هذه الصور - كما سنلاحظ - يكون التاريخ معلوماً وليس مجهولاً.

الصورة الاولى:

أن يكون كل من زمان ارتفاع الجزء الاول (كفر الأب) و زمان حدوث الجزء الثاني (موت الجد) مجهولاً، أي لا نعلم متى أسلم الاب (ومتى ارتفع كفره)، ولكن نعلم انه اسلم. كما ان الجزء الثاني (موت الجد) زمان حدوثه مجهول ايضاً، إذ لا نعلم هل الجد مات قبل ارتفاع الجزء الاول أو بعده؟

الصورة الثانية:

يكون فيها زمان ارتفاع الجزء الاول (كفر الاب) معلوماً، ونفترض أن هذا الزمان هو الظهر، أما زمان حدوث الجزء الثاني (موت الجد) فهو مجهول، إذ لانعلم هل هو قبل الظهر أو بعده؟

الصورة الثالثة:

أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني (موت الجد) معلوماً، نعلم أن الجد قد توفي ظهراً، أما زمان ارتفاع الجزء الاول (كفر الاب) فهو مجهول، إذ لانعلم هل اسلام الاب كان قبل وفاة الجد (ظهراً)، أو بعد وفاة الجد (بعد الظهر)، أو مقارناً لوفاة الجد (الظهر)؟

في الصورة الاولى يجري الاستصحابان:

في الصورة الاولى يجري الاستصحابان، وبذلك يحصل التعارض بينهما.
 فاذا لاحظنا الجزء الاول (كفر الاب) فان اركان الاستصحاب تامة فيه (كفر الاب معلوم الحدوث، مشكوك البقاء، والمستصحب واحد وهو كفر الأب، ويوجد أثر عملي شرعي مصحح للاستصحاب، وهو ارث الحفيد أو ارث الاب).
 إذاً يجري استصحاب الجزء الاول (كفر الاب) لان الأركان الاربعة متوفرة.
 أما الجزء الثاني (موت الجد) فيمكن استصحاب عدمه، أي نستصحب حياة الجد وعدم موته، باعتبار توفر اركان الاستصحاب الاربعة (عدم الموت معلوم)، ونشك في ارتفاع هذا العدم، أي نشك في بقاء الحياة، والقضية المتيقنة والمشكوكه واحدة، ويوجد اثر عملي شرعي مصحح للاستصحاب ومادامت

أركان الاستصحاب تامة يجري الاستصحاب.

ولما كانت نتيجة الاستصحاب الاول منافية لنتيجة الاستصحاب الثاني فيتعارضان ويتساقطان ويجب ان نبحت عن دليل آخر.

في الصورة الثانية قد يقال بان استصحاب الجزء الاول لا يجري:

أما في الصورة الثانية، فربما يقال بأن استصحاب الجزء الاول لا يجري؛ لأن الجزء الاول معلوم الارتفاع وليس مشكوكاً، حيث نعلم قبل الظهر بوجود الجزء الاول ونعلم بعد الظهر بعدم وجوده، ولهذا لا يجري استصحاب الجزء الاول، فيما يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني فقط.

ولبيان هذه المسألة بشكل أوضح نقول: ان الجزء الاول في الصورة الثانية هو كفر الاب، والجزء الثاني هو موت الجد، فاذا لاحظنا كفر الاب فان زمان ارتفاع كفر الاب معلوم (الظهر)، ولكن زمان حدوث الجزء الثاني ليس معلوماً، ولهذا لا يجري استصحاب كفر الاب؛ لأنه قبل الظهر نعلم بكفر الاب، كما نعلم بارتفاع الكفر ظهراً ولانشك في بقاءه. وعلى هذا فالركن الثاني (الشك في بقاء الكفر) منتفي، وبالتالي الاستصحاب لا يجري.

أما بالنسبة لاستصحاب عدم حدوث الجزء الثاني وهو موت الجد، فيجري استصحابه، لتامة أركان الاستصحاب (يقين بعدم موت الجد، ثم شك في بقاء هذا العدم، والقضية المتيقنة والمشكوكة واحدة، ووجود أثر عملي شرعي للمستصحاب).

في الصورة الثالثة يجري استصحاب بقاء الجزء الاول:

أما في الصورة الثالثة، فالامر بالعكس تماماً، حيث يجري استصحاب بقاء الجزء الاول، ولا يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني، بنفس البيان المتقدم.

ذلك ان الجزء الثاني معلوم الحدوث (نعلم بوفاة الجد ظهراً)، ولهذا نقول: إن الركن الثاني من اركان الاستصحاب (الشك في البقاء) ليس موجوداً بالنسبة للجزء الثاني، فلا يجري استصحابه.

أما بالنسبة للجزء الاول (كفر الاب) فزمان ارتفاعه ليس معلوماً، هل هو قبل الظهر أو بعد الظهر؟ وعلى هذا الاساس يجري استصحابه؛ لأن كفر الاب كان معلوماً، ونشك في بقاءه الى حين وفاة الجد، فالاركان الاربعة للاستصحاب متوفرة، ولذلك يجري الاستصحاب.

إذاً في الصورة الثالثة يجري استصحاب بقاء الجزء الاول، من دون أن يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني.

وهذا ما يصطلح عليه عند الاصوليين بالقول: (إن الاستصحاب يجري في مجهول التاريخ دون معلومه).

ففي الصورة الثانية باعتبار الجزء الاول معلوم التاريخ (كفر الاب ظهراً) لم يجر استصحابه، وانما جرى استصحاب الجزء الثاني؛ لأنه مجهول التاريخ. وفي الصورة الثالثة لان الجزء الثاني معلوم التاريخ لم يجر استصحابه، وانما جرى استصحاب الجزء الاول لانه مجهول التاريخ.

اعتراض:

سجل البعض اعتراضاً على البيان السابق حيث قال: انه لا يوجد في المقام معلوم التاريخ ومجهول التاريخ، باعتبار الجزء الاول والثاني في الصورة الثانية كل منهما مجهول التاريخ، والجزء الاول والثاني في الصورة الثالثة كل منهما مجهول التاريخ، لأنه لو نسبنا الجزء الاول أو الثاني الى الساعات الاعتيادية نقول: (ظهر، عصر، صبح، أو الساعة الواحدة، الثانية، وهكذا) فحينئذ يكون معلوماً، ولكن إذا لم نلاحظ ساعات اليوم الاعتيادية وأوقاته، وانما لاحظنا الجزء الاول في الصورة الثانية (كفر الاب) فانه معلوم كما قلنا؛ لأن الجزء الاول (كفر الاب) ارتفع عند الظهر.

إذاً لو قسناه الى الظهر يصبح معلوماً، ولكن لو قسناه الى الجزء الثاني (موت الجد) يصبح مجهولاً، أي لو قسنا ارتفاع كفر الاب الى حدوث موت الجد (الجزء الثاني) فلا ندري هل أسلم الاب قبل موت الجد أو بعد موته، فيكون زمان الجزء الاول مجهولاً؟

وكذلك في الصورة الثالثة، إذا قسنا الجزء الثاني (موت الجد) الى الظهر يكون معلوماً، إذ نقول: الجد توفي الظهر، ولكن إذا قسنا الجزء الثاني (موت الجد) الى ارتفاع الجزء الاول (كفر الاب) فلا يكون معلوماً، وانما يكون مجهولاً. ومن هنا يجري الاستصحاب في الجزأين الاول والثاني في الصورة الثانية، كما يجري الاستصحاب في الجزء الاول والثاني في الصورة الثالثة، فتكون نتيجة الصورة الثانية والثالثة كنتيجة الصورة الاولى وهي التعارض والتساقط. وبعبارة أخرى: كما أنه في الصورة الاولى يجري استصحاب الجزأين،

واستصحاب أحد الجزأين يثبت ارث الحفيد، واستصحاب الجزء الآخر ينفي ارث الحفيد، كذلك في الصورة الثانية والثالثة يجري استصحاب الجزأين، ولما كان استصحاب أحد الجزأين يثبت الحكم، واستصحاب الجزء الثاني ينفي الحكم، فلا مرجح لجريان أحدهما على الآخر، بمعنى لما كانا متنافيين يتعارضان ويتساقطان بالمعارضة، ولا أثر لهما.



مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

توارد الحالتين

أحياناً تفترض حالتان متضادتان، من قبيل الطهارة والحدث، وكل من هاتين الحالتين موضوع لحكم شرعي، فالطهارة موضوع لجواز مس كتابة المصحف، والحدث موضوع لحكم آخر، وهو عدم جواز مس كتابة المصحف.

والطهارة مضادة للحدث، والحدث مضاد للطهارة، فإذا علم المكلف بالطهارة وشك في طروء الحدث، فالموقف هو البناء على الطهارة، أي يستصحب الطهارة، لتامة اركان الاستصحاب هنا.

وكذلك إذا علم بالحدث وشك بالطهارة، أيضاً اركان الاستصحاب الأربعة تامة، فيجري استصحاب الحدث.

وأما إذا لم يعلم بالمتقدم منهما والمتأخر، كما لو علم بأنه توضأ وأحدث، ولكن لا يعلم من هو المتقدم ومن هو المتأخر هل المتقدم الوضوء أو الحدث؟ فالموقف هنا يشبه الموقف في الصورة الأولى المتقدمة، والنتيجة هي أن استصحاب الحدث ينفي استصحاب الطهارة، واستصحاب الطهارة ينفي استصحاب الحدث، فيتعارضان ويتساقطان، ولذلك يقال في مثل هذه الحالة: يبني على الحدث؛ لأنه غير متيقن بالطهارة.

٥- الاستصحاب في حالات الشك السببي والمسببي

إذا جرى الاستصحاب فاما أن يثبت موضوع الحكم الشرعي، أو يثبت الحكم الشرعي، فاذا جرى الاستصحاب وكان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي ترتب ذلك الحكم الشرعي على المستصحب تبعداً، كما لو كان المستصحب طهارة الماء، التي يترتب عليها حكم شرعي (جواز شرب الماء). إذ الطهارة تعتبر موضوعاً لجواز الشرب (الحكم الشرعي)، والعلاقة بين الموضوع والحكم بمثابة العلاقة بين السبب والمسبب، ولذلك يعتبر الموضوع سبباً فيما يعتبر الحكم مسبباً.

وانما يعبر عن الطهارة بأنها موضوع لانها تنقح (تثبت) موضوع الحكم الشرعي، أما إذا لاحظنا الحكم الشرعي (جواز شرب الماء) المترتب على هذا الموضوع (طهارة الماء)، سنجد أن جواز الشرب كان متيقناً، والآن نشك في بقاءه، فنستصحيبه.

وبعبارة أخرى: إن أركان الاستصحاب تامة بالنسبة الى طهارة الماء، وبالنسبة الى جواز الشرب (يقين بالحدوث، وشك بالبقاء، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، ووجود الأثر الشرعي المترتب على الاستصحاب) فيجري استصحاب الطهارة، كما يجري استصحاب جواز الشرب ايضاً.

إذا لاحظنا استصحاب الطهارة فان استصحابها يكون موضوعاً لجواز الشرب، أي إن استصحاب الطهارة هو الموضوع الذي يثبت جواز الشرب، ولكن إذا لاحظنا استصحاب جواز الشرب فان جواز الشرب ليس موضوعاً للطهارة، وانما هو مستقل عن الطهارة.

وبعبارة أخرى: ان جواز الشرب أثر شرعي لاستصحاب الطهارة، بينما الطهارة ليست أثراً شرعياً لجواز الشرب، ولهذا فان استصحاب الطهارة يحقق الموضوع لجواز الشرب، بينما جواز الشرب لا يحقق الطهارة، باعتبار الاستصحاب يعني تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي، وهذا التنزيل انما يكون بلحاظ الآثار الشرعية، فاستصحاب الطهارة يعني تنزيلها منزلة الطهارة الباقية، من حيث الآثار الشرعية، ومادام جواز الشرب أثراً شرعياً للطهارة، بينما الطهارة ليست أثراً شرعياً لجواز الشرب، ولهذا ينقح استصحاب الطهارة اثره الشرعي (جواز الشرب).

أما استصحاب جواز الشرب (الأثر الشرعي أو الحكم الشرعي) فلا ينقح ويثبت الطهارة (الموضوع).

واذا لاحظنا استصحاب الطهارة، فانه بمثابة السبب بالنسبة الى جواز الشرب؛ لأنه لولا وجود الموضوع (طهارة الماء) لايثبت هذا الاثر الشرعي (جواز الشرب)، بينما جواز الشرب بمثابة المسبب؛ لأنه ثبت باستصحاب الطهارة.

ولهذا يعبر عن استصحاب الطهارة بالاصل السببي؛ لأنه يحقق الموضوع، وبالتالي يكون بمثابة من حقق السبب (العلة)، بينما يعبر عن استصحاب جواز الشرب بالاصل المسببي؛ لأنه بمثابة المسبب (المعلول)، باعتبار الحكم بالنسبة الى الموضوع، بمثابة المعلول بالنسبة الى علته.

ولذلك فان الاستصحاب الذي يحقق جواز الشرب يعالج المشكلة في مرحلة المسبب، بينما الاستصحاب الذي يحقق الطهارة يعالج المشكلة في مرحلة السبب.

تعارض الأصلين:

في الأصل السببي والأصل المسببي هناك صورتان:
الاولى: تعارض الأصلين.

الثانية: تلائم الأصلين وتوافقهما.

فان الاصل السببي والأصل المسببي تارةً يكونان متلائمين، كما في الطهارة وجواز الشرب، فان طهارة الماء وجواز شربه غير متنافيين.

وتارةً أخرى يوجد تنافي بين الاصل السببي والاصل المسببي، كما فيما إذا كان الاصل السببي يثبت الشيء، فيما ينفيه الاصل المسببي، فيوجد تعارض بينهما، فلو شككنا في ان هذا الماء هل هو طاهر أو ليس بطاهر؟ وكانت اركان الاستصحاب تامة، يجري استصحاب طهارة الماء. هذا هو الاصل السببي؛ لأنه بمثابة السبب، باعتباره يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع.

أما الاصل المسببي والذي هو بمثابة المسبب، باعتباره يعالج المشكلة في مرحلة الحكم، فهو كما لو غسلنا ثوباً نجساً بالماء، الذي ثبتت طهارته بالاستصحاب، فطهارة الثوب من النجاسة عند غسله بالماء، تعتمد على طهارة الماء التي اثبتناها بالاستصحاب، بينما يجري في الثوب اصل آخر، كالاتي: يوجد يقين بنجاسة الثوب، ونشك في بقاء النجاسة، بعد غسله بالماء الذي اثبتنا طهارته بالاستصحاب، والمستصحب هو النجاسة، ويوجد أثر عملي شرعي مصحح للاستصحاب، فأركان الاستصحاب تامة، ومع تمامية الاركان يجري استصحاب نجاسة الثوب.

تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي:

نلاحظ في المثال السابق ان الأصل السببي يثبت الطهارة بينما الأصل المسببي ينفي الطهارة، حيث يثبت نجاسة الثوب، وفي مثل هذه الصورة إذا حصل تعارض بين الأصل السببي والأصل المسببي، دائماً يقدم الأصل السببي على الأصل المسببي.

إذ كلما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني، ولم يكن الأصل الثاني يعالج مورد الأصل الأول، يُقدّم الأصل الأول على الثاني، ودائماً الأصل المسببي يعالج مورد الأصل المسببي، دون أن يكون الأصل المسببي معالماً لمورد الأصل السببي، وعلى هذا الأساس يقدم الأصل السببي على الأصل المسببي. وبعبارة أخرى: ان العلاقة بين الأصل السببي والأصل المسببي، إما ان تكون انسجماً وتلائماً، كما في اثبات طهارة الماء بالأصل السببي، واثبات جواز شربه بالأصل المسببي.

وإما ان تكون بينهما علاقة تنافٍ وتعارض، والتعارض كما في اثبات طهارة الماء بالأصل السببي، واثبات نجاسة الثوب الذي غسلناه بالماء الذي اثبتنا طهارته بالاستصحاب، فهنا يوجد تعارض بينهما، وإذا وجد تعارض بين الأصل السببي والأصل المسببي يقدم الأصل السببي على الأصل المسببي؛ لأن الأصل السببي يعالج مورد الأصل المسببي، بينما الأصل المسببي لا يعالج مورد الأصل السببي.

فلو لاحظنا الأصل السببي نجده يحرز طهارة الماء، وبالتالي يحرز أثرها الشرعي (طهارة الثوب)، أما الأصل المسببي فهو مستقل عن الأصل السببي،

بمعنى ان الاصل المسببي لا يحرز نجاسة الماء؛ كما انه لا ينفي طهارة الماء؛ لأن الاصل المسببي لا يؤثر في السببي، بينما السببي يؤثر في المسببي، باعتبار الموضوع متقدماً على الحكم، فالموضوع بمثابة السبب، والحكم بمثابة المسبب، ولذلك الاصل السببي (الموضوع) يؤثر في الحكم (الاصل المسببي) دون العكس.

وبيان آخر: ان الاصل المسببي لا يؤثر في الاصل السببي، فطهارة الماء الثابتة بالاصل السببي تثبت طهارة الثوب، بينما نجاسة الثوب الثابتة بالاصل المسببي، لا تثبت نجاسة الماء، ولا تنفي طهارة الماء.

ومادام الاصل السببي يعالج مورد الاصل المسببي، بينما لا يعالج الاصل المسببي مورد الاصل السببي، يقدم الاصل السببي على الاصل المسببي، كلما حصل تعارض بينهما ونثبت حينئذ طهارة الثوب، إذا وقعت المعارضة بهذه الكيفية.

الاستصحاب السببي حاكم على الاستصحاب المسببي:

لكن الشيخ الانصاري ومشهور الاصوليين، فسروا تقديم الاصل السببي على الاصل المسببي، بحكومة أحدهما على الآخر، حيث قالوا: ان الاستصحاب السببي حاكم على الاستصحاب المسببي، والدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم.

فاذا لاحظنا الاصل المسببي نجد ان ركنه الثاني وهو الشك في نجاسة الثوب (في مثالنا السابق في صورة التعارض بين الاصلين)، باعتبار اركان

الاصل المسببي هي (اليقين بنجاسة الثوب، والشك في بقاء النجاسة، والمستصحب واحد وهو النجاسة، ويوجد أثر شرعي مصحح للاستصحاب)، فالركن الثاني في الاصل المسببي (الشك في بقاء نجاسة الثوب)، اذا لاحظناه بالنسبة الى الركن الثاني في الاصل السببي (الشك في بقاء طهارة الماء)، نجد أن الاصل السببي عندما يحرز طهارة الماء يكون محرزاً لتهارة الثوب، وبذلك لا تكون طهارة الثوب مشكوكة وانما محرزة، واذا لم تكن طهارة الثوب مشكوكة، لا يوجد (شك في بقاء النجاسة أو شك في ارتفاع الطهارة)، وبالتالي فالركن الثاني للاصل المسببي (الشك في بقاء نجاسة الثوب أو الشك في ارتفاع طهارته) ليس موجوداً، واذا لم يكن الركن الثاني موجوداً لا يجري الاصل المسببي، لاختلال ركنه الثاني، واذا لم يجر الاصل المسببي، يجري الاصل السببي، لحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي.

تعميم فكرة الحكومة لحالات التوافق بين الاصلين:

وفكرة الحكومة التي قال بها الشيخ الانصاري عممها لصورة الأصلين المتلائمين المنسجمين، ففي صورة التوافق والانسجام بين الاصل السببي والمسببي يجري الاصل السببي، كجواز شرب الماء وطهارته. كما يجري الاصل السببي في صورة ما إذا كان مخالفاً ومعارضاً له، كطهارة الماء ونجاسة الثوب الثابتة بالاصل المسببي؛ لأن جريان الاصل السببي يلغي موضوع الاصل المسببي، أي انه يهدم الركن الثاني للاصل المسببي، سواء كان بينهما تعارض أو توافق، وبذلك يكون الاصل السببي حاكماً على الاصل

المسببي، ودائماً يقدم الحاكم على المحكوم.
وبعبارة أخرى: ان الاصل المسببي طولي دائماً ومرتّب في جريانه على
عدم جريان الاصل السببي بمعنى ان الاصل المسببي متأخر رتبة عن الاصل
السببي؛ لأن الاصل السببي إذا جرى يهدم الركن الثاني للاصل المسببي، وبالتالي
يلغي موضوع الاصل المسببي فلا موضوع لجريانه.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تعارض الأدلة



١- التعارض بين الأدلة المحرزة

٢- التعارض بين الاصول العملية

٣- التعارض بين الأدلة المحرزة والاصول العملية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تعارض الأدلة

وهو البحث الاخير من مباحث الحلقة الثانية، وضمن ترتيب المصنف لمباحث هذا الكتاب اعتبر مباحث التعارض بعد الأدلة ثالثاً، حيث ان المصنف ابتداءً الحلقة الثانية بالتمهيد، ثم مبحث الأدلة التي قسّمها الى: أدلة محرزة واصول عملية، ثم يأتي دور الخاتمة، وهي في تعارض الأدلة، والبحث فيها يقع في ثلاثة مطالب:

الأول: في التعارض بين الأدلة المحرزة.

الثاني: في التعارض بين الاصول العملية.

الثالث: في التعارض بين الأدلة المحرزة والاصول العملية .

وقد اشار المصنف الى أن الأدلة - كما أوضح فيما سبق - تنقسم الى قسمين:

الأول: أدلة محرزة، وهي التي يراد بها احراز الحكم الشرعي، والكشف عن

نوع الحكم الشرعي.

الثاني: أدلة واصول عملية، وهي تلك الأدلة المقررة من قبل الشارع، والتي

يرجع اليها في صورة فقدان الدليل الذي يكشف عن نوع الحكم الشرعي، وهي

لا تحرز الحكم الشرعي، وانما تحدد الوظيفة العملية في صورة فقدان الدليل

المحرز.

من هنا يقع البحث تارةً في التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة. وأخرى

بين دليلين عمليين، وثالثة في التعارض بين دليل محرز ودليل عملي.

١- التعارض بين الأدلة المحرزة

الدليل المحرز هو الدليل الكاشف عن الحكم الشرعي، وهو ينقسم الى قسمين: دليل شرعي ودليل عقلي.

والدليل الشرعي ينقسم الى قسمين: دليل شرعي لفظي، ودليل شرعي غير لفظي.

والدليل الشرعي اللفظي: هو كل لفظ يصدر من الشارع، وله دلالة على الحكم الشرعي.

والدليل الشرعي غير اللفظي: هو كل ما ليس بلفظ، مما يصدر من الشارع وله دلالة على الحكم الشرعي، وهو الفعل، والسكوت الذي يدل على التقرير والإمضاء.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

النوع الثاني من الأدلة المحرزة هو الدليل العقلي: وهو يكون حجة إذا كان قطعياً، أما إذا كان ظنياً، كالقياس والاستحسان فليس بحجة.

أما الدليل الشرعي: فان كان قطعياً فهو حجة لحجية القطع، كالخبر المتواتر، واما ان كان ظنياً فليس بحجة، إلا إذا دلّ الدليل القطعي على حجيته، كخبر الواحد.

تعارض الدليل العقلي مع دليل آخر:

إذا تعارض الدليل العقلي مع دليل من الأدلة، فالتعارض هنا يمكن أن نفترضه بصورتين:

الاولى: إذا تعارض دليل عقلي قطعي مع دليل شرعي غير قطعي؛ لأنه مما لا إشكال فيه أنه لا يمكن أن يتعارض دليل قطعي مع دليل قطعي .
 فلو تعارض الدليل العقلي القطعي مع دليل آخر، فمما لا إشكال فيه يقدم الدليل القطعي؛ لأنه يحصل لدينا العلم والجزم بخطأ الدليل الآخر.

الثانية: إذا تعارض دليل عقلي غير قطعي مع دليل حجة، كما لو تعارض القياس مثلاً مع خبر ثقة يدل على حرمة شيء، فحينئذ يقدم خبر الثقة الحجة على الدليل العقلي غير القطعي؛ لأن الدليل العقلي مالم يكن قطعياً لا يكون حجة.

صور تعارض الأدلة الشرعية:

في تعارض الأدلة الشرعية الصور المفترضة ثلاث:

الاولى: أن يكون كلا الدليلين لفظياً، كما لو تعارضت رواية مع رواية أخرى، رواية تدل على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، وأخرى تدل على حرمة صلاة الجمعة في عصر الغيبة.

الثانية: التعارض بين دليل شرعي لفظي ودليل غير لفظي، كما لو تعارضت رواية مع سيرة المتشرعة، فلو دلت الرواية على وجوب صلاة العيد، بينما دلت سيرة المتشرعة على عدم الوجوب.

الثالثة: التعارض بين دليلين شرعيين غير لفظيين، كما لو فرضنا أننا عثرنا على أن سيرة المتشرعة قامت في عصر الإمام علي عليه السلام على عدم أداء الخمس في أرباح المكاسب، فيما قامت سيرة المتشرعة في عصر الإمام الرضا عليه السلام على أداء الخمس في أرباح المكاسب.

هذه هي صور التعارض، والمهم في موارد التعارض، هو تعارض الدليلين الشرعيين اللفظيين، أي رواية مع رواية، أو رواية مع آية. وأكثر موارد التعارض تندرج تحت هذه الصور، أما الصور الأخرى فهي قليلة إذا قيسَت بهذه الصور، ولهذا اقتصر المصنف في حديثه هنا عليها.

معنى التعارض بين دليلين شرعيين لفظيين:

التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيين، كما في التعارض بين رواية ورواية، أو آية ورواية، يقصد به التنافي بين مدلولي الدليلين، كما في التعارض بين رواية تدل على وجوب صلاة الجمعة، وأخرى تدل على حرمتها، فمدلول الرواية الأولى هو الوجوب، ومدلول الثانية هو الحرمة، ومما لا اشكال فيه ان هناك تنافياً بين مدلولي الدليلين، وكلما وقع التنافي بين مدلولي الدليلين يقع بينهما التعارض.

التعارض والورود والتزاحم:

لكي يتضح الفرق بين التعارض والورود والتزاحم يذكر المصنف هنا مقدمتين:

المقدمة الأولى - الجعل والمجعل:

وفيها يستذكر مطلباً أشار إليه غير مرة في الحلقة الأولى، وفي هذه الحلقة ايضاً، وهو ان الحكم الشرعي ينحل الى مرتبتين أو مرحلتين: أ - مرحلة الجعل: وهي مرحلة تشريع الحكم وانشائه في الشريعة، فعندما

يقال: الحج واجب، بمعنى جعله المولى وشرّعه بقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ آل عمران / ٩٧.

ب - مرحلة المَجْعُول: وهي مرحلة ثبوت الحكم وفعليته على ذمة المكلف، فوجوب الحج إذا ثبت في الشريعة لا يعني ذلك انه ثابت بالفعل على المكلفين؛ لأنه انما يثبت بالفعل على هذا المكلف أو ذاك عند تحقق القيود المنوط بها الوجوب، أي بعد توفر الاستطاعة والتكليف وتخلية السرب يكون وجوب الحج فعلياً على المكلف، أما قبل ذلك فلا يكون وجوب الحج فعلياً عليه.

وعلى هذا يختلف الحكم في مرتبة المَجْعُول من شخص الى آخر، فاذا تحققت الشرائط والقيود لدى شخص معين يتحقق الحكم ويصبح فعلياً عليه تبعاً لوجود هذه القيود، واذا لم تكن القيود فعلية لا يكون الحكم فعلياً.

المقدمة الثانية - صور التنافي

للتنافي صور ثلاث، وهي:

- ١ - التنافي بين الجعلين .
- ٢ - التنافي بين المَجْعُولين .
- ٣ - التنافي بين الامثاليين .

١ - التنافي بين الجعلين:

مثال التنافي في مرحلة الجعل هو ما إذا دل دليل على وجوب الحج على المستطيع، ودل دليل آخر على حرمة الحج على المستطيع، أو يدل دليل على وجوب الجمعة، ويدل آخر على حرمتها في عصر الغيبة.

ومن الواضح أن التنافي هنا هو بين مدلولي الدليلين، وهو بالتالي تنافي بين الجعلين.

وهذا النوع من التنافي محال، بسبب اختلاف وتنافي مبادئ الاحكام التكليفية، باعتبار ان هذه الاحكام متضادة، حيث ان مبادئ الوجوب هي المصلحة والمحبووية الشديدة بدرجة الالتزام بالفعل، ومبادئ الحرمة هي المفسدة والمبغوضية الشديدة بدرجة الالتزام بالترك، ولا يمكن ان يجتمع على الحج مصلحة شديدة ومفسدة شديدة.

٢- التنافي بين المجعولين:

وتارة أخرى لا يوجد تنافي في مرحلة الجعل، كما في وجوب الوضوء ووجوب التيمم، فانه لا يوجد تنافي بين جعل وانشاء وجوب الوضوء، وجعل وانشاء وجوب التيمم، ولكن التنافي بينهما في مرتبة أخرى وهي مرتبة المجعول، ففي مرحلة فعلية الحكم (المجعول) يكون وجوب الوضوء فعلياً على المكلف في حالة وجود الماء وعدم المانع الشرعي من استعماله، ويكون وجوب التيمم فعلياً على المكلف في حالة فقدان الماء أو المانع الشرعي من استعماله. إذاً هنا لا يوجد تنافي في مقام الجعل، فكما نجد في الشريعة دليلاً على وجوب الوضوء، كذلك نجد فيها دليلاً على وجوب التيمم، ولكن في مرحلة المجعول وفعلية الحكم لا يمكن ان تشتغل ذمة المكلف بوجوب الوضوء ووجوب التيمم، فاذا كان وجوب الوضوء فعلياً ينتفي وجوب التيمم، واذا كان وجوب التيمم فعلياً ينتفي وجوب الوضوء.

٣- التنافي بين الامتثالين:

قد لا يكون هناك تنافي في مرحلة الجعل، ولا في مرحلة المَجْعول، ولكن يوجد تنافي في مقام الامتثال، كما في الأمر بالضدين على وجه الترتب، الأمر بالإزالة والصلاة، فانه في مرحلة الجعل الصلاة واجبة، وكذلك إزالة النجاسة من المسجد واجبة، وفي مرحلة المَجْعول ايضاً، بناءً على صحة الترتب، يمكن ان يكون كلا الأمرين (الإزالة والصلاة) فعلياً في ذمة المكلف؛ لأن وجوب الصلاة مشروط بعدم امتثال الإزالة، بينما وجوب الإزالة (لأنها أهم) يكون مطلقاً وغير مشروط بعدم امتثال الصلاة، فلو فرضنا ان المكلف ترك الصلاة والإزالة معاً، فيكون كل منهما فعلياً في ذمته لتحقيق قيده، حيث ان قيد وجوب الصلاة هو عدم الاشتغال بالإزالة، بينما لا قيد لوجوب الإزالة؛ لأنه وجوب مطلق، سواء اشتغل المكلف بالصلاة أو لا، فاذا لم يشتغل بالاثنتين يكون عاصياً، باعتبار وجوب الإزالة فعلياً بذمته، وكذلك وجوب الصلاة فعلياً ايضاً.

إذاً هنا لا يوجد تنافي بين الجعلين، أو بين المَجْعولين، وانما التنافي في مقام الامتثال، حيث ان قدرة المكلف تضيق عن امتثال الإزالة والصلاة في آن واحد.

معنى التعارض والورود والتزاحم:

اذا كان التنافي في مقام الجعل والدلالة، يُعبر عن ذلك بالتعارض، واذا كان التنافي في مقام المَجْعول، يُعبر عن ذلك بالورود، واذا كان التنافي في مقام الامتثال، ولم يكن تنافي في مقام الجعل والمَجْعول، يُعبر عن ذلك بالتزاحم. إذاً التزاحم هو التنافي في مقام الامتثال، والورود هو التنافي في مقام

المجعل، والتعارض هو التنافي في مقام الجعل.
وبعبارة أخرى: إذا كان التنافي بين مدلولي الدليلين، يسمى ذلك بالتعارض، ومدلول الدليل دائماً هو الجعل وليس المجعل، فإن مدلول الدليل الدال على وجوب الجمعة يناقي مدلول الدليل الدال على حرمة صلاة الجمعة.
أما إذا كان التنافي بين المجهولين فيسمى ذلك بالورود، ففي حالة الورد لا تنافي في مقام الجعل، وإنما التنافي في مقام المجعل.
وإذا كان التنافي في مقام الامتثال يسمى ذلك بالتزاحم.

الورود:

في الورد يعبر عن أحد الدليلين بالدليل الوارد وعن الآخر بالدليل المورود، والمقصود بالدليل الوارد، هو الدليل الذي ينفي موضوع المجعل بالنسبة إلى الدليل الآخر، بينما الدليل المورود هو الدليل المنفي، مثلاً الدليل الأول يقول: يجب الوضوء عند توفر الماء وعدم العذر من استعماله، والدليل الثاني يقول: يجب التيمم عند عدم توفر الماء، أو عند وجود العذر من استعماله.
لو لاحظنا النسبة بين هذين الدليلين، فكل واحد منهما فيه موضوع وحكم (محمول)، الحكم في الدليل الأول هو وجوب الوضوء، والموضوع هو وجود الماء، والحكم في الدليل الثاني هو وجوب التيمم، والموضوع هو عدم وجود الماء.

والدليل الوارد ينفي موضوع الدليل المورود؛ لأنه عند وجود الماء يكون دليل الوضوء وارداً على دليل التيمم، إذ عند وجود الماء ينتفي موضوع وجوب

التيمم (عدم الماء)، ودائماً الدليل الوارد يكون نافياً لموضوع المجعول في الدليل المورد حقيقة، لا عناية وجعلاً كما هو في الحكومة.

والرود لا يختص بصورة ما اذا كان أحد الدليلين نافياً لموضوع حكم الآخر، كما في المثال المتقدم، حيث إن دليل وجوب الوضوء يكون نافياً لموضوع وجوب التيمم، وانما ايضاً ينطبق على ما اذا كان الدليل الوارد موجداً لفرد من موضوع الحكم في الدليل الآخر.

وبعبارة أخرى: كما قلنا في مسألة الحكومة: إن الدليل الحاكم تارةً يوسع وأخرى يضيق، فتارةً يقول: الطواف بالبيت صلاة، فيوسع من موضوع الصلاة، ويرتب آثار الصلاة الشرعية على الطواف، وتارةً أخرى يقول: لا ربا بين الوالد وولده، فيضيق من موضوع الربا وينقي أحد أفراد حصره.

كذلك في الدليل الوارد، تارةً يكون الدليل الوارد نافياً لموضوع المورد، وأخرى يكون موسعاً وموجداً لفرد من موضوع الحكم في الدليل الآخر.

ومثال الحالة الاولى ما ذكرناه في مثال الوضوء والتيمم، فان دليل الوضوء يكون وارداً على دليل التيمم، ويكون نافياً لموضوعه حقيقة.

ومثال الحالة الثانية، دليل حجّة الأمانة بالنسبة الى دليل جواز الافتاء بحجة، حيث يوجد لدينا دليل يدل على حجّة الأمانة، ودليل آخر يدل على جواز أن يفتي الفقيه (المفتي) اذا توفرت بيده حجّة، والحجة هي الدليل القطعي، واما الأمانة (الدليل الظني) فان دلاً الدليل القطعي على حجيتها تكون حجّة، فالدليل الذي يدل على حجّة الأمانة يُضيف فرداً جديداً الى موضوع جواز الافتاء بحجة؛ لأنه يقول: (الأمانة حجّة)، لذلك يجوز الافتاء طبق الأمانة،

ويكون دليل (الأمانة حجة)، محققاً لفرد من موضوع جواز الافتاء بحجه، أي يكون موجداً لفرد من موضوع الحكم في الدليل الآخر.

الفرق بين التعارض والورود والتزاحم:

تسمى حالات التنافي بين الامتثالين مع عدم التنافي في مقام الجعل وفي مقام المجعول بالتزاحم، ومن هنا يتبين أن حالات التعارض خاصة هي التي يكون التنافي فيها في دائرة الأدلة؛ لأن التنافي بالنسبة الى التعارض هو التنافي بين مدلولي الدليلين.

وبعبارة أخرى: ان التنافي في مقام الأدلة مآله الى التعارض، أما التنافي في مقام المجعول أو في مقام الامتثال فلا يرجع الى التنافي في مقام الأدلة، ولهذا لا تنطبق احكام التعارض على الورد، ولا على التزاحم، وانما تختص فيما اذا كان التنافي بين مدلولي الدليلين.

ويتضح مما تقدم، أن التعارض هو التنافي بين مدلولي الدليلين، الذي ينشأ من التضاد بين الجعلين؛ لأن جعل الحرمة مضاد لجعل الوجوب.

أقسام التعارض:

ينقسم التعارض الى قسمين:

١- تارة يكون التنافي ذاتياً بين الدليلين، كما في التنافي بين وجوب الصلاة (صل)، وحرمة الصلاة (لا تصل)، فان مدلول الدليل الاول يكون منافياً بذاته لمدلول الدليل الثاني.

٢- وتارة لا يكون التنافي بين الدليلين ذاتياً وانما يكون عرضياً، أي نعلم

بسبب خارجي من خارج الدليلين أنه لا يمكن أن يكون هذان الحكمان ثابتين معاً، بل أحدهما ثابت والآخر غير ثابت، كما في وجوب صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة، ووجوب صلاة الظهر في ظهر الجمعة، فلو قال: (صَلِّ الظهر) و (صَلِّ الجمعة) يوجد تنافي بين مدلولي الدليلين، وهو معنى التعارض، وقد حصل لدينا العلم بالتنافي من الخارج، حيث نعلم أن الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة واحدة (الجمعة أو الظهر) ولا تشتغل ذمة المكلف بتكليفين معاً. ولهذا يقال في مورد التعارض الذي يكون فيه التنافي عرضياً وليس ذاتياً: أنه من الممكن ثبوت الحكمين بوجوب صلاة الظهر وصلاة الجمعة معاً، لولا العلم الذي استفدناه من خارج الدليل، أي العلم الاجمالي بأنه في يوم الجمعة لا تجب إلا صلاة واحدة، هي إما الظهر أو الجمعة.

وهذا يعني أن الدليل الدال على صلاة الظهر (صَلِّ الظهر)، دال مطابقة على وجوب الظهر، ودال التزاماً على نفي وجوب الجمعة، والدليل الدال على وجوب الجمعة دال مطابقة على وجوب الجمعة، والتزاماً على نفي وجوب الظهر. وهكذا يكون كل من الدليلين بمدلوله الالتزامي نافياً للآخر ومكذباً له.

ولذلك لا فرق بين النوع الثاني والنوع الأول، فيما نذكره من احكام بالنسبة الى التعارض، فسواء كان التنافي بين مدلولي الدليلين ذاتياً أو عرضياً، فإنهما يشتركان في الاحكام التي سنذكرها لاحقاً.

الحكم الاول - قاعدة الجمع العرفي

ينقسم التعارض الى قسمين:

١ - التعارض المستقر: حيث لا يمكن الجمع بين الدليلين في النظر العرفي، كما في الدليل الدال على حرمة لحم الارنب، والدليل الدال على حلية لحم الارنب، أو الدليل الدال على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، والدليل الدال على حرمتها في عصر الغيبة، فهنا لا يمكن الجمع بينهما باعتبار التعارض بينهما تعارضاً مستقراً في نظر العرف.

٢ - التعارض غير المستقر: وهو التعارض الذي يمكن ان يُنفي، طبقاً لقواعد الجمع العرفي.

والتعارض غير المستقر في نظر العرف، كالتعارض بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، والظاهر واللاظهر، وفيه يمكن الجمع العرفي. وهذا يعني انه إذا كان أحد الدليلين مبيّناً لمقصود الشارع من الدليل الآخر وموضحاً له، أي يكون قرينة على بيان مقصود الشارع من الدليل الآخر، فهنا ينبغي ان نجمع بينهما، بتفسير الدليل الاول طبقاً لهذا الدليل الذي يشكل قرينة له، فيكون مفسراً لذلك.

والمقصود بالقرينة ان يأتي كلام معد من قبل نفس المتكلم لتفسير كلامه الآخر، كما لو تكلمت الآن بكلام مجمل، ثم بعد ذلك تتكلم بكلام آخر، حيث تقول: (وبيان آخر وبعبارة أخرى وبكلام آخر) فيكون هذا الكلام مفسراً وموضحاً لمرادك، حيث يمثل كلامك الثاني مصباحاً يضيء مقصودك بكلامك الاول، وهذا ما يعبر عنه بالقرينة.

مثلاً تقول: اكرم العالم، ثم بعد ذلك تقول: وبمعنى آخر أقصد بالعالم هو خصوص الانسان المتقي المجاهد المتفقه، فيكون كلامك الثاني مفسراً وموضحاً لكلامك الاول، أي ان كلامك الثاني قرينة على مقصودك من كلامك الاول.

إذاً القرينة هي الكلام المعد من نفس المتكلم لاجل تفسير كلامه الاول. وقاعدة الجمع العرفي تقوم على اساس انه إذا كان أحد الدليلين قرينة على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، فينبغي الجمع بينهما وتفسير الكلام الاول وفقاً للقرينة.

الوجه في قاعدة الجمع العرفي:

ان الوجه في هذه القاعدة واضح، حيث إنها تركز على ان كل متكلم إذا صدر منه كلام، ثم صدر منه كلام آخر، وكان يبدو بين هذين الكلامين تهافت، أي كان المعنى الظاهر من الكلام الاول لا ينسجم مع المعنى الظاهر من الكلام الثاني، ولكن المتكلم عندما ذكر الكلام الثاني، كان هدفه منه بيان الكلام الاول، كما لو قال: اكرم العالم، ثم بعد فترة قال: أعني بالعالم الانسان المجاهد المتقي المتفقه. ومع ان الكلام الاول والثاني قد يبدوان غير منسجمين وبينهما تهافت، ولكن لما كان الكلام الثاني معداً لتفسير الاول، فالعرف يرى انه ينبغي أن يقدم القرينة (المفسر) على ذي القرينة (المفسر)، اي يقدم الكلام الثاني على الكلام الاول؛ لأن الطريق لفهم مراد المتكلم هو ما يحدده نفس المتكلم مما يريد ويغنيه بكلامه، وهو يتبع في ذلك الاساليب السائدة عند العرف وعامة الناس.

أنحاء اعداد المتكلم لأحد الكلامين لتفسير مقصوده:

ان اعداد المتكلم أحد كلاميه لتفسير ما يريد من كلامه الآخر على نحوين:

١- الاعداد الشخصي:

ويعني ان نفس المتكلم يقول مثلاً: أكرم العالم، ثم يقول بعد فترة: أقصد بالعالم الانسان المجاهد المتقي المتفقه، وربما وجدنا انساناً متفقهاً، ولكنه ليس متقياً أو ليس مجاهداً، فلا ينطبق عليه وفقاً لهذا التفسير أنه عالم.

إذاً قد يعد المتكلم نفسه الكلام الثاني اعداداً شخصياً لتفسير الكلام الاول، وهذا الاعداد الشخصي يفهم بإحدى طريقتين:

أ - بعبارة صريحة، كما ذكرنا.

ب - لا يكون الاعداد الشخصي بعبارة صريحة من المتكلم، وانما يفهم من ظهور كلامه، كما لو كان كلامه الثاني ناظراً لكلامه الاول.

وبعبارة أخرى: تارةً يقول: اكرم العالم، ثم بعد ذلك يقول: أقصد بكلامي الاول من كلمة (عالم) الانسان المجاهد المتقي المتفقه. هذا المثال للطريقة الاولى.

وتارةً أخرى يقول: اكرم العالم، ثم بعد فترة يقول: العالم هو المجاهد المتفقه المتقي، فهنا وان لم ينص على ان مقصوده كذا، ولكن كلامه الثاني ناظر الى كلامه الاول، وان لم يصرح بذلك. وهذا النظر يكون بكيفيتين:

الاولى: ان يكون كلامه الثاني الناظر الى الكلام الاول، بلسان التصرف في موضوع الكلام الاول.

الثانية: ان يكون بلسان التصرف في محمول (حكم) الكلام الاول. ونذكر لذلك مثالين: مثال على ما إذا كان الكلام الثاني ناظراً الى مفاد الكلام الاول، لكن بلسان التصرف في موضوع الكلام الاول، فنقول: الربا حرام، فهذه قضية تشتمل على موضوع (الربا) ومحمول (حرام)، ثم يقول: لا ربا بين الوالد وولده.

إذا لاحظنا الكلام الثاني نجده ناظراً الى مفاد الكلام الاول، ولكن بلسان التصرف في موضوعه (الربا)، حيث يضيق الكلام الثاني من دائرة الموضوع، ويخرج فرداً من افراد الموضوع ولا يعتبره ربا.

وبعبارة أخرى: ان الكلام الثاني ناظر الى مدلول الكلام الاول، ولكن بلسان التصرف في الموضوع لا في الحكم مباشرة، بمعنى أن عنوان الربا لا ينطبق على المعاملة بين الوالد وولده، وان كانت هذه المعاملة في حقيقتها ربوية؛ لأن هذا النفي ليس نفيًا حقيقياً كما في الورد، وانما هو مجرد ادعاء واعتبار، لالقات النظر الى ان الكلام الثاني قرينة تفسر مفاد الكلام الاول وتحدد مدلوله، أي ان هذه المعاملة وان كانت في حقيقتها معاملة ربوية، ولكن لا يترتب عليها الاثر الشرعي للربا (الحرمة)، باعتبار النفي هنا نفيًا جعلياً، يريد به المولى نفي الآثار، إذ يريد نفي الحكم من خلال نفي الموضوع.

ومثال الصورة الثانية وهي التي يكون فيها الكلام الثاني ناظراً الى مدلول الكلام الاول ومتصرفاً فيه، ولكن بلسان التصرف في المحمول (التصرف في الحكم)، كما في قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، وهذه القاعدة من القواعد المهمة في التشريع الاسلامي، وهي ناظرة اجمالاً الى الاحكام الثابتة في الشريعة، حيث

تنفي وجودها في حالة الضرر، بنحو تكون قرينة تفسر المراد من أدلة الاحكام، بحيث تحدد تشريعها في غير حالة الضرر.

أو قل: ان قاعدة لاضرر حاکمة على أدلة الاحكام بمجموعها، بحيث تنفي أي حكم يؤدي الى الضرر، فمثلاً قوله: (الوضوء واجب)، هو قضية، وهذه القضية فيها موضوع (الوضوء) ومحمول أو حكم (واجب)، وقاعدة لاضرر في الاسلام تنفي الحكم الضرري، أي انها لا تنفي الموضوع (الوضوء)، وانما تنفي المحمول (واجب)؛ لأن لسان القاعدة لسان التصرف في المحمول (الحكم)، فهي تقول: (لا حكم ضرري)، إذ تنفي الاحكام الشرعية في حالة الضرر، فتكون هذه القاعدة حاکمة على سائر أدلة الاحكام الشرعية بمعنى أن تشريع كل الاحكام انما هو في غير صورة الضرر.

وكل دليل يكون معداً اعداداً شخصياً من قبل نفس المتكلم ليكون قرينة على تفسير مراده بكلامه السابق، وهو إما أن يكون صريحاً، وإما ان يكون بظهوره ناظراً الى الكلام الاول، تارةً بلسان التصرف في الموضوع، وتارةً بلسان التصرف في المحمول، هذا الدليل نعبر عنه بالدليل الحاکم، بينما نعبر عن الدليل الآخر بالدليل المحكوم، ودائماً يقدم الدليل الحاکم على الدليل المحكوم؛ لأن الدليل الحاکم أعد لتفسير الدليل المحكوم، والدليل المفسر للدليل الآخر يكون قرينة عليه، ويقدم عليه بالقرينية.

الدليل الحاکم والدليل المحكوم:

إذا قدم الدليل الحاکم على الدليل المحكوم، كما في (الربا حرام) (ولا ربا بين

الوالد وولده)، تتضييق دائرة الدليل المحكوم، وتخرج بعض افراد ومصاديق الربا، ويبقى مختصاً بغير صورة التعامل بين الوالد وولده.

ومضافاً الى ان الدليل الحاكم يضيق من دائرة الدليل المحكوم في بعض الحالات، كذلك قد يوسع دائرة الموضوع في حالات أخرى، كما في قوله: (الطواف في البيت صلاة)، فالصلاة مثلاً مشروطة بالطهارة، وبطهارة الثوب، وغير ذلك، وهنا الدليل الحاكم يتصرف في موضوع الدليل المحكوم فيوسعه، ويضيف فرداً الى الصلاة (الطواف)، ويرتب عليه نفس الآثار والاحكام المترتبة على الصلاة، فكما تشترط في الصلاة الطهارة كذلك يشترط في الطواف الطهارة، وهكذا بقية الشروط.

وبتعبير آخر ان الدليل القائل: (الطواف في البيت صلاة) وسّع من دائرة الدليل القائل (لا صلاة إلا بطهور)، فرتب الآثار الشرعية للصلاة على الطواف.

الفرق بين الورود والحكومة:

قد يقال: ان الورود والحكومة متشابهان، فكما ان الدليل الوارد يتصرف في موضوع الدليل المورود، فينفي الحكم في الدليل المورود، كذلك الدليل الحاكم يتصرف في موضوع الدليل المحكوم، فما الفرق بينهما؟
يوجد فرقان اساسيان بين الورود والحكومة:

الاول: ان الدليل الوارد ينفي موضوع الحكم في الدليل المورود حقيقة، فمثلاً دليل الوضوء يقول: يجب الوضوء عند توفر الماء وعدم العذر من استعماله، ودليل التيمم يقول: يجب التيمم عند عدم الماء أو عند العذر من استعماله، فعند وجود الماء ينتفي موضوع التيمم (عدم وجود الماء)، وبذلك يكون الدليل الوارد

نافياً لموضوع الدليل المورد حقيقة.

بينما في الحكومة الدليل الحاكم لا ينفي موضوع الدليل المحكوم حقيقة، وإنما ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع، فالمعاملة الربوية بين الأب والابن هي ربوية حقيقة، ولكن حكم الربا منفي عنها، فهو ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وإلا فالموضوع موجود حقيقة، بينما في الورود يكون الموضوع منفياً حقيقة، وليس مجرد ادعاء كما في الحكومة.

الثاني: ينبثق من الفرق السابق أنه لا يتوقف تقديم الدليل الوارد على الدليل المورد، على أن يكون الدليل الوارد ناظراً إلى الدليل المورد، أو فيه ما يشعر أنه ناظر إلى الدليل المورد؛ لأن الدليل الوارد طالما أنه ينفي موضوع الدليل المورد فينتفي الدليل المورد حقيقة، وبالتالي ينتفي الحكم حقيقة، سواء كان هذا الدليل ناظراً إلى ذلك الدليل أو لا.

بينما الأمر ليس كذلك في الدليل الحاكم، حيث أن الدليل الحاكم ينبغي أن يكون ناظراً إلى الدليل المحكوم، وينبغي أن يكون لسانه مشيراً إلى نفي الموضوع أو نفي المحمول، فإذا نفي الموضوع فإنما ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع، أي أنه ينفي موضوع الربا بين الوالد وولده من أجل نفي الحكم (الحرمة).

إذاً مفاد الدليل الحاكم لباً وحقيقةً هو نفي الحكم، وحينئذ لا يتحقق نفي الموضوع إلا بعد ثبوت أن الدليل الحاكم ناظر إلى مفاد الدليل المحكوم، ولهذا يقدم الدليل الحاكم على المحكوم؛ لأنه مفسر وشارح له، أو قل: لأنه قرينة عليه، والقرينة تقدم على ذي القرينة؛ لأنها موضحة ومفسرة وشارحة لمفاد ذيها.

٢- الاعداد العرفي النوعي:

والمقصود به أن العرف لديه مجموعة من القوانين اللغوية العرفية، التي تمثل مواضع يعتمد عليها في فهم مفاد الأدلة، وفي الجمع بين مداليل الأدلة، وفي تفسير مفاد الكلام.

ولهذا يرى العرف طبقاً لقوانينه العامة انه عندما يتكلم شخص بكلام معين، ثم بعد فترة يتكلم بكلام آخر، فالكلام الثاني قرينة على تفسير كلامه الاول؛ لأنه عادة المتكلم عندما يتكلم بتبع نفس القوانين العرفية المتداولة في الكلام، لا انه يخترع لنفسه قانوناً في الكلام وفي التفهيم والمحاورة، ولذلك يكون كلامه الثاني قرينة على تفسير المراد من كلامه الاول.

من حالات الاعداد العرفي النوعي:

١- اعداد الكلام الاخص موضوعاً ليكون قرينة ومحدداً لمفاد الكلام الاعم موضوعاً: فمثلاً يقول: اكرم كل فقير، ثم بعد فترة يقول: لا تكرم الفقير الفاسق، حيث ان (اكرم كل فقير) موضوعه عام، بينما الكلام الثاني (لا تكرم الفقير الفاسق) يعتبر قرينة مفسرة ومبينة لما يريد من ذاك الكلام، فيكون ذلك مخصصاً بقوله (لا تكرم الفقير الفاسق)، وتكون النتيجة: (أكرم كل فقير إلا الفاسق).

أو يقول: اكرم الفقير، فالفقير هنا غير مقيد، وبتوسط قرينة الحكمة يثبت اطلاقه وشموله لكل فقير، ثم يقول: لا تكرم الفقير الفاسق، فيكون الكلام الثاني مقيداً لاطلاق الكلام الاول وقرينة تفسر المراد منه، وتكون النتيجة: (اكرم الفقير إلا الفاسق).

٢- الكلام الظاهر والكلام الأظهر منه، من قبيل كلام عام وكلام مطلق،

فالكلام العام ظهوره في الشمول والاستيعاب اظهر من ظهور المطلق في الشمول والاستيعاب؛ لأن الشمول والاستيعاب في العام مدلول وضعي للفظ (أداة العموم)، بينما الشمول والاستيعاب في المطلق انما يكون بقرينة الحكمة. ولهذا يقدم الاظهر على الظاهر، والاخص على الاعم، والمقيد على المطلق.

كل هذه الحالات التي يكون فيها الكلام الثاني مفسراً للكلام الاول، أو تكون فيها قرينة تفسر مفاد الدليل الآخر، يعبر عنها بموارد الجمع العرفي؛ لأن العرف يعتمد هذه الأساليب في الجمع بين اجزاء الكلام وتحديد مدلوله. ويعبر عن التعارض في هذه الموارد بالتعارض غير المستقر؛ لانه يمكن حله وفقاً للمواضع والقوانين اللغوية للعرف، في المحاورة والتفهم والفهم. وهو بخلاف التعارض المستقر الذي لا تنطبق عليه قواعد الجمع العرفي، ولا يمكن حله بأي وجه من الوجوه.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الحكم الثاني - قاعدة تساقط المتعارضين

إذا لم يكن أحد الدليلين مفسراً للدليل الثاني وقرينة عليه، فالتعارض مستقر وفقاً لفهم العرف وارتكازاته ومواضعاته، كما لو كان دليل يقول: (صل)، وآخر يقول (لا تصل)، فالتعارض بين الوجوب والحرمة مستقر، وهذا التعارض لا يمكن حله وفقاً لقاعدة الجمع العرفي.

وفي هذه المسألة يقع البحث في مقامين:

الأول: مالذي يقتضيه دليل الحجية ثبوتاً، أي أن البحث في هذا المقام بحث ثبوتي في الامكان والاستحالة.

الثاني: نرجع الى دليل الحجية ونلاحظ لسان هذا الدليل، فهل ينسجم مع ماتقرر في مقام الثبوت أو لا يتناسب معه؟

المقام الاول - استعراض الممكنات ثبوتاً

في البحث الثبوتي نلاحظ الامور التي يمكن افتراضها، ثم نرى الممكن منها والمستحيل، فما ثبت استحالة ينتفي، أما ما ثبت امكانه، فنلاحظه بالنسبة الى دليل الحجية هل ينطبق عليه أو لا؟

إذاً البحث الاول في ملاحظة الافتراضات في مقام الثبوت، ومعرفة الممكن منها والمستحيل.

فلو جاءنا دليلان متعارضان، وكان التعارض بينهما بنحو التعارض المستقر، فيمكن ان نذكر الافتراضات التالية:

الافتراض الاول:

نفترض ان الشارع جعل الحجية لكلا الدليلين، وهذا مستحيل؛ لأن الدليل الدال على الوجوب يكذب الدليل الدال على الحرمة، والدليل الدال على الحرمة يكذب الدليل الدال على الوجوب، فهما متكاذبان، ولا يمكن أن يطلب منا الشارع التصديق بدليلين متكاذبين.

قد يقال: ألا يمكن أن يريد الشارع معنى آخر، وهو ان الحجية لكلا الدليلين لاتعني أن المولى يطلب التصديق الوجداني بأن الصلاة واجبة ومحرمه، وانما تعني الحجية السلوك العملي، أي يقول: صدق الدليلين، بمعنى: اجعل سلوكك العملي طبقاً لمفاد الدليلين ومؤداهما، فما يؤدي اليه كل دليل اعمل به؟

وبتعبير آخر ليس المقصود بالحجية والتصديق هو التصديق الوجداني، بل العمل على طبق الدليل، وترتيب الآثار الشرعية من التنجيز والتعذير عليه. لكن هذا ايضاً غير ممكن؛ لأن متطلبات العمل (الامثال) بالنسبة للوجوب شيء، وبالنسبة للحرمة شيء آخر، فلو كان لدينا دليل يدل على حرمة لحم الارنب، وآخر يدل على حليته، فان متطلبات الحرمة هي الامتناع وعدم الاكل، بينما متطلبات الحلية جواز الاكل.

ولهذا يتكاذب الدليلان، حيث إن احدهما (الحرمة) ينجز، والآخر (الاباحة) يعذر، كما ان قدرة المكلف تضيق عن امثالهما معاً وقد تقدم اشتراط القدرة في التكليف. إذاً الفرض الاول غير معقول.

الافتراض الثاني:

أن يجعل الشارع الدليلين حجة، ولكن هذه الحجية مشروطة، حيث يقول: (لحم الارنب حلال إذا لم يلتزم المكلف بحرمة) و(لحم الارنب حرام إذا لم يلتزم المكلف بحليته)، أي أن الحجة هو فقط ما يلتزم به المكلف.

غير أن هذا الكلام ليس معقولاً ايضاً؛ لأن المكلف إذا ترك الدليلين ولم يلتزم باحدهما، فيكون كل منهما حجة، باعتبار الدليل الدال على الحلية يكون حجة إن لم يلتزم المكلف بالحرمة، والدليل الدال على الحرمة يكون حجة إن لم يلتزم المكلف بالحلية.

فإن لم يلتزم بكلا الدليلين يكون كلاهما حجة، ومعنى حجة كلا الدليلين هو ما قلناه في الافتراض الاول، أي يكون كل منهما مكذباً للآخر، ولا يمكن أن يطلب الشارع من المكلف أن يصدق بالمكذب والمكذب. إذاً الافتراض الثاني غير معقول ايضاً.

الافتراض الثالث:

أن يجعل الشارع احد الدليلين حجة، أما الثاني فلا يعتبره حجة، كما لو جعل دليل الحلية حجة، دون دليل الحرمة، لوجود صفة وخاصة تميز دليل الحلية عن دليل الحرمة، فتجعله حجة في نظر الشارع، دون دليل الحرمة. وهذا افتراض معقول، أن يجعل الشارع الحجية لدليل واحد معيّن فقط.

الافتراض الرابع:

أن يجعل الشارع أحد الدليلين حجة فقط، لكن هذه الحجية تخيرية لا تعيينية، حيث يقول: أحد الدليلين حجة، بمعنى أن المكلف مخير بالالتزام باحدهما، وما يلتزم به المكلف هو الحجة، فإذا التزم بالدليل الدال على الحلية يكون هو الحجة، وإذا التزم بالدليل الدال على الحرمة يكون هو الحجة، والحجة هنا حجة تخيرية.

وهذا الافتراض أيضاً معقول، لكن الأخذ به يحتاج إلى دليل، ويظهر أثره في أنه لا يسمح للمكلف بترك الدليلين المتعارضين، والرجوع إلى أصل عملي؛ لأنه مادام هناك دليل محرز لا يصح الرجوع إلى الأصل العملي، كما لا يسمح للمكلف بالرجوع إلى دليل عام (كالإطلاق) قد يثبت به حكم ثالث غير مادل عليه الدليلان المتعارضان، والحكم الثالث كما لو جاء دليل يقول: (أكرم كل مسكين)، ثم جاء دليلان متعارضان، الأول يقول: (لا تكرم المسكين المتجاهر بالفسق)، والثاني يقول: (أكرم المسكين المتجاهر بالفسق مباح).

فتكون لدينا ثلاثة أدلة، المتعارضان، إذ أحدهما يدل على حرمة أكرام المسكين المتجاهر بالفسق، والآخر يدل على إباحة أكرامه، بينما الدليل الثالث دليل عام فوقاني، يدل على وجوب أكرام كل مسكين.

فإذا بنينا على الحجية التخيرية بالنسبة لكل واحد من الخبرين المتعارضين، لا يمكن أن نرجع إلى الدليل العام الذي يثبت حكماً ثالثاً بوجوب أكرام كل مسكين، فيشمل المسكين المتجاهر بالفسق؛ لأنه مخصص بالواحد المخير من الخبرين المتعارضين.

الافتراض الخامس:

أن يكون الشارع قد اسقط كلا الدليلين عن الحجية، وافترض وجودهما كعدمهما. وهذا فرض معقول أيضاً.

وهو ان يقول الشارع إذا تعارض الدليلان بنحو التعارض المستقر لا يكون كل منهما حجة، فيتساقطان، ويكون وجود الدليلين كعدمهما. يتبين مما تقدم ان الافتراضين الاول والثاني غير معقولين، بينما الافتراضات الثالث والرابع والخامس معقولة، والكلام المتقدم كله في مقام الثبوت.

المقام الثاني - الممكنات بالنسبة الى دليل الحجية:

نتنقل الى مقام الاثبات، لنلاحظ الافتراضات الثلاثة الممكنة ثبوتاً (الثالث والرابع والخامس) ونعرضها على دليل الحجية، لتعرف على الافتراض الذي ينسجم مع دليل الحجية فالبحث هنا بحث اثباتي في مقام الدلالة والبيان. إذا لاحظنا دليل الحجية نجده لا يصلح لاثبات الافتراض الثالث؛ لأن الافتراض الثالث يقول: (أحد الدليلين حجة)، ونسبة دليل الحجية الى الدليلين بمستوى ونسبة واحدة، فكون أحد الدليلين حجة دون الآخر بلا مبرر، وهو ترجيح بلا مرجح. إذاً دليل الحجية لا يصلح لاثبات الافتراض الثالث. وأما الافتراض الرابع، فان مفاد دليل الحجية عندما يجعل الحجية لدليل، كخبر الثقة، فان الحجية المفعولة هي حجة تعينية لا تخيرية، والحجة التعينية مفادها الأخذ بكل دليل حجة بعينه، وليس المكلف مخيراً بين الأخذ بالدليل الحجة ودليل آخر.

وبعبارة أخرى: أن لسان دليل الحجية هو اثبات الحجية التعينية، ولكي

يصح الافتراض الرابع لا بد من عناية خاصة في دليل الحجية، تسمح لاثبات الحجية التخيرية، دون الحجية التعينية، ومثل هذه العناية غير موجودة في لسان دليل الحجية. إذاً الافتراض الرابع لا ينسجم مع دليل الحجية.

يبقى الافتراض الخامس، وهو افتراض تساقط الدليلين، وهذا الافتراض هو المتعين، أي أنه في صورة التعارض المستقر بين الدليلين فالقاعدة تقتضي تساقط كلا الدليلين.

النتيجة: أن الدليلين إذا تعارضا، أما أن يكون التعارض بينهما غير مستقر، فيمكن الجمع بينهما وفقاً لقواعد الجمع العرفي. وأما أن يكون التعارض بينهما مستقراً، فيتساقطان، ويكون وجودهما كعدمهما.

نحو تساقط الدليلين المتعارضين:

عندما يتساقط الدليلان المتعارضان، هل يتساقطان بحيث يكون وجودهما كعدمهما، فلا يكون لهما أثر، أو يمكن أن يبقى لهما أثر، بحيث نفترض أنهما يتساقطان في حدود المدلول المطابقي، ولكن إذا كان لهما مدلول التزامي مشترك فإنهما لا يتساقطان بالنسبة إليه، كما في المثال الذي ذكرناه فيما سبق في الافتراض الرابع، وهو ما لو جاء دليل عام شامل لوجوب إكرام كل مسكين (إكرام كل مسكين)، ودليلان متعارضان يدل أحدهما على حرمة إكرام المسكين المتجاهر بالفسق (لا تكرم المسكين المتجاهر بالفسق)، فيما يدل الآخر على إباحة إكرام المسكين المتجاهر بالفسق (إكرام المسكين المتجاهر بالفسق مباح)، فإن الدليلين المتعارضين بالنسبة للمسكين المتجاهر بالفسق يشتركان في

الدلالة الالتزامية على نفي وجوب اكرامه، باعتبار حرمة الاكرام وإباحة الاكرام بالمعنى الاخص، ينافيان وجوب الاكرام، فاذا كانت هذه الدلالة الالتزامية حجة (نفي وجوب اكرام المسكين المتجاهر بالفسق) يمكن ان نخصص بها الدليل العام، الشامل بعمومه لوجوب اكرام المسكين المتجاهر بالفسق، فتكون النتيجة (يجب اكرام كل مسكين، إلا المسكين المتجاهر بالفسق)؟

ما هو الصحيح من هذين الموقفين، هل يتساقط الدليلان عندما يتعارضان، وكأنهما غير موجودين، أو يتساقطان في حدود المدلول المطابقي فقط، أما المدلول الالتزامي المشترك فيبقى حجة؟

إن هذه المسألة مبنية على بحث سابق، وهو تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية، فان قلنا بالتبعية في الحجية كما هو الصحيح، فحينئذ يتساقط الدليلان المتعارضان، ويكون وجودهما كعدمهما.

وان قلنا بأن الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقة في الحجية، فيتساقط الدليلان المتعارضان في حدود المدلول المطابقي خاصة، أما المدلول الالتزامي المشترك فيبقى حجة.

وعلى هذا الاساس تبني قاعدة نفي الحكم الثالث في باب التعارض، والمراد بها أنه ينفي الحكم الآخر الذي لا يكون مدلولاً مطابقاً للدليلين المتعارضين؛ لأن هذا الحكم (الثالث) ينفيه كلا الدليلين التزاماً، ولا تعارض بينهما في نفيه، كالمثال المتقدم.

الحكم الثالث - قاعدة الترجيح للروايات الخاصة

القاعدة الثانية وهي قاعدة التسايط معتبرة ومتبعة في كل صور التعارض بين الأدلة، ولكن ربما يمكن الخروج من هذه القاعدة في بعض الحالات وهي حالة التعارض بين الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام، حيث يقال بوجود دليل خاص يثبت الحجية لأحد الدليلين المتعارضين، كما لو تعارض خبران، وكان أحدهما يتوفر على مواصفات معينة فيكون هو الحجّة، دون الآخر الفاقد لتلك المواصفات.

أخبار الترجيح:

إن الدليل الخاص بالخروج عن قاعدة التسايط، هو روايات تسمى بأخبار الترجيح، ولعل أهم هذه الأخبار هو رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الإمام الصادق عليه السلام، فإن هذه الرواية تقتضي أن نخرج عن القاعدة الثانية (سقوط المتعارضين) حيث تقدم أحد الدليلين ونعمل به ويكون حجة فيما يسقط الآخر، والرواية هي: «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» (الوسائل ج ١٨: باب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢٩).

وهذه الرواية تشتمل على ميزانين ومرجحين مترتبين ترتباً طولياً، أما المرجح الأول الذي نعتمد عليه في حالة تعارض الدليلين فهو موافقة الكتاب، وإذا لم يتوفر هذا المرجح تنتقل إلى المرجح الثاني وهو مخالفة العامة، فنقبل بما خالف العامة ونطرح ما وافقهم.

المرجح الاول:

إذا لاحظنا المرحح الاول وتأملنا فيه نرى أنه ينطوي على صفتين :

١ - مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم: كما إذا كان هناك خبر ثقة يدل على حرمة لحم الارنب، وخبر ثقة يدل على حليته، نلاحظ ايهما المخالف للكتاب فنطرحه؛ لأنه هو المرجوح.

٢ - موافقه الخبر الراجع للكتاب: حيث نلاحظ الموافق للكتاب فنأخذ به.

وبعبارة أخرى: ان الخبر المخالف للكتاب يكون مرجوحاً فنطرحه، وأما الخبر الموافق للكتاب فيكون راجحاً، ولذلك نقبله.

١ - مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم:

يمكن ان نفهم المقصود بمخالفة الكتاب بمعنيين:

أ - التعارض بين الحديث والكتاب، بنحو التعارض غير المستقر، كما في مخالفة الدليل الحاكم للدليل المحكوم، والدليل الخاص للدليل العام، والدليل المقيد للمطلق، والظاهر للظاهر.

ب - المخالفة والمعارضة بنحو التعارض المستقر، كما لو فرضنا وجود رواية تدل على اباحة الخمر، بينما الكتاب الكريم يدل على حرمة، فالتعارض هنا مستقر، أو كما لو دلت الرواية على عدم وجوب الزكاة مع دلالة الكتاب على وجوبها.

وهذه المخالفة والمعارضة المستقرة، تارة تكون بين عامين، كما لو دل الكتاب على حلية البيع بكل اقسام ﴿أحل الله البيع﴾، فيما دلت الرواية على عموم حرمة ايضاً.

وأخرى تكون المخالفة بنحو التعارض المستقر بين خاصين، كما لو فرضنا أن الرواية دلت على إباحة الخمر، مع دلالة الكتاب على حرمة. فهل المقصود بالمعارضة والمخالفة هي المخالفة من القسم الأول (المخالفة بنحو التعارض غير المستقر)، أو المعارضة والمخالفة من القسم الثاني (المخالفة بنحو التعارض المستقر)؟

الصحيح هي المعارضة والمخالفة من القسم الأول؛ لأنه إذا كان خبر الثقة مخالفاً للكتاب الكريم من القسم الثاني فلا يكون حجة أساساً ولا يدخل في دائرة التعارض، حيث اشترطنا في بحث (حجية الخبر) عدم مخالفة الخبر للكتاب الكريم مخالفة صريحة، أو أن لا يكون مخالفاً لدليل قطعي. إذاً ليس المقصود بالمخالفة هي المخالفة بنحو التعارض المستقر، وإنما المقصود بالمخالفة هي المخالفة بنحو التعارض غير المستقر.

مركز تحقيقات كميته علوم دینی

٢- موافقة الخبر الراجح للكتاب الكريم:

أما بالنسبة للصفة الثانية وهي أن يكون الخبر الراجح موافقاً للكتاب، فهل تعني الموافقة المطابقة للكتاب أو مجرد عدم المخالفة؟ إذ تارة نقول: هذه الرواية موافقة للقرآن، أي لو دلت الرواية على حلية البيع، كما دلت الآية الكريمة على ذلك ﴿أحل الله البيع﴾.

وأخرى نقول: هذه الرواية موافقة للقرآن، بمعنى أنها ليست مخالفة للقرآن، وما دامت كذلك فهي موافقة له، كما لو دلت رواية على حرمة لحم الأرنب، مع أنه لا توجد في القرآن إشارة أو ذكر للحم الأرنب، ولكن مع ذلك نقول: هذه الرواية موافقة للكتاب، بمعنى أنها ليست مخالفة، إذ ليس هناك نص في القرآن على إباحة لحم الأرنب لكي تخالفه.

والصحيح أن موافقة الخبر الراجح للكتاب، بمعنى مجرد عدم المخالفة ليس إلا، والدليل على ذلك وجود قرينة، وهي أن الكتاب لم يشتمل على كل التفاصيل والجزئيات المتعلقة بالاحكام الشرعية، وانما ذكر الكتاب ما يرتبط بالاحكام الشرعية من قواعد وكليات عامة، مضافاً الى انه ذكر بعض التفاصيل والجزئيات أحياناً.

ولذلك ينبغي ان يكون المقصود بمخالفة أحد الخبرين للكتاب (وما خالف كتاب الله فردوه) بمعنى مخالفة القرينة الى ذیها، أي مخالفة الحاكم للمحكوم، أو الخاص للعام، فالخبر الذي يتصف بتلك القرينة تعتبر مخالفته للكتاب قرينة على أنه مرجوح، والخبر الآخر هو الراجح.



المرجّح الثاني:

أما بالنسبة للمرجح الثاني، فهو مترتب على المرجح الاول، عند عدم توفر المرجح الاول نلجأ للمرجح الثاني، حيث تقول الرواية: «فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه».

ومثال ذلك ما لو دلت رواية على حرمة لحم الارنب فيما دلت رواية أخرى على حلية لحم الارنب، فلو رجعنا الى الكتاب ولم نتمكن من الظفر بالمرجح ننقل الى المرجح الثاني، فعندما نبحث في اخبار السنة نجد لديهم أخباراً تدل على حلية لحم الارنب، فنطرح الخبر الموافق لاخبارهم وآرائهم وفتاواهم، ونأخذ بالخبر المخالف لهم.

ولكن هل المقصود بالموافقة والمخالفة هنا لخصوص أخبار العامة، أو هو أعم من الاخبار، أي ما يشمل الفتاوى والاحكام الموجودة في الكتب الفقهية؟ المقصود بذلك ما هو أعم من الاخبار، بما يشمل الفتاوى والآراء.

قد يقال: ان المقصود هو الاخص، باعتبار أن نص الحديث (فاعرضوهما على اخبار العامة)، فكيف نعمم للآراء والفتاوى؟

انما نتعدى هنا من الاخبار ونعمم الى الفتاوى والآراء؛ لأن هذا الترجيح ليس عبارة عن حكم شرعي تعبدي بحت، وانما هو حكم مبني على مناسبات عرفية، هي مناسبات الحكم والموضوع، فالامام عليه السلام عندما يوصي بالعرض على اخبار العامة، فانه يشير الى نكتة في المقام، وهي ان بعض الفتاوى التي كانت سائدة عند العامة كان السلطان يتبناها، وكل نظر مخالف لهذه الفتاوى يعتبر خروجاً على ارادة السلطان، ولذلك كان الائمة في بعض الحالات يذكرون للخاصة الموقف الصحيح، الذي يعبر عن نظر الشارع المقدس، بينما في حالات أخرى ربما يذكرون موقفاً آخر، لأجل التمويه على السلطان أو باصطلاحنا (تقية) حيث يقول الامام عليه السلام: «التقية ديني ودين آبائي»، فراراً من سطوة السلطان وملاحقته.

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

من هنا إذا وجدنا روايتين، احدهما تدل على حلية لحم الارنب، والاخرى تدل على حرمة، فينبغي ان نبحت في كتب السنة الحديثية والفقهية، ونعمل بالرواية المخالفة لما عندهم من خبر أو فتوى أو رأي، باعتبار الرواية الموافقة لهم تعبر عن التقية.

إذاً انما نعمم؛ لان هذا الحكم (العرض على اخبار العامة وترجيح المخالف على الموافق لهم) ليس حكماً تعدياً، وانما هو ناظر الى المناسبات العرفية المتعارفة، والائمة عليهم السلام يلاحظون تلك المناسبات.

الحكم الرابع - قاعدة التخيير للروايات الخاصة

إذا لم يجز أيُّ من المرجحين السابقين فهل يوجد موقف آخر يمكن الاعتماد عليه أو لا يوجد؟

قد يقال بوجود دليل يدل على الحجية التخييرية، أي ان الافتراض الرابع من الافتراضات التي ذكرناها فيما سبق، الذي يقول بالحجية التخييرية في مورد الخبرين المتعارضين يمكن الاستناد اليه هنا.

غير أن هذا الافتراض لم ينهض دليل الحجية العام لاثباته؛ لأن دليل الحجية العام في مقام جعل الحجية التعيينية لا التخييرية.

لكن قد يقال: يوجد دليل خاص هنا يثبت الافتراض الرابع المتقدم، وهذا الدليل الخاص يجعل الحجية التخييرية في مورد الخبرين المتعارضين، وهو رواية سماعة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر باخذه والآخر ينهأ عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه». «الوسائل ج ١٨: باب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٥».

وجه الاستدلال بالرواية الشريفة يبتني على أساس أن قول الامام «فهو في سعة حتى يلقاه» قد فُسِّرَ بمعنى ان المكلف مخير بين هذين الخبرين، فله أن يأخذ بالخبر الذي ينهأ عنه، أو بالخبر الذي يأمره، وهذا معنى الحجية التخييرية.

إذاً يكون مؤدى هذا الخبر هو الحجية التخييرية في صورة الخبرين المتعارضين، وهذا دليل على صحة الافتراض الرابع المتقدم الذي لم ينهض دليل الحجية العام على اثباته.

غير ان استفادة هذا المعنى من الرواية بعيد؛ لأنه يمكن ان نستفيد من الرواية الشريفة معنى آخر، فعندما قال: «فهو في سعة حتى يلقاه» ربما أراد من السعة هنا، أن المكلف الموالي لاهل البيت لا يجب عليه ان يفحص بشكل عاجل ويذهب الى الامام، باعتبار ان المكلف القاطن في الكوفة أو بغداد أو الري، وجاءه خبران متعارضان، ليس عليه ان يشد الرحال ويأتي الى حيث مقام الامام في المدينة مثلاً، وانما المراد ان المكلف ليس ملزماً بالفحص السريع، ولا يجب عليه تحديد الموقف بشكل عاجل، وانما يبقى على ما هو عليه من موقف حتى يلتقي بالامام، أما في هذه الفترة فان موقفه هو نفس موقفه السابق، أي يبقى على ما كان عليه من موقف قبل ورود هاتين الروايتين عليه.

والدليل على ذلك انه يمكن استفادة ذلك من الاطلاق المقامي، فلو كانت هناك وظيفة أخرى للمكلف غير ما كان عليه، كان يقتضي من الامام ان يذكرها، فلما لم يذكرها، وبقرينة المقام؛ لأن الامام في مقام أن يذكر فيه وظيفة المكلف، إذاً يمكن بالاستناد الى الاطلاق المقامي نفي وجود وظيفة أخرى، غير ما كان عليه المكلف قبل ورود الحديثين المتعارضين عليه، ولذا ينبغي ان يتصرف وفقاً لما كان يتصرف.

وفي ضوء هذا الفهم لا تكون الرواية الشريفة دالة على الحجية التخيرية، وان ما يدعى من التخيير في موارد التعارض ليس صحيحاً.

٢- التعارض بين الاصول العملية

لو لاحظنا الاصول العملية المتقدمة، نجد ان النسبة بين بعضها هي نسبة الوجود، بينما النسبة بين بعضها الآخر الحكومة.

دليل البراءة الشرعية وارد على أصالة الاشتغال العقلية:

النسبة بين أصالة الاشتغال العقلية، وبين دليل البراءة الشرعية «رفع ما لا يعلمون» هي نسبة الدليل الوارد الى الوجود؛ لأن دليل البراءة الشرعية يكون رافعاً حقيقة لموضوع أصالة الاشتغال العقلية على مسلك حق الطاعة، حيث ان موضوعها هو اشتغال ذمة المكلف بكل تكليف محتمل ما لم يرد ترخيص في ترك التحفظ، فعند ورود الترخيص ينتفي موضوع أصالة الاشتغال العقلية، حسب مسلك حق الطاعة، باعتبار البراءة الشرعية هي ترخيص، لان مفادها (كل شيء ليس معلوماً فهو مرفوع)، فيكون دليل البراءة وارداً على دليل أصالة الاشتغال العقلية، والوجود غير التعارض.

التعارض بين البراءة والاستصحاب:

التعارض بين البراءة والاستصحاب، كما في موضوع مقارنة الحائض بعد النقاء، فالاستصحاب يقتضي بقاء الحرمة؛ لأننا نعلم بحرمة المقاربة، ونشك في بقائها، فالاستصحاب يقتضي الحرمة، أما البراءة فتقتضي عدم الحرمة، أي التأمين لان هذه حرمة مشكوكة، وكل مشكوك مرفوع. مع ان الاستصحاب يقتضي بقاء الحرمة، بينما دليل البراءة يقتضي نفي

الحرمة ويقتضي التأمين، ولكن مع ذلك تبقى الحرمة لان الاستصحاب يجري، وهو مقدم على البراءة، باعتبار أن دليل الاستصحاب مقدم على دليل البراءة.

تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة:

المعروف ان دليل الاستصحاب مقدم على دليل البراءة وذلك لوجهين:
 الاول: أن دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة، والدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم، حيث ان دليل البراءة قد أخذ في موضوعه عدم العلم بالحرمة «رفع ما لا يعلمون»، بينما دليل الاستصحاب لسانه (لاتنقض اليقين بالشك) لسان بقاء اليقين والعلم، وأن العلم باقٍ ولا ينقض بالشك، فحينئذ يكون دليل الاستصحاب ناظرًا الى دليل البراءة، بنحو يكون مضيئاً لموضوع البراءة ونافياً له، لذلك يعتبر حاكماً على دليل البراءة، والدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم.

ولذلك فانه في كل مورد يجري الاستصحاب وتجري البراءة يقدم الاستصحاب على البراءة، فيجري الاستصحاب ولا تجري البراءة.

الثاني: أن دليل الاستصحاب أظهر من دليل البراءة، والدليل الاظهر يقدم على الدليل الظاهر؛ لأن المورد هنا هو مورد الشك، وهذا الشك يمكن ان تجري فيه البراءة، ويمكن ان يجري فيه الاستصحاب، غير انه نجد في بعض الروايات الدالة على الاستصحاب كلمة أبدأ «لا تنقض اليقين بالشك أبدأ» وكلمة (أبدأ) تعتبر من ادوات العموم، فالتأيد يجعل الاستصحاب أقوى دلالة على الشمول من دليل البراءة.

بينما دليل البراءة «رفع ما لا يعلمون» مطلق، وهو باطلاقة شامل للشك، خلافاً لدليل الاستصحاب الشامل بعمومه (ابداً) للشك، ومن المعروف ان ظهور العموم في الشمول والاستيعاب، أقوى من ظهور الاطلاق في الشمول والاستيعاب؛ لأن ظهور العموم ظهور وضعي بأداة العموم، وهي هنا (ابداً)، بينما ظهور الاطلاق ظهور حالي سياقي يعتمد على (قرينة الحكمة)، وليس ظهوراً وضعياً، والظهور الوضعي أقوى من الظهور الحالي، فيقدم الاظهر على الظاهر؛ ولذلك يقدم دليل الاستصحاب على دليل البراءة، فيجري الاستصحاب في المقام ولا تجري البراءة.

التعارض بين الاصل السببي والاصل المسببي:

في التعارض بين الاستصحاب السببي والمسببي، الاستصحاب السببي حاكم على الاستصحاب المسببي؛ لأنه كلما تعارض اصلان وكان الاصل الاول يعالج مورد الاصل الثاني، بينما الاصل الثاني لا يعالج مورد الاصل الاول، يقدم الاصل الاول على الثاني.

والاصل السببي يعالج مورد الاصل المسببي، بينما الاصل المسببي لا يعالج مورد الاصل السببي، ولذلك يقدم الاصل السببي على المسببي، كما ذكرنا فيما سبق.

فلو كان هناك ماء متيقن الطهارة، ونشك في بقاء طهارته الآن، نستصحب طهارته، ولو فرضنا ان طهارة الماء نفسها تكون موضوعاً لحكم آخر، وهو غسل ثوب نجس بهذا الماء، فيمكن اجراء استصحاب النجاسة، حيث نعلم بنجاسة

الثوب، ونشك بارتفاعها بعد غسل الثوب بالماء، الذي اثبتنا طهارته بالاستصحاب، فنستصحب النجاسة.

فالاصل المسببي يقتضي هنا نجاسة الثوب بينما الاصل السببي يقتضي طهارة الثوب، والاصل السببي حاكم على الاصل المسببي ومقدم عليه، ولذلك ثبت طهارة الثوب.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

٣-التعارض بين الأدلة المحرزة والاصول العملية

إذا دلّ دليل محرز على حكم شرعي فهل يجري الاصل العملي أو لا يجري؟
ذكرنا مراراً أن الدليل المحرز مقدم على الاصل العملي.

الدليل المحرز القطعي وارد على موضوع الاصول العملية:

إذا كان الدليل المحرز قطعياً فيكون وارداً على دليل الاصول العملية؛ لأن موضوع الاصول العملية هو الشك (أما الشك المقرون بالعلم الاجمالي، أو الشك الابتدائي، أو الشك في البقاء)، فإذا كان الدليل قطعياً فمعنى ذلك انتفاء الشك، أي يكون هذا الدليل رافعاً لموضوع الاصول العملية حقيقة، وبذلك يكون وارداً.

التعارض بين الامارات الحجة والاصول العملية:

إذا لم يكن الدليل المحرز قطعياً وإنما كان ظنياً (أمانة) كخبر الثقة، فهو دليل محرز ظني، ولكن نص الشارع على حجيته، فلا اشكال في انه يقدم على الاصول العملية.

ولكن وقع البحث في تفسير هذا التقديم من الناحية النظرية، أي انه كيف تقدم الأمانة الحجة على الاصل العملي، مع ان موضوع الاصول العملية (عدم العلم) هنا تام؟ فمثلاً حرمة أكل لحم الارنب الثابتة بخبر الثقة، نزن بها (لأنعلم بها)، ولكن هذا الظن حجة. إذاً هذا الظن داخل في موضوع البراءة الشرعية، فطالما أن الحرمة غير معلومة فهي مرفوعة.

وعلى هذا كيف يتقدم خبر الثقة على البراءة، مع ان موضوع البراءة تام ولكن

لاتجري البراءة في المقام؟

ذكرت محاولتان لتبرير تقديم الأمانة على الاصل العملي:

١- دليل حجية الأمانة ينفي موضوع دليل الاصل حقيقة:

ان دليل الاصل مأخوذ في موضوعه عدم العلم، ولكن العلم هنا لم يؤخذ بمعنى العلم الوجداني والعلم الحقيقي، وانما أخذ كمثال ونموذج على الدليل الحجة، وكأنه يقول: (رفع الشيء الذي لم يقم عليه دليل حجة) لكنه ذكر العلم كنموذج للدليل الحجة.

ولهذا فكما ان العلم يفي باثبات الحجة، كذلك الظن المستفاد من الأمانة الحجة (خبر الثقة) يفي باثبات الحجة؛ وبما أن دليل حجية الأمانة يجعل الحجية للأمانة، فانه يكون نافياً حقيقة لموضوع دليل الاصل، أي يكون وارداً على موضوع دليل الاصل، ودائماً الدليل الوارد يتقدم على الدليل المورد.

٢- دليل حجية الأمانة حاكم على دليل الاصل:

ان دليل الاصل ظاهر في أخذ عدم العلم في موضوعه، من حيث هو عدم علم، لا من حيث هو عدم حجة، أي ان هذه المحاولة تقوم بناءً على عدم قبول الورد في المحاولة الاولى، فاذا لم نقل بأن دليل الأمانة وارد على موضوع دليل الاصل، فدليل الأمانة يكون حاكماً على دليل الاصل؛ لأن دليل الأمانة يحقق هنا فرداً تعديلاً وجعلياً للعلم.

وبعبارة أخرى: ان القطع المأخوذ في دليل الاصل عندما يقول: «رفع ما لا يعلمون» هو عدم قطع (علم) موضوعي، وقد بينا فيما سبق أن الأمانة تقوم

مقام القطع الموضوعي.

ومعنى ذلك انه كما ينتفي موضوع الاصل العملي بالقطع الوجداني الحقيقي، كذلك ينتفي موضوع الاصل بالأمانة؛ لأن الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي، وقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي يعني نحواً من أنحاء الحكومة، أي ان دليل حجّة الأمانة يكون حاكماً على دليل الاصل العملي؛ لأن لسان دليل حجّة الأمانة هو الغاء الشك واعتبار الأمانة بمثابة العلم، والدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم، أي ان دليل الأمانة يتصرف في موضوع دليل الاصل، كما يتصرف (لاربا بين الوالد وولده) في قوله (الربا حرام)، ودائماً يتقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم.

وقع الفراغ من تحرير هذه المحاضرات في اليوم العشرين من ذي الحجة سنة ١٤١٨ هـ في مدينة قم المشرفة.

والحمد لله رب العالمين، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

المحتويات

الدليل العقلي

تمهيد	٧
تعريف الدليل العقلي	٧
أنحاء البحث في الدليل العقلي	٨
اقسام القضية العقلية	٨
انواع الادراك العقلي	٩
١- اثبات القضايا العقلية	١٠
تقسيمات للقضايا العقلية	١٠
قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور	١٣
يقصد باستحالة التكليف بغير المقدور أحد معنيين	١٣
اشتراط القدرة في مبادئ الحكم	١٤
اشتراط القدرة في الملاك والارادة	١٤
اشتراط القدرة في الاعتبار	١٥
تلخيص لما سبق	١٦
التكليف مشروط بالقدرة على متعلقه	١٧
القدرة ليست شرطاً في الملاك	١٨
القدرة الشرعية والقدرة العقلية	١٩
الثمرة في استحالة التكليف بغير المقدور	٢٠

٢٣	قاعدة امكان التكليف المشروط
٢٤	مايتحقق هو الجعل لا المجعول
٢٥	الفرق بين الجعل والمجعول
٢٦	الحكم المشروط ممكن
٢٨	قاعدة تنوع القيود واحكامها
٢٨	تنوع القيود
٢٨	قيد الوجوب والواجب ومقدمة الوجوب والواجب
٣٠	العلاقة بين القيد والمقيد
٣١	معنى أخذ الشارع قيداً في الواجب
٣٢	قيد الوجوب والواجب معاً
٣٢	أحكام القيود المتنوعة
٣٣	الفرق بين قيود الواجب والوجوب
٣٤	مسؤولية المكلف تجاه قيود الوجوب والواجب
٣٤	تلخيص لما سبق
٣٥	قيود الواجب اختيارية
٣٧	قيود الواجب على قسمين
٣٧	١ - القيود أو المقدمات الشرعية
٣٧	٢ - القيود أو المقدمات العقلية
٣٨	المكلف مسؤول عن المقدمات العقلية
٣٨	المسؤولية تجاه قيود الواجب تبدأ بعد الوجوب الفعلي
٤٠	المسؤولية قبل الوجوب

معنى المقدمات المفوتة.....	٤٠
مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة.....	٤٠
ما تكون مقدماته دائماً مفوتة.....	٤١
الواجب المعلق.....	٤٣
الشرط المتأخر.....	٤٤
القيود المتأخرة زماناً عن المقيد.....	٤٥
الشرط المتأخر للواجب.....	٤٥
الشرط المتأخر للحكم.....	٤٦
امكان الشرط المتأخر.....	٤٧
الشرط المتأخر للواجب ممكن.....	٤٧
الشرط المتأخر للحكم ممكن.....	٤٨
زمان الوجوب والواجب.....	٥٠
معنى الواجب المعلق.....	٥٠
حل اشكال المقدمات المفوتة.....	٥١
الواجب المعلق غير ممكن.....	٥٢
متى يجوز عقلاً التعجيز؟.....	٥٥
مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة في حالة القدرة العقلية.....	٥٧
أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.....	٥٩
استحالة اختصاص الحكم بالعالم به.....	٥٩
لزوم الدور من أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.....	٥٩
تصوير الدور.....	٦٠

٦١	جواب اشكال الدور
٦٤	الثمرة
٦٧	أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر
٦٧	١- أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مخالف له
٦٨	٢- أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مضاد له
٦٩	٣- أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مماثل له
٧٠	أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه
٧١	برهان الدور على الاستحالة
٧٢	الثمرة
٧٤	ثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لنفسه
٧٥	اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر
٧٥	القدرة التكوينية أو القدرة بالمعنى الأخص
٧٥	القدرة بالمعنى الأعم
٧٦	البرهان على اشتراط القدرة بالمعنى الأعم
٧٧	نظرية الترتب
٨٠	اعتراض
٨٠	جواب الاعتراض
٨٢	التخيير والكفائية في الواجب
٨٢	أقسام الواجب التخييري
٨٤	التخيير الشرعي في الواجب
٨٤	حقيقة الوجوب التخييري

٨٦	مناقشة القول الثاني في تحليل حقيقة الوجوب التخييري
٨٧	الثمرة
٨٨	النسبة بين الواجبين هي التباين
٨٩	تحليل حقيقة الوجوب الكفائي
٩٠	التخيير العقلي في الواجب
٩١	الأوامر متعلقة بالافراد لا بالطبائع
٩٢	امتناع اجتماع الامر والنهي
٩٢	التضاد بين الاحكام التكليفية الواقعية
٩٣	١ - تعلق الوجوب بالطبيعي والحرمة بالحصّة
٩٦	ملخص لما سبق
٩٧	٢ - تعدد العنوان
٩٩	الثمرة
١٠٢	الوجوب الغيري لمقدمات الواجب
١٠٢	الاقوال في المسألة
١٠٤	خصائص الوجوب الغيري
١٠٦	المقدمة الموصلة والمقدمة غير الموصلة
١٠٨	البرهان على الملازمة
١٠٨	ثمرة البحث
١١١	اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده
١١١	الضد العام والضد الخاص
١١٢	ايجاب شيء يقتضي حرمة ضده العام

١١٣.....	ايجاب شيء يقتضي حرمة ضده الخاص
١١٣.....	الدليل
١١٤.....	تقرير المسألة ببيان آخر
١١٤.....	مناقشة
١١٧.....	والجواب
١١٨.....	الثمرة
١١٨.....	الموقف في ضوء نظرية الترتب
١٢٠.....	اقتضاء الحرمة للبطلان
١٢٠.....	معنى البطلان
١٢١.....	النهى مولوي وارشادي
١٢٢.....	تحريم العبادة يستلزم بطلانها
١٢٢.....	اشكال
١٢٣.....	جواب الاشكال
١٢٥.....	المقصود بتحريم المعاملة
١٢٧.....	النهى الارشادي
١٢٩.....	مسقطات الحكم
١٣٣.....	امكان النسخ وتصويره
١٣٣.....	النسخ بمعناه الحقيقي غير معقول في مبادئ الحكم الشرعي
١٣٤.....	النسخ الشرعي
١٣٥.....	تصوير آخر للنسخ
١٣٧.....	الملازمة بين الحسن والقبح والامر والنهي

أنحاء حكم العقل	١٣٧
الحسن والقبح أمران واقعيان يدركهما العقل	١٣٨
الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي	١٣٩
الاستقراء والقياس	١٤١
القياس المنصوص العلة	١٤١
الاستقراء	١٤٢
القياس	١٤٣
حجية الاستقراء والقياس	١٤٣
٢ - حجية الدليل العقلي	١٤٥
الدليل العقلي الظني	١٤٦
الدليل العقلي القطعي	١٤٦
حجية القطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي	١٤٧
تحويل القطع الطريقي إلى موضوعي	١٤٨

الاصول العملية

موقع الاصول العملية في عملية الاستنباط	١٥٣
أنحاء الشك	١٥٤
١ - القاعدة العملية في حالة الشك	١٥٦
القاعدة العملية الاولى في حالة الشك	١٥٧
١ - مسلك قبح العقاب بلا بيان	١٥٧
٢ - مسلك حق الطاعة	١٥٨

١٥٩	القاعدة العملية على المسلكين
١٦٠	الدليل على قبح العقاب بلا بيان
١٦٥	القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك
١٦٥	أدلة البراءة الشرعية
١٦٧	المقصود باسم الموصول (ما)
١٦٧	مناقشة الاستدلال
١٧٤	جواب المناقشة
١٧٤	مناقشة الجواب
١٧٨	أ - الاختصاص بالشبهة الموضوعية
١٧٩	مناقشة
١٨٠	ب - الاختصاص بالشبهة الحكمية
١٨١	مناقشة
١٨٣	ج - الشمول للشبهة الحكمية والموضوعية
١٨٣	مناقشة
١٨٤	جواب المناقشة
١٨٦	مناقشة
١٨٧	جواب المناقشة
١٩٠	مناقشة
١٩٣	تلخيص لما سبق
١٩٤	التمسك بعموم دليل الاستصحاب على البراءة
١٩٥	اعتراض

١٩٦.....	جواب الاعتراض
١٩٧.....	الاعتراضات على أدلة البراءة
١٩٧.....	١- الاعتراض الأول
١٩٨.....	جواب الاعتراض الأول
١٩٩.....	٢- الاعتراض الثاني
١٩٩.....	العلاقة بين أدلة الاحتياط وأدلة البراءة
٢٠١.....	مثال النوع الأول
٢٠٢.....	مثال النوع الثاني
٢٠٢.....	الروايات المدعى دلالتها على وجوب الاحتياط
٢٠٦.....	مناقشة
٢٠٨.....	مناقشة الاستدلال بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان
٢٠٨.....	جواب المناقشة
٢١٠.....	مناقشة
٢١١.....	مع التسليم بالمعارضة فإن الرجحان في جانب البراءة
٢١٤.....	تحديد مفاد البراءة
٢١٤.....	النقطة الأولى - البراءة مشروطة بالفحص
٢١٥.....	مناقشة
٢١٥.....	جواب المناقشة
٢١٧.....	النقطة الثانية - التمييز بين الشك في التكليف والمكلف به
٢١٧.....	الضابط في جريان البراءة
٢١٨.....	معنى الشك في التكليف والشك في المكلف به

أين تجرى البراءة؟	٢١٨
التمييز بين نوعي الشك	٢١٩
أنحاء الشك في الشبهة الموضوعية	٢٢٠
أنحاء الشك	٢٢١
النقطة الثالثة - البراءة عن الاستحباب	٢٢٩
٢ - قاعدة منجزية العلم الاجمالي	٢٣٠
معنى العلم الاجمالي	٢٣٠
المقام الأول - منجزية العلم الاجمالي عقلاً	٢٣٢
بيان حقيقة العلم الاجمالي	٢٣٢
ماهو المنجز بالعلم الاجمالي؟	٢٣٣
مايدخل في العهدة بناءً على النظرية الاولى	٢٣٤
مايدخل في العهدة بناءً على النظرية الثانية	٢٣٥
مايدخل في العهدة بناءً على النظرية الثالثة	٢٣٦
الموقف على مسلك قبح العقاب بلا بيان	٢٣٦
الموقف على مسلك حق الطاعة	٢٣٧
المقام الثاني - جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي	٢٣٨
جريان الاصول بلحاظ عالم الامكان	٢٣٨
مناقشة	٢٤٠
جريان الاصول بلحاظ عالم الوقوع	٢٤١
الموقف بناءً على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية	٢٤٢
الموقف بناءً على إمكان الترخيص في المخالفة القطعية	٢٤٤

٢٤٦.....	النتيجة النهائية
٢٤٨.....	تحديد أركان هذه القاعدة
٢٥١.....	اختلال الركن الأول
٢٥٢.....	اختلال الركن الثاني
٢٥٤.....	شروط انحلال علم إجمالي بعلم إجمالي ثان
٢٥٤.....	اختلال الركن الثالث
٢٥٥.....	الانحلال الحقيقي والانحلال الحكمي
٢٥٧.....	اختلال الركن الرابع
٢٥٩.....	حالة تردد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر
٢٦٠.....	الأقل والأكثر الاستقلاليان والارتباطيان
٢٦١.....	هذه الحالة ليست مصداقاً للعلم الإجمالي
٢٦١.....	محاولة تصوير علم إجمالي
٢٦٢.....	انكار العلم الإجمالي
٢٦٣.....	مناقشة
٢٦٥.....	تصوير العلم الإجمالي بالنسبة للخصوصيات اللحظية
٢٦٦.....	حالة الشك في إطلاق الجزئية
٢٦٦.....	وقع البحث في صورة من الشك في إطلاق الجزئية
٢٦٧.....	اعتراض
٢٦٩.....	حالة احتمال الشرطية
٢٦٩.....	معنى الجزاء والشرط
٢٧٠.....	مرجع القيد الشرعي

٢٧١	القول بالتفصيل بين الحالتين
٢٧٢	الحالة الاولى
٢٧٢	الحالة الثانية
٢٧٤	حالات دوران الواجب بين التعيين والتخير
٢٧٥	ادعاء وجود علم اجمالي
٢٧٦	العلم الاجمالي هنا غير منجز للاحتياط
٢٧٩	٣ - الاستصحاب
٢٧٩	تعريف الاستصحاب
٢٧٩	وظيفة الاستصحاب
٢٨٠	أمانة أم أصل عملي
٢٨٠	الاختلاف بنحو الاستدلال على الاستصحاب
٢٨١	اعتراض على تعريف الاستصحاب
٢٨١	جواب الاعتراض
٢٨٤	التمييز بين الاستصحاب وغيره
٢٨٤	قاعدة اليقين
٢٨٥	الاستصحاب مبني على الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتها
٢٨٦	من نتائج الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين
٢٨٨	قاعدة المقتضي والمانع
٢٨٨	الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع
٢٨٩	تنوع حيثية الكشف في القواعد الثلاث
٢٩٠	١ - أدلة الاستصحاب

- ٢٩٠ ١ - افادة الحالة السابقة بمجرد لها للظن بالبقاء
- ٢٩٢ ٢ - جريان السيرة العقلائية على الاستصحاب
- ٢٩٣ ٣ - الروايات
- ٢٩٣ الاستدلال بصححة زرارة على الاستصحاب
- ٢٩٧ الجزء فيه ثلاثة احتمالات
- ٣٠٢ حمل الجملة على الانشائية
- ٣٠٣ إن ظهور الجملة في الخبرية أقوى من الانشائية
- ٣٠٦ الادعاء بأن الرواية تتكفل جعل استصحاب خاص بالوضوء
- ٣٠٧ جواب الادعاء
- ٣١٣ ٢ - أركان الاستصحاب
- ٣١٣ الركن الأول - اليقين بالحدوث
- ٣١٤ احراز الحالة السابقة بالأمانة لا باليقين
- ٣١٥ أ - جواب المحقق النائيني
- ٣١٥ ب - جواب آخر
- ٣١٦ الركن الثاني - الشك في البقاء
- ٣١٦ الشك الفعلي والتقديري
- ٣١٩ اعتراض
- ٣١٩ جواب الاعتراض
- ٣٢١ الركن الثالث - وحدة القضية المتيقنة والمشكوك
- ٣٢٢ المقصود بالوحدة؛ الوحدة الذاتية لا الزمانية
- ٣٢٣ موطن تواجد الركن الثالث

الحیثیات التقييدية والحيثيات التعليقية.....	٣٢٦
الركن الرابع.....	٣٢٧
أ- الصيغة الاولى.....	٣٢٧
مناقشة.....	٣٢٨
ب- الصيغة الثانية.....	٣٢٩
٣- مقدار ما يثبت بالاستصحاب.....	٣٣٣
لا تترتب على الاستصحاب الآثار العقلية.....	٣٣٣
٤- عموم جريان الاستصحاب.....	٣٣٩
اعتراض.....	٣٤٠
جواب الاعتراض.....	٣٤٠
٥- تطبيقات.....	٣٤٦
١- استصحاب الحكم المعلق.....	٣٤٦
أنحاء الشك في الشبهة الحكمية.....	٣٤٦
معنى الاستصحاب التعليقي.....	٣٤٧
القول بجريان الاستصحاب التعليقي.....	٣٤٧
تلخيص لما سبق.....	٣٤٨
القول بعدم جريان الاستصحاب التعليقي.....	٣٤٩
٢- استصحاب التدريجيات.....	٣٥١
الادعاء بعدم جريان الاستصحاب في التدريجيات.....	٣٥١
اشكال اجراء الاستصحاب في الزمان.....	٣٥٢
جواب الاشكال.....	٣٥٢

٣٥٥	٣- استصحاب الكلي
٣٥٦	القسم الاول من استصحاب الكلي
٣٥٧	القسم الثاني من استصحاب الكلي
٣٥٨	القسم الثالث من استصحاب الكلي
٣٦٠	٤- الاستصحاب في حالات الشك في التقدم والتأخر
٣٦٢	احراز الموضوع بضم الاستصحاب الى الوجدان
٣٦٣	العلم بارتفاع الجزء الثاني والشك بتاريخ ذلك
٣٦٤	يجري الاستصحاب لنفي أحد الجزأين
٣٦٦	حالة مجهولي التاريخ
٣٦٩	في الصورة الاولى يجري الاستصحابان
٣٧٠	في الثانية قد يقال بان استصحاب الجزء الاول لا يجري
٣٧١	في الصورة الثالثة يجري استصحاب بقاء الجزء الاول
٣٧٢	اعتراض
٣٧٤	توارد الحالتين
٣٧٥	٥- الاستصحاب في حالات الشك السببي والمسببي
٣٧٧	تعارض الأصلين
٣٧٨	تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي
٣٧٩	الاستصحاب السببي حاكم على الاستصحاب المسببي
٣٨٠	تعميم فكرة الحكومة لحالات التوافق بين الأصلين

تعارض الأدلة

- ١ - التعارض بين الأدلة المحرزة ٣٨٦
- تعارض الدليل العقلي مع دليل آخر ٣٨٦
- صور تعارض الأدلة الشرعية ٣٨٧
- معنى التعارض بين دليلين شرعيين لفظيين ٣٨٨
- التعارض والورود والتزاحم ٣٨٨
- معنى التعارض والورود والتزاحم ٣٩١
- الورود ٣٩٢
- الفرق بين التعارض والورود والتزاحم ٣٩٤
- أقسام التعارض ٣٩٤
- الحكم الاول - قاعدة الجمع العرفي ٣٩٦
- الوجه في قاعدة الجمع العرفي ٣٩٧
- أنحاء اعداد المتكلم لأحد الكلامين لتفسير مقصوده ٣٩٨
- الدليل الحاكم والدليل المحكوم ٤٠٠
- الفرق بين الورد والحكومة ٤٠١
- من حالات الاعداد العرفي النوعي ٤٠٣
- الحكم الثاني - قاعدة تساقط المتعارضين ٤٠٥
- المقام الاول - استعراض الممكنات ثبوتاً ٤٠٥
- المقام الثاني - الممكنات بالنسبة الى دليل الحجية ٤٠٩
- نحو تساقط الدليلين المتعارضين ٤١٠
- الحكم الثالث - قاعدة الترجيح للروايات الخاصة ٤١٢

٤١٢	أخبار الترجيح
٤١٣	المرجّح الاول
٤١٣	١ - مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم
٤١٤	٢ - موافقة الخبر الراجح للكتاب الكريم
٤١٥	المرجّح الثاني
٤١٧	الحكم الرابع - قاعدة التخيير للروايات الخاصة
٤١٩	٢ - التعارض بين الاصول العملية
٤١٩	دليل البراءة الشرعية وارد على أصالة الاشتغال العقلية
٤١٩	التعارض بين البراءة والاستصحاب
٤٢٠	تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة
٤٢١	التعارض بين الاصل السببي والاصل المسببي
٤٢٣	٣ - التعارض بين الأدلة المحرزة والاصول العملية
٤٢٣	الدليل المحرز القطعي وارد على موضوع الاصول العملية
٤٢٣	التعارض بين الامارات الحجة والاصول العملية
٤٢٦	المحتويات