



شما اینجا هستید: خانه (/index.php) ▶ درس خارج اصول ▶ اصول عملیه ▶ -- دلیل اول: آیات
تقریر اصول عملیه (/index.php/تقریرات-خارج-اصول/اصول-عملیه/12-53-02-21-02-2019) ▶ -- دلیل اول: آیات

-- دلیل اول: آیات

دلیل اول: آیات

آیاتی از قرآن مورد استدلال قرار گرفته که دو آیه مهم است لذا آنها را بیان می‌کنیم:

آیه اول: ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

اولین آیه در سوره مبارکه اسراء آیه 15 است که: مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا.

در این آیه کریمه سه نکته مطرح است که نکته سوم برای اصالة البرائه مورد استدلال قرار گرفته:

1- انسان در هدایت و ضلالت آزاد است و لا جبر فيه.

2- تبعات گناه کسی بر فرد دیگر نیست.

3- تا بعث رسول نداشته باشیم عذاب نمی‌کنیم.

در کیفیت استدلال به آیه کریمه چند بیان مطرح شده است:

بیان اول: بقاء شبهه بعد الفحص، از موارد لابیان است فلا عذاب

گفته شده از جهتی قبول داریم عنوانی که موضوع حکم ذکر می‌شود قاعده اولیه این است که همان عنوان دخیل در حکم است و إلغاء خصوصیت از یک عنوان یا کنایه بودن یک عنوان از عنوان دیگر نیاز به قرینه لفظیه، حالیه یا عقلیه دارد، مثال: فرد می‌گوید لأصلى حتى يؤذن المؤذن، مناسبت حکم و موضوع می‌گوید اذان مؤذن کنایه از دخول وقت است نه اینکه اگر اذان نگوید دیگر نماز نمی‌خواند.

از جهت دیگر عذاب الهی منوط شده به بعث رسل، بعث رسل کنایه است از بیان احکام توسط معصوم و من بیده بیان الحکم است، زیرا بعث رسول بدون بیان حکم منشأ مؤاخذه نمی‌شود به حکم عقل، علت تامه عقاب و مؤاخذه بیان حکم است شاهد بر این معنا آیه پنجاه و نهم از سوره قصص است که "وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ". اگر عذاب دنیوی منوط به بعث رسل است با بیان و تلاوت آیات قرآن، قرآن می‌گوید هر قریه ای را که بخواهیم هلاک کنیم برای این ام القری رسولی را می‌فرستیم که یتلوا علیهم آیاتنا. اگر عذاب دنیوی منوط به رسولی است که احکام را بیان میکند به طریق اولی عذاب اخروی هم منوط است به بعث رسولی که با بیان احکام همراه باشد.

نتیجه: شبهه بعد الفحص از موارد لابیان علیه است و اگر از موارد لابیان است آیه می‌گوید ما كنا معذبين و لهذا معنى البرائة.

اشکالاتی بر استدلال به آیه کریمه بیان شده که خواهد آمد.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در بیان اشکالات استدلال به آیه ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بر برائت به بیان اول بود. گفتیم چند اشکال به آن وارد شده:

اشکال اول: نفی عذاب فعلی، ملازم با نفی تکلیف نیست.

آیه کریمه ارتباطی به نفی تکلیف و اثبات برائت ندارد زیرا آیه کریمه زمانی میتواند چنین دلالتی داشته باشد که استحقاق عقاب را در موارد شبهه منتفی نماید، آیه کریمه فعلیت عذاب را نفی می‌کند، فعلی نبودن عذاب ملازمه ندارد با نبود تکلیف.

مواردی داریم که عمل معصیت و حرام است اما عذاب فعلی هم ندارد، مانند ارتکاب گناه صغیره با اجتناب از کبیره: **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُهَوِّنُ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمًا**. [2]

پس این فرد گناه مرتکب شده و عذاب فعلی هم ندارد، پس چنین نیست که هر جا عذاب فعلی نبود تکلیف و حرمت نیست.

یا در ظاهر که جمعی از فقهاء قائل اند ظاهر حرام است اما معفو عنه است، عقاب ندارد: **الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ**. [3] انتهای این آیه هم می‌فرماید **إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ**.

لذا مستدل می‌گوید آیه کریمه نفی عذاب فعلی می‌کند آنجا که بیان نیست و نفی عذاب فعلی با نفی تکلیف ملازمه ندارد.

بله اگر آیه دلالت می‌کرد در موارد شبهه استحقاق عقاب نیست آیه دال بر برائت بود، استحقاق عقاب نیست پس تکلیف نیست اما آیه نفی استحقاق نیست.

از این اشکال مهم چند جواب مطرح شده است:

جواب اول: اخباریان تلازم را قبول دارند

اولین جواب، جوابی است از مرحوم شیخ انصاری که می‌فرماید مخالفین ما در اجزاء برائت اخباریان هستند که قبول دارند هر جا عذاب فعلی نبود استحقاق عقاب هم نیست لذا آیه کریمه نفی فعلیت می‌کند پس نفی استحقاق عقاب می‌کند به نظر اخباریان پس برائت ثابت شد.

عرض می‌کنیم: تلازم را قبول ندارند

این کلام مرحوم شیخ چنانکه مرحوم آخوند هم بیان می‌کنند قابل قبول نیست، زیرا:

اولاً: با این بیان شیخ انصاری استدلال به آیه کریمه برای اثبات برائت می‌شود یک دلیل جدلی و اسکاتی نه برهانی، یعنی به اخباریان می‌گوییم شما ملازمه بین نفی فعلیت عقاب و نفی استحقاق عقاب را قبول دارید لذا آیه به نظر شما دال بر برائت است، این برای اصولی مفید نیست و خودش باید این ملازمه را اثبات کند. ما که در صدد اسکات اخباری نیستیم بلکه می‌خواهیم برای اصولیان دلیل اقامه کنیم که در شبهه در اصل تکلیف بعد الفحص تکلیف نیست.

ثانیاً: از کجا شما متوجه شدید که اخباریان عقیده دارند هر جا نفی فعلیت عذاب شد نفی استحقاق عذاب هم هست. مگر اخباریان موارد توبه را قبول ندارند؟ نفی عقاب فعلی است اما استحقاق عقاب بوده است.

جواب دوم: محقق اصفهانی: تلازم ثابت است.

محقق اصفهانی [4] در مقام دفاع از استدلال به آیه کریمه می‌خواهند اثبات کنند که از آیه کریمه استفاده می‌کنیم نفی فعلیت عذاب است و نفی فعلیت عذاب ملازمه دارد با نفی استحقاق عقاب، حال که در آیه فعلیت عقاب نفی شده استحقاق عقاب هم منتفی است پس آیه دال بر برائت است.

ابتدا مقدمه‌ای اشاره می‌کنند و می‌فرمایند در نسبت بین عمل انسان و ثواب و عقاب سه نظریه است:

نظریه اول: ثواب و عقاب از لوازم تکوینی و ذاتی عمل انسان است.

به عبارت دیگر نسبت بین عمل و ثواب و عقاب نسبت بین ماده و صورت است، عمل انسان ماده‌ای است که قابلیت و استعداد دارد صورت عذاب یا صورت ثواب به خودش بگیرد، مانند هسته سیب که استعداد ذاتی‌اش این است که صورت سیب به خودش بگیرد، هسته هندوانه استعداد و قابلیتش این است که صورت هندوانه به خودش بگیرد، لذا هر عملی ذاتاً استعداد تبدیل شدن به صورت عقابیه یا ثوابیه را دارد.

نظریه دوم: ثواب و عقاب اعتبار عقلانیه است.

گفته میشود بین ثواب و عقاب و عمل رابطه ذاتی و تکوینی نیست بلکه ثواب و عقاب از اعتباریات عقلانیه است که عقلاً لأجل حفظ نظام در بعض اعمال اعتبار می‌کنند مؤاخذه و عقاب را لأجل بازدارندگی، در بعض اعمال حسنه اعتبار می‌کنند ثواب را لأجل ترغیب.

نظریه سوم: ثواب و عقاب از اعتبارات شرعیه است.

شارع مقدس می‌بیند به صرف امر و نهی مردم وادار به اعمال خیر و منع از شرور نمی‌شوند لذا عقوبت را اعتبار می‌کند تا بازداره از قبائح باشد و ثواب را اعتبار می‌کند تا منشأ ترغیب مردم به امور خیر شود.

مرحوم محقق اصفهانی طبق هر سه مبنا بحث را بررسی می‌کنند و می‌فرمایند:

اگر مبنای اول را قبول کنیم که جمعی می‌گویند بعض آیات و روایات دال بر همین معنا است، رابطه عمل و ثواب و عقاب رابطه ماده و صورت است، عذاب صورت عارضه بر ماده و عمل است معنای استحقاق این است که این ماده که عمل است قابلیت پذیرش آن صورت را دارد لذا مفیض صورت که ذات مقدس حق است این صورت عذابیه را به غیبت افاضه می‌کند و صورت ثوابیه و پاداش را به صدقه افاضه می‌کند، حال در مواردی که شارع مقدس صورت عذاب را افاضه نفرموده و فرموده ما کنا معذبین که با عدم بیان کسی را عقاب نمی‌کنیم إخبار میکند که بر ارتکاب شبهات صورت عذاب را افاضه نمی‌کنیم چرا افاضه نمی‌کند دو احتمال است:

احتمال اول: فاعل تام الفاعلیه نیست و ذات مقدس حق معاذ الله نمیتواند در این موارد صورت عذاب را افاضه کند و نمیتواند این قوه را به فعلیت برساند و این صورت را به این ماده بدهد.

این احتمال که قطعاً باطل است، مبدأ فیض تام الفاعلیه است لانقص فی فاعلیته.

احتمال دوم: با نفی احتمال اول احتمال دوم مطرح می‌شود که این عمل که صورت أخرویه عقاب را به خودش نمی‌گیرد لعدم قابلیه المحل است لإفاضته الصوره علیها.

محقق اصفهانی می‌فرماید احتمال اول که باطل شد احتمال دوم را نتیجه می‌گیریم که فاعلیت فاعل برای افاضه صورت به ماده تمام است معلوم می‌شود این محل قابلیت و استحقاق ندارد، پس هر جا خداوند بفرماید که ما عذاب فعلی نداریم صورت عذاب را به ماده که فعل است نمی‌دهیم از دو حال خارج نیست یا فاعلیت فاعل تمام نیست و نمیتواند صورت را به ماده دهد که نسبت به خداوند صحیح نیست لامحاله نقص در قابلیت قابل است معلوم میشود این عمل و ماده استحقاق پذیرش این صورت را ندارد لذا در ما نحن فیه آیه کریمه قرآن می‌گوید ما عذاب نمی‌کنیم اگر بیان نداشته باشیم عذاب نمی‌کنیم یعنی در موارد شبهه بدون بیان صورت عذاب را به این عمل نمی‌دهیم فاعلیت فاعل تمام است اما قابلیت قابل نیست.

یعنی این عمل استحقاق پذیرش صورت عذابیه را ندارد پس برائت ثابت شد.

در لابیان استحقاق پذیرش عذاب نیست لذا خداوند عذاب نمی‌کند وقتی استحقاق عذاب نباشد یعنی تکلیف نیست.

یک نکته را هم اضافه می‌کنند آنجا که خداوند صورت عذاب را به این ماده افاضه نمی‌کند دو حالت دارد:

یا عمل از اول استحقاق عقاب نداشته است مانند خیلی از موارد ثوابها.

یا عمل در آغاز استحقاق عقاب بر آن هست لکن در ادامه مسیر عمل به شکلی می‌شود که استحقاق عقابش سلب می‌شود، می‌فرمایند مثلاً چگونه اعمال در آغاز استحقاق ثواب و عقاب دارند و در ادامه این استحقاق زائل میشود. صدقه عمل و ماده ای است که استحقاق پذیرش صورت ثوابیه را دارد اما در ادامه وقتی من و اذی ملحق میشود دیگر عمل استحقاق پذیرش صورت ثوابیه ندارد و گاهی عکس است، گناه میکند این فعل و ماده استحقاق پذیرش صورت عقابیه را دارد اما بلافاصله توبه میکند البته توبه با شرائطش آن عملی که استحقاق پذیرش صورت عقابیه داشت تغییر میکند و دیگر استحقاق پذیرش صورت عقابیه ندارد.

پس محقق اصفهانی می‌گویند اگر رابطه بین عمل و ثواب و عقاب تکوینی باشد با برهان فلسفی هر جا خداوند عذاب فعلی ندارد یعنی وضعی شده که آن عمل و آن ماده استحقاق عذاب و عقاب را ندارد وقتی نفی استحقاق ثابت شد برائت ثابت میشود.

عبارات محقق اصفهانی را در حاشیه ششم در بحث برائت و التحقیق فی أصل الملازمه اثباتاً و نفیاً تا این عبارت که و إن قلنا بالثانی مطالعه کنید.

محقق اصفهانی فرمودند نفی فعلیت عذاب مسائق است با نفی استحقاق عذاب. فرمودند دومین مبنا این است که عذاب و عقاب اقتضاء ذات عمل نیست بلکه به جعل عقلاء است. میفرمایند در بحث حسن و قبح عقلی و بحث تجرّی گفته‌ایم که اعتبار مدح و ذم توسط عقلاء در هر فعلی ناشی از ملاک در آن فعل است و بدون ملاک، عقلاء اعتبار مدح و ذم در فعل نمی‌کنند. مثال: اگر فعلی موجب تقویت نظام عقلانی است حکم به حسن می‌کنند و فاعلش را ممدوح می‌دانند و اگر فعلی موجب از هم گسیختگی نظام عقلانی است حکم به قبح آن فعل کرده و فاعلش را مستحق مذمت می‌دانند، اگر ثواب و عقاب شارع مدح و ذم عقلانی است باز باید برگردد به ملاک خاصی که آنجا وجود دارد و اگر شارع و عقلاء بر فعلی از افعال مذمت مترتب نکنند ما علم پیدا می‌کنیم که آن فعل ملاک مذمت را ندارد و هر فعلی که ملاک مذمت نداشت فرد هم استحقاق عقاب را بر آن فعل ندارد پس آنجا که شارع و عقلاء مذمت فعلی ندارند یعنی آن فعل ملاک مذمت را ندارد و فعلی که ملاک مذمت ندارد استحقاق عقاب بر آن نیست.

اینجا اشکالی را مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهند و ای کاش این اشکال را ذیل مبنا و نظریه اول می‌فرمودند.

این قلت: مستشکل می‌گوید شما گفتید اگر خداوند در جایی عذاب فعلی مترتب نمی‌کند به یکی از این دو جهت است یا فاعل قدرت إضافة صورت عذابیه بر این فعل ندارد و یا فعل استعداد و قابلیت پذیرش صورت عذابیه ندارد و لاثالث، در حالی که چنین نیست بلکه جهت ثالثی هم برای عدم اضافه صورت عذابیه به ماده و فعل هست و آن جهت این است که ما در علم کلام می‌خوانیم یکی از صفات خداوند این است که آنه جواد کریم، چه اشکال دارد با اینکه فاعلیت خداوند تمام است فعل هم استحقاق عذاب و عقاب دارد، اما مقتضای جود خداوند بر عبد چنین باشد که بر عبد منت بگذارد با وجود استحقاق عقاب عبد، به مقتضای الجود عقابش نکند.

پس بنابراین ممکن است استحقاق عقاب باشد و عذاب فعلی نباشد پس ملازمه شما از بین رفت.

قلت: محقق اصفهانی می‌فرمایند قبول داریم یکی از صفات خداوند جود است اما در همان مباحث کلامی ثابت شده افعال الله معلّل به أغراض است و اراده جزافیه و بدون مناط و ملاک بر خداوند محال است، جود خداوند بدون جهت مرجح وجود نمی‌گیرد و الا مستلزم ترجّح بلامرجح است و هو مساوق لوجود المعلول بلاعلة لذا هر جا اراده جودیه خداوند تعلق بگیرد به عدم العقاب این خصوصیتی در آن فعل پیدا شده که موجب شده جواد کریم عذاب فعلی نکند فرد را، این خصوصیت عند الجواد سبب می‌شود که آن فرد استحقاق عذاب ندارد به هر جهتی، لذا عذابش نمی‌کنند.

بررسی مبنای سوم: میفرمایند اگر عذاب و عقاب اثر تکوینی و ذاتی نیست به اعتبار عقلانیته هم نیست بلکه به جعل شارع و اعتبار شارع است، شارع وعده می‌دهد به ثواب وعید می‌دهد به عذاب به جهت دواعی خاصی، بعد هم به این وعد و وعیدش عمل می‌کند و به فعلیت می‌رساند. این وعد و وعید شارع از اول مشروط است به اینکه مانعی پیدا نشود، وعده می‌دهد که بر صدقه ثواب می‌دهم به شرطی که مانعی نیاید، اگر مانع آمد وعده نخواهد بود، بر غیبت وعید مترتب می‌کند به شرطی که مانعی نیاید، مانع استرضاء است.

پس وقتی شارع می‌گوید من عذاب نمی‌کنم کسی را که بیانی به او نرسیده معنایش این است که وعید من مشروط است به بیان، اگر بیان نبود من وعید به عذاب ندارم یعنی مانعی برای تحقق وعید آمده یعنی این فعل استحقاق وعید نداشته لذا شارع وعید را برایش اعتبار نکرده است پس باز ثابت شد عدم الاستحقاق.

لذا می‌فرمایند به جمیع مبانی در باب عذاب و عقاب هر جا شارع مقدس عذاب فعلی را منع و نفی کرد به حکم برهان آن جا استحقاق عذاب هم منتفی است پس شارع فرموده هر جا بیان نبود عذاب نمی‌کنم یعنی در لا بیان استحقاق عقاب هم نیست.

این از بیان و برهان فلسفی مرحوم اصفهانی.

جواب سوم: مشهور: ظهور آیه در تلازم

سومین جواب از اشکال به عدم تلازم بین نفی عذاب و استحقاق عقاب کلام مشهور اصولیان است که معتقدند بدون نیاز به این برهان عقلی ما از ظهور آیه کریمه استفاده می‌کنیم هر جا بیان نباشد، استحقاق عقاب از سوی خدای حکیم هم نیست لذا جواز ارتکاب دارد. توضیح مطلب این است که می‌گویند هر جا در قرآن کریم کان ناقصه منفی را خداوند به خودش نسبت دهد ما کتا کذا، به حکم استقراء آیات این جمله و کلیشه دلالت دارد بر اینکه آن عمل بعد از این فعل لایق به شأن خداوند نیست و با مقام ربوبیت خداوند سازگار نیست و عمل قبیحی است مثلاً در سوره بقره آیه 143 می‌فرماید: مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ، خداوند اعمال برگرفته از ایمان شما را ضایع نمی‌کند،

در ما نحن فيه هم همین کلیشه است که ما کُنا معذبین حتی نبعث رسولا، کان ناقصه منفی به خداوند نسبت داده شده و ما کسی را بدون بعث رسل و بدون بیان عذاب نمی‌کنیم یعنی این عمل در شأن خداوند نیست و کار قبیحی است، اگر عذاب بدون بیان قبیح است معنایش این است که انسان بدون بیان استحقاق عذاب ندارد چون کار قبیحی است، نتیجه می‌گیریم خود ظهور آیه دلالت دارد عذاب بلا بیان قبیح است در شأن خداوند نیست.

مرحوم عراقی در نهاية الأفكار [6] می‌فرماید: انه سبحانه لم یکن من شأنه عز وجل ان یعذب قوما الا بعد البیان واتمام الحجة.

مرحوم امام در تهذیب [7] می‌فرماید: ما کنا معذبین تنزیه للحق تعالی شأنه وهو یرید بهذا البیان ان التعذیب قبل البیان مناف لمقامه الربوبي، وان شأنه تعالی أجل من أن یرتکب هذا الامر، فلذلك عبر بقوله وما کنا معذبین، دون أن یقول: وما عذبنا، أو ما أنزلنا العذاب، وذلك للإشارة إلى أن هذا الامر مناف لمقامه الا رفع شأنه الاجل.

همچنین عبارت شهید صدر [8] را هم ببینید که چنین بیانی دارند.

عرض می‌کنیم:

این بیان دوم به این مقدار وافی به مقصود نیست و نیاز به تتمیم دارد.

توضیح مطلب: اصل اولی در کلمات حمل بر معنای حقیقی است و حمل بر مجاز، کنایه و امثال اینها احتیاج به قرینه دارد، مدلول "ما کُنا" نفی صدور و نفی وقوع با استمرار است که ما این کار را نمی‌کنیم، حمل کلام بر این معنا که این عمل در شأن من نیست یا این عمل از من پسندیده نیست باید از قرائن پیرامونی استفاده شود، گاهی کسی کاری نمی‌کند چون دوست ندارد، ما از قرائن پیرامونی باید استفاده کنیم قبح عمل را و سپس نتیجه بگیریم حالا که گوینده می‌گوید من این فعل را انجام نمی‌دهم به این جهت است که در شأن او نیست و قبیح است. اگر به قرینه دیگر قبح متعلق را استفاده کردیم می‌گوییم عمل قبیح است. مثلاً ما کُنا ظالمین، ما ستم گر نیستیم به حکم قرینه ظلم قبیح است و استفاده میشود ظلم لایق به شأن خداوند نیست اما هر موردی که خداوند بفرماید ما این کار را نمی‌کنیم از آن نمیتوان قبح استفاده کرد. قرینه استقراء هم که بعض محققان می‌گویند در استعمالات قرآنی ما کُنا استعمال نمیشود الا در جایی که متعلقش امر قبیحی است این را هم قبول نداریم.

سوره انفال آیه 33 وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ. آیا عذاب کفار اگر پیامبر در بین آنان باشد قبیح است؟ سأل سائل بعذاب واقع در زمانی بود که پیامبر بود و عذاب هم نازل شد. همچنین در آیه 34 وَ مَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَ هُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.

بله حضور پیامبر امان است اما اینگونه نیست که اگر پیامبر باشد عذاب کفار قبیح باشد.

به نظر ما این بیان مشهور مورد قبول است اما به حکم سه قرینه، ما قرائنی اقامه می‌کنیم که می‌گوید عذاب بلا بیان قبیح است و آن قرائن ضمیمه میشود به آیه کریمه آن وقت به قول مشهور نفی استحقاق هم میتوان استفاده نمود.

بسم الله الرحمن الرحيم [9]

جواب مختار: تمیم مبنای مشهور

گفتیم مشهور معتقدند آیه کریمه ما کُنا معذبین حتی نبعث رسولا ظهور دارد در فعلی که متعلقش قبیح است لذا دلالت می‌کند که عقاب بلا بیان قبح دارد، گفتیم اینکه خود این جمله کان منفی و انتساب به خداوند ظهور در قبح عمل ندارد و استقراء هم در قرآن بر این معنا دلالت نمی‌کند بله به حکم سه قرینه می‌گوییم متعلق این کون در اینجا قبیح است، سعی هم این است که این سه قرینه قرائن نقلیه باشد نه عقلیه که بخواهیم برائت شرعیه را برگردانیم به برائت عقلی:

قرینه اول: سوره مبارکه نساء آیه 165 که در آیات قبل گفته می‌شود: "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ" تا اینجا می‌رسد که "رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا"

ما وحی فرستادیم به انبیاء و انبیاء رسلی هستند که مبشر به خوبی و منذرند از بدی‌ها، علت ارسال رسل مبشر و منذر و مبیین این است که لئلا یكون للناس على الله حجة بعد الرسل. به این جهت که مردم حجة علی الله نداشته باشند و تعلیل معنایش این است که اگر رسول مبشر و منذر نباشد و بیان نباشد خداوند بدون بیان مردم را عقاب کند مردم حجت علیه خداوند دارند یعنی این عمل قبیح است که مردم حجت دارند که چرا ما را بدون تبشیر و تنذیر عقاب می‌کنی.

قرینه دوم: سوره شعراء آیه 209: "وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذُرُونَ ذَكَرَى وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ"

هلاکت یک قریه پس از انذار است و هلاکت بدون انذار نداریم، این انذار تذکر است و ما کنا ظالمین به منزله تعلیل است که اگر بدون انذار عذاب کنیم مصداق ظلم است و با انذار ما عذاب میکنیم که مصداق ظلم نباشد.

قرینه سوم: که البته با دو قرینه قبل نیازی به این قرینه سوم نیست قرینه سیاق است که ما کنا معذبین ضمن دو قانون دیگر در این آیه کریمه ذکر شده یکی اینکه خداوند اجبار به ضلالت نمیکند زیرا قبیح است و لا تزر وازره وزر اخری، شخص بی گناه وزر دیگری را به دوش نمیکشد و خداوند گناه کسی را بر عهده دیگری نمیگذارد و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا که قرینه سیاق میگوید این هم قبیح است.

مرحوم شهید صدر[10] به نقل مقررشان اشاره به قرینه سوم دارند که إن السیاق الجملة و ترکیبها يدلّ علی أن المنفی لیس من شأن المتکلم لاینبغی كما یظهر بمراجعة الأشباه و النظائر. میفرمایند سیاق این جمله که ضمن دو جمله گذشته آمده و ترکیب ما کنا معذبین دلالت میکند که این کلیشه از شأن متکلم نیست و سزاوار نیست از متکلم صادر شود، ما توضیح دادیم حتما دو قرینه سابقه باید اضافه شود و الا قرینه سیاق اضعف القرائن است و ترکیب هم فی نفسه دلالت بر قبح متعلق نمی‌کند، آن دو قرینه سابقه است که مطلب را تمام می‌کند.

نکته: نقد کلامی از مرحوم علامه طباطبائی

مرحوم علامه طباطبائی از طرفی ذیل تفسیر آیه ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا در تفسیر المیزان[11] میفرمایند این ما کنا معذبین نفی امکان و شأنت نیست که این کار در شأن من نیست بلکه نفی فعلیت است. مقصود از عذاب هم عذاب دنیوی است لذا می‌فرمایند ما کنا معذبین نفی لوقوع العذاب للجواز.

اما ذیل آیه کریمه ما اهلکنا من قرية إلا و لها منذرون، ذکر و ما کنا ظالمین می‌فرمایند[12] ماده کون اگر منفی شد و انتساب به خدا داشت دلالت می‌کند بر نفی شأنت، یعنی ما کان من شأننا و لا المترقب منا أن نظلم، می‌فرمایند: ورود النفی علی الکون دون أن یقول و ما ظلمنا هم و نحو ذلك یفیت نفی الشأنت.

بعد مهم این است که می‌فرمایند فالآیه فی معنا قوله تعالی و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا.

نتیجه:

اشکال اول به دلالت آیه بر برائت که آیه نفی فعلیت است نه نفی استحقاق، پاسخ دادیم و گفتیم آیه کریمه به حکم قرائنی نفی استحقاق است و قبیح است که بدون بیان عذاب داشته باشیم.

اشکال دوم: آیه مربوط به عذاب دنیوی است نه اخروی

گفته شده آیه کریمه مربوط به عذاب دنیوی است و برائت نفی استحقاق عذاب اخروی است و اینها ربطی به هم ندارد آیه میگوید در دنیا مردم را عذاب و عقاب دنیوی نمیکنیم بدون بعث رسل.

جواب: آیه اطلاق دارد

عرض می‌کنیم: اولاً فرض کنید آیه اختصاص به عذاب دنیوی داشته باشد به اولویت قطعیه حکم در عذاب اخروی هم ثابت است وقتی عذاب دنیوی که اهون و اخف است بدون بیان انجام نمی‌شود عذاب اخروی که اشد است بدون شبهه حکمش چنین است که بدون بیان قابل اجرا نخواهد بود.

ثانیا: به چه دلیل آیه کریمه را مختص به عذاب دنیوی می‌دانید. آیه کریمه اطلاق دارد ما بدون بعث رسل عذاب نمی‌کنیم لذا اطلاق آیه شامل عذاب اخروی هم می‌شود.

اشکال سوم: آیه مربوط به امم سابقه است

آیه به صیغه ماضی است لذا مربوط به امم سابقه و ماضیه است ما چنین نمی‌کردیم و چنین نبودیم که بدون بعث رسل عذاب کنیم و ارتباطی به اثبات برائت در این امت ندارد.

از این اشکال چند جواب داده شده:

جواب اول: (آخوند) افعال الله غالبا منسلخ از زمان است

مرحوم آخوند در درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد می‌فرماید افعال منسوبه الی الله تعالی غالبا منسلخ از زمان است مثل و کان الله علیما حکیمًا.

عرض می‌کنیم: این کلام ایشان اشکال را برطرف نمی‌کند. توضیح مطلب اینکه در عقائد ثابت شده اگر فعل انتساب به خدا داشت بدون متعلق زمانی کان الله یا کان الله علیما حکیمًا این گونه افعال منسلخ از زمان است به برهانی که در جای خودش گفته شده اما اگر فعلی انتساب به خداوند داشت متعلقش امر تکوینی زمانی بود فعل منسلخ از زمان نیست و زمان دارد، کسی بگوید خداوند به ابوجهل توفیق توبه نداد، این زمان دارد یعنی تا روز حیاتش، خداوند به حر بن یزید ریاحی توفیق توبه داد که متعلق فعل زمانی است و فعل منسلخ از زمان نیست، مورد ما از این قبیل است که عذاب امر زمانی است و قهرا این که خداوند می‌فرماید ما عذاب نکرده ایم بدون بعث رسل امر زمانی متعلق فعل خدا است لذا زمان در آن تصور میشود چرا منسلخ از زمان باشد.

جواب دوم: "ما کُنَّا" ماضی است نسبت به فعل دیگر

مرحوم عراقی در نهاية الأفكار [13] جوابی دارند، صاحب منتقى الأصول [14] همین پاسخ را قبول می‌کنند. خلاصه‌اش این است که قبول داریم فعل در اینجا منسلخ از زمان نیست بلکه فعل ماضی و دال بر زمان ماضی است الا اینکه ماضی که متکلم از او یاد می‌کند گاهی زمان ماضی است یعنی گذشته است نسبت به زمان تکلم، می‌گوید من زید را دیدم یعنی قبل از این زمان سخن، اما گاهی فعل در جمله زمان گذشته است و نسبت به زمان دیگری که در خود کلام أخذ می‌شود، در ما نحن فیه چنین است که ما کُنَّا معذبین حتی نبعث رسولا، ماضی است نسبت به فعل بعدی، ما عذاب نمی‌کنیم تا رسول نفرستیم می‌خواهد بگوید قبل بعثت رسل و سابق بر بعثت رسول کسی را عذاب نمی‌کنیم این هم در همه زمانها صادق است. هزار سال قبل از بعثت رسول عذاب نیست الآن هم قبل بعثت رسول عذاب نیست همینطور هزار سال دیگر هم قبل بعثت رسول عذاب نیست. لذا ماضی بودن یک فعل همیشه ملاکش این نیست که قبل از زمان سخن متکلم باشد بلکه ماضی است قبل فعل دیگری که در کلام اخذ شده است.

لذا این ماضی هم در گذشته کاربرد دارد هم در حال هم آینده.

بسم الله الرحمن الرحيم [15]

مرحوم عراقی در نهاية الأفكار از اشکال ماضویت جمله در آیه کریمه و در نتیجه عدم استدلال به آیه نسبت به عمر حاضر، جواب دادند که ماضویت به اعتبار فعل دیگری است که در خود جمله آمده است، قبل از بعث رسول عذاب نیست لذا هم ظاهر کلام حفظه شده و صیغه ماضی در زمان گذشته بکار رفته هم دلالت می‌کند که قبل از بعث رسل عذاب نیست چه در زمان گذشته باشد چه الآن و چه آینده.

عرض می‌کنیم: هر چند این بیان ایشان را بعضی از محققان تلامذه مرحوم خوئی قبول کرده‌اند اما قابل پذیرش نیست، ما در آیه کریمه دو قبلیت داریم که متغایرنند و ارتباطی به یکدیگر ندارند:

1. یک قبلیت از حتی غائیه استفاده می‌شود که عذاب قبل از بعث رسل نیست.
2. قبلیت دیگر از ما کُنَّا استفاده می‌شود، ما چنین نبودیم که در گذشته قبل بعث رسل عقاب کنیم.

این محققان چنین تصور کرده‌اند که اگر قبلیت را در حتی غائیه حفظ کنند ماضویت در کُنَّا هم حفظ می‌شود و ارتباطی به هم ندارند. مثلا گفته می‌شود ما کُنَّا أوصوم حتی الشتاء. من در گذشته قبل از زمستان روزه نمی‌گرفتم. دو ماضویت است یکی قبل از زمان تکلم من اینگونه بودم و دیگر اینکه در گذشته ها قبل از زمستان روزه نمی‌گرفتم. لذا با این بیان اشکال قابل اندفاع نیست.

جواب مختار: قرینه داریم بر عدم دلالت ما کُنَّا بر زمان

قرائن ثلاثه‌ای که دیروز اشاره کردیم قرینه هستند بر منسلخ بودن این فعل از زمان و اینکه این روش یک سنت الهی است، قرائن ثلاثه می‌گفت عقاب بلایان ظلم و قبیح است لذا این نکته قرینه است عمل قبیح لایمدر من المولا چه در گذشته چه حال و چه آینده.

اشکال چهارم: موضوع آیه عدم البیان و موضوع برائت عدم وصول است

مرحوم شهید صدر [16] پس از اینکه در بحوث اشکالات ثلاثه را نقل و جواب می‌دهند اشکال چهارمی بیان می‌کنند و ظاهراً این اشکال سبب می‌شود ایشان دلالت آیه را بر براءت نپذیرند. می‌فرمایند موضوع آیه کریمه غیر از موضوع جریان براءت در شبهات تکلیفیه است، آیه کریمه می‌گوید تا رسول بیان نکند احکام را انسان استحقاق عذاب ندارد، اینکه مؤدای براءت نیست. مبحث جریان براءت این است که شک داریم در تکلیف و تفاوت ندارد چه این تکلیف را شارع بیان نکرده باشد و چه بیان کرده باشد و به ما نرسیده باشد، ما براءت جاری می‌کنیم سواء لم یبین الشارع الحكم أو بینه و لم یصل الینا، فحص می‌کنیم می‌گوییم چون بیان به ما نرسیده عقاب نداریم، آیه این براءت را نمی‌گوید بلکه می‌گوید اگر رسول بیان نکرده بود عقاب نداری.

سپس اشکال و جوابی دارند:

إن قلت: وقتی بعد فحص بیان پیدا نمی‌کنیم شک داریم اصلاً بیانی از شارع صادر شده یا نه استصحاب می‌کنیم عدم صدور بیان قبل از شریعت را.

قلت: می‌فرمایند اگر به استصحاب استدلال شود می‌شود تمسک به استصحاب نه أصالة البرائة پس اینگونه بگویید استصحاب می‌کنم عدم جعل حکم را نتیجه‌اش عدم عقاب است دیگر نیاز به براءت نیست.

ضمن أدله براءت خواهد آمد که تمسک به استصحاب برای اثبات براءت مشکل دارد یا نه، اما بالأخره اشکال شهید صدر این است که آیه می‌گوید تا رسول مبین نباشد عقاب نداری و براءت موضوعش این است که تا وصول بیان نباشد عقاب نداری و موضوعاتشان متفاوت است.

جواب: بیان در معرض وصول ملاک است نه صرف بیان

قرائن مختلف از جمله مناسبت حکم و موضوع اقتضاء دارد که بیانی ملاک است که در معرض وصول باشد نه صرف بیان.

حجت، آن بیانی است که مکلف لو فحص لوصل الیه، شاهدش آیه شریفه و ما كانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. [17]

اضلال را به هر معنایی بگیری چه به معنای اینکه خداوند نام افراد را بعد هدایتشان در گمراهان نمی‌نویسد یا اعراض نمی‌کند از آنها که منجر به ضلالتشان شود بالأخره خدا اسباب ضلالت را برای افراد فراهم نمی‌کند حتی بیّن لهم تا أوضح لهم و تا برای آنها بیان نکند اسباب ضلالت را فراهم نمی‌کند لذا عقاب منوط به بیانی است که در معرض وصول باشد. پس اگر مکلف جستجو کرد به طور عادی و به این بیان نرسید بیّن له صادق نیست لذا سبب عقاب و ضلالت را خداوند نمی‌تواند فراهم کند.

پس به نظر ما اشکالات مهم وارده بر دلالت آیه قابل جواب است البته باید توجه کنیم روایات براءت را که می‌خوانیم باید ببینیم محدوده براءتی که از روایات استفاده می‌شود با محدوده براءتی که از آیات استفاده می‌شود واحد است یا نه.

تا اینجا از این آیه استفاده کردیم که تا بیانی نباشد عذاب الهی نخواهد بود البته اگر أدله اخباریان بر وجوب احتیاط تمام باشد آن أدله وارد بر این آیه کریمه خواهد بود زیرا مدلول آیه این است که اگر بیان شرعی بر وظیفه عملیه نبود عقاب قبیح است، أدله احتیاط اگر تمام و معتبر باشد می‌گوید من بیان شرعی هستم بر وظیفه عملیه لذا اگر احتیاط نکردی عقاب داری.

آیه دوم: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا. [18]

بعضی مانند صاحب فصول دلالت این آیه را بر اثبات براءت واضح می‌دانند. تقریب استدلال به یکی از بیانات این است که ماء موصوله در آیه کریمه به معنای حکم و تکلیف است. خداوند مکلف نمی‌کند هیچ کس را الا به حکم آتاهای، آتاهای یعنی أعطاهای، إعطاء کلّ شیء بحسبه، آتانی الکتاب یعنی کتاب را دست من داد، در امور اعتباریه إعطاء یعنی إعلامه ایاه، لذا أخذ و عطاء در امور اعتباریه می‌آید، خذ دینک من کلّ مسنّ فی حینا، عطاء کردم یعنی دادم، أخذ امور اعتباریه هم یعنی یاد گرفتم، پس معنای آیه چنین است که خداوند هیچ نفسی را مکلف نمیکند به تکلیفی الا تکلیفاً أعطاه و أعلمه ایاه.

نتیجه اینکه هر تکلیفی که به ما اعلام شده به آن مکلفیم و هر تکلیفی حتی اگر باشد اما به ما واصل نشده باشد مکلف به آن نیستیم.

دلالت این آیه اوسع از دلالت آیه قبل است.

اشکال: قرینه سیاق دال بر إعطاء رزق است نه حکم

اشکال شده به دلالت این آیه کریمه که ماء موصوله در این آیه کریمه که از الفاظ مبهمه است چند احتمال دارد:

احتمال اول: همینکه برائتیون ادعا کردند.

احتمال دوم: ماء موصوله به معنای مال است، لایکلف الله نفسا بدفع مالٍ إلا مالاً أعطاه. اگر خداوند تکالیف مالیه دارد به زکات و خمس و صدقه، چنین تکالیفی نیست مگر در مالی که به کسی داده باشد.

گفته می‌شود شاهد این احتمال قرینه سیاقیه و صدر آیه است که لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا.

طبق این احتمال که قرینه سیاقیه هم مناسب با آن است آیه کریمه ربطی به بحث برائت ندارد بلکه میگوید تکلیف مالی هر فرد به اندازه‌ای است که به او داده اند.

احتمال سوم: ماء موصوله در آیه کریمه به معنای فعل است و ایتاء یعنی اقدار، خداوند تکلیف نمیکند انسان را به فعلی مگر آن فعلی که قدرتش را به انسان داده است، گویا آیه می‌خواهد بگوید هر فعلی که مقدور انسان است تکلیف به آن درست است و هر فعلی که مقدور نیست تکلیف به او صحیح نیست و طبق این احتمال هم آیه ربطی به برائت ندارد.

بسم الله الرحمن الرحيم [19]

در اشکال به آیه دوم گفته شد سه احتمال در معنای ماء موصوله است: حکم، فعل و مال. طبق احتمال اول استدلال به آیه بر برائت تمام است اما طبق دو احتمال اخیر ارتباطی به برائت نخواهد داشت.

جواب: قرینه داریم بر احتمال اول

گفته شده آیه کریمه به ضمیمه یک قرینه ظهور پیدا می‌کند در احتمال اول لذا مثبت برائت خواهد بود. قرینه روایتی است در کتاب شریف کافی عبدالأعلى مولى آل سام عن ابي عبدالله عليه السلام ... قال قلت له هل كُلف الناس بالمعرفة؟ قال لا على الله البيان، لايكلف الله نفسا إلا ما وسعها لايكلف الله نفسا إلا ما آتاه. [20] مستدل می‌گوید در معرفت احکام که بیان لازم است حضرت استشهاد می‌کنند به این آیه کریمه لذا قرینه است که خداوند شناخت احکام را به انسان تکلیف نمی‌کند مگر احکامی را که إعطاء کرده است لذا حکمی را که إعطاء نکرده تکلیف و عقاب ندارد.

نقد: مستلزم خروج مورد است.

عرض می‌کنیم: اشکال این است که اگر ماء موصوله را در ما آتاه تفسیر کنید به حکم مستلزم خروج مورد است و خروج مورد از تحت دلیل بلا شبهه قبیح است.

توضیح مطلب: آیات سابقه و صدر این آیه مربوط است به زوجی که همسرش را طلاق رجعی داده، گفته می‌شود تا زمانی که زن عدۀ‌اش تمام نشده مرد تکلیف مالی دارد در رابطه با او و مسکن مطابق با شأن او را باید فراهم کند، اگر زن حامل است تا زمان وضع حمل نفقه‌اش را بدهد و این اتفاق در حد امکاناتی است که در دست مرد هست لیکن ذو سعة من سعته، کسی که یدش گشایش دارد طبق مکنّت مالی خودش نفقه دهد، اگر تنگ دست است به اندازه توانش، سپس آیه می‌گوید هر کس تنگ دست است فلینفق مما آتاه الله سپس می‌فرمایند لا یكلف الله نفسا الا ما آتاه، وقتی می‌خواهد بگوید انسان مؤونه و مخارج این زوجه را طبق مکنّت مالی‌اش بدهد تعلیل می‌کند به این جهت که خدا هیچ فردی را تکلیف نمی‌کند مگر به اندازه‌ای که به او داده، اگر ماء موصوله را با استشهاد به روایت به معنای حکم بگیریم این ربطی به ما قبل ندارد و علت و معلول مرتبط نیست و خروج مورد است، او نفقه دهد به مطلقه رجعی به اندازه امکاناتش و تا خداوند حکمی را ایتاء نکرده تکلیفی نمی‌کند چه ارتباطی دارد؟ لذا گفته شده احتمال اول سبب خروج مورد می‌شود.

اما اگر مراد از موصول مال باشد با مورد مطابق است لکن از جهت دیگر اشکال پیدا می‌کند و مستلزم این است که استشهاد امام در روایت عبدالأعلى به آیه کریمه صحیح نباشد چون معنا چنین می‌شود که شناخت احکام بدون بیان، واجب و لازم نیست زیرا خداوند انسان را تکلیف نمی‌کند به امور مالی مگر به اندازه‌ای که به او داده است، استشهاد امام به معرفت چه ارتباطی به این آیه دارد.

اما طبق احتمال سوم که ماء موصوله به معنای فعل باشد، هم مورد آیه کریمه تحت تعلیل داخل است هم استشهاد امام صحیح است در روایت عبدالأعلی اما آیه ربطی به برائت ندارد.

توضیح مطلب: آیه کریمه طبق احتمال سوم میگوید خداوند انسان را تکلیف نمی‌کند مگر به فعلی که توان بر آن فعل دارد. اگر انفاق بر زوجه مطلقه باشد از جمله افعال مکلف است اگر شناخت باشد فعلی از افعال انسان است و به اندازه‌ای لازم است که انسان توانایی داشته باشد لذا هم مورد آیه داخل است هم استشهاد امام صحیح است اما حدیث دیگر ارتباط به برائت ندارد.

لذا مانند شیخ انصاری در رسائل می‌فرمایند این احتمال سوم هم أظهر است هم أشمل. وجه اظهریت این است که در احتمال اول و دوم یا باید مجاز در کلمه یا مجاز در اسناد قائل شویم، در احتمال دوم هم باید چیزی را محذوف بگیریم مانند واسئل القرية، خداوند انسان را تکلیف نمیکند به دفع مال الا مالی که آتاهایا اگر چیزی در تقدیر نمیگیریم قائل به مجاز در اسناد شویم اما در احتمال سوم نه مجاز در اسناد می‌شود نه مجاز در حذف لایکلف الله الانسان بفعل الا بفعل مقدور. لذا احتمال سوم اظهر است. إیتاء به معنای إقدار است و چیزی در تقدیر گرفته نمی‌شود.

وجه اشملیت این است که طبق احتمال اول آیه کریمه مورد را شامل نمی‌شد طبق احتمال دوم مورد را شامل می‌شد اما استشهاد امام را در روایت عبدالأعلی شامل نمی‌شد و طبق احتمال سوم هم آیه کریمه مورد را شامل می‌شود هم استشهاد امام را لذا احتمال سوم اشمل خواهد بود از دو احتمال دیگر.

ادعای قدر جامع در معنای ماء موصوله

بعضی از محققان فرموده‌اند چه اشکال دارد ماء موصوله را به معنای قدر جامعی بگیریم که هم شامل حکم شود هم شامل مال شود هم شامل فعل شود و در نتیجه هم آیه کریمه مربوط به برائت می‌شود هم مورد استشهاد امام را شامل می‌شود هم مورد آیه و شأن نزول را شامل می‌شود.

نقد ادعا در کلام بعض محققان

محققان سه اشکال مطرح می‌کنند که آیا استعمال ماء موصوله در قدر جامع ثبوتاً ممکن است یا نه تا بعد برسیم به اینکه اثباتش به چه دلیل است.

اشکال اول:

می‌گویند ماء موصوله که سه احتمال داشت در هر احتمالی صله این موصول یک معنای خاص داشت، شما اگر موصول را به معنای حکم می‌گرفتید آتاهایا را به معنای اعلام گرفته‌اید، اگر موصول را به معنای مال گرفتید آتاهایا که صله‌اش باشد به معنای إعطاء بود، اگر موصول به معنای فعل باشد آتاهایا ای أقدرها، لذا اگر ماء موصوله را قدر جامع بین سه معنا گرفتید و صله استعمال می‌شود در سه معنای مختلف و استعمال لفظ در اکثر از معنا یا محال است که جمعی از اصولیان می‌گویند یا خلاف ظاهر است و احتیاج به قرینه دارد کما هو الحق. به نظر ما این سه اشکال وارد نیست و به گونه دیگری باید بحث کرد.

اشکال دوم:

قبل از بیان اشکال یک مقدمه ادبی بیان می‌کنیم:

مقدمه ادبی: تفات مفعول مطلق و بقیه مفاعیل

در فرق بین مفعول مطلق و بقیه مفاعیل به این نکته اشاره می‌شود که مفعول مطلق از شؤون و حالت فعلی است که در جمله آمده، به عبارت دیگر مفعول مطلق کیفیت فعل را بیان می‌کند جلستُ جلسة الأمير، و مقارن با فعل هم هست تقدم وجودی بر فعل ندارد اما مفعول به غالباً وجودش قبل از فعل است و یقع الفعل علیه، ضربت زیداً.

بعد مقدمه

اشکال دوم این است که گفته می‌شود ثبوتاً ممکن نیست ماء موصوله به معنای جامع بین حکم و مال و فعل باشد زیرا اگر به معنای حکم و تکلیف باشد می‌شود مفعول مطلق لایکلف الله تکلیفاً که مفعول مطلق همیشه مصدر همان فعل است، اگر ماء موصوله به معنای مال یا فعل باشد می‌شود مفعول به لایکلف الله الانسان بمال أو بفعل، بین مفعول مطلق و مفعول به تباین است و دو هویت مختلف است و بین

در علم اصول بحث معانی حرفیه خوانده ایم نسبت بین دو شیء از جمله نسبت بین فعل و متعلقاتش معنای حرفی است، و هر نسبتی جزئی است و مباین با نسبت دیگر، شما یک فعل دارید که لایکلف الله و یک متعلق دارد که همان موصول است، لایکلف الله نفسا الا ما آتاهما، بین فعل و این متعلقش که موصول است یک نسبت بیشتر نیست، اگر موصول به معنای مال و فعل باشد که می شود مفعول به، نسبت وقوعی است، و اگر موصول شما به معنای حکم و تکلیف است نسبت بین فعل و این ماء موصوله نسبت ایجادی است چون مفعول مطلق است، یک فعل، یک متعلق، حاوی دو نسبت در یک استعمال که استحاله دارد. لذا اعلامی مانند محقق عراقی و محقق نائینی و شهید صدر [21] به یکی از این دو اشکال اخیر از سه اشکال می گویند ماء موصوله در آیه کریمه ممکن نیست ثبوتا هم به معنای حکم باشد هم به معنای فعل و مال باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم [22]

نقد اشکالات و کلام حق

گفته شد در آیه شریفه لایکلف الله نفسا الا ما آتاهما موصول را در قدر جامع بین حکم و مال و فعل به کار می بریم و در نتیجه آیه کریمه هم مثبت برائت است هم شامل مورد می شود و هم استشهاد به آیه کریمه در روایت عبدالأعلی صحیح است. سه اشکال از محققین به این بیان وارد شده بود.

اشکال اول پاسخش روشن است که گفته شد آتاهما صله است و نتیجه این است که در سه معنا استعمال می شود، أعلمه، أعطاه و أقدره و استعمال لفظ در اکثر از معنا یا محال یا محتاج قرینه است.

نقد اشکال اول:

عرض می کنیم: إیتاء در یک معنا استعمال شده و این مناسبت حکم و موضوع است که مطلب را روشن می کند، إیتاء کلّ شیء بحسبه، اگر موصول به معنای حکم باشد إیتاء آن اعلام آن است، اگر مال باشد إیتاء المال من قبل الله یعنی إعطاءه و اگر موصول به معنای فعل باشد إیتاء الفعل یعنی إقدار الفعل من قبل الله. لذا استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست.

نقد اشکال دوم و سوم

مشکل در محذور دوم و اشکال سوم است که اگر ماء موصول تفسیر شود به تکلیف، مفعول مطلق است و اگر به مال و فعل تفسیر شود مفعول به است و بین این دو تباین است که یکی نسبت ایجادیه و دیگری وقوعیه لذا قدر جامع ندارند.

اینجا اعلام اصولیان مانند مرحوم عراقی تلاش می کنند لحاظ نسبتین متناقضین را حل کنند، مرحوم نائینی و شهید صدر تلاش می کنند مشکل استعمال لفظ در اکثر از معنا را حل کنند، ما دو مرحله بحث داریم:

مرحله اول: آیا این دو مشکل ثبوتی واقعا وجود دارد یا نه؟

مرحله دوم: اگر محذور ثبوتی نباشد آیا اثباتا ما آتاهما می تواند ظهور در قدر جامع داشته باشد یا نه؟

مرحله اول: اشکال ثبوتی وجود ندارد

ابتدا به چند نکته اشاره می کنیم:

1. مفعول مطلق در ادبیات دائما معنای حدی و مصدری دارد، علامتش در زبان فارسی آن است که در آخر معنایش "دال و نون" یا "تاء و نون" می آید، جلسه الأمير نشستم همانند نشستن امیر.

2. مفعول به که دال بر نسبت وقوعیه است علامتش این است که در آخر معنای فارسی اش "را" می آید ضربت زیدا، زید را زدم.

3. مصدر اگر معنای حدی از آن سلب شد و توجه شد به حاصل مصدر، از معنای حدی منسلخ شد هم میتواند محکوم علیه و مسند الیه شود هم مفعول به شود هم فعل بر او واقع شود.

4. مفعول به باید وجود داشته باشد تا فعل بر آن واقع شود، اما اگر فعل از امور خارجیه است مفعول به هم باید در خارج باشد تا فعل بر آن واقع شود مانند ضربت زیدا که ضرب فعل خارجی است و مفعول به هم در خارج است. گاهی فعل از امور اعتباریه است هر جا فعل از

امور اعتباریه باشد لازم نیست مفعول به در خارج وجود داشته باشد بلکه ظرف آن هم ظرف اعتبار است.

بنا بر این چهار نکته هیچ اشکالی ندارد که کلمه‌ای که ظاهرش مصدر است، اسم مصدر باشد اگر از امور اعتباریه باشد در ظرف اعتبار معتبر به آن وجود دهد، فعل هم بر آن واقع شود و فعل هم از ماده همان اسم مصدر باشد هیچ محذوری ندارد.

مثال: متکلم می‌گوید، التکلیف الذی أکلفک إياه غذا صعبٌ. تکلیف به معنای اسم مصدری که تکلیفی را که می‌خواهم فردا بر تو قرار دهم تکلیف صعبی است. اینجا تکلیف مفعول به است نه مفعول مطلق، به معنای اسم مصدری است، وجودش هم در ظرف اعتبار است، تکلیفی را که تو را به آن مکلف می‌کنم فردا تکلیف سختی است.

در ما نحن فیه چه اشکالی دارد که ماء موصوله به معنای تکلیف باشد و تکلیف اسم مصدری نه معنای حدثی، تکلیف اسم مصدری مفعول به می‌تواند باشد برای فعل یکلف، در نتیجه دو نسبت متناقض نشد که یکی مفعول مطلق و یکی مفعول به، بلکه ماء موصوله به معنای تکلیف، حکم و فعل است هر سه مفعول به اند نه دو نسبت متناقض. خداوند انسان را تکلیف نمی‌کند به چیزی که ایتاء نکرده است چه آن چیز حکم باشد یا مال یا فعل.

اشکال سوم هم مرتفع می‌شود که نسبت جزئی است بین فعل و متعلق می‌گفتند دو نسبت متناقض است یک استعمال یک فعل و یک متعلق، نمی‌تواند حاوی چند نسبت متناقض باشد. می‌گوییم وقتی نسبت ها متناقض نشد چه اشکالی دارد نسبت غیر متناقض قدر جامعشان اخذ شود و فعل متعلق به آن باشد. مثلاً در این خانه یک کتاب است و یک روزنامه و یک دادخواست قضائی، فرد می‌گوید طالعٌ ما فی البیت این شامل همه می‌شود و نسبت واحد است فعل واحد است و متعلق واحد است اما افراد مختلف دارد.

ما نحن فیه هم وقتی تناقض را از نسب گرفتیم یکی مفعول مطلق و یکی مفعول به نیست بلکه همه مفعول به است نسبت بین فعل و قدر جامع، قدر جامع سه فرد دارد.

لذا به نظر ما اشکالات ثبوتی که آیه نمی‌تواند دال بر برائت باشد محذور نیست بلکه به نظر ما یک محذور اثباتی است که باعث می‌شود آیه کریمه دال بر برائت نباشد.

مرحله دوم: وجود اشکال اثباتی

مرحله دوم به نظر ما اشکال اثباتی است که نمی‌توان گفت آیه دال بر برائت است.

توضیح مطلب: استفاده برائت از آیه کریمه با تمسک به اطلاق موصول است یعنی ماء موصوله هم شامل حکم است هم شامل فعل است هم شامل مال است این اطلاق توقف دارد بر مقدمات حکمت که یکی از مقدمات حکمت این است که احراز کنیم از این جهت مولا در مقام بیان است و ما نمی‌توانیم احراز کنیم که از جهت حکم بودن و تکلیف هم مولا در مقام بیان باشد. بعضی اینگونه تعبیر کرده‌اند که ما قدر متیقن در مقام مخاطب داریم و قدر متیقن در مقام مخاطب مانع از تمسک به اطلاق است ما نگاهمان این نیست که قدر متیقن در مقام مخاطب مانع از تمسک به اطلاق باشد بلکه می‌گوییم قرینه لفظیه داریم که با توجه به آن اطلاق موصول و شمولش نسبت به حکم هم در کنار مال و فعل مکلف قابل اثبات نیست.

توضیح مطلب این است که صدر آیه کریمه را که مراجعه کنیم می‌گوید ذو السعة انفاق می‌کند به مقدار وسعش، کسی که در آمدش کم است انفاق می‌کند به مقداری که خداوند به او داده یعنی از بعض اموالی که خدا به او داده اعطا می‌کند، چرا لازم نیست سعی کند و در آمدش را برساند به ذو السعة چون لایکلف الله نفسا إلا ما آتاه. این صدر ظهور قوی می‌دهد به ذیل که ذیل هم معنایش این است که خدا به انسان تکلیف نمی‌کند مگر به مقدار توانش.

و الشاهد علیه امام علیه السلام در روایت عبدالأعلی دو آیه را قرین می‌آورند، وقتی راوی سؤال می‌کند در شناخت، ما تکلیفی غیر از بیان داریم یا نه امام می‌فرماید لایکلف الله نفسا إلا وسعها و لایکلف الله نفسا إلا ما آتاه، این خود قرینه است که مقصود این است که تکلیف به فعل به اندازه قدرت است قدرتی که خدا داده به هر اندازه قدرت داده تکلیف می‌خواهد از ما. لذا آیه یا ظهور ندارد نسبت به حکم یا حداقل شک داریم از این جهت مولا در مقام بیان بوده یا نه؟ اجراء مقدمات حکمت و نتیجه گیری اطلاق با شک در مقام بیان بودن مولا سازگار نیست. نتیجه اینکه به نظر ما تمسک به این آیه کریمه برای اثبات برائت هر چند از نظر ثبوتی محذوری ندارد لکن از نظر اثباتی قابل استدلال بر برائت نیست.

ما آيات دیگری را که استدلال شده بر آنها به أصالة البرائة مطرح نمی‌کنیم و نیاز به آنها نیست. یک آیه مطرح کردیم که مثبت برائت بود و البته دلالت کامل آن را در جمع بندی با روایات خواهد آمد. یک آیه هم مطرح کردیم که دال بر برائت نیست.

دلیل دوم: دومین دلیل بر اثبات برائت روایات است که خواهد آمد إن شاء الله.

[1]. جلسه پنجم، مسلسل 775، یکشنبه، 97.12.12.

[2]. سوره مبارکه نساء، آیه 31.

[3]. سوره مبارکه مجادله، آیه 2.

[4]. نهاية الدراية، (چاپ سه جلدی، ج 2، ص 419)، (چاپ بیروت)، ج 4، ص 26: و التحقيق في أصل الملازمة- إثباتا و نفيًا- أن استحقاق العقاب على المعصية، إما لعلاقة لزومية بينهما، أو بمجرد جعل العقل، أو جعل الشارع، مع عدم علاقة لزومية بينهما:

فإن قلنا بالأول، و أن العقاب من لوازم الأعمال، و توابع الملكات الرذيلة الحاصلة من القبائح المتكررة، فالعمل مادة مستعدة لأن يتصور بصورة العذاب في النشأة الآخرة. و معنى الاستحقاق قبول المادة الدنيوية لافاضة الصورة الأخروية عليها. و المانع حينئذ ما يكون عدمه شرطا لأن يتصور تلك المادة بتلك الصورة. و الشرط إما مصحح فاعلية الفاعل، أو متمم قابلية القابل. و المبدأ المفيض للصور على المواد القابلة تام الفاعلية، لا نقص في فاعليته، حتى يخرج من القوة إلى الفعل بما يصحح فاعليته فلا محالة يكون الشرط بمعنى متمم قابلية القابل.

فالمانع إذا كان مقارنا لذات المادة، فلا توجد المادة قابلة مستعدة لافاضة الصورة عليها كعدم البيان المقارن للعمل. و إذا كان لاحقا لها فهو مسقط لها عن القابلية و الاستعداد لافاضة الصورة عليها، كالتوبة و الحسنات المكفرة للسيئة، و لا نعني بالاستحقاق و عدمه إلا استعداد المادة لافاضة صورة العذاب عليها و عدمه. و عليه فعدم الفعالية ملازم لعدم الاستحقاق، و تمامية القبول و الاستعداد إما حدوثا كما فيما نحن فيه، و إما بقاء كما في الموانع المتأخرة عن العمل.

و ان قلنا بالثاني فإن كان استحقاق العقاب بحكم العقل، فمعناه- على ما مر في بيان الأحكام العقلية المبنية على التحسين و التقبيح العقلانيين- كون الفعل بحيث يصح ذم فاعله عليه، و ذم الشارع عقابه، و معنى استحقاق الثواب كونه بحيث يحسن مدح فاعله عليه، و مدح الشارع ثوابه، فمع وجود المانع عن الذم و العقاب لا يصح الذم، فليس كون الفعل فعلا بحيث يحسن ذم فاعله عليه إما حدوثا، كما فيما نحن فيه و إما بقاء، كما في الموانع المتأخرة عن الفعل.

فإن قلت: إذا كان عدم البيان مانعا عن فعالية الذم كان مساوقا لعدم الاستحقاق، و عدم صحة الذم و العقوبة. و أما إن كان عدم فعالية الذم منة منه تعالى على الفاعل، فلا ينافي صحة الذم، و إنما لا يذمه فضلا منه تعالى، و امتنانا على العبد.

قلت: الإرادة الجزائية التي يقول بها الأشاعرة مستحيلة عندنا، لرجوعها إلى جواز الترجيح بلا مرجح، و هو مساوق لوجود المعلول بلا علة، فلا محالة تكون الإرادة منبعثة عن خصوصية موجبة للامتنان على العبد، و لو كانت تلك الخصوصية موجبة للجواد الكريم و الرءوف الرحيم دون غيره فلا يحسن الذم منه، و إن حسن من غيره. و العبرة- في باب استحقاق الذم و العقاب- باستحقاقهما من الشارع، فإن التمسك بالاستحقاق عند العقل، لأجل أن الشارع رئيس العقل، و واهب العقل، و إلا فالاعتبار بحسن الذم و العقاب منه تعالى. و لا منافاة بين حسن الذم منه بما هو عاقل، و عدم حسن الذم منه تعالى بما هو جواد كريم، فافهم و تدبر. هذا كله إن كان الاستحقاق بحكم العقل. و إن كان بجعل الشارع، فمعناه الوعد على الفعل بالثواب، و التوعيد عليه بالعقاب، و فعليتهما عبارة عن إيفاءه بوعده، و تصديقه لتوعيده، و إذا وجد هناك مانع عن تصديقه لتوعيده من توبة، أو حسنة مكفرة للسيئة، فلا محالة يمنع من بقاء توعيده، و يكون محددا لا يعاده بالعقاب بما إذا لم يحصل منه توبة مطهرة أو حسنة مكفرة. و كذا الأمر في المانع البدوي عن تصديقه لتوعيده، فانه مخصص لتوعيده بما إذا قام عليه البيان، و بلغه الرسول مثلا، فليس الفعل هنا موعدا عليه بالعقاب حدوثا، و في غيره بقاء. فتدبر جيدا.

[5]. جلسه ششم، مسلسل 776، دوشنبه، 97.12.13.

[6]. نهاية الأفكار ج 3، ص 205

[7]. تهذيب الأصول، ج 2، ص 207.

[8]. بحوث في علم الأصول، ج 5، ص 33: وقد يستشكل بان الآية تنفي فعلية العقاب لا الاستحقاق وهو أعم من المقصود. والجواب : ان سياق الجملة وتركيبها يدل على أن المنفي ليس من شأن المتكلم لا ينبغي كما يظهر بمراجعة الأشباه والنظائر وان شئت قلتم : ان هذا اللسان من السنة الترخيص والإباحة ورفع المسؤولية عرفا .

[9]. جلسه هفتم، مسلسل 777، سه شنبه، 97.12.14.

[10]. در پاورقی جلسه قبل گذشت.

[11]. الميزان، ج 13، ص 58: فالآية - كما ترى - ليست مسوقة لإمضاء حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بل هي تكشف عن اقتضاء العناية الإلهية أن لا يعذب قوما بعذاب الاستئصال إلا بعد أن يبعث إليهم رسولا فيؤكد لهم الحجة ويقرعهم بالبيان بعد البيان.

[12]. الميزان، ج 15، ص 324: وقوله : « وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ » ورود النفي على الكون دون أن يقال : وما ظلمناهم ونحو ذلك يفيد نفي الشأنية أي وما كان من شأننا ولا المترقب منا أن نظلمهم.

والجملة في مقام التعليل للحصر السابق والمعنى : ما أهلكنا من قرية إلا في حال لها منذرون مذكرون تتم بهم الحجة عليهم لأننا لو أهلكناهم في غير هذه الحال لكنا ظالمين لهم وليس من شأننا أن نظلم أحدا فالآية في معنى قوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا » إسرائ : ١٥. كلام في معنى نفي الظلم عنه تعالى من لوازم معنى الظلم المتساوية له فعل الفاعل وتصرفه ما لا يملكه من الفعل والتصرف ، ويقابله العدل ولزامه أنه فعل الفاعل وتصرفه ما يملكه.

[13]. نهاية الأفكار، ج 3، ص 205: انه مبني على جعل المضى في و ما كنا معذبين بلحاظ حال الخطاب و هو خلاف ظاهر الآية (بدهاءة) ظهورها في كونه بلحاظ زمان البعث وإتمام الحجة لا بلحاظ زمان الحال و الخطاب كما كان الاستقبال في بعث الرسول أيضا بلحاظ العذاب المنفي لا بلحاظ زمان الخطاب

[14]. منتقى الأصول، ج 4، ص 373: ان قوله تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا لا ظهور له في إرادة الزمان الماضي عن وقت التكلم، بل هو ظاهر في إرادة الماضي منه بالنسبة إلى زمان بعثة الرسول و قيام الحجة، فلا عذاب قبلها، فتكون الآية ظاهرة في بيان ما هو شأن الله تعالى و سنته في باب العذاب، و أنه ليس من شأنه العذاب قبل قيام الحجة

[15]. جلسه هشتم، مسلسل 778، چهارشنبه، 97.12.15.

[16]. بحوث في علم الأصول، ج 5، ص 34: لكن ينبغي ان يعلم ان المقدار الذي يثبت بها البراءة ما لم يصدر من الشارع البيان لا ما لم يصل إلى المكلف لأن بعث الرسول غاية ما يمكن ان يحمل عليه هو الكناية عن صدور التشريع لا وصوله إلى المكلف و المطلوب لنا إثبات البراءة فيما لم يصل إلى المكلف فالآية غاية ما تدل عليه إناطة العقاب بالصدور و التشريع لا بالعلم و الوصول و هو مطلب آخر لا يمكن إحرازه في الشبهات و إحرازه باستصحاب عدم الصدور رجوع إلى الاستصحاب الذي يمكن إجراؤه في عدم جعل الحكم ابتداء و ان كان الأول موضوعيا و سوف يأتي مزيد بحث في هذه النقطة.

[17]. سورة توبه آيه 115.

[18]. سورة مباركه طلاق، آيه 7

[19]. جلسه نهم، مسلسل 779، شنبه، 97.12.18.

[20]. الكافي، كتاب الحجة باب البيان و التعريف حديث پنجم

[21]. بحوث في علم الأصول، ج 5، ص 31: قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلّا ما آتاه) بناء على شمول الموصول فيها للتكليف وعدم الموجب لتقييده بالفعل أو بالمال بالخصوص وأن فرض موردها المال لأنها مسوقة مساق الكبرى الكلية المعنّى بها وهذا لا يناسب التقييد بالمورد وعليه فيكون المعنى لا يكلف الله نفسا بتكليف إلّا ما آتاه وإيتاء التكليف إيصاله إذ إيتاء كل شيء بحسبه . وقد استشكل في هذا الاستدلال بإشكال معروف حاصله : انّ المراد بالموصول إن كان هو الفعل أو المال كان الموصول مفعولا به لفعل (يكلف الله) بينها لو أريد به التكليف كان مفعولا مطلقا ، ونسبة المفعول به إلى الفعل مباينة مع نسبة المفعول المطلق إليه فلا يمكن الجمع في كلام واحد بينهما لأنه من استعمال اللفظ في معنيين وهو ان لم يكن غير معقول فلا إشكال أنّه مما لا يمكن إثباته بالإطلاق في اسم الموصول وبما انّ إرادة المال متيقن منه على كل حال لكونه موردها فيتعين أن تكون النسبة المذكورة هي نسبة المفعول به إلى فعله .

الأول - ما ذكره المحقق العراقي (قد ه) من دعوى استعمال الهيئة في نسبة جامعة بين النسبتين . وهذا إن أريد به وجود نسبة جامعة بين النسبتين حقيقة فهذا خلاف ما برهن عليه في المعاني الحرفية من تباين النسب ذاتا وعدم وجود جامع ذاتي ماهوي فيما بينها ، وإن أريد وجود نسبة ثالثة مباينة ذاتا مع كل من النسبتين وتكون ملائمة مع إطلاق الموصول للتكليف فهذا ممكن ثبوتا إلّا أنه لا يمكن إثباته بإجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة في الموصول بل تكون النتيجة على الأقل الإجمال .

الثاني - ما أفاده المحقق النائيني (قد ه) من أنّ المصدر قد ينظر إليه بنحو الاسم وهو بهذا النظر يكون ذاتا فيصح أن يقع مفعولا به لأنّه بهذا لحاظ لا يكون مصدرا وحداثا بل ذاتا كسائر الذوات . وهذا الجواب أيضا غير تام ، لأن المصدر وإن كان يمكن أن يراد به اسم المصدر بعناية إلّا أنّ هذه عناية في كيفية لحاظ المصدر وليس هناك شيئان حقيقيان خارجا أحدهما المصدر الحدث والآخر اسم المصدر الذات والإطلاق ومقدمات الحكمة في اسم الموصول لا تثبت إلا عمومها لما هو ثابت حقيقة في الخارج وليس واقع التكليف كحدث في الخارج صالحا لذلك بحسب الفرض . والصحيح : أنّ هذه المشكلة نشأت من وهم لغوي وقع فيه علم الأصول حيث اعتاد على أن يعبر عن الحكم بالتكليف وقد ورد في الآية (لا يكلف الله) فتوهم أنه لا يمكن أن يشملها إلّا كمفعول مطلق مع أنّ مادة الكلفة في الآية مباينة مع الحكم والجعل فهوما فيصح وقوعه مفعولا به لفعل لا يكلف على حد المال والفعل .

ثم إن هذا المفاد هل هو سنخ مفاد ينفي وجوب الاحتياط لو ثبت بدليل أو يكون محكوما له ؟ تشخيص ذلك مبني على أن نعرف أن المنفي بالآية الكلفة في مورد الشيء أو بسببه فإن كان المعنى أن الشيء الذي لم أوت به لا أكلف بسببه فلا يكون نافيا للاحتياط الشرعي لأن دليله يثبت الكلفة بسبب إيجاب الاحتياط وإن كان المعنى أن الشيء الذي لم يؤت لا كلفة في مورده كان منافيا لإيجاب الاحتياط الشرعي والأقرب هو ذلك كما هو المناسب مع مورد الآية . نعم إن هذا اللسان قد يقال إنه لا يشمل الشبهات الموضوعية لأن إيتاء الحكم من الشارع خاص بالحكمة . ولكن الصحيح أن المراد بالإيتاء في الآية الإتيان التكويني أو الأعم منه ومن التشريعي لا التشريعي خاصة لأن موردها المال وإيتاؤه يكون تكوينيا فالآية تدل على نفي وجوب الاحتياط في الشبهتين معا . نعم لا يبعد عدم إطلاقها للشبهة قبل الفحص لأن الإيتاء يحتمل تحققه فيه إذا كان المدرك عليه موجودا في أيدينا فإن إيتاء كل شيء بحسبه .